

**ИСТОРИЯ  
СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ**

**1988**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Институт всеобщей истории

# ИСТОРИЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ 1988

---

Сборник статей

Ответственный редактор  
доктор исторических наук  
Л. С. ЧИКОЛИНИ

Москва  
«НАУКА»  
1988



В сборник включены исследования по актуальным и дискуссионным проблемам истории социалистических идей и социальных утопий от античности до середины XIX в. В одном из них дается отклик на публикацию нового документа Ф. Энгельса, имеющего принципиальное значение для решения вопроса о периодизации утопического социализма. Ряд материалов посвящен изучению места утопического коммунизма в идейных и классовых движениях своей эпохи, борьбе течений и тенденций в домарксовской социалистической мысли. Впервые на русском языке публикуются документы по истории чартизма, лекции Р. Оуэна, отрывки из трактата Дж. Уинстэнли. Для специалистов и всех, интересующихся историей общественной мысли.

Редакционная коллегия:

К. М. АНДЕРСОН, Н. Ю. КОЛПИНСКИЙ,  
О. Ф. КУДРЯВЦЕВ (ответственный секретарь),  
Н. Б. ТЕР-АКОПЯН, Л. С. ЧИКОЛИНИ,  
А. Э. ШТЕКЛИ (зам. ответственного редактора)

Рецензенты:

доктор исторических наук Г. С. КУЧЕРЕНКО,  
кандидат исторических наук В. И. УКОЛОВА

И  $\frac{0504000000-167}{042(02) - 88}$  22 — 88 — III

ISBN 5-02-008953-2

© Издательство «Наука», 1988

А. Э. Штекли

## К публикации нового документа Фридриха Энгельса

Историки и философы, проявляющие специальный интерес к теоретическим аспектам развития социалистической мысли и становлению марксистской концепции утопического социализма, получили ныне возможность широко использовать важнейший документ: в журнале «Коммунист» впервые на русском языке опубликован полностью набросок первой главы I отдела «Анти-Дюринга». Позже она вместе со второй главой была включена Энгельсом в общее «Введение» ко всей работе<sup>1</sup>.

Названная публикация послужит, несомненно, стимулом для исследований, которые помогут углубить наше понимание того, как складывались и развивались представления Энгельса об истории утопического социализма и коммунизма. А это, надо надеяться, будет способствовать разрешению споров, связанных с вопросом о начальном этапе и периодизации истории утопически-социалистических учений. О некоторых сторонах этой проблемы, получающей новое освещение благодаря названной публикации, и пойдет речь в данной статье.

Чистой вариант «Введения» к «Анти-Дюрингу» начинается так: «Современный социализм по своему содержанию является прежде всего результатом наблюдения, с одной стороны, господствующих в современном обществе классовых противоположностей между имущими и неимущими, наемными рабочими и буржуа, а с другой — царящей в производстве анархии. Но по своей теоретической форме он выступает сначала только как дальнейшее и как бы более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века. Как всякая новая теория, социализм должен был исходить прежде всего из накопленного до него идейного материала, хотя его

<sup>1</sup> Новый документ Фридриха Энгельса // Коммунист. 1986. № 18. С. 3—7. Публикация подготовлена к печати Институтом марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Этот набросок «Введения» к «Анти-Дюрингу» вошел также в состав недавно изданного 5-го тома Избранных сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса в девяти томах (М., 1986. С. 631—635, 727—728).

корни лежали глубоко в экономических фактах»<sup>2</sup>. И далее у Энгельса говорится о том, как великие люди просвещали во Франции умы для приближающейся революции<sup>3</sup>.

«Современный социализм», как можно понять,— это существовавший тогда социализм. Однако по своей теоретической форме социализм первоначально — будучи еще утопическим социализмом — выступал лишь как дальнейшее и как бы более последовательное развитие принципов французского Просвещения.

То, что под упомянутым в тексте слове «он» имелся в виду именно начальный, утопический, а не научный этап развития «современного социализма», видно из следующей фразы: «Как всякая новая теория, социализм должен был исходить прежде всего из накопленного до него идейного материала...»

На той же странице «Анти-Дюринга» в подстрочном примечании опубликован почти целиком перевод чернового наброска первого абзаца «Введения»: «*Современный социализм*, хотя он по существу дела возник из наблюдения существующих в обществе классовых противоположностей между имущими и неимущими, рабочими и эксплуататорами, но по своей теоретической форме он выступает как более последовательное, дальнейшее развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века,— ведь первые представители этого социализма, Морелли и Мабли, также принадлежали к числу просветителей»<sup>4</sup>.

Этот же текст в оригинале звучал так: «*Der moderne Sozialismus*, so sehr er auch der Sache nach entstanden ist aus der Anschauung der in der vorgefundenen Gesellschaft bestehenden Klassengegensätze von Besitzenden und Besitzlosen, Arbeitern und Ausbeutern, erscheint doch in seiner theoretischen Form zunächst als eine konsequentere, weiter getriebene Fortführung der von den großen französischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts aufgestellten Grundsätze, wie denn seine ersten Vertreter, Morelly und Mably, auch zu diesen gehörten. Wie jede neue Theorie, mußte er zunächst anknüpfen an das vorliegende Gedankenmaterial, obwohl seine Wurzel in den materiellen Tatsachen lag»<sup>5</sup>.

Весь этот абзац, за исключением последней фразы, упущенной при издании перевода, состоит, как видим, из одного, достаточно пространного, предложения. Нас озадачивает возможное расхождение черновика с чистой редакцией. Если из окончательного варианта ясно, что социализм *сначала* (т. е. утопический социализм) опирался на принципы французского Просвещения, поскольку должен был исходить из накопленного до него идейного материала, то в черновике говорилось об ином. Там все вышесказанное относится к «социализму современному», причем четко указано, что Морелли и Мабли были «первыми представителями этого социализма».

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 16—17.      <sup>4</sup> Там же. С. 16.

<sup>5</sup> Engels F. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. M.; L., 1935. S. 396. (Далее: Anti-Dühring).

Но если «современный социализм» возник в середине XVIII столетия, поскольку у его истоков стояли Морелли и Мабли, то мы, по всей вероятности, ошиблись, когда сочли, что Энгельс имел в виду под «современным социализмом» существовавший тогда социализм? Однако ведь в чистовой редакции наряду с «современным социализмом» существует и просто «социализм». Замеченное нами расхождение можно было бы отнести за счет незавершенности работы над черновым наброском.

Но стоит вспомнить, какую важную роль в истории социалистических идей Маркс и Энгельс отводили Морелли и Мабли<sup>6</sup>. В записной книжке Маркса сохранился набросок плана «Библиогеки выдающихся иностранных социалистов»<sup>7</sup>. Список имен начинается как раз с Морелли и Мабли.

Мы снова обращаемся к чистовой редакции, теперь уже в подлиннике<sup>8</sup>. И здесь нас ждет неожиданность. В немецком тексте нет просто «социализма». Речь идет о «современном социализме»: и в первом, и во втором случае именно к нему относится подлежащее «он». «Социализм», появившийся в русском издании, оказывается конъектурой переводчика или редактора.

Оставим пока в стороне вопрос, насколько оправданна такая конъектура. Остановимся сперва на другом. Сличение по оригиналу черногового наброска и окончательной редакции убеждает, сколь преждевременно впечатление о возможном расхождении между черновиком и чистовым вариантом, впечатление, основанное на сопоставлении соответствующих отрывков русского перевода. И в том и в другом тексте подлинника говорится о «современном социализме», который по своей теоретической форме выступает сначала лишь как дальнейшее развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII в. В чистовой вариант не вошла только заключительная часть фразы: «...ведь первые представители этого социализма, Морелли и Мабли, также принадлежали к числу просветителей». Однако перемещение Морелли и Мабли (ниже они появляются снова, хотя и в несколько ином качестве<sup>9</sup>) не изменило по сути, как видно, представлений Энгельса о том, в какую эпоху появился «современный социализм».

Раз в этом контексте речь идет именно о «современном социализме», а не просто о «социализме», значит, Энгельс подразумевал под «современным социализмом» не только «нынешний», «теперешний» социализм, *современный* работе над «Анти-Дюрингом», но и что-то иное.

Как вообще это понятие употреблял Энгельс в «Анти-Дюринге»? В поисках ответа обратимся прежде всего к предметному

---

<sup>6</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. С. 24, 25, 27.

<sup>7</sup> См.: Там же. Т. 42. С. 259, 479.

<sup>8</sup> Anti-Dühring. S. 19.

<sup>9</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 18. Здесь они выступают как создатели «уже прямо коммунистических теорий».

указателю<sup>10</sup>. Нас ждет новое затруднение. Выходит, в абзаце, которым открывается «Анти-Дюринг», Энгельс, говоря о «современном социализме», имел в виду «научный коммунизм»!<sup>11</sup> Это может привести к тому, что употребленное Энгельсом выражение «современный социализм» будет воспринято как синоним «научного коммунизма».

Не исключено, что подобная отсылка связана с конъектурой, сделанной в русском переводе. Поскольку в третьем предложении первого абзаца упоминался просто «социализм» (подразумевалось — социализм утопический) и пояснялась мысль, высказанная в предыдущей фразе, напрашивался вывод, что и в ней речь идет тоже не о «современном социализме». Эта отсылка была повторена и относительно соответствующей страницы «Развития социализма от утопии к науке»<sup>12</sup>.

Дабы все-таки выяснить, что имел в виду Энгельс, употребляя во «Введении» выражение «современный социализм»<sup>13</sup>, обратимся к другому месту «Анти-Дюринга», названному в «Предметном указателе». По мнению составителя этого раздела, и в следующем отрывке под «современным социализмом» подразумевается «научный социализм»: «Современный социализм есть не что иное, как отражение в мышлении этого фактического конфликта (конфликта между производительными силами и способом производства.— А. Ш.), идеальное отражение его в головах прежде всего того класса, который страдает от него непосредственно,— рабочего класса»<sup>14</sup>.

Вспомнив чеканную формулировку Энгельса: научный социализм является «теоретическим выражением пролетарского движения»<sup>15</sup>, мы не решились бы причислять к научному коммунизму всякое отражение в головах рабочего класса конфликта между производительными силами и способом производства. Отражения бывали, как известно, самые фантастические, утопические, ненаучные. Даже деятели вроде Лассалья, выдававшие себя за выразителей интересов пролетариата, не говоря уже о самом Евгении Дюринге с его псевдосоциализмом, оказывали определен-

<sup>10</sup> См.: Предметный указатель ко второму изданию Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса. Часть первая и вторая. М., 1978.

<sup>11</sup> См.: Предметный указатель... Часть первая. С. 362.

<sup>12</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 189.

<sup>13</sup> Как по-разному понимают подчас этот отрывок из Энгельса, демонстрирует такой пример. Если «Предметный указатель» видит в упомянутом здесь «современном социализме» научный коммунизм, то А. И. Володин, давая цитату в сокращении («Современный социализм... по своей теоретической форме... выступает сначала только как дальнейшее и как бы более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века»), показывает, что не склонен делать различие между «современным социализмом» и просто «социализмом», как предложили публикаторы русского перевода. См.: *Володин А. И.* Предшественники научного коммунизма // Утопический социализм: Хрестоматия. М., 1982. С. 21.

<sup>14</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 279.

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 295.

ное влияние на рабочих своими «новыми социалистическими теориями»<sup>16</sup>. Кроме того, из последующего изложения, где упоминается Фурье, видно, что «современный социализм» и в данном случае не может пониматься как синоним «научного коммунизма»<sup>17</sup>.

Само по себе выражение «*der moderne Sozialismus*» не так-то просто осмыслить. Прилагательное «modern» имеет несколько значений, и переводчику порой нелегко уловить нюансы. При переводе на русский язык сочинений Маркса и Энгельса встречается немало слов, хотя и очень употребительных, но вызывающих затруднения даже у опытных людей, когда выбор значения зависит не столько от глубины лингвистических познаний, сколько от знакомства с сутью того, о чем идет речь. К их числу принадлежит и слово «modern» — «современный», «новейший», «новый», «принадлежащий новому времени», «нынешний», «теперешний» и т. д.

Ограничимся только одним примером. В «Манифесте Коммунистической партии» «modern» передается обычно как «современный» («современный пролетариат», «современная буржуазия», «современная крупная промышленность» и т. д.), но в отрывке, имеющем принципиальное значение для выяснения взглядов Маркса и Энгельса на раннюю историю коммунистических идей<sup>18</sup>, сделано знаменательное отступление: «modernen Revolutionen» переведено не как «современные революции», а как «революции нового времени».

Итак, «современный социализм», которым открывается «Введение» к «Анти-Дюрингу», это не синоним «научного коммунизма». «Современный социализм», восходящий к эпохе Морелли и Мабли? Может быть, «социализм нового времени»?

Обратившись к немецкому тексту «Анти-Дюринга», необходимо попытаться проникнуть в лексику Энгельса, внимательно приглядеться к тем словосочетаниям, где употреблено прилагательное «modern».

Суть дела не в каких-то, пусть и интересных, филологических уточнениях, а в выяснении вопроса, имеющего непосредственное отношение к периодизации истории социалистических идей.

Следовательно, принимая во внимание все многообразие значений слова «modern», мы должны постараться ответить на не-

<sup>16</sup> Там же. С. 5—7, 19, 199, 296.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 285, 287—288.

<sup>18</sup> См.: Там же. Т. 4. С. 455: «Мы не говорим здесь о той литературе, которая во всех великих революциях нового времени выражала требования пролетариата (сочинения Бабефа и т. д.). Первые попытки пролетариата непосредственно осуществить свои собственные классовые интересы во время всеобщего возбуждения, в период ниспровержения феодального общества, неизбежно терпели крушение вследствие неразвитости самого пролетариата, а также вследствие отсутствия материальных условий его освобождения, так как эти условия являются лишь продуктом буржуазной эпохи. Революционная литература, сопровождавшая эти первые движения пролетариата, по своему содержанию неизбежно является реакционной. Она проповедует всеобщий аскетизм и грубую уравнительность».

сколько вопросов. Доказывают ли разбираемые тексты, что Энгельс полагал, будто именно «современный социализм» возник как дальнейшее развитие принципов французского Просвещения?

И следует ли поэтому считать, основываясь на черновом наброске, будто Энгельс видел в Морелли и Мабли первых представителей «современного социализма»?

Коль скоро они положили начало именно «этому социализму», правомерно ли делать вывод, будто, по мысли Энгельса, существовал еще какой-то, более ранний социализм? Ведь если искать родоначальников такого «раннего утопического социализма XVI—XVII вв.» (мы употребляем выражение, все еще весьма распространенное среди советских историков и философов), то естественно вспомнить Мора и Мюнцера?!

Начнем с небольшого уточнения. При переводе чернового наброска вряд ли, не сделав оговорки, целесообразно использовать поясняющие слова (мы выделяем их курсивом): «первые представители *этого социализма*, Морелли и Мабли», тогда как в подлиннике стоиг: «его первые представители»<sup>19</sup>. Слова «этого социализма» могут зародить у читателя уверенность, что, по Энгельсу, до Морелли и Мабли существовал какой-то другой социализм, отличный от «этого социализма». В результате утрачивается важный оттенок мысли Энгельса: *первоначально*, т. е. с момента своего возникновения, социализм выступал лишь как дальнейшее развитие принципов, выдвинутых великими просветителями.

Такое понимание полностью согласуется с конъектурой, сделанной публикаторами русского перевода «Анти-Дюринга»: упомянув сперва «современный социализм», они ниже вместо слова «он» написали просто «социализм».

Стоит, однако, взамен слов «современный социализм» поставить «нынешний» или «существующий ныне» — а ведь именно в нем отразились классовые противоположности «нынешнего общества»<sup>20</sup>, — как еще четче предстанет перед нами и смысл продолжения фразы: «существующий ныне социализм» первоначально («anfänglich»), т. е. на первом этапе своей истории, выступал лишь как дальнейшее развитие принципов французского Просвещения. Отсюда ясно, что из текста Энгельса вовсе не вытекает,

<sup>19</sup> См. немецкий текст, приведенный в начале статьи.

<sup>20</sup> В черновом варианте упомянуты «der moderne Sozialismus» и классовые противоречия, наблюдаемые в данном обществе («in der vorgefundenen Gesellschaft»). В чистовой редакции «der moderne Sozialismus» и классовые противоречия, господствующие в «современном» или «нынешнем обществе» («in der modernen Gesellschaft»). Характерно, что, готовя текст для издания брошюры «Развитие социализма от утопии к науке», Энгельс внес совсем немного изменений. В том числе он, сохранив «der moderne Sozialismus», уже прямо писал о противоречиях, царящих в «нынешнем обществе» («in der heutigen Gesellschaft»). Это показывает, что в прилагательном «modern» Энгельс видел синоним слова «heutig», а его первое значение — именно «сегодняшний», «нынешний».

удто, по его мнению, существовал какой-то другой, «старый социализм», возникший до эпохи Просвещения<sup>21</sup>.

Мы не предлагаем изменить в переводе «современный социализм» на «нынешний социализм», но разбираемое место «Анти-Дюринга» противится простому отождествлению «научного коммунизма» с названным здесь «современным социализмом». Разумеется, «научный коммунизм» (или «научный социализм») — часть упомянутого Энгельсом «современного социализма», самая его главная, но не единственная часть. Начальным же этапом развития «современного социализма» был «утопический социализм».

Несколько слов о сделанной в русском переводе конъюнктуре. В примечании все-таки следовало бы ее оговорить. Противопоставление «современного социализма» первоначальному, утопическому этапу развития социализма — а это стремление, вероятно, породило как конъюнктуру, так и отсылку в «Предметном указателе» — не подтверждается текстом подлинника — ни чистовой редакции, ни чернового наброска.

Рассматривая вариант, возникший при подготовке к изданию «Развития социализма от утопии к науке», где в первой фразе<sup>22</sup> рядом с «современным социализмом» вместо «современного общества» появляется общество «нынешнее»<sup>23</sup>, мы не можем избавиться от впечатления, что для Энгельса выражение «*der moderne Sozialismus*» значило больше, чем просто «нынешний социализм». Именно «современный социализм» стоял на плечах Просвещения. А раз так, то конъюнктура, сделанная в переводе чистовой редакции «Введения» к «Анти-Дюрингу», неоправданна. Поэтому нельзя не согласиться с подготовителями новой публикации, которые иначе осмыслили соответствующую фразу чернового наброска: «Как всякая новая теория, *современный социализм* (курсив наш.— А. III.) должен был исходить прежде всего из имеющегося идейного материала, хотя корни его лежали в материальных фактах»<sup>24</sup>.

Но не противоречим ли мы самим себе? Ведь если именно «современный социализм» по своей теоретической форме «выступает сначала только как дальнейшее и как бы более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими про-

<sup>21</sup> Отметим, что встречающийся на других страницах «Анти-Дюринга» «*der bisherige Sozialismus*» («прежний социализм») — это не какой-то «старый» или «ранний социализм» XVI—XVII вв., а утопический социализм начала XIX столетия.

<sup>22</sup> *Marx K., Engels F. Werke. B., 1982. Bd. 19. S. 189.*

<sup>23</sup> Непонятно, почему в русском переводе не учтена эта правка Энгельса. Зачем употреблять дважды прилагательное «современный», когда сам Энгельс стремился избежать повтора? Ср.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 189.*

<sup>24</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в девяти томах. Т. 5. С. 631.* Однако, невзирая на это важное уточнение, окончательная редакция «Введения» по какому-то недосмотру и в этом издании печатается в прежнем переводе — с неоправданной и неоговоренной конъюнктурой (С. 13, 303).

светителями XVIII века»<sup>25</sup>, не доказывает ли это, что до эпохи Просвещения существовал пусть другой, не «современный», однако все-таки социализм?

Разобраться в этом поможет нам, надо думать, бóльшая внимательность к словоупотреблению Энгельса. Раскроем «Введение» к «Диалектике природы». Оно начинается так: «Современное исследование природы — единственное, которое привело к научному, систематическому, всестороннему развитию, в противоположность гениальным натурфилософским догадкам древних и весьма важным, но лишь спорадическим и по большей части безрезультатно исчезнувшим открытиям арабов, — современное исследование природы, как и вся новая история, ведет свое летосчисление с той великой эпохи, которую мы, немцы, называем, по приключившемуся с нами национальному несчастью, Реформацией, французы — Ренессансом, а итальянцы — Чинквеченто и содержание которой не исчерпывается ни одним из этих наименований. Это — эпоха, начинающаяся со второй половины XV века»<sup>26</sup>.

Именно в эту эпоху, суммирует ниже свои наблюдения Энгельс, начался первый период развития естествознания<sup>27</sup>. Отметим, что здесь говорится о первом периоде развития просто «естествознания», а не «современного естествознания». Иными словами, признание того факта, что «современное естествознание» (или «современное исследование природы») ведет свое начало с эпохи Возрождения, не предполагает, будто, по Энгельсу, в предшествующие века существовало пусть не «современное», но все-таки «естествознание». В эпоху Возрождения, повторим слова Энгельса, начался «первый период развития естествознания». До этого естествознания как такового не существовало, были лишь гениальные натурфилософские догадки и спорадические открытия.

Анализируя, в каком контексте Энгельс употреблял выражения «*der moderne Sozialismus*», «*die moderne Naturforschung*» и аналогичные им, мы придем к выводу, что, хотя именно «современный социализм» выступает сначала как дальнейшее развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями, это не предполагает существования какого-то более раннего социализма.

Заметим, что «старым социализмом» Энгельс в «Анти-Дюринге» называет не произведения утопистов далекого прошлого, а теории Оуэна, французских «рабочих коммунистов», Вейтлинга<sup>28</sup>.

Если ход наших рассуждений правилен и пример с «современным естествознанием» из «Введения» к «Диалектике природы» заслуживает пристального внимания, такое сопоставление может оказаться плодотворным и для разрешения спора о том, следует ли учения XVI—XVII вв., требовавшие обобществления

<sup>25</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 16.

<sup>26</sup> Там же. С. 345.

<sup>27</sup> См.: Там же. С. 347.

<sup>28</sup> См.: Там же. С. 316, 207, 19; Anti-Dühring. S. 316, 205, 21—22.

имущество, рассматривать как первый этап истории утопического социализма или лишь как его предысторию <sup>29</sup>.

Уточнение, касающееся того, что в наброске «Введения» к «Анти-Дюрингу» Энгельс понимал под «современным социализмом», дает возможность четче поставить вопрос не только о начальном этапе «современного социализма», но и о соотношении его с «аскетическим коммунизмом» середины XVIII столетия. А это лишь одна из важных тем, стимулом для углубленной разработки которых послужит, надо думать, недавняя публикация нового документа Фридриха Энгельса.

---

<sup>29</sup> См.: *Штекли А. Э.* «Крестьянская война в Германии» Энгельса и изучение утопического коммунизма // История социалистических учений, М., 1984; *Он же.* Подготовительные работы к «Анти-Дюрингу» и вопрос о начале утопического социализма // История социалистических учений, 1985. М., 1985.

## Э. Кабе о борьбе течений во французском утопическом коммунизме 40-х годов XIX в.

В истории французского утопического коммунизма последнее десятилетие перед революцией 1848 г. отличалось значительной активностью теоретиков и пропагандистов. Искренне преданные идеалу строя «общности» (*communauté*), они, однако, расходились в представлениях как об устройстве справедливого общества будущего, так и о путях, ведущих к нему. Эти разногласия и дали пищу острой полемике в коммунистической печати и публицистике начала 40-х годов.

Борьба течений во французском утопическом коммунизме того времени издавна привлекала внимание исследователей<sup>1</sup>. Тем не менее данный вопрос еще недостаточно разработан в историографии. Прежде всего не вполне выяснен сам характер этой борьбы, которой в литературе давались разноречивые оценки. Так, С. Бернштейн выдвигал на первый план ее мировоззренческий аспект, соответственно выделял в коммунистическом движении Франции три «главные фракции — мистиков, материалистов и икарийцев»<sup>2</sup>. Напротив, А. Р. Иоаннисян делает упор на поли-

<sup>1</sup> См.: *Волгин В. П.* Французский утопический коммунизм. М., 1960; *Иоаннисян А. Р.* Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. М., 1983; *Он же.* Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1842—1847 гг. М., 1986; Международное рабочее движение: Вопросы истории и теории. М., 1976. Т. 1; История марксизма-ленинизма. М., 1986. Т. 1; *Бернштейн С.* Необабувистская печать 1837—1848 гг. // Французский ежегодник. 1960. М., 1961; *Назарова С. М.* Проблема социальной революции в работах Т. Дезами // Там же. 1975. М., 1977; Теодор Дезами и проспект журнала «Коммюотер» / Пер. с фр., вступ. ст. С. М. Назаровой // История социалистических учений. М., 1984; *Кожокин Е. М.* Пролетариат и утопический социализм 30—40-х годов XIX в. во Франции // Социальные движения и борьба идей. М., 1982; *Машкин М. Н.* Французские социалисты и демократы и колониальный вопрос, 1830—1871. М., 1981; *Morange G.* Les idées communistes dans les sociétés secrètes et dans la presse sous la monarchie de Juillet. P., 1905; *Sencier G.* Le babouvisme après Babeuf, 1830—1848. P., 1912; *Johnson Ch.* Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians, 1839—1851. Ithaca. L., 1974; *Höppner J., Seidel-Höppner W.* Von Babeuf bis Blanqui: Französische Sozialismus und Kommunismus vor Marx. Leipzig, 1975; 1848. Les utopismes sociaux. Utopie et action à la veille des journées de février. P., 1981, etc.

<sup>2</sup> *Bernstein S.* Storia del socialismo in Francia. Roma, 1963. Vol. 2. P. 113.

тических разногласиях: «Основной водораздел между коммунистами тех лет проходил не по признаку их принадлежности к материалистам или „спиритуалистам“, а обуславливался их принадлежностью к икарыйскому или революционному коммунизму»<sup>3</sup>. Как видно, трудности вызывает прежде всего определение характера икарыйского движения. Они во многом связаны с тем, что богатое публицистическое наследие Кабе, возглавлявшего это течение, систематически еще не изучено.

Очевидно, нет необходимости доказывать важность изучения борьбы течений в утопическом коммунизме начала 40-х годов, когда задача превращения коммунизма в науку не только назрела объективно, но уже и смутно осознавалась его отдельными представителями. Оставаясь на уровне современного им обществоведения, они стремились к обоснованию коммунизма некоей «социальной наукой», способной «математически» доказать его неизбежность, понимаемую часто как предначертанную «судьбу» человечества<sup>4</sup>.

Следует заметить, что изучение данного вопроса ставит исследователя перед необходимостью учитывать ту особенность споров представителей различных утопических «систем», которую отмечал С. Бернштейн: «Разногласия существовали фактически по всем вопросам, и ни одна группа не видела ничего ценного в учениях других групп»<sup>5</sup>. Причем в пылу полемики спорящие стороны нередко заходили так далеко, прибегали к столь оскорбительным личным нападениям, что возникает вопрос: где пролегает грань между существенным и наносным в этих спорах? Во всяком случае, ошибочно принимать на веру все те крайние оценки, которые давали друг другу противники. Фактически их позиции часто были не так уж не совместимы, как они сами считали или пытались убедить других. Нельзя не согласиться с С. Бернштейном, который решительно отделял форму этих споров от их реального содержания. Так, по поводу конфликта между Кабе и Дезами (о котором речь пойдет ниже) он писал: «Не имеет смысла вспоминать... те нелестные эпитеты, которыми они награждали друг друга в своих памфлетах. Все это было характерно для атмосферы тайных обществ 40-х годов»<sup>6</sup>. Такие отношения Бернштейн рассматривал как свидетельство «разобщенности общественного движения 40-х годов»<sup>7</sup>. Они характеризуют политическую культуру того времени, но не существо споров.

Преувеличенное внимание к форме полемики может прямо вести к принижению содержательной, идейной стороны борьбы течений в утопическом коммунизме. Достоин сожаления, что

<sup>3</sup> Иоаннисян А. Р. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1842—1847 гг. С. 224.

<sup>4</sup> Об идейных истоках этого стремления см.: Valette J. Utopie sociale et utopismes sociaux en France vers 1848 // 1848. Les utopismes sociaux. P. 18—26.

<sup>5</sup> Бернштейн С. Указ. соч. С. 201.

<sup>6</sup> Там же. С. 200.

<sup>7</sup> Там же. С. 201.

даже автор обстоятельных, прекрасно документированных исследований А. Р. Иоаннисян, обрушившись на Кабе за, как он пишет, «весьма недозволенные методы» борьбы с революционными коммунистами<sup>8</sup>, фактически отвлекается от анализа глубоких причин их разногласий. Так, он указывает: «Разногласия между представителями революционного и икарийского коммунизма отнюдь не носили теоретического характера»<sup>9</sup>. В чем заключалась, по словам историка, истинная суть спора<sup>10</sup>, остается не ясно, хотя о конфликте Кабе и Дезами говорится, что «не личные взаимоотношения были причиной разрыва между ними, а глубокие идейные разногласия»<sup>11</sup>.

Важно подчеркнуть, что без анализа публицистики Кабе нельзя воссоздать достаточно полную картину идейной борьбы того времени. Ее ценность как источника повышает одно важное достоинство Кабе-полемиста. Будучи подчас весьма резок и несправедлив в своих оценках, он всегда следовал правилу: прежде чем уничтожить своего противника, надо изложить его точку зрения. «...Когда я опровергаю или нападаю сам,— писал Кабе,— я всегда цитирую критикуемые отрывки и сопровождаю их своими рассуждениями, чтобы каждый мог сравнить и судить со знанием дела; даже самые непримиримые враги не могут не отдать мне справедливость»<sup>12</sup>.

Кабе-полемисту свойственна и незаурядная пронизательность в суждениях о современных ему событиях. Это качество надолго было забыто, и в представлении историков сложился стереотип оторванного от жизни, ограниченного догматика, воплощавшего некую «модель утопического сознания»<sup>13</sup>.

Вплоть до наших дней о Кабе часто судят лишь на основании его системы, изложенной в утопическом романе «Путешествие в Икарию», который, хотя и расценивался автором как «теоретический трактат», по сути выполнял функцию пропаганды коммунистического учения, нарочито упрощая его в расчете на невзыскательного читателя. Сам Кабе подчеркивал: «...чтобы меня лучше поняли, чтобы можно было, как говорится, попробовать общность на вкус и цвет, я дал описание организованной общности. Чтобы все классы общества, в особенности женщины, могли прочесть мое описание, я взял смелость придать ему форму романа или путешествия...»<sup>14</sup> Эта, по выражению Ж. Приюдомо, «грубоватая простота»<sup>15</sup> системы в том виде, в каком она изложена в рома-

<sup>8</sup> См.: Иоаннисян А. Р. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. С. 183—184.

<sup>9</sup> Иоаннисян А. Р. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1842—1847 гг. С. 8.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 8, 15.

<sup>11</sup> Там же. С. 13.

<sup>12</sup> Cabet E. Ma ligne droite, ou le Vrai chemin du salut pour le peuple. P., 1841. P. 9.

<sup>13</sup> Lapouge G. Utopie et civilisation. P., 1978. P. 278.

<sup>14</sup> Cabet E. Comment je suis communiste. P., 1845. P. 5.

<sup>15</sup> Prudhommeaux J. Icarie et son fondateur Etienne Cabet. P., 1907. P. VII.

не, и была поставлена в упрек Кабе историками, которые поспешили квалифицировать аналогичным образом его воззрения в целом.

В немалой степени такому истолкованию способствовал сам Прюдомо, положивший своими работами начало научному изучению деятельности и творчества утописта. Именно он сформулировал вывод о том, что теоретическая мысль Кабе нашла в «Путешествии в Икарию» свое завершение, а в произведениях, написанных позже, лишь «объяснялась и подтверждалась, но оставалась идентичной»<sup>16</sup>. Вывод явно не подкрепляется материалами собственного исследования Прюдомо, который довольно подробно рассмотрел взгляды Кабе до 1840 г., когда «Путешествие в Икарию» было опубликовано, зато совершенно опустил первую половину 40-х годов — время «самой интенсивной литературно-пропагандистской работы» Кабе, «наибольшей его популярности»<sup>17</sup>. Ограничившись лишь анализом системы Кабе, Прюдомо пришел к заключению о «вторичности вклада» Кабе в развитие социалистической мысли<sup>18</sup>, о «посредственности» его теоретических воззрений, не идущих ни в какое сравнение с его ролью «смелого социального экспериментатора», основавшего в конце 40-х годов «икарийскую общину» в Америке<sup>19</sup>.

Попытки рассматривать Кабе лишь как изобретателя системы критиковали К. Маркс и Ф. Энгельс. В «Немецкой идеологии», написанной в то время, когда публицистический талант Кабе уже вполне раскрылся, они отмечали, что «судить о Кабе, как о главе партии, нужно не по его системе, а по его полемическим произведениям и вообще по всей его деятельности»<sup>20</sup>. Содержание «Немецкой идеологии», равно как и других работ Маркса и Энгельса того времени, свидетельствует, что они знали многие произведения Кабе. Установлено, что некоторые из них были тогда в библиотеке Маркса<sup>21</sup>. Значение публицистики Кабе подчеркивалось Марксом и Энгельсом, когда ими уже были разработаны основы нового мировоззрения и они могли дать научную оценку роли Кабе.

Предпринимавшиеся с тех пор отдельные попытки анализа этой части литературного творчества Кабе подтвердили справедливость мнения основоположников марксизма. Затрагивались ли оценка Кабе революции 1848 г.<sup>22</sup> или его представления о борьбе общественных классов<sup>23</sup>, перед исследователями неизменно вставал иной, во многом непохожий на принятый стереотип, об-

<sup>16</sup> Ibid. P. 150.

<sup>17</sup> Волгин В. П. Указ. соч. С. 209.

<sup>18</sup> Prudhommeaux J. Op. cit. P. VII.

<sup>19</sup> Ibid. P. IX.

<sup>20</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 463.

<sup>21</sup> Далин В. М., Непомнящая Н. И. Исторические книги в библиотеке Маркса // Маркс — историк. М., 1968. С. 614.

<sup>22</sup> Angrand P. Etienne Cabet et la république de 1848. P., 1948.

<sup>23</sup> Johnson Ch. Etienne Cabet and the Problem of Class Antagonism // International Review of Social History. 1966. N 3.

лик Кабе. Но все, что сделано историками в этой области, является лишь многообещающим началом.

В основу настоящей статьи положены полемические произведения Кабе, созданные в период от начала его публицистических выступлений по вопросам коммунизма осенью 1840 г. до осени 1842 г., когда разногласия с представителями других течений побуждали Кабе и его сторонников отмежеваться от них и принять название «икарийских коммунистов». Выбор хронологических рамок продиктован и тем, что 1840—1842 гг. вообще были, как известно, временем наибольшего обострения борьбы течений в утопическом коммунизме. В статье ставится задача выяснить, как Кабе оценивал эту борьбу, что в перспективе должно помочь решению вопроса о ее характере.

Выходом в свет в октябре 1840 г. брошюр «Какой я коммунист»<sup>24</sup> и «Мое коммунистическое кредо»<sup>25</sup> началась активная публицистическая деятельность Кабе, оставившая глубокий след в истории утопического коммунизма. Ранние работы посвящены преимущественно систематическому изложению основных положений учения Кабе. Кроме вышеназванных, такой характер носят первые из «Двенадцати писем коммуниста реформисту об общности», публиковавшиеся отдельными выпусками с 26 мая 1841 по 18 февраля 1842 г.<sup>26</sup> Но уже последние из этих «Писем», а также появившиеся вслед за ними работы носят подчеркнуто полемический характер. Вопросы коммунистического учения затрагиваются в них в связи с раздиравшими в то время ряды сторонников общности спорами.

Впрочем, и в ранних брошюрах Кабе явственно различимы элементы полемики. Так, полемически заострено название брошюры «Какой я коммунист», свидетельствующее о стремлении Кабе обозначить отличия своего учения от других течений в утопическом коммунизме.

Особенность момента, выбранного Кабе для открытого выступления с коммунистическими требованиями, заключалась в том, что коммунизм становился движением самих масс. В 1840—1841 гг. возникают коммунистические организации, в которых непосредственно участвуют рабочие. Большое значение имело проведение 1 июля 1840 г. в рабочем пригороде столицы — Бельвиле коммунистического банкета. Эти события сопровождались не только теоретическими выступлениями идеологов утопического коммунизма, но и появлением многочисленных органов коммунистической печати — газет «Эгалитэр», «Юманитэр», «Травай», «Коммюнетэр», «Фратерните» и др. Перед Кабе независимо от его желания встала задача определить свое отношение к событиям и

<sup>24</sup> *Cabet E.* Comment je suis communiste. P., 1840. (Цит. по 3-му изд.: P., 1845).

<sup>25</sup> *Cabet E.* Mon credo communiste. P., 1840. (Цит. по 4-му изд.: P., s. a.).

<sup>26</sup> *Cabet E.* 12 lettres d'un communiste à un réformiste sur la communauté. P., 1842. (Цит. по 3-му изд.: P., 1845).

процессам, происходившим на его глазах и непосредственно его затрагивавшим.

Уже в брошюре «Какой я коммунист» он пишет: «Прежде всего я спешу исполнить то, что давно собирался сделать — открыто отмежеваться от некоторых мнимых или подлинных коммунистов, которые недавно привлекли к себе внимание своими сочинениями и поступками»<sup>27</sup>. Кабе пока не называет имен. Но можно предположить, что его слова относятся по крайней мере к Ж.-Ж. Пийо, опубликовавшему соответственно в мае и августе 1840 г. работы «Ни замков, ни хижин», «История равных»; Мейеру, труд которого «Унитарная система» помечен 12 августа 1840 г.; участникам бельвильского банкета<sup>28</sup>. О том, что с этими материалами Кабе был знаком, свидетельствует составленный им и опубликованный в одной из брошюр<sup>29</sup> список «всех произведений о современном коммунизме», который отражает его пристальный интерес к новейшим публикациям на эту тему. Существование своих разногласий с этими «несколькими коммунистами» Кабе видит в различных подходах к «главному вопросу» коммунистической теории — «как нынешнее общество может превратиться в общность»<sup>30</sup>.

Не вступая в прямую полемику, он четко определяет основные спорные моменты. На вопрос: «Можно ли установить общность принуждением и насилием?» — он отвечает: «Нет. Я убежден, глубоко убежден, что ее можно установить... только могуществом общественного мнения, внушением, убеждением. Партия, мужественное меньшинство само по себе, даже придя к власти, тщетно пыталось бы навязать ее большинству». Лишь «когда общность примет общественное мнение, ее будет легко установить...»<sup>31</sup>

На другой вопрос: «Можно ли установить общность мгновенно?» — Кабе также дает отрицательный ответ: «Нет... потому что установление общности является самым крупным из всех преобразований, потому что нельзя материально осуществить общность до истечения более или менее продолжительного времени... пытаться сделать иначе было бы столь же неразумно, как пробовать собрать урожай до того, как вспашешь и посеешь...»<sup>32</sup>

<sup>27</sup> *Cabet E.* Comment je suis communiste. P. 1.

<sup>28</sup> Даты публикаций установлены в кн.: *Иоаннисян А. Р.* Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. С. 66, 89, 94; См. также: *Pillot J.-J.* Ni chateaux, ni chaumières, ou l'Etat de la question sociale en 1840. P., 1840; *Idem.* Histoire des égaux, ou Moyens d'établir l'égalité parmi les hommes. P., 1840. (Рус. пер.: *Пийо Ж.-Ж.* Избранные сочинения. М., 1961); Premier banquet communiste; Le 1-ér juillet 1840. S. 1., s. a. (Русский перевод речей Ж.-Ж. Пийо на этом банкете см.: *Пийо Ж.-Ж.* Указ. соч. С. 179—182).

<sup>29</sup> *Cabet E.* Le démocrate devenu communiste malgré lui, ou Réfutation de la brochure de M. Thoré intitulée «Du communisme en France». P., 1842. P. 3. (Далее: *Cabet E.* Réfutation de Thoré).

<sup>30</sup> *Cabet E.* Comment je suis communiste. P. 5.

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 6.

<sup>32</sup> *Ibid.*

По характеру сделанных возражений нетрудно определить, что критика Кабе адресовалась тем коммунистам, которые пропагандировали идею вооруженного переворота в целях немедленного установления строя общности<sup>33</sup>. К их числу в первую очередь принадлежали члены тайных организаций, таких, как Общество трудящихся-эгалитариев, в программных документах которого выражалась эта идея<sup>34</sup>.

Коммунистов, руководствовавшихся этой идеей, Кабе назвал в своей брошюре «нетерпеливыми или раскольническими»<sup>35</sup>. Последнее означало, что на них Кабе частично возлагал вину за дробление демократических сил, горячим поборником единства которых он выступал<sup>36</sup>. Ошибкой «нетерпеливых» коммунистов Кабе считал отказ поддерживать требование о проведении избирательной реформы, кампания в пользу которой как раз набирала силу на рубеже двух десятилетий. Не одобрял он и стремления противопоставить реформистским банкетам коммунистический<sup>37</sup>. В свое время он отказался принять участие в бельвийском банкете потому, что «его идею подсказал именно дух противоречия, соперничества и вражды между некоторыми коммунистами и реформистами... а не обдуманная и осмотрительная забота об общности...»<sup>38</sup>.

В контексте усилившейся враждебности между сторонниками избирательной реформы из буржуазно-демократического лагеря и коммунистическим движением, которую Кабе довелось испытать и на себе, следует рассматривать значение его заявления: «...я больше реформист, чем революционер, я прежде всего демократ»<sup>39</sup>. Кабе стремился подчеркнуть сущность своей политической стратегии, основанной на идее единства всех демократов.

В этом убеждает содержание его брошюры «Мое коммунистическое кредо», в которой политические и социальные реформы отнюдь не противопоставляются революции, а демократия — строю общности. В ней Кабе пишет: «Я верю, что ввиду событий, подготавливающих в Европе непредсказуемую революцию, которая или приведет к гибели всех демократических сект или откроет широчайший простор прогрессу в направлении равенства, коммунисты, руководствуясь патриотическим самоотречением и интересами самой общности, должны пожертвовать всем необходимым

---

<sup>33</sup> В заключительной речи на бельвийском банкете Пийо заявил: «...общность... бесспорно осуществима не через тысячу лет, не через сто лет, а сегодня, даже в это мгновение» (Пийо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 182).

<sup>34</sup> См.: Иоаннисян А. Р. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. С. 39—42.

<sup>35</sup> Cabet E. Comment je suis communiste. P. 8.

<sup>36</sup> Волгин В. П. Указ. соч. С. 221—222.

<sup>37</sup> Cabet E. Toute la vérité au peuple, ou Réfutation d'un pamphlet calomnieux. P., 1842. P. 38.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Cabet E. Comment je suis communiste. P. 13.

ради *единства* как своих рядов, так и всех течений демократии»<sup>40</sup>.

Согласно Кабе, это единство должно способствовать проведению демократических реформ, которые облегчили бы мирный, т. е. без войны и насилия, переход к строю общности. «Я верю,— продолжает он,— что избирательная и парламентская реформа является необходимой предпосылкой (общности.— *A. P.*) и что все демократы должны одобрить ее как *средство* мирного проведения всех социальных и политических реформ, даже установления общности — конечной *цели* демократии»<sup>41</sup>. Однако Кабе не исключал и революцию как средство осуществления демократии, способной обеспечить продвижение к строю общности. «Я верю,— указывал он,— что как в случае реформы, так и в случае народной революции необходим переходный и подготовительный режим... этот переходный режим должен быть демократией... *принимавшей принцип общности*»<sup>42</sup>.

В брошюре «Какой я коммунист» Кабе подтверждает свою политическую стратегию, призывая «демократов-реформистов» проявлять «терпимость» к коммунистам, а последних — стать «прежде всего демократами и реформистами», подписать петицию об избирательной реформе, «сохраняя свои убеждения». Особо обращается Кабе к «нетерпеливым коммунистам», убеждая их «избегать всего, что может представлять угрозу святому делу общности»<sup>43</sup>.

Позиция Кабе в течение последующих месяцев подверглась критике в коммунистических кругах. Чтобы ответить на нее, в августе 1841 г. он прервал издание своих «Писем коммуниста реформисту об общности». В девятом из них, помеченном 15 октября, Кабе прямо писал, что вынужден был уделить время «более срочному, полезному и необходимому сочинению «Моя правильная линия, или Подлинный путь спасения народа», чтобы воспрепятствовать, насколько это возможно, новым мятежам, подготовляемым сумасшедшими или лицемерами»<sup>44</sup>. «Мятежами» в данном случае Кабе называет попытки тайных организаций поднять вооруженное восстание наподобие той, которая была предпринята 13 сентября 1841 г. в связи с покушением Кениссе на герцога Омальского. Но само упомянутое им сочинение<sup>45</sup> посвящено критике идей, которыми руководствовались члены заговорщических организаций.

Разногласия обострились в связи с выходом из печати в первой половине 1841 г. новых произведений утопически-коммунистической литературы, в том числе работ А. Лаотьера «Социаль-

<sup>40</sup> *Cabet E. Mon crédo communiste. P. 13.*

<sup>41</sup> *Ibid. P. 13—14.*

<sup>42</sup> *Ibid. P. 14.*

<sup>43</sup> *Cabet E. Comment je suis communiste. P. 8.*

<sup>44</sup> *Cabet E. 12 lettres... P. 81.*

<sup>45</sup> *Cabet E. Ma ligne droite...*

ный закон» и «Завтраки Пьера»<sup>46</sup>, Ж.-Ж. Пийо «Общность не утопия»<sup>47</sup>, аббата Констана «Библия свободы»<sup>48</sup> и др. Но прежде всего к этому привело возникновение летом 1841 г. нескольких периодических изданий, стоявших на позициях утопического коммунизма, таких, как «Фратерните», «Травай», «Юманитэр», «Коммюнетэр»<sup>49</sup>.

Отношение Кабе к новым изданиям было, при всех нюансах, отрицательным. Его ошибочно объяснять лишь стремлением к «монополии», единоличному лидерству в коммунистическом движении, хотя в таком объяснении и есть доля истины. Кабе действительно рассматривал новые коммунистические издания как попытку конкурировать с его «Путешествием в Икарию», которое он без смущения называл «единственным произведением, дающим полное представление об общности и в этом смысле наиболее полезным»<sup>50</sup>, а также с «Попюлэр», издаваемой им газетой, первый номер которой вышел в марте 1841 г. Так, Кабе прямо ставил в упрек Лаотьеру, что руководимая им газета «Фратерните» была задумана с целью отнять у «Попюлэр» подписчиков и помешать ее превращению из ежемесячного в еженедельное издание<sup>51</sup>. В такого рода соперничестве он видел источник идейного разброда и раскола в рядах сторонников общности.

Но если уязвленное самолюбие Кабе, постоянно подчеркивавшего свои особые права на руководство коммунистическим движением как наиболее умудренного опытом и отмеченного заслугами политика и теоретика, и сыграло роль, то все же его позиция по этому вопросу была продуманной. «Несомненно,— писал он,— если бы коммунистическая партия была старой, просвещенной, многочисленной, богатой, то она смогла бы содержать несколько газет... но в нынешнем положении, когда едва народившаяся партия бедна, неустойчива и нуждается прежде всего в сплочении и единстве, не требуется большого опыта, чтобы заметить, что конкуренция двух газет повредила бы им обоим и что она неизбежно привела бы к расколу со всеми его плачевными последствиями...»<sup>52</sup>

Кабе добивался прежде всего единства коммунистического движения. Он подчеркивал: «Среди всех партий именно коммунистическая больше всех стремится к устранению конкуренции, соперничества и антагонизма, к восстановлению порядка, сплоченности и единства...»<sup>53</sup> Раскол в ее рядах он рассматривал как «са-

<sup>46</sup> *Lahautière R.* La loi sociale. P., s. a.; *Idem.* Les déjeuners de Pierre. P., 1841.

<sup>47</sup> *Pillot J.-J.* La communauté n'est plus une utopie. P., 1841. (Рус. пер.: Пийо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 135—176).

<sup>48</sup> *Constant A.-L.* La Bible de la liberté. P., s. a.

<sup>49</sup> См.: *Иоаннисян А. Р.* Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг.

<sup>50</sup> *Cabet E.* Ma ligne droite... P. 61.

<sup>51</sup> *Ibid.* P. 49.

<sup>52</sup> *Ibid.* P. 48.

<sup>53</sup> *Ibid.* P. 40.

мое тяжкое зло, которое можно было бы причинить коммунизму»<sup>54</sup>. Наконец, справедливости ради следует сказать, что сам Кабе всегда категорически отвергал обвинения в тщеславном стремлении к единоличному лидерству. Так, отмечая, что «все коммунисты должны иметь одно руководство, иными словами лишь одну газету», он подчеркивал, что отнюдь не притязает «на руководство этой газетой... и был бы рад, если бы возникло другое достойное руководство, отличающееся гораздо большим рвением и смелостью...»<sup>55</sup>.

В пору, когда полемика во французской коммунистической печати еще не угасла, Маркс и Энгельс находили позицию Кабе в данном случае достаточно убедительной, чтобы защищать ее от нападков «истинного социалиста» Г. Земмига, который объявил «безумным» требование Кабе к коммунистам подписываться только на его газету. Основоположники марксизма критиковали Земмига за то, что он «извращает требования, которые ставит своей партии ее глава, вынужденный к тому определенными обстоятельствами и опасностью распыления ограниченных денежных средств», и предлагали ему «ознакомиться с истинным положением вещей» по книге Кабе «Моя правильная линия»<sup>56</sup>.

Однако сколь ни важны были в глазах Кабе вопросы руководства, все же основной упор в своей полемике осенью 1841 г. он, как и прежде, делал на идейной стороне разногласий в коммунистическом движении.

Среди многочисленных обвинений в свой адрес он особо выделяет в это время упрек в «недостаточной революционности». Ответом именно на него начинается Кабе спор со своими критиками в брошюре «Моя правильная линия».

Собственное отношение к революционным методам борьбы Кабе формулирует весьма четко. «...Я ни в малейшей мере не являюсь революционером как коммунист,— указывает он,— ... я, возможно, им стану как патриот... но... я еще им не стал»<sup>57</sup>.

Эту лапидарную формулу Кабе подробно разъясняет на страницах брошюры. Но чтобы оценить ее, важно иметь в виду и его общие представления о переходе к совершенному строю общности, от которых он в данной брошюре отвлекается. Учитывать их необходимо для понимания причин отрицательного отношения Кабе к насилию.

Если Кабе достаточно четко понимал, что общность не может явиться результатом самих по себе искусно сплетенного заговора и удачно осуществленного вооруженного выступления, то это вытекало из представления о необходимости для ее осуществления ряда предпосылок, частью складывающихся еще при современном строе, частью подготовляемых в течение переходного периода к общности. Известны взгляды Кабе о роли воспитания новых поколений людей, которым предстояло бы жить при «полной общ-

<sup>54</sup> Ibid. P. 36.

<sup>55</sup> Ibid. P. 58.

<sup>56</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 464, 602.

<sup>57</sup> Cabet E. Ma ligne droite... P. 18.

ности»<sup>58</sup>. Вместе с воспитанием большое значение придавал он и производству, способному обеспечить уже не «равенство нищеты», а «равенство благосостояния»<sup>59</sup>. Значение высокоразвитого производства он постоянно подчеркивал в своих работах, начиная с «Путешествия в Икарию». В частности, в брошюре «Какой я коммунист» он писал: «...вследствие огромного прогресса в развитии промышленности и машин легче осуществить общность сегодня, чем когда-либо прежде, и в индустриальной державе — чем в маленькой стране, лишенной промышленности и могущества»<sup>60</sup>. Эту же мысль он повторяет и в брошюре «Моя правильная линия»<sup>61</sup>.

Важно отметить, что к числу подобного рода необходимых предпосылок Кабе относит и активную поддержку общности большинством нации. Речь у него идет именно об активной поддержке, поскольку пассивность масс, по его мнению, представляла бы для общности не меньшую опасность, чем открытое ей противодействие. Попытка установить общность, указывал он, может быть обречена на провал не только «сопротивлением явной силы» — для этого «достаточно сопротивления *силы инерции*»<sup>62</sup>.

Свои взгляды по этому вопросу Кабе детально развивал чуть позже, в одиннадцатом «Письме коммуниста реформисту об общности», помеченном 12 февраля 1842 г. Он прямо говорил: «Общность... станет возможна, лишь когда нация или народ примут ее если не единодушно, то по крайней мере большинством»<sup>63</sup>. Поэтому главная задача, стоящая перед коммунистами, заключается в том, чтобы «просвещать общественное мнение, убеждать, склонять, завоевывать умы...»<sup>64</sup>. Кабе стремится доказать, что без глубоких сдвигов в сознании масс попытки учредить общность, ввести ее «сверху» просто не дадут желаемых результатов: «Внезапная и чисто материальная революция могла бы даже помешать ей и задержать ее ход и успехи!»<sup>65</sup> Сторонников насильственного введения общности он обвиняет в политической наивности, граничащей с безумием. Подчеркивая, что речь идет о «самой крупной перемене, когда-либо происходившей на Земле, о самой глубокой реформе, самой полной революции, подлинном возрождении», Кабе продолжает: «Кто поверит, что меньшинство может легко это сделать посредством силы, тот не думает вовсе или слеп и потому не видит трудностей»<sup>66</sup>.

За преувеличение роли насилия Кабе главным образом и критиковал своих оппонентов. В их числе он называет Ж.-Ж. Пийо, цитируя отрывок из его брошюры «Ни замков, ни хижин»: «Но,

<sup>58</sup> См.: Волгин В. П. Указ. соч. С. 233—234.

<sup>59</sup> Cabet E. Mon crédo communiste. P. 11.

<sup>60</sup> Cabet E. Comment je suis communiste. P. 4.

<sup>61</sup> Cabet E. Ma ligne droite... P. 41.

<sup>62</sup> Cabet E. Mon crédo communiste. P. 12.

<sup>63</sup> Cabet E. 12 lettres... P. 145.

<sup>64</sup> Ibid. P. 144—145.

<sup>65</sup> Ibid. P. 144.

<sup>66</sup> Ibid.

кажут нам, а если человечество не захочет принять вашу систему?.. — Но, отвечу я, как будто у пациентов Бисетр спрашивают, хотят ли они принять душ...» Свое отношение к позиции Пийо Кабе высказывает кратко, но определенно: «эти невысказанные слова»<sup>67</sup>. Зато весьма обстоятельно он подходит к критике воззрений аббата Констана, чему посвящает специальную работу, опубликованную в сентябре 1841 г.<sup>68</sup>, т. е. незадолго до выхода в свет брошюры «Моя правильная линия».

Кабе упрекает Констана прежде всего в том, что «он основывает свою общность на насилии»<sup>69</sup>. Характеризуя опубликованные к этому времени сочинения Констана, в том числе «Библию звободы», Кабе находит в них «подстрекательство к кровопролитию»<sup>70</sup>, «смесь бесчеловечного насилия с оупляющими предрассудками»<sup>71</sup>. Особенно резкую отповедь дает Кабе призыву Констана «к беднякам: пожирайте богачей, и к рабам: режьте глотки тиранам...». По этому поводу Кабе замечает: «Говорят, что аббат Констан — коммунист, да и сам он, по-видимому, так себя называет... если бы не существовало другого способа быть коммунистом, кроме того, которого придерживается этот молодой священник, я бы немедленно перестал быть коммунистом»<sup>72</sup>.

С критикой Кабе воззрений Констана связан в истории утопического коммунизма 40-х годов инцидент, получивший в литературе тенденциозное истолкование. Впервые Кабе публично выступил против Констана, когда тот уже отбывал восьмимесячное заключение за свои убеждения. Но именно это выступление побудило Лаотьера приписать Кабе стремление «раздуть обвинение прокурора». На что Кабе резонно отвечал: «...раздуть обвинение королевского прокурора! Как будто наша статья, напечатанная после вынесения приговора, могла навлечь новое наказание!»<sup>73</sup> Тем не менее А. Р. Иоаннисян, ссылаясь на «Фратерните» Лаотьера, рассматривает выступление Кабе против Констана чуть ли не как свидетельство его пособничества властям, преследовавшим коммунистов-революционеров<sup>74</sup>. Очевидно, основания для столь убийственной оценки действий Кабе весьма слабы.

Резкая критика идеи насильственного введения общности объясняется принципиальностью позиции Кабе по данному вопросу. Он понимал установление общности не как кратковременный акт, а как довольно длительный процесс, в течение которого создаются предпосылки нового строя. Кабе достаточно четко различал за-

<sup>67</sup> *Cabet E.* Ma ligne droite... P. 43. См. также: *Пийо Ж.-Ж.* Указ. соч. С. 89.

<sup>68</sup> *Cabet E.* Réfutation ou examen de tous les écrits ou journaux contre ou sur la communauté. Réfutation des trois ouvrages de l'abbé Constant. P., 1841. (Далее: *Cabet E.* Réfutation de Constant).

<sup>69</sup> *Cabet E.* Réfutation de Constant. P. 12.

<sup>70</sup> *Ibid.* P. 7.

<sup>71</sup> *Ibid.* P. 12.

<sup>72</sup> *Ibid.* P. 10, 12.

<sup>73</sup> *Ibid.* P. 23—24.

<sup>74</sup> См.: *Иоаннисян А. Р.* Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. С. 184.

дачи чисто политической революции («революции» как таковой, согласно общепринятому в то время значению этого слова) и глубокого социального переворота, которому не всегда мог подобрать точное определение, называя его то «реформой», то «революцией», а иногда и просто «переменой».

Представление об отношении Кабе к насильственным методам борьбы было бы неполным, если обойти молчанием его взгляды на способы осуществления общедемократического переворота, на пороге которого, по его мнению, стояла в начале 1840-х годов Франция. В произведениях этого периода он неоднократно высказывает мысль о том, что «положение (в стране.— *А. Р.*), вероятно, еще никогда прежде не было более взрывоопасным и критическим»<sup>75</sup>. Кабе не только явственно предчувствует революцию, но и, по-видимому, готов признать ее необходимость вследствие реакционного крена в политике Июльской монархии, связанного с началом строительства укреплений вокруг столицы, прозванных в демократических кругах «бастилиями» ввиду их вероятного использования правительством против «внутреннего» врага. В брошюре «Моя правильная линия» Кабе, ссылаясь на известные слова из «Путешествия в Икарию» о том, что если бы он «держал в руке революцию, то он не выпустил бы ее, хотя бы пришлось умереть в изгнании»<sup>76</sup>, как бы невзначай роняет фразу: «Однако новые обстоятельства, связанные с бастилиями, меняют, на мой взгляд, все прежние комбинации; и хотя я противник поединков, я бы вступил в смертельный поединок, если бы это было необходимо, чтобы помешать завершению их строительства»<sup>77</sup>.

И все же, несмотря на новые обстоятельства, Кабе по-прежнему скептически отзывается о возможных итогах революции, если она вскоре разразится. Он пишет: «...сегодня революция не приведет не только к общности, что очевидно, но, возможно, даже и к демократии». Его скептицизм основывается, как и во времена работы над «Путешествием в Икарию», на убеждении, что «в настоящее время революция не принесет пользы народу, что он прежде всего нуждается в просвещении и что в его собственных интересах добиваться просвещения, которое позволит воспользоваться происходящим переворотом»<sup>78</sup>.

По отношению к общедемократическому перевороту вопрос о революционном насилии для Кабе — это вопрос не принципа, а целесообразности. Он подчеркивает: «...никто не может желать революций самих по себе»<sup>79</sup>. Поскольку народные массы не готовы совершить революцию в собственных интересах, то не следует ее торопить, как это делают некоторые «нетерпеливые патриоты». «Обстоятельства, благоприятствующие торжеству справедливости, еще представляются, — указывает Кабе, — будущее избилует ими; время работает на народ. Поспешность и несвое-

<sup>75</sup> *Cabet E. Ma ligne droite...* P. 13.

<sup>76</sup> *Cabet E. Voyage en Icarie. P., 1842. P. 565.*

<sup>77</sup> *Cabet E. Ma ligne droite...* P. 15.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid. P. 13.*

временность грозят все погубить, как свидетельствуют тысячи примеров из истории; напротив, почти никогда не остается в проигрыше тот, кто не спешит, поступая в соответствии с разумно применяемой пословицей: шаг назад, два шага вперед»<sup>80</sup>.

Кабе осуждает попытки «нетерпеливых патриотов» ускорить своими действиями, «подтолкнуть» взрыв народного недовольства. «...Я считаю почти преступлением,— заявляет он,— любое насильственное, изолированное, частичное, преждевременное выступление, которое может все погубить и все опорочить»<sup>81</sup>. В подтверждение своих слов он ссылается на опыт заговорщической деятельности республиканцев 1830-х годов. Он пишет, что «июньский мятеж (т. е. республиканское восстание 1832 г. в Париже.— *А. Р.*), явившийся делом нескольких честолюбцев или безумцев, предотвратил восстание и революцию, которые, несомненно, вспыхнули бы, если бы хватило терпения подождать пару месяцев»<sup>82</sup>. Поэтому он в самой нетерпимой форме критикует все виды заговорщической деятельности, включая организацию покушений на представителей власти, создание тайных обществ, складов оружия и т. д., утверждая, что «прибегать к насилию сегодня значило бы служить правительству и спасти его, поступать подобно врагам народа...»<sup>83</sup>.

Подобного рода действиям Кабе противопоставляет «силу инерции», или, как он еще говорит, «оборонительную позицию», придерживаясь которой народ может открыть путь «быстрому продвижению в направлении мирного прогресса»<sup>84</sup>.

То, как Кабе понимал этот путь борьбы за демократизацию Франции, является одним из наиболее интересных моментов его воззрений.

Свою линию борьбы за демократию Кабе определил как путь «гражданского мужества», особенность которого заключается в том, чтобы «искренне и энергично принять систему *легальности*», «использовать только легальные средства борьбы, но использовать их полностью». «Изучайте закон,— призывал Кабе,— преданно его исполняйте, никогда не преступайте! Используйте все возможности, которые он вам предоставляет, все свободы, которые он у вас не отнял»<sup>85</sup>. Пройдет не так много времени, и Кабе напишет своеобразное «Руководство гражданина, столкнувшегося с полицией и правосудием»<sup>86</sup>, в котором подробно разъяснит нормы права, регламентирующие общественно-политическую деятельность в Июльской монархии, и подскажет, что можно, а что нельзя делать, чтобы, борясь против существующего режима, избежать преследования по закону.

Достоинство избранного им пути «гражданского мужества» Кабе видит не только и даже не столько в том, что он избавляет «патриотов» от постоянного страха перед властями, а следова-

<sup>80</sup> Ibid. P. 14.

<sup>81</sup> Ibid. P. 16.

<sup>82</sup> Ibid. P. 14.

<sup>86</sup> *Cabet E. Guide du citoyen aux prises avec la police et la justice. P., 1842.*

<sup>83</sup> Ibid. P. 17.

<sup>84</sup> Ibid. P. 16.

<sup>85</sup> Ibid. P. 25.

тельно, и от «индивидуальной и всеобщей деморализации, которая... для народа является одним из самых тяжелых национальных бедствий»<sup>87</sup>. Кабе усматривает его прежде всего в том, что на этом пути единственно можно пробудить к активному участию в политической жизни широкие массы народа. Кабе неоднократно обращается к понятию «общественное сознание», делая его одним из политических лозунгов, который, согласно его собственному объяснению, означает требование приобщения к политике всех граждан. Сознательное участие масс в общественных делах рассматривается им как залог освобождения от антинародной власти. «Остаться *безразличным* к политике,— подчеркивает Кабе,— значит подчинить себя воле других... отдаться течению... превратиться в раба, овцу, животное; это значит быть безразличным к собственным интересам и пренебрегать интересом общественным, тогда как последнему можно было бы служить»<sup>88</sup>.

Одновременно с провозглашением общих принципов своей политической линии Кабе предлагал конкретные меры по ее осуществлению. Среди них он прежде всего называл борьбу за избирательную реформу. Ее проведение, по мнению Кабе, в высшей мере способствовало бы приобщению народа к политической жизни: «*Общественное сознание* получило бы гораздо большее развитие! *Гражданское мужество* приобрело бы гораздо большее распространение и энергию! Миллионы патриотов с энтузиазмом поддерживали бы мирную борьбу за равенство, и власти были бы вынуждены склониться перед суверенитетом нации!»<sup>89</sup>

Характеризуя воззрения Кабе о путях и средствах общественных преобразований, важно еще раз подчеркнуть, что в отличие от «нетерпеливых коммунистов», выступавших за «немедленное» введение общности и поэтому пренебрегавших общедемократическими задачами, он борьбу за демократию не отделял от борьбы за новый общественный строй. Напротив, он совершенно определенно указывал на взаимосвязь обоих типов общественных преобразований: «...именно *социальная* реформа является главной целью, тогда как *политическая* реформа служит всего лишь вспомогательной мерой, средством, инструментом»<sup>90</sup>. По убеждению Кабе, «демократия и общность являются синонимами» и «нельзя осуществить и организовать демократию, не стремясь к общности»<sup>91</sup>. Поэтому Кабе подчеркивал, что «коммунисты должны без каких-либо уточнений подписать петицию в пользу реформы (избирательной.— *А. Р.*), сохраняя свои убеждения и продолжая бороться за общность»<sup>92</sup>.

Взгляды Кабе позволяют признать его одним из первых критиков некоторых иллюзий, распространенных в освободительном

<sup>87</sup> *Cabet E.* Ma ligne droite... P. 25.

<sup>88</sup> *Ibid.* P. 26.

<sup>89</sup> *Ibid.* P. 28—33. (В оригинале за С. 28 следует С. 33).

<sup>90</sup> *Ibid.* P. 33.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*

движении середины XIX в. относительно революционных методов борьбы. Эти иллюзии детально освещены в исследовании А. Р. Иоаннисяна, который нашел «далекими от подлинно научной теории... представления французских революционных коммунистов о социальной революции и революционной диктатуре для построения коммунистического общества», отмечая «чисто заговорщические методы» их борьбы<sup>93</sup>.

Однако критика, которой Кабе подверг бытовавшие в ту пору иллюзии относительно революционных методов борьбы, в свою очередь, была непоследовательной. Она велась преимущественно с позиций просветительского рационализма, ярко отразившихся в следующем признании Кабе: «...вот моя мысль вся целиком: если теория общности является *заблуждением*, то нет силы, способной добиться ее торжества... Если же она является *истиной*, то нет силы, способной помешать ее торжеству, к которому неизбежно приведет общественное мнение, эта владычица мира, распоряжающаяся солдатами и законодателями, равно как и народами»<sup>94</sup>.

Из этого убеждения во многом и проистекало отрицательное отношение Кабе к заговорщической деятельности, за пристрастие к которой он критиковал современное ему революционное движение.

Рисовавшийся ему идеал революции предполагал активное участие в ней широких масс просвещенного, единого в своих стремлениях народа. «Говорят,— писал Кабе,— что революция может произойти материально лишь при условии, если она уже осуществилась морально... т. е. в *сознании*, в *головах людей*»<sup>95</sup>. Задачу просвещения масс Кабе и считал самой главной. Он так формулировал основной, на его взгляд, вопрос освободительного движения: «...может ли слабое меньшинство победить (в революции.— А. Р.) вопреки мнению преобладающего и могущественного большинства? Может или нет? Если вы признаете, что не может, то какие бы вы ни испытывали по этому поводу сожаления, вы, безусловно, вынуждены согласиться, что совершенно необходимо подождать, пока сложится (благоприятное.— А. Р.) мнение». Единственным инструментом формирования такого мнения Кабе признавал «дискуссию и пропаганду»<sup>96</sup>.

Отношение к пропаганде у Кабе также было чисто просветительским. Все ее проблемы он сводил к тому, что пропаганда может быть «хорошая и плохая». В одном случае обеспечен ее успех, в другом — провал. Поэтому методам ведения пропаганды Кабе уделял особенно большое внимание. Так, весной 1842 г. он опубликовал брошюру, специально посвященную их анализу. В ней, в частности, он подчеркивал, что «неумелая пропаганда

<sup>93</sup> См.: Иоаннисян А. Р. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. С. 226.

<sup>94</sup> Cabet E. 12 lettres... P. 145.

<sup>95</sup> Cabet E. Ma ligne droite... P. 34.

<sup>96</sup> Ibid.

может надолго задержать общность»<sup>97</sup>. Для успеха же пропаганды Кабе считал необходимым совершенно отказаться от требования революционного насилия. Он прямо писал: «...если бы коммунисты питали намерение осуществить революцию, чтобы установить затем общность при помощи насилия, то они нажили бы столько врагов, внушили бы такой ужас, что уже никогда не смогли бы осуществить революцию в целях установления общности»<sup>98</sup>.

Во многом исходя из этих соображений, Кабе и сделал упор в своей деятельности на пропаганде мирного, ненасильственного пути борьбы и, таким образом, предстал в глазах общественности антиподом сторонников тайных обществ, заговоров и т. д., с гордостью именовавших себя революционерами. В целом, несмотря на отдельные рациональные элементы, его взгляды по вопросу о революции не в меньшей мере, чем у последних, страдали односторонностью и ненаучностью.

Стремление Кабе повысить действенность пропаганды в пользу общности послужило поводом для критики им других идей, провозглашавшихся в коммунистической публицистике того времени. Среди них, пожалуй, самым резким его нападкам подверглось требование газеты «Юманитэр» об упразднении семьи и брака при новом строе<sup>99</sup>. «Опровержению» этого требования Кабе посвятил специальную брошюру, опубликованную в сентябре 1841 г.<sup>100</sup> В ней он прямо поставил вопрос: «Облегчит ли идея отмены семьи установление общности? Не ее ли особенно рьяно эксплуатируют враги общности, чтобы ее очернить и задержать?»<sup>101</sup>

Свою позицию Кабе формулирует четко: «...во всех наших сочинениях мы всегда протестовали против тех, кто выступал за упразднение брака и семьи»<sup>102</sup>.

Кабе прежде всего обращал внимание на вред, приносимый обсуждением этого вопроса. Он руководствовался теми же мотивами, которые побуждали его критиковать призывы к насилию. «Я уверен,— писал он,— что эта дискуссия не вела бы к нежелательным последствиям, когда бы общность уже была установлена или всеми принята, но сегодня она бесполезна, вредна и, возможно, губельна... обсуждение вопроса об отмене семьи может задержать принятие общности и даже помешать ему»<sup>103</sup>

Однако, как и в случае с революционным насилием, теоретические воззрения Кабе нельзя свести к его пропагандистской по-

<sup>97</sup> *Cabet E. Propagande communiste, ou Questions à discuter et à soutenir ou à écarter. P., 1842. P. 2.*

<sup>98</sup> *Cabet E. Ma ligne droite... P. 19.*

<sup>99</sup> См.: *Иоаннисян А. Р. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. С. 220—241.*

<sup>100</sup> *Cabet E. Réfutation de l'Humanitaire (demandant l'abolition du mariage et de la famille). P., 1841.*

<sup>101</sup> *Ibid. P. 6.*

<sup>102</sup> *Ibid. P. 4.*

<sup>103</sup> *Ibid. P. 5.*

зиции. Как теоретик, он считал вопрос о семье второстепенным, несущественным в отличие от «основных, без которых общность не могла бы существовать», таких, как вопросы о собственности, равенстве, братстве, новой организации труда и некоторых других<sup>104</sup>. И поэтому он считал, что было бы в корне неправильно связывать свободу рук людей, которым суждено жить в условиях общности, решая за них то, что подлежит исключительно их усмотрению. «Оставим это будущим поколениям,— восклицал Кабе,— и займемся сначала и прежде всего нашими собственными делами! Будущие поколения поступят так, как сами пожелают! Они это сделают с большим знанием дела, чем мы. Неужели вы действительно рассчитываете навязать им ваши идеи и ваши законы? Неужели вы действительно верите, что они отменят семью лишь затем, чтобы подчиниться вашему мнению?»<sup>105</sup>

Так полемика по вопросу о семье и браке высветила одну примечательную особенность взглядов Кабе, а именно историзм его отдельных представлений об общественном развитии. Вступая иногда в противоречие с доминирующей чертой его мышления — просветительским рационализмом, она в целом с ней уживалась, образуя причудливое единство, которое делало Кабе одновременно человеком и «века нынешнего, и века минувшего». Противоречия мировоззрения Кабе обусловили как слабые, так и сильные стороны его учения.

К последним, безусловно, следует отнести его представление о необходимости учета преемственности в ходе общественного развития, по сути порывавшее с рационалистической верой в возможность изменить общество, руководствуясь лишь доводами разума. Выше уже отмечалось, что Кабе говорил не только о противоположности будущего справедливого строя нынешнему, но и об их определенной связи как последовательных этапов общественного развития, поскольку еще при нынешнем обществе закладываются предпосылки общности.

В одиннадцатом «Письме коммуниста реформисту об общности» он выделил особый раздел, озаглавленный «Элементы общности, которые заключает в себе нынешнее общество». На двух-трех страничках этого раздела Кабе дал перечень подобного рода «элементов». К их числу он отнес едва ли не все достижения цивилизации, начиная с коммунального хозяйства городов и кончая коллективными формами труда и досуга. А заключил этот перечень примечательной мыслью о том, что уже «нынешнее общество» содержит «все основные и конституирующие принципы общности» и что если сделать «еще один шаг, расширить и распространить эти принципы», то «придешь к образованию огромного национального содружества, преобразуя нынешнее общество в общность»<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> *Cabet E. Propagande communiste... P. 3.*

<sup>105</sup> *Cabet E. Réfutation de l'Humanitaire... P. 7.*

<sup>106</sup> *Cabet E. 12 lettres... P. 143—144.*

В своих полемических произведениях Кабе, как правило, делает упор на пропагандистской стороне разногласий в коммунистическом движении. Их более глубокие причины обнаруживаются лишь при анализе выдвигаемых сторонами аргументов. Но не раз и не два Кабе подчеркивает идейную сторону своих расхождений с другими коммунистами, упрекая их в слабом знакомстве с «социальной и политической наукой», на которой только и можно основывать общность. Особенно явственно делает он это в ходе полемики с Констаном, указывая: «...недостаточно принять имя коммуниста... недостаточно бросить там и сям несколько догматических фраз... Теоретика-коммуниста в первую очередь отличает сознательное и углубленное исследование бедствий настоящего времени и проблем будущего; кропотливое и неустанное исследование *органических идей и фактов* (курсив наш.— А. Р.). Теоретик-коммунист шагает, опираясь на науку — философию, историю и особенно статистику; он, не покладая рук, занимается популяризацией основных вопросов социальной и политической экономики: больше кого-либо он прибегает к красноречивому языку цифр»<sup>107</sup>. И хотя сам Кабе как теоретик далеко не соответствовал уровню собственных требований, все же нельзя не обратить внимание на ощущавшуюся им потребность в развитии положительных знаний об обществе как основы коммунистического учения.

Представителей коммунистического движения, разделявших идеи Констана и «Юманитэр», Кабе называет «ультракоммунистами». Впервые это определение появляется, по-видимому, в шестом «Письме коммуниста реформисту об общности», датированном 8 июля 1841 г.<sup>108</sup> А в брошюрах, написанных осенью того же года, оно становится основным для характеристики борьбы течений в коммунизме. В «Моей правильной линии» Кабе прямо причисляет к «ультракоммунистам» и газету «Коммюотэр». Свое отношение к этому течению Кабе высказывает без всяких недомолвок: «...если эбертисты предали нашу первую революцию, внося раскол в ряды патриотов, то ультракоммунисты, по моему убеждению, предадут сегодня дело народа и общности, внося раскол в ряды коммунистов»<sup>109</sup>.

Наряду с «ультракоммунистами» Кабе выделяет осенью 1841 г. еще одно течение, представителей которого он назвал «цитракоммунистами». Он не дает им подробной характеристики, ограничиваясь замечанием, что они «основываются на мистических идеях»<sup>110</sup>. Но это позволяет предположить, что Кабе имеет в виду Лаотьера, о котором неоднократно отзывался как о «спиритуалисте, мистике, метафизике», «без конца рассуждающем о божестве, вере, любви»<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> Cabet E. Réfutation de Constant. P. 32.

<sup>108</sup> Cabet E. 12 lettres.... P. 41.

<sup>109</sup> Cabet E. Ma ligne droite... P. 38.

<sup>110</sup> Ibid. P. 37.

<sup>111</sup> Cabet E. Réfutation de Constant. P. 25.

Впоследствии упоминаний о «цитракоммунистах» в публицистике Кабе не встречается. По-видимому, это связано если не с примирением, то, во всяком случае, с прекращением полемики между Кабе и Лаотьером после ухода того из редакции «Фратерните» в ноябре 1841 г.

Напротив, спор с «ультракоммунистами» весной 1842 г. разгорелся с новой силой. Поводом послужило столкновение Кабе с Т. Дезами. Последний был сотрудником газеты «Попюлэр» до февраля 1842 г., когда он заявил о разрыве с Кабе «в связи с теоретическими разногласиями»<sup>112</sup>. А в апреле он в своем произведении «Кодекс общности», выходявшем отдельными выпусками в течение всего 1842 г., подверг едкой критике непоследовательность Кабе в вопросе о том, сохранять ли в условиях строя общности «систему городов и столиц»<sup>113</sup>.

Этот выпад вызвал в ответ сдержанную, но достаточно ядовитую реплику Кабе. Не называя Дезами по имени, он обвинил его фактически в проповеди грубоуравнительных представлений. «Находятся коммунисты,— писал Кабе в брошюре «Коммунистическая пропаганда»,— которые объявляют законом общности, что каждый мужчина большую часть своего времени будет проводить на общественных собраниях; что в индивидуальном жилище он будет нуждаться только ночью и в течение нескольких часов днем; что ему будет достаточно маленькой спальни, маленького кабинета и маленькой лаборатории... (подобно тому как монаху достаточно кельи); что женщины и дети будут жить отдельно» и т. д.<sup>114</sup>

Не обошел Кабе молчанием и вопрос о судьбе городов при строе общности. С нескрываемой иронией он продолжал: «...даже сегодня можно встретить человека, объявляющего законом, что при общности могут быть только равные во всем коммуны... так что для существования общности необходимо разрушить все города Франции и земного шара... что следует без колебаний, сомнений и раздумий немедленно принять решение разрушить Париж, Бордо, Лион...»<sup>115</sup> Причем Кабе дал явственно понять, что такие взгляды являются отголоском идей, получивших скандальную известность благодаря газете «Юманитэр».

Собственную позицию по этому вопросу Кабе сформулировал на этот раз без всяких оговорок. Поскольку, писал он, «общность представляет собой не что иное, как *концентрацию*, а не дробление, мы утверждаем, что крупные города в большей мере, чем мелкие, соответствуют природе и сущности общности, потому что, чем крупнее и многолюднее город, тем ярче, горячее и мощней

---

<sup>112</sup> Об обстоятельствах сближения и разрыва между Кабе и Дезами см.: Иоаннисян А. Р. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1842—1847 гг. С. 9—13.

<sup>113</sup> Дезами Т. Кодекс общности. М., 1956. С. 116.

<sup>114</sup> Cabet E. Propagande communiste... P. 5—6.

<sup>115</sup> Ibid. P. 8—9.

очаг разума, благородных чувств, промышленности, наук и искусств...»<sup>116</sup>.

Излишне говорить, что Дезами, в свое время открыто выступивший против идей «Юманитэр»<sup>117</sup>, был задет критикой Кабе и в очередном выпуске «Кодекса общности» обрушился на указанную брошюру. Заявив «протест» против, как он писал, содержащихся в ней «искажений, фальсификации, подмены текстов, скрытых намеков и сопоставлений», он в свою очередь обвинил Кабе в распространении «еретических мыслей» и «лжи»<sup>118</sup>.

Это уже было формальным объявлением войны. В июне Дезами выпустил в свет полемическую брошюру, которая не без основания была расценена историком как «один из наиболее яростных личных выпадов в истории полемической литературы»<sup>119</sup>. Спустя месяц, в июле, Кабе опубликовал свой ответ<sup>120</sup>, в котором подробно разбирал едва ли не все выдвинутые против него обвинения и сам нападал на противника. В конфликт оказались втянуты третьи лица. Группа лионских коммунистов в сентябре направила Кабе и Дезами письма, в которых содержалась попытка критического рассмотрения причин разногласий<sup>121</sup>. На эти письма Кабе откликнулся еще одой брошюрой<sup>122</sup>, вносившей некоторые новые акценты в затянувшийся спор.

Среди множества проблем, ставших предметом полемики между Кабе и Дезами, центральным явился вопрос об отношении к буржуазии. Хотя взгляды Кабе по этому вопросу оформились еще в ходе работы над историческими произведениями во время лондонского изгнания, он открыто высказал их в своей публицистике лишь летом 1841 г., т. е. когда его внимание было привлечено выступлениями «ультракоммунистов». В шестом «Письме коммуниста реформисту об общности» Кабе заявляет: «...я хочу... опровергнуть один из наиболее пагубных предрассудков... обрекающих на вражду рабочих и хозяев, пролетариев и буржуа; я хочу... показать, что нынешняя (общественная.— А. Р.) организация так же порочна для хозяев или буржуа, как и для рабочих и пролетариев; что все они в равной мере ее жертвы; и что в их общих интересах не враждовать и не воевать друг с другом, а объединиться, стать союзниками, компаньонами, братьями, чтобы ввести новую организацию труда, которая могла бы всех их сделать в равной мере счастливыми»<sup>123</sup>. Мысль о необходимости союза между буржуазией и народом Кабе заострил в брошюре

<sup>116</sup> Ibid. P. 9.

<sup>117</sup> См.: Иоаннисян А. Р. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. С. 233.

<sup>118</sup> Дезами Т. Указ. соч. С. 223.

<sup>119</sup> Johnson Ch. Utopian Communism in France... P. 116.

<sup>120</sup> Cabet E. Toute la vérité...

<sup>121</sup> Johnson Ch. Deux lettres inédites de cinq ouvriers lyonnais à Cabet et Dézamy // Revue d'histoire économique et sociale. 1969. а. 47. P. 529—539.

<sup>122</sup> Cabet E. Utile et franche explication avec les communistes lyonnais sur des questions pratiques. P., 1842.

<sup>123</sup> Cabet E. 12 lettres... P. 41—42.

«Моя правильная линия». Предостерегая «ультракоммунистов» от «иллюзий», он подчеркивал: «...если верно, что буржуазия бессильна без поддержки народа, то столь же верно, что народ бессилён без поддержки буржуазии»<sup>124</sup>.

Эту мысль и подверг критике в своей брошюре Дезами: «Грубая ошибка — считать, что для торжества общности необходима поддержка буржуазии»<sup>125</sup>. Трудно избавиться от впечатления, что Дезами обнаружил и поразил самое уязвимое звено воззрений Кабе, ибо к 40-м годам XIX в. зреющий классовый антагонизм буржуазии и пролетариата раскрывал глаза на реальности эпохи многим куда менее искушенным в политике людям, чем Кабе.

Тем не менее внимательное знакомство с публицистическими произведениями Кабе показывает, что его отношение к буржуазии было гораздо более сложным и гибким, чем приведенные выше прямолинейные формулировки, пропитанные духом просветительского рационализма. Оно отражало как поиск, так и неумение Кабе найти ответы на ряд действительно трудных практических и теоретических вопросов, которые встали перед коммунистическим движением того времени. По поводу обвинений Дезами можно сказать, что и в данном случае Кабе пострадал из-за собственных принципов ведения пропаганды: предельно «упрощать» сложные теоретические вопросы<sup>126</sup>, фактически приспособлявая их к уровню массового сознания.

Начать хотя бы с того, что во времена Кабе слово «буржуазия» сохраняло некоторые оттенки значения, к настоящему времени почти утраченные. А Кабе, по-видимому, сознательно использовал эту терминологическую неточность, чтобы сделать свои взгляды приемлемыми для самых широких слоев общества. С одной стороны, говоря о буржуазии, он подразумевал представителей нового общественного класса, выросшего во Франции после революции XVIII в. Это прежде всего деловые круги — представители «крупной торговли, крупной промышленности, высшие должностные лица», а именно «банкиры или капиталисты», «крупные мануфактуристы», «крупные негоцианты». Кабе употребляет даже слово «промышленник» — новое в ту пору, появление которого прямо связано с последствиями промышленной революции<sup>127</sup>. Но, с другой стороны, сам Кабе пишет: «Слово *пролетарии* я противопоставляю слову *буржуа* потому, что в разговорной речи и в языке памфлета (Дезами.— А. Р.) все, кто не относится к пролетариям, называются буржуа: все избиратели, все присяжные, все национальные гвардейцы, все лавочники...»<sup>128</sup>

<sup>124</sup> Cabet E. *Ma ligne droite...* P. 37.

<sup>125</sup> *Dézamy Th.* Calomnie et politique de M. Cabet. Réfutation par des écrits et par sa biographie. P., 1842. P. 4.

<sup>126</sup> Cabet E. *Propagande communiste...* P. 2—3.

<sup>127</sup> Cabet E. *12 lettres...* P. 44.

<sup>128</sup> Cabet E. *Utile et franche explication...* P. 16.

Если присмотреться, каким было отношение Кабе к представителям собственно буржуазного класса, т. е. капиталистам, банкирам, промышленникам и пр., будет нетрудно установить, что в чрезмерных иллюзиях его упрекнуть нельзя. Так, Кабе считал безосновательными надежды на то, что «все богачи и все собственники, вдохновляясь братскими и просвещенными чувствами относительно их подлинных интересов, согласятся передать свои состояния и владения в общее пользование», отмечая, что обязательно «сохранится меньшинство собственников и богачей, которые образуют оппозицию» народу, стремящемуся к общности<sup>129</sup>. Задача, которую Кабе пытался разрешить, состояла в следующем: как обеспечить в этих условиях необходимо мирный, ненасильственный переход к общности, как «избежать любого угнетения и любого насилия, согласовать все интересы» — словом, «обогащать бедных, не обирая и не разоряя богатых»? Ему казалось, что он нашел такой способ, предусматривая введение на срок переходного периода от демократии к общности отдельных «режимов» существования «оппозиционного меньшинства» и «согласно-го большинства»<sup>130</sup>.

Сутью «режима», вводимого для «меньшинства», было пожизненное сохранение за ним частной собственности. Против ее немедленной отмены Кабе решительно возражал. Такая мера, по его мнению, представляла бы «самое непреодолимое из всех препятствий», поскольку «нынешние собственники защищали бы свою собственность, как жизнь». Так повели бы себя не только «самые крупные» из них, но и «самые мелкие (а они составляют громадное большинство)», — таковы, по словам Кабе, следствия «привычек, предрассудков, эгоизма, порожденных прежней общественной организацией»<sup>131</sup>. Поэтому, считал он, лучше «сохранить существующим собственникам их имущество и использовать сто иных, обычных способов увеличения национального достояния... практикуя полную общность только для поколения, подготовленного к ней воспитанием»<sup>132</sup>.

Что касается отношения Кабе к широким массам мелкой и средней буржуазии, занимавшим в социальном плане промежуточное положение между капиталистами и трудящимися, «пролетариями», то оно объяснялось его стремлением к единству всех демократов.

Однако требование союза с буржуазией было продиктовано Кабе еще одним веским соображением. Изучая историю Французской революции XVIII в., он убедился в том, что только под руководством просвещенной элиты, состоящей из представителей высших классов, народ может рассчитывать на успех в борьбе за преобразование общества. «...Нигде и никогда, — говорится в ответе Кабе на памфлет Дезами, — пролетарии ничего не совершили

<sup>129</sup> *Cabet E.* 12 lettres... P. 145.

<sup>130</sup> *Ibid.* P. 145—146.

<sup>131</sup> *Cabet E.* Comment je suis communiste. P. 7.

<sup>132</sup> *Ibid.*

без поддержки той части буржуазии, которая браталась с народом... в одиночку пролетарии не совершили и не могли совершить революций 1789, 1792 и 1830 годов... во всех революциях именно буржуа были душой, разумом и руководящей мыслью, тогда как пролетарии — всего лишь вспомогательной силой...»<sup>133</sup> Эта черта буржуазных революций, понимаемая им как непреложный закон освободительных движений вообще, проецировалась и на коммунистическое движение. «...Даже сегодня,— продолжает Кабе,— без буржуа не было бы коммунизма (т. е. коммунистической идеологии.— А. Р.) либо же он ничего не значил бы...»<sup>134</sup>

Итак, мысль Кабе движется в следующем направлении. Народ нуждается в мудром и преданном его интересам руководстве. Обеспечить его могут только представители общественных верхов, буржуазии. Поэтому Кабе не может принять позицию, занятую по отношению к буржуазии Дезами. Она обрекает движение трудящихся на блуждание в потемках, плавание по воле ветра и волн. А это неизбежно сделает его легкой добычей демагогов и себялюбцев. «Неужели,— пишет он,— несчастные пролетарии могли когда-либо отвергнуть одного буржуа, не оказавшись в руках другого? И сколько раз в прошлом они отвергали преданного и честного буржуа, чтобы только попасть в сети злокозненного и злонамеренного буржуа!»<sup>135</sup>

На то, что вопрос о единстве с буржуазией Кабе связывал с проблемой руководства движением трудящихся, обращал внимание еще В. П. Волгин. По этому поводу он писал: «Совершенно ясно, что мы имеем здесь явное смешение понятий. Доводы Кабе говорят не о необходимости для пролетариата союза с буржуазией, а о важности для него иметь в своей среде интеллигентных руководителей»<sup>136</sup>. Подобные воззрения, очевидно, очень далеки от идеи «классового сотрудничества» в том виде, в каком она проповедалась в более позднюю эпоху. Они исторически предшествуют этой идее, поскольку выводятся из устаревшей социологической схемы, согласно которой «буржуазия» и «народ» рассматриваются в духе опыта буржуазных революций прошлого как составные части единого «третьего сословия», или «нации», которым противостоит «аристократия». Хотя временами Кабе, по словам В. П. Волгина, был «очень близок к признанию неизбежности классовой борьбы» между буржуазией и рабочими<sup>137</sup>, статья окончательно на эту точку зрения ему мешал груз устаревших, но неизжитых схем.

Если весной 1842 г. Кабе лишь намекал на близость Дезами к позициям «ультракоммунистов», то в разгар полемики с ним окончательно прикрепляет ему этот ярлык. Кабе поясняет, какое именно содержание он вкладывает в это определение. По его сло-

<sup>133</sup> *Cabet E. Toute la vérité... P. 21.*

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid. P. 39.*

<sup>136</sup> *Волгин В. П. Указ. соч. С. 222.*

<sup>137</sup> Там же. С. 215.

вам, «ультракоммунист» значит «немедленный коммунист, сторонник тайных обществ и насилия, стремящийся силой навязать общность, враг семьи»<sup>138</sup>.

Хотя Кабе намеренно фокусирует внимание на политических расхождениях среди коммунистов, считая практически более «полезным» для движения решение вопроса о формах и методах борьбы за общность, чем обсуждение отвлеченных философских проблем, все же подоплеку его критики «ультракоммунистов» составляли весьма важные мировоззренческие противоречия с ними. Почти не говоря об этом прямо, Кабе многократно дает понять, что в воззрениях «ультракоммунистов» ему претят собственные им тенденции к грубой уравнительности.

В сентябре 1842 г. Кабе публикует брошюру, формально посвященную критике высказываний буржуазного публициста Торе, а фактически излагающую его собственные размышления о характере борьбы течений в коммунизме. Противопоставляя в ней свое учение теориям «ультракоммунистов», он пишет: «Икартия... это не монастырь, не тихая обитель, не маленькая община наподобие тех, что существовали у эссеев или моравских братьев, но огромная цивилизованная, богатая, аграрная и индустриальная общность...»<sup>139</sup> В ней «получает свое предельное развитие человеческий интеллект; она допускает *изящные искусства* и все наслаждения *цивилизации*... она допускает бесконечное использование *машин* и ставит своей целью превратить труд людей в умственный труд, в труд по созданию машин и управлению ими...»<sup>140</sup>.

Приверженность «ультракоммунистов» насильственным методам борьбы за общность Кабе, по-видимому, воспринимает тоже как одно из проявлений грубоуровнительного характера их воззрений. Во всяком случае, он упрекает аббата Констанана именно за отсутствие понимания глубоких перемен, которые осуществила цивилизация в нравах и общественной организации по сравнению с прошлым, для которого и было характерно насилие в грубых формах, проповедуемых им. Кабе пишет: «Если бы во времена нашествия варваров аббат Констан провозглашал свои речи, то он во многом был бы прав... но сегодня, в условиях нынешней организации, которая укрощает страсти людей, неправильно считать, что все богатые являются разбойниками, грабителями и убийцами, этому не поверит ни один богач или собственник, даже бедняк, если завтра он станет собственником или богачом; и такие подстрекательские и внушающие ужас речи не избавят народ от нищеты и не приведут человечество к спасению»<sup>141</sup>.

Даже антипатия к философскому материализму, заметная в работах Кабе, объяснялась в значительной мере неприятием его вульгарной формы, в частности, отрицания семьи и брака. Но,

<sup>138</sup> *Cabet E. Toute la vérité... P. 29.*

<sup>139</sup> *Cabet E. Réfutation de Thoré. P. 5.*

<sup>140</sup> *Ibid. P. 7.*

<sup>141</sup> *Cabet E. Réfutation de Constant. P. 6.*

критикуя материализм, Кабе сам стоял на позициях антропологической социологии XVIII в., из которой исходили в своих представлениях об обществе и коммунисты-материалисты. Как справедливо отмечает современный исследователь, Кабе, «хотя и не признавался в этом никогда... все же рассуждал подобно материалистам XVIII в., признавая влияние социальной среды на поведение людей»<sup>142</sup>.

Истоки грубоурavnительной тенденции в коммунистической идеологии 40-х годов XIX в. Кабе возводит к движениям за раздел имущества эпохи революции XVIII в. и бабувизму. «Ультракоммунистов» он прямо называет «новыми эбертистами»<sup>143</sup>. А что касается бабувизма, то, признавая большие заслуги Бабефа и Буонарроти перед теорией и движением, Кабе во всех своих работах систематически отмежевывается от него. Он неоднократно подчеркивает то обстоятельство, что до обнародования «Путешествия в Икарию» «во Франции, в Париже, начиная с 1804 г. имелись только бабувисты и эбертисты» и лишь после появления книги Кабе «слова „бабувизм“ и „бабувист“ были отвергнуты и заменены словами „коммунизм“, „коммунист“, „коммунитарный“...»<sup>144</sup>. При этом суть дела, как указывает Кабе, состоит не в замене одних названий другими, а в том, что «коммунизм — новое слово, которое представляет иную доктрину, чем воззрения Бабефа»<sup>145</sup>.

Именно такое истолкование дает Кабе решению, принятому 27 сентября 1842 г. общим собранием акционеров газеты «Попюляр», которое играло роль своеобразного штаба движения его сторонников, о введении для них наименования «икарийские коммунисты»<sup>146</sup>. Характеризуя идеологические основы своей «партии», Кабе пишет: «...икарийцы не считают своими учителями ни Бабефа, ни Марешаля, но, изучив воззрения тысяч коммунистов... они следуют лишь велениям опыта и разума»<sup>147</sup>.

Подытоживая анализ представлений Кабе о борьбе течений в коммунизме начала 40-х годов XIX в., можно заключить, что в конечном счете он связывал ее с вплотную вставшей в ту эпоху задачей преодоления остатков грубой уравнительности в коммунистической идеологии. О том, какой трудной была эта задача, свидетельствуют материалы исследования А. Р. Иоаннисяна, показавшего, что лишь некоторые представители «революционного коммунизма сумели преодолеть свойственную бабувизму грубую уравнительность», тогда как «многие... особенно среди рядовых членов тайных обществ, продолжали придерживаться грубоурavnительных воззрений»<sup>148</sup>.

<sup>142</sup> Valette J. Op. cit. P. 72.

<sup>143</sup> Cabet E. Ma ligne droite... P. 45.

<sup>144</sup> Cabet E. Toute la vérité... P. 45.

<sup>145</sup> Cabet E. Réfutation de Thoré. P. 2.

<sup>146</sup> Cabet E. Utile et franche explication... P. 29.

<sup>147</sup> Cabet E. Réfutation de Thoré. P. 9.

<sup>148</sup> Иоаннисян А. Р. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. С. 264—265.

Эта борьба за преодоление грубоуравнительных тенденций коммунистической мысли должна в большей мере, чем это делалось до сих пор в историографии, приниматься в расчет, когда решается вопрос о классификации течений в утопическом коммунизме того времени. Ведь совершенно очевидно, что к решению этого вопроса необходимо подходить с критериями, отражающими специфику развития самой коммунистической мысли, а не заимствованными из других сфер духовной жизни и отраслей знания.

Важно также избегать модернизации воззрений Кабе, которая может быть связана как с преувеличением его вклада в развитие коммунистической мысли (это в последнее время допускают некоторые зарубежные историки<sup>149</sup>), так и с определенным его приуменьшением. Ошибки и недостатки учения Кабе, подчас вопиющие с позиций современной науки и теории, нельзя вырывать из контекста его мысли и тем более оценивать, прибегая к взятым вне его эпохи критериям.

---

<sup>149</sup> Так, современный немарксистский историк Анри Дерош представляет воззрения Кабе чуть ли не предвосхищением марксизма. Он указывает, что у Кабе уже встречаются «три пункта письма Маркса Вейдемейеру от 9 марта 1851 г.» (*Deroche H. Des socialismes utopiques ou socialisme scientifique... et réciproquement // 1848. Les utopismes sociaux. P. 275*).

## Итальянские демократы и социалисты и утопический коммунизм

(40-е — начало 50-х годов XIX в.)

Идеи утопического коммунизма начали проникать в ряды пролетариата западноевропейских стран в конце 1830-х — начале 1840-х годов. Это был аскетический, уравнилельный, «грубоватый, плохо отесанный, чисто инстинктивный вид коммунизма». Но он «нащупывал самое основное»<sup>1</sup>, и его главным требованием была отмена частной собственности и установление общности имуществ<sup>2</sup>.

Буржуа реагировали на рост его влияния в массах быстро. В первой половине 40-х годов антикоммунистическая кампания, переплетаясь со спорами о коммунизме, шла полным ходом в английской, французской, немецкой прессе. В Италии в это время сохранялись бабувистские традиции эгалитарного коммунизма. Существовали даже общества, видимо, близкие к коммунистическим.

Однако в отсталой сельскохозяйственной стране, только вступавшей на путь промышленного переворота, не было предпосылок для сколько-нибудь значительного распространения коммунистических идей. Итальянские демократы это понимали. Их занимали в первую очередь проблемы национального освобождения. Все же они не оставались равнодушными к вопросу о частной собственности и в середине 40-х годов посвятили теме коммунизма несколько работ.

\* \* \*

Для лидера итальянской буржуазной демократии Дж. Мадзини эта тема не была новой. В начале 30-х годов коммунистические устремления Ф. Буонарроти стали одной из причин разрыва с ним Мадзини<sup>3</sup>. А в 1839—1840 гг., воссоздавая «Молодую Италию», Мадзини поставил перед своими соратниками задачу не только бороться за независимость родины, но и помешать проникновению коммунистических идей в ряды итальянских рабочих и интеллигентной молодежи. Поколение, которому сейчас 18—20 лет, писал он тогда, хочет бороться и слушает Францию, «организует общества, бессмысленно отрицающие собственность и

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 367.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 330.

Saitta A. F. Buonarroti. Roma, 1950. P. 215.

религию... Мы должны овладеть этим вновь возникающим движением, чтобы привести его к добру»<sup>4</sup>.

И тогда же: «Итальянские рабочие не смогут долго быть в стороне от движения своих братьев в Европе». Если оставить их «без вождей и советов», они «слепо последуют за иностранными ассоциациями». А это будет «позор и разорение для нашей родины», ибо среди многих рабочих Франции и Англии «господствуют теории, утверждающие общность имущества, аграрный закон, отмену права собственности,— мрачные, абсурдные теории, противоречащие прогрессу и достоинству человеческого рода»<sup>5</sup>.

В 1846—1847 г. Мадзини изложил свое отношение к коммунизму в серии статей «Мысли о европейской демократии». Он утверждал, что сенсимонисты (у которых Мадзини и сам немало заимствовал в молодости) жертвуют личностью во имя общества, а фюреристы — обществом во имя личности. И те и другие думают об удовлетворении материальных, а не духовных потребностей человека. Коммунизм же, по мнению Мадзини, делает еще один шаг по пути материализма, жертвуя и обществом и человеком. Он убивает человеческую личность и хочет организовать человеческое общество по образцу роя пчел или стада бобров<sup>6</sup>. Это абсурдная теория. Ее сторонники могут организовать бунт, но им никогда не поднять народ на революцию. Массы вершат революции под руководством интеллигенции, а коммунисты «не имеют ни одного сильного мыслителя в своих рядах»<sup>7</sup>. Им удалось привлечь на свою сторону «довольно значительное» число рабочих, «людей с малоразвитым интеллектом», которые увидели в коммунизме теорию, способную без промедления освободить их от зол, от которых они страдают, а демократы не помешали коммунистам завоевывать массы<sup>8</sup>. Когда демократы поймут свою ошибку и вместо того, чтобы писать книги, которые массы не читают, начнут разъяснять свои идеи рабочим, тогда «коммунизм исчезнет»<sup>9</sup>.

Так способность коммунизма, даже утопического, проникать в массы Мадзини превращал в доказательство примитивности этого учения и его последователей, а влияние коммунизма на рабочих объяснял недостатками работы демократов в массах.

Критика коммунистических идей у Мадзини шла по различным направлениям. Он отлично видел все изъяны утопического коммунизма, высмеивал фантастичность моделей будущего, кото-

<sup>4</sup> *Mazzini G. Scritti editi ed inediti. Edizione nazionale. Vol. 1—94. Imola, 1906—1943.* (Далее: SEI с указанием тома и страницы). Vol. 18. P. 159.

<sup>5</sup> *Ibid.* Vol. 25. P. 19.

<sup>6</sup> *Ibid.* Vol. 34. *Thoughts upon democracy in Europe.* P. 207.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 209. В 1852 г., переводя «Мысли о европейской демократии» на итальянский язык, Мадзини эту последнюю сентенцию опустил, но в другой своей работе, в том же 1852 г., написал, что у коммунистов «нет людей зрелого и мощного интеллекта за исключением Маркса» (*Ibid.* Vol. 46. P. 251). Маркса Мадзини, насколько известно, не читал, но слышать о нем мог хотя бы от Ругге, с которым в начале 50-х годов был связан.

<sup>8</sup> *Ibid.* Vol. 34. P. 207—208.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 209.

рые коммунисты находят, как он утверждал, «под подушкой» у своих вождей<sup>10</sup>. Он старательно «обыгрывал» тему «принудительного равенства» и регламентации жизни в коммунистическом обществе, писал о «монастырском стереотипе»<sup>11</sup>, о равенстве пужды, даже о «келье», в которой каждый член такого общества должен «замуровать себя навеки»<sup>12</sup>. Уравнительное вознаграждение за труд, свойственное некоторым системам утопического коммунизма, вызывало протест Мадзини, так как оно «несправедливо и неосуществимо... лишает всякой ценности талант, добродетель, активность, преданность делу, качество работы»<sup>13</sup>. Но и принцип «распределения по потребностям» ему также не по душе. Кто будет определять потребность? Сам работник? Но тогда не избежать обмана! Государство? Но это тирания<sup>14</sup>.

С особым пылом Мадзини отстаивал частную собственность. «Я не одобряю собственность праздного человека, чей капитал растет, в то время как работник, создавший его своим трудом, умирает от голода,— оговаривал Мадзини,— но я считаю, что собственность, как плод труда, хороша и полезна... Я вижу в ней не только стимул к труду, но залог морального совершенствования самого работника»<sup>15</sup>. Отменить ее — значит «уничтожить всякий стимул к прогрессу»<sup>16</sup>. Общество застынет в неизменности, человек будет низведен до уровня машины.

Не надеясь, очевидно, убедить своих оппонентов подобными аргументами, Мадзини призывал на помощь религию. «Это глас Бога,— уверял он,— говорит, что частная собственность призвана быть показателем материальной активности человека, его участия в преобразовании физического мира»<sup>17</sup>. И тот же голос, продолжал Мадзини, вещает, что семья, нация, отечество — «три сферы деятельности, от которых зависит заслуга человека перед Богом и людьми»<sup>18</sup>. А коммунисты хотят их упразднить. И если даже в семье, нации, отечестве есть какие-либо недостатки, то в своем историческом развитии они неизбежно будут приближаться к идеалу. Так, частная собственность, буржуазная семья, нация, буржуазный патриотизм превращаются у Мадзини в священные установления, уничтожение которых — преступление перед Богом.

Апелляция к божественным установлениям не расходится с общим тоном «Мыслей о европейской демократии», которые носят подчеркнуто религиозный характер. Жизни, посвященной удовлетворению материальных потребностей, противопоставляется исполнение человеком своей миссии на Земле, порученной ему Богом. Социальная перестройка общества объявляется возможной, лишь если в основу ее заложен «религиозно-моральный

<sup>10</sup> Ibid. P. 212.

<sup>11</sup> Ibid. P. 239.

<sup>12</sup> Ibid. P. 212.

<sup>13</sup> Ibid. P. 218.

<sup>17</sup> Ibid. Vol. 36. A last word upon fourierism and communism. P. 94.

<sup>18</sup> Ibid. P. 94.

<sup>14</sup> Ibid. P. 219.

<sup>15</sup> Ibid. P. 235—236.

<sup>16</sup> Ibid. P. 239.

принцип»<sup>19</sup>. Основная задача демократии, как итальянской, так и общеевропейской определяется как «религиозно-моральное воспитание масс» и т. д. и т. п.

Антикоммунистическая доктрина Мадзини не оригинальна. Превознесение частной собственности как основы экономической деятельности, предсказания всеобщего застоя и упадка в случае ее уничтожения, уверения в том, что коммунизм убивает индивидуальность и свободу, и другие подобные утверждения в 40-е годы XIX в. широко использовались буржуазной пропагандой Италии и других стран<sup>20</sup>. Мадзини лишь облек эти расхожие тезисы в религиозные одеяния. Однако тот факт, что подобные «идеи» высказал Мадзини, у которого училось большинство итальянских демократов, придает его концепции антикоммунизма особое значение. После 1852 г., когда Мадзини перевел свои «Мысли о европейской демократии» на итальянский язык и они были опубликованы в Италии, их роль еще более возросла. Доводы, характерную для Мадзини фразеологию легко обнаружить в высказываниях многих итальянских демократов о коммунизме.

В иной тональности пишет о коммунизме однофамилец Дж. Мадзини — молодой, мало кому тогда известный философ Андреа Луиджи Мадзини. Его книга<sup>21</sup>, опубликованная в 1847 г. в Париже, проникнута ощущением надвигающейся бури. Ею будет революция масс — «самая радикальная, самая всеобщая, какую только знает история»<sup>22</sup>, равносильная «катастрофе»<sup>23</sup>. Массы не станут бороться только за независимость мнений и идей<sup>24</sup>. «Свобода нашей эпохи требует экономической независимости человека», — пишет А. Л. Мадзини<sup>25</sup>. Грядущая революция будет революцией во имя равенства, будет сражаться с собственностью и капиталом<sup>26</sup>. Ее знаменем, содержанием станут идеи социализма и особенно коммунизма. Потому что социализм (утверждает автор, проявляя редкое для того времени понимание классовой сущности общественных идей) влияет скорее на средние, образованные классы, чем на низшие слои народа (*bas peuple*). Коммунизм, как полагает А. Л. Мадзини, «не нуждается... ни в большой образованности, ни в большой культуре»<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> Ibid. P. 105.

<sup>20</sup> В 1845 г. в Париже вышла в свет книга миланского философа Дж. Феррари. «Коммунизм, — писал он, — требует от людей аскетизма и самоотречения. Он убивает человеческую личность. Если довести людей до того, что у них не будет ни имущества, ни жены, ни детей, то общество сможет располагать ими, как захочет. Сможет их по своему усмотрению объединять, разъединять, точно это цифры, а не люди... Коммунизм — мрачная теория». Она может быть полезна лишь «незначительному меньшинству», которое «согласится от всего отказаться, ибо оно и так ничего не имеет» (*Ferrari G. Essai sur la principe et les limites de la philosophie de l'histoire. P., 1845. P. 462, 466*).

<sup>21</sup> *Mazzini A. L. De l'Italie dans ses rapports avec la liberté et la civilisation moderne. P., 1847. Vol. 1—2.*

<sup>22</sup> Ibid. Vol. 2. P. 393.

<sup>23</sup> Ibid. P. 392.

<sup>24</sup> Ibid. P. 485.

<sup>25</sup> Ibid. P. 485—486.

<sup>26</sup> Ibid. Vol. 1. P. 66.

<sup>27</sup> Ibid. Vol. 2. P. 530, 531.

Он воздействует на самые многочисленные, самые невежественные и бедные классы общества<sup>28</sup>. Он уже силен во Франции, Англии, Германии, Швейцарии. Можно не сомневаться, что и в Италии «все пролетарии, все бедняки, все, кто составляет народ в собственном смысле этого слова... не раздумывая долго, пропикнутся идеей коммунизма... которая обещает им немедленное улучшение их материального и общественного положения»<sup>29</sup>. Вот почему коммунизм — «одна из самых могущественных сил». Будущее ее «огромно»<sup>30</sup>.

А. Л. Мадзини не сочувствует коммунистам: «Я не хочу ни одобрять это движение, ни радоваться его успехам... Я считаю, что собственность должна быть священна и неприкосновенна как в настоящем, так и в будущем»<sup>31</sup>. Как правильно подметил Л. Бульферетти, А. Л. Мадзини «боится быть принятым за коммуниста»<sup>32</sup>. Подчас в его словах звучат нотки страха перед коммунизмом, какой охватил тогда европейскую буржуазию<sup>33</sup>. Но он понимает и, что немаловажно, публично признает революционную мощь и «огромное» будущее коммунистических идей.

\* \* \*

В 1848 г. после февральской революции во Франции социальный вопрос встал в большинстве стран Европы на повестку дня, и итальянские буржуа и помещики усматривали коммунизм в любом проявлении недовольства «нижних классов»<sup>34</sup>.

Этот страх повлиял на позицию, которую занимали в конце 1840-х годов в отношении коммунизма итальянские демократы — выходцы из средней и мелкой буржуазии и либерального дворянства. Некоторые из них заимствовали аргументы у буржуазных либералов и противопоставляли коммунизму свободное развитие избавленных от феодальных пут капиталистических сил.

«Захотим ли мы превратить весь мир в общину моравских братьев<sup>35</sup> и всех людей в нищих капуцинов?.. Разве недостаточно, чтобы государство выделило каждому отцу семейства участок земли и дало ему орудия, рабочий скот и сколько-то денег на обзаведение?.. Разве недостаточно... освободить от всех помех торговлю... поощрять промышленность? Мы думаем, что этого хватило бы», — так пишет Ф. Д. Гуэррацци<sup>36</sup>, очень популярный

<sup>28</sup> Ibid. P. 533.

<sup>30</sup> Ibid. P. 530, 534.

<sup>29</sup> Ibid. P. 534.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> *Bulferetti L. Socialismo risorgimentale. Torino, 1949. P. 136.*

<sup>33</sup> См. хотя бы: *Mazzini A. L. Op. cit. Vol. 2. P. 530.*

<sup>34</sup> Об этом подробнее см.: *Кирова К. Э. Итальянские умеренные и французский утопический социализм и коммунизм (30—40-е годы XIX в.) // История социалистических учений. 1985. М., 1985.*

<sup>35</sup> *Guerrazzi F. D. Scritti politici // Condizioni italiane. Milano; Torino, 1862. P. 121—124.* Моравские братья — религиозная секта, возникшая в Чехии в 30-е годы XV в. Ее члены стремились вернуть «чистоту нравов» раннего христианства. Они провозглашали равенство имуществ и отказывались от своей собственности.

<sup>36</sup> Ibid.

в те годы демократический писатель и политический деятель, сыгравший большую, хотя и неоднозначную роль в революционных событиях 1848—1849 гг. в Тоскане. «Щедрость», с которой он обещает всем желающим землю, сельскохозяйственные орудия и т. п., чисто декларативна. В 1849 г., будучи фактическим диктатором Тосканы, Гуэрраци ничего подобного не осуществил. Все же в его высказывании видно характерное для буржуа стремление опереться в борьбе с «опасными теориями» на мелких землевладельцев, в то время в Италии крайне малочисленных<sup>37</sup>.

В марте 1848 г. К. Каттанео, известный экономист и географ, возглавил стихийно вспыхнувшее в Милане антиавстрийское восстание. Оно победило, и авторитет Каттанео для многих итальянских демократов стал непререкаем. Но Каттанео, как и Гуэрраци, верил, что капитализм, развиваясь, сам изживет свои противоречия. О коммунизме он отзывался с нарочитым пренебрежением как о теории «бездарных и алчных людей», которая «уничтожит богатство, но не поможет бедным»<sup>38</sup>. Каждое цивилизованное общество, пишет Каттанео, несет в себе свою критику, неизбежную и непримиримую, резюмированную в его собственных утопиях. Одни восхваляют земельную собственность и доказывают, что она полезна для развития общества и его морали. «Другие, также во имя общества и морали, хотят уничтожить частную собственность, а значит, и право наследования и семью, и сделать каждого совладельцем земного шара»<sup>39</sup>.

Коммунизм, по Каттанео,— одна из множества утопий. Но все же он то и дело доказывает невозможность «равенства состояний», уверяет, что рост общественного богатства невозможен без «неравного (курсив наш.— К. К.) его распределения»<sup>40</sup>.

А в 1857 г. Каттанео и вовсе заявил, будто богатство создается не трудом рабочего, но смекалкой предпринимателя, и чтобы уравнивать состояния людей, надо прежде всего уравнивать их интеллект<sup>41</sup>. А так как неравенство умственных способностей Каттанео еще ранее объявил «законом френологии», то общий вывод был ясен.

Однако большинство итальянских демократов не были склонны к подобному «решению» социального вопроса. Многие из них под влиянием революционных событий во Франции объявили себя социалистами. Надо сказать, что это был очень смутный,

<sup>37</sup> Как известно, подавляющее большинство итальянских крестьян еще на исходе средневековья было обезземелено и превращено в нищих арендаторов и батраков.

<sup>38</sup> Cattaneo C. Opere scelte. Torino. 1972. Vol. 2. Frammenti di sette prefazioni. P. 83.

<sup>39</sup> Ibid. Considerazioni sul principio della filosofia. P. 360—361.

<sup>40</sup> Cattaneo C. Scritti economici. Torino, 1956. Vol. 2. P. 250.

<sup>41</sup> Cattaneo C. Scritti filosofici. Firenze, 1960. Vol. 3. L'Uomo nel commercio. P. 408—423. Корни этой «теории» ведут к деятелям так называемой исторической школы политической экономии, в частности к В. Рошеру, которого, как известно, резко критиковал К. Маркс. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26, ч. 3. С. 523 и др.

«эмбриональный»<sup>42</sup>, как пишет Ф. Делла Перута, социализм. Он не отождествлялся с какой-либо конкретной теорией, был, по признанию современника, скорее чувством, чем учением<sup>43</sup>. Его требования, окутанные флером социалистической фразеологии, сводились обычно к программе, да и то не всегда полной, буржуазно-демократических реформ<sup>44</sup>.

Грань между подобным социализмом и демократизмом нередко стиралась, и социалисты выступали как одна из фракций буржуазной демократии. Но как относились к коммунизму эти буржуазные демократы и буржуазные социалисты? Наибольший интерес у них вызывали две связанные с коммунизмом проблемы: частная собственность и экономическое равенство.

Нужда народных масс в Италии была потрясающей. У многих демократов страдания народа вызывали сочувствие, подчас перемешанное со страхом. Они понимали, что «гроза разразится там, где богатство распределено особенно неравномерно»<sup>45</sup>. И далеко не все утверждали, что неравенство — это «божья воля»<sup>46</sup>, а «абсолютное равенство противоречит природе»<sup>47</sup>. Но еще меньше было тех, кто решался призывать к экономическому равенству, ставившему под удар «священное» право собственности. Большинство предпочитало путь компромиссов. Они высказывались за «постепенное и мирное» и даже частичное решение «великой проблемы равенства»<sup>48</sup>.

«В обществе царит неравенство, огромное и бесчестное... Кто решится отрицать необходимость реформ?.. Однако это не значит, что надо насилем и грабежами утверждать равенство коммунизма — несправедливое, варварское, невозможное...» — читаем мы в программе «Ragione» (Раджоне) — газеты, которая называла себя социалистической и была очень популярна в 50-е годы<sup>49</sup>. Ее издатель А. Франки писал: «Речь идет не о том, чтобы сде-

<sup>42</sup> *Della Peruta F. I democratici e la rivoluzione italiana. Milano, 1974. P. 14.*

<sup>43</sup> *Franchi A. La religione del secolo XIX. Losanne, 1853. P. 311.*

<sup>44</sup> Вот как понимали социализм некоторые его итальянские приверженцы: «Социализм — это знания народа. Это свобода для всех. Это учение, чей кодекс — Евангелие, а учитель — Христос. Крестьянам социализм принесет хлеб и работу, а рабочим — жалованье, соответствующее их труду. Если они создают богатства, то почему они должны жить в нужде?» (*Il Povero di Genova. 1848. 16 lugl. Цит. по: Bertoni D. I periodici popolari del Risorgimento. Antologia. Milano, 1959. Vol. 1. P. 524*). Или: «Социализм... это не что иное, как сумма демократических реформ. Он хочет дать хлеб тем, кто работает, обучить детей вдов, помочь одинокому старику. Хочет... чтобы богатство было хорошо распределено и принесило благосостояние всем» (*Bulferetti L. Op. cit. P. 380—381*). Или: «Социализм — это свобода, равенство, братство. Это ликвидация всех феодальных привилегий. Это мирная перестройка старого общества» (*Franchi A. La religione... P. 311—312*).

<sup>45</sup> *Bertoni D. Op. cit. P. 521.*

<sup>46</sup> *Ibid. P. 513; Il Popolano. (Firenze). 1848. 15 genn.*

<sup>47</sup> *Cioni Fortuna. A proposito della causa nazionale. Firenze, 1849. Цит. по: Badaloni N. Democratici e socialisti livornesi nell' Ottocento. Torino, 1966. P. 158.*

<sup>48</sup> *Voce del Popolo. (Milano). 1848. 10 magg.*

<sup>49</sup> Цит. по: *Franchi A. Saggi di critica e polemica. Milano, 1871. Pt. 1. P. 7.*

лать богатых беднее, а бедных богаче, заменив одну несправедливость другой... а о мирном, справедливом, уравновешенном, уравниваемом постепенно равенстве социализма»<sup>50</sup>. Конкретные «рецепты» сводились к введению налогов на предметы роскоши и на капитал, уменьшению пенсий и окладов чиновников, что должно якобы привести к «подлинному равенству между богатыми и бедными»<sup>51</sup>. Некоторые возлагали надежды на всеобщее избирательное право и даже на законы истории, которые, в конце концов, приведут человечество к добру.

Проблема равенства перерастала в еще более острую проблему права собственности. Мало кто из итальянских демократов считал, что это право не подлежит пересмотру. Противники феодальной собственности, они вслед за Мадзини полагали, что собственность, не раз изменявшаяся в прошлом, будет и впредь изменяться к лучшему и наконец превратится «в орудие личной пользы и общего благосостояния»<sup>52</sup>.

Большинство итальянских демократов были сторонниками мелкой трудовой собственности и ратовали за то, чтобы она «стала доступной всем»<sup>53</sup>. С крупной собственностью они считали нужным бороться. Но как! «Движимые духом умеренности, каким должен руководствоваться каждый хороший гражданин, мы предлагаем не отмену права собственности или права наследования, чего хотя коммунисты и некоторые социалисты, но всего лишь закон, запрещающий получать наследство тем, кто и без того богат», — «решает» вопрос «Ragione»<sup>54</sup>. Южноитальянский демократ Риччарди кажется более отважным. Он считал, что частная собственность неприкосновенна только в случае, если в стране нет людей, лишенных необходимого. Если же они есть, то богачи должны уделять им часть своих излишков<sup>55</sup>. Однако и он подчеркивает, что подобные меры «не приведут к уничтожению собственности и к коммунизму»<sup>56</sup>. Это не случайно. Допуская видоизменения и даже отдельные ограничения права собственности, итальянские демократы готовы были встать стеной на защиту его от коммунистической «угрозы». Они повторяли заимствованный у либералов тезис, что ликвидация собственности губельна для экономики, ибо капитал, увидев, что ему «докучают», немедленно «ретируется и скроется под землей»<sup>57</sup>. Они

<sup>50</sup> *Franchi A. La religione... P. 309—310.*

<sup>51</sup> *Sior C. Proposizioni di pubblica economia per provvedere all' urgenze del 1849. Цит. по: Badaloni N. Op. cit. P. 137.*

<sup>52</sup> *Annuario economico politico. Anno I. Torino, 1852. P. 16.*

<sup>53</sup> *Franchi A. La religione... P. 310.*

<sup>54</sup> Цит. по: *Bulferetti L. Op. cit. P. 362.*

<sup>55</sup> *Ricciardi G. Memorie autocrate di un ribelle. P., 1857. P. 379.* Мотив этот был популярен. «Пусть богатые знают, что их излишки должны идти на помощь бедным», — писала 7 августа 1848 г. демократическая газета Болоньи «Il rovero». Цит. по: *Bertoni D. Op. cit. P. 218.*

<sup>56</sup> Цит. по: *Cantimori D. Utopisti e riformatori italiani (1794—1847). Firenze, 1943. P. 182.*

<sup>57</sup> *Il Popolano. (Firenze). 1848. 4 apr. Цит. по: Bertoni D. Op. cit. P. 520.*

стремились доказать, что «собственность, которую отрицает коммунизм», это «естественная потребность нашей жизни»<sup>58</sup>. С ее отменой — если послушать их — в обществе воцарится застой, человек лишится семейных и общественных связей, любви, родины, славы, уподобится животным<sup>59</sup>.

«Мы любим собственность, — писал К. Рускони, демократ, социалист, министр иностранных дел Римской республики 1849 г., — потому что считаем ее по сути демократической и видим в ней надежный источник прогресса. Мы любим собственность, потому что, не будь ее, человечество и сегодня находилось бы на стадии дикости, потому что, не будь ее... взял бы верх коммунизм, эта (как заявлял Рускони) самая гнусная (*trista*) из всех систем, убивающих человеческую личность»<sup>60</sup>

Право собственности и экономическое равенство были главными, но не единственными темами в споре итальянских демократов с коммунизмом. Они много писали о «монашеском аскетизме» и рабстве, какие несет человечеству коммунизм, о том, что он «убивает индивидуальность» и т. д.

Они искали спасение от коммунизма в промышленных и сельскохозяйственных ассоциациях, основанных на «святом союзе» капитала, труда и таланта<sup>61</sup>. Если верить социалистической «*Democrazia progressiva*» («Демокрация прогрессива»), подобные ассоциации приобщали работника «к промышленной жизни и собственности» и превращали его из «раба труда в активного и понимающего компаньона»<sup>62</sup>. Прекращая борьбу между нанимателями и работниками, этими «равно необходимыми участниками производства», они «несли спасение и тем и другим»<sup>63</sup>. «Ассоциация не изолирует людей друг от друга, как коммунизм. Наоборот. Она привлекает силы... примиряет частные интересы с общественными. Далекая от того, чтобы требовать от своих членов самоотречения, она не уничтожает собственность. Она ее увеличивает, защищает, умножает во сто раз ее ценность»<sup>64</sup>.

Спасения от коммунизма итальянские демократы искали и в объединении Италии. Объективно оно было призвано расчистить путь капиталистическому развитию полуострова, но многие ожидали от объединения и некоего весьма неопределенного улучшения положения низших классов. Автор же вышедшей в Бастии в

<sup>58</sup> *Franchi A.* La religione... P. 378.

<sup>59</sup> *Cioni Fortuna.* Op. cit. P. 157—158.

<sup>60</sup> *Rusconi C.* La rendita e il credito. Torino, 1851. P. 13.

<sup>61</sup> См.: *Bertoni D.* Op. cit. P. 527. Эта фурьеристская формула в устах многих ее итальянских поклонников звучала, как видим, вполне буржуазно.

<sup>62</sup> *Ibid.* P. 577.

<sup>63</sup> *Annuario...* P. 209—210.

<sup>64</sup> Так писал еще до революции Дж. Феррари (*Ferrari G.* *Essai sur la principe...* P. 470—471). «Наш социализм основан на ассоциациях» и «выступает против коммунизма, чьи утопии противоречат здравому смыслу», вторила Феррари три года спустя флорентийская демократическая газета. См.: *Ronchi C.* *I democratici fiorentini nella rivoluzione del 1848—1849.* Firenze, 1962. P. 144.

1849 г. анонимной брошюры и вовсе уверял, что, когда объединение произойдет, «каждый итальянец станет хозяином себе, своему имуществу и плодам своего труда. Италия превратится в земной рай, и богачи, отказавшись от варварской страсти все захватывать в свои руки, не будут более опасаться услышать ужасное слово „коммунизм“»<sup>65</sup>.

Они искали спасения и в буржуазной демократии, уверяя, что «для счастья народа вовсе не обязательно претворять в жизнь идеи коммунизма». Для него «достаточно чистой демократии»<sup>66</sup>.

Они искали его и в отдельных требованиях социализма. Так, в 1847 г. «Alba» (Альба), в то время одна из самых близких к социализму газет Италии, ратовавшая за введение в Тоскане закона о праве на труд, предупреждала, что в противном случае обществу грозят «все беды этого, — как она выражалась, — чудовища — коммунизма»<sup>67</sup>.

«Социализм, о коллеги, это плод братской любви и просвещенного духа ассоциации. Реформируя общество, он возвышает людей и стремится обеспечить каждому его члену возможно больше наслаждений, физических и моральных... Коммунизм же несет с собой аграрный закон, конфискацию промышленности и т. п. Уравняв всех в нужде и невежестве, он превращает людей в ничтожества, пресмыкающиеся в крови и нечистотах. Наша республика должна стремиться к социализму и всеми силами избегать коммунизма», — призывал с трибуны учредительного собрания Римской республики 1849 г. вице-председатель собрания К. Бонапарте<sup>68</sup>.

В общем хоре голосов, бичующих коммунизм, звучали подчас и голоса в его защиту. Примечательны статья, автор которой, отдавая предпочтение демократии, признает, что творцам коммунистических доктрин свойственны «большая любовь к народу и широта взглядов»<sup>69</sup>, а также несколько выступлений, аналогичных речи римского демократа Никколини. Его называли коммунистом, и он счел необходимым объясниться: «Если быть коммунистом значит натравливать один класс на другой, уничтожить собственность, семью... то я не коммунист. Но если это значит сочувствовать горькой нужде огромного большинства членов человеческой семьи, стараться улучшить их положение, объяснить народу, что он должен получить равную долю на общественном

<sup>65</sup> Анонимная брошюра: *Scienza nuova*. Bastia, 1849. Цит. по: *Badaloni N.* Op. cit. P. 154—156.

<sup>66</sup> П. Popolano. (Firenze), 1849. 4 гenn. «Демократия, о синьоры, несет нам политическое равенство, социальное братство, а не анархию, не войну собственности, не войну семье... Мы решительно отвергали и отвергаем опасные теории социализма и коммунизма», — заявил на заседании Пьемонтского парламента один из лидеров местных демократов — А. Брофферико (*Bulferetti L.* Op. cit. P. 207).

<sup>67</sup> Gori A. *Gli albori del socialismo*. Firenze, 1909. P. 344.

<sup>68</sup> *Assamblee del Risorgimento*. Roma, IV. Roma, 1911. P. 843—844.

<sup>69</sup> Saita A. *La sinistra hegeliana e problema italiano negli scritti di A. L. Mazzini*. Roma, 1968. P. 495.

пиру... тогда я коммунист...»<sup>70</sup> Приведем и такую фразу: «Доктринеры Милана называют коммунистом Мадзини, доктринеры Ливорно — Гуэррацци», и все они, обращаясь к народу, не забывают сказать, что «коммунист — значит вор, грабитель, поджигатель», между тем «коммунизм — это Евангелие, воплощенное в жизнь... Это трудный путь на небо. Все святые были коммунистами»<sup>71</sup>.

Флорентийская «Voce del Popolo» («Воче дель Пополо») начинает рассказ о коммунизме с «золотого века». В первобытные времена, пишет газета, люди жили, «связанные узами братской любви». То было «время невинности, общих прав на изобилие, сотворенное на земле Богом». Но потом сильные присвоили долю слабых и издали законы в свою пользу. «Вот на какой несправедливой основе покоится сила тех, кто захватил твое достояние, о народ! Но бог защитит твое дело. Трон греха падет... и мир превратится в эдем блаженного счастья... Это время близко, оно наступит! Жалок тот, кто в это не верит!»<sup>72</sup>

Пафос чуть ли не библейский. Но если в дело вмешается сам господь бог, и к тому же скоро, то есть ли смысл идти на баррикады?

Так, «обеляя» коммунизм, иные из его защитников выхолащивали его революционную сущность. Они сводили коммунизм к сочувствию беднякам, благотворительности, рядили в евангельские одежды.

\* \* \*

В результате широких дискуссий в Италии выделились в те годы мыслители, чьи работы подводили итог спорам о коммунизме или даже делали новый шаг в его понимании. Одним из них был Дж. Феррари — политический деятель, философ, которого такой знаток итальянской общественной мысли периода Рисорджименто, как Ф. Делла Перута, считает «наиболее оригинальным, лишенным предрассудков» из демократов, ориентировавшихся после 1848 г. на социализм<sup>73</sup>.

Социалистом Феррари сделало поражение итальянской революции 1848 г. Веря, как верили в то время почти все, в близость новой революции, он считал, что победить она сможет, лишь написав на своем знамени «социализм». О коммунизме он еще в 1845 г. отзывался как о доктрине, которую может принять лишь «незначительное меньшинство», неимущие. В новой книге Феррари, опубликованной в 1849 г., звучат иные ноты. Написанная в Париже, где жил автор, она трактует, казалось бы, о французских делах, но, конечно, Феррари имел в виду не одну только Францию.

<sup>70</sup> Ibid. P. 479—480.

<sup>71</sup> Bertoni D. Op. cit. P. 587.

Ibid. P. 561—562.

Della Peruta F. Op. cit. P. 79.

В книге много диалогов, вымышленных, как признает Феррари, но отражающих истинные взгляды их участников. Это беседы «подкупленного философа» («философа на жалованье») с деятелями политики, культуры.

Одна из них посвящена праву собственности. Ученик, сын банкира, жалуется своему учителю на крестьян: «Они считают, что голод дает им право на его земли!»

— «Успокойтесь, ваша собственность неприкосновенна,— заверяет его метр.— Никто не имеет на нее право, пусть он даже умрет от голода. Но вы можете, если хотите, заняться благотворительностью».

— «Мерси,— иронически отвечает ученик.— Все просят у меня помощи. Меня принимают за церковь. Если бы я слушал коммунистов, которые проповедуют с Евангелием в руках, мне бы только и осталось, что превратиться в нищего капуцина»<sup>74</sup>.

В следующем диалоге республиканец жалуется на голод А. Тьеру, выпустившему книгу, восхвалявшую право частной собственности. «Гражданин, помоги мне. Если тебе оставят необходимое для жизни, отдашь ли ты излишек?» — «Нет,— не колеблясь, отвечает Тьер.— Пусть бедные работают. Они разбогатеют в свой черед».— «Вы захватили все: капиталы, землю, орудия труда! Мы не можем ни жить, ни умереть... хватит!» — в гневе восклицает республиканец<sup>75</sup>.

В книге описано совещание, на котором некий «ловкий человек» разрабатывает тактику борьбы с коммунизмом. Его собеседники — философы, ученые, журналисты. Проекты социалистов и коммунистов, утверждает он, сводятся к разделу французского национального богатства между всеми французами, т. е. на 34 млн равных частей. Но это дало бы всего по 80 су в день на человека!<sup>76</sup> Слово получает Бланки — единственный чужак в этой компании. Он говорит о нужде и страданиях низов: «Есть народ рабочих. Он очень несчастен».

Ловкий человек встревожен: нужда пролетариата может «опрокинуть христианский мир». Будем защищаться, говорите людям, что коммунизм — это «мечта безумцев»<sup>77</sup>, инструктирует он своих единомышленников.

И далее Феррари уже от своего имени пишет, что коммунизм — это утопия, «встающая из самых глубин общества»<sup>78</sup> Но и право собственности не абсолютно. Оно всегда было подчинено «более властному праву — праву на жизнь»<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Ferrari G. Les Philosophes salariés. P., 1849. P. 59—61.

<sup>75</sup> Ibid. P. 129—132.

<sup>76</sup> Подобные подсчеты встречаются в документах эпохи не раз. Цифры указываются при этом различные, но общая тенденция — представить коммунизм некоей гигантской уравниловкой, равно как и ничтожность доли, следуемой каждому после дележки, — неизменна.

<sup>77</sup> Ferrari G. Les Philosophes salariés. P. 135—140.

<sup>78</sup> Ibid. P. 143.

<sup>79</sup> Ibid. P. 141.

«Каждая революция,— напишет Феррари два года спустя,— ставит собственность под угрозу...»<sup>80</sup> Каждая революция — это с точки зрения материальной «борьба... с собственностью во имя отвергаемых обществом простолюдинов»<sup>81</sup>.

«Filosofia della rivoluzione», из которой взяты эти последние строки,— основной труд ученого. В этой книге нет той внешней занимательности, которая отличает «Les Philosophes salariés». Перед взором читателя мелькают известные лишь специалистам имена ученых оппонентов автора. Спор идет с позиций философии, логики, юриспруденции, даже богословия, хотя сквозь нарочитую сухость аргументации прорывается подчас взволнованный голос современника революционных событий 1848—1849 гг.

Придя к выводу, что между частнособственническими и общинными (коммунистическими) началами идет непрерывная борьба на протяжении всей истории, Феррари ищет «titolo» (обоснование) собственности, которое примирило бы эти два начала.

Им не может быть право завоевателя, хотя в истории мы находим только «грабежи, захваты, порабощение слабых, циничное превосходство сильных». Но люди равны, и если один из них захотел завладеть чем-либо, то и другие могут захотеть того же. «Да и что решает прошлое... Каждое поколение имеет право распорядиться своей судьбой и заново заключить общественный договор!» Никто не обязан «жить в несчастье, предписанном много веков тому назад»<sup>82</sup>.

Обоснованием права собственности не может быть и труд. Конечно, он создает ценности, но землевладелец имеет право оставить свою землю необработанной, согнать с нее арендатора. Да и как может труд одного дать другому право на безделье! «Между трудом и собственностью противоречие абсолютно!»<sup>83</sup> Обоснованием собственности не может быть и божья воля: «Творец всех людей не мог создать привилегированных. Мировая справедливость не могла предписать людям чудовищное неравенство, к которому приводит собственность»<sup>84</sup>.

Однако, рассмотрев и отвергнув чуть ли не все современные ему концепции собственности, Феррари не делает вывода о необходимости отмены этого права. Частная собственность никогда не будет уничтожена. Коммунизм никогда не будет установлен, пишет он. Чтобы их объединить, надо «повернуться спиной к их противоречиям»<sup>85</sup>. Логика здесь бессильна. Оправдание собственности — в нас самих, в нормах морали. Оно — в нашем стремлении владеть собственностью, в нашем «ужасе перед кражей... в том чувстве собственного достоинства, которое побуждает нас держаться в стороне от чужого дома, чужого стола»<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> *Ferrari G. Filosofia della rivoluzione. Milano, 1873. Vol. 2. P. 137.*

<sup>81</sup> *Ibid. P. 144—145.*

<sup>82</sup> *Ibid. P. 136—137.*

<sup>83</sup> *Ibid. P. 138.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid. P. 140.*

<sup>86</sup> *Ibid. P. 140—141.*

А если собственность «оправдана», то «подлинная социальная проблема не в том, чтобы ее уничтожить, а в том, чтобы ее ограничить»<sup>87</sup>. Право собственности никогда не было абсолютно. На всех этапах человеческой истории его ограничивал закон необходимости. Голод оправдывает кражу, почтение, какое внушает нам собственность, исчезает, если богатч обрекает бедняка на рабство, губит его семью.

«Аграрные законы, публичные пиры, отмена долгов в античном обществе... „юбилей“ евреев, восстанавливавшие каждые 50 лет право землевладельца на его землю... закон Ликурга, заранее определявший соотношение между собственностью общественной и частной. Даже закон, разрешающий в минуту опасности сбрасывать в море отягощающий судно груз или сносить дома в предместьях осажденного города,— все это,— пишет Феррари,— отдельные проявления „извечного права“» народа ограничивать в случае необходимости право собственности частных лиц<sup>88</sup>.

Примеры из древних времен нужны Феррари, чтобы обосновать свою мысль исторически. Аграрный закон — это, по его мнению, «право, основанное на законе необходимости». Оно «восстает против пороков богатого во имя голода бедного» и требует «справедливости и равенства для всех»<sup>89</sup>.

Конкретно же речь шла о достаточно умеренной программе, смысл которой в том, чтобы ограничить право наследования. Феррари, как и многие итальянские социалисты, верил, что это смягчит, а когда-либо и вовсе изживет «ужасное неравенство состояний». Однако в отличие от других социалистов он мыслил достичь этой цели революцией, а не реформами.

Впрочем, «закон необходимости» мог предъявить и иные требования. Философ мечтал о «конгрессе лучших умов человечества». Он соберется после победы революции в «интеллектуальной столице мира» — Париже и определит конкретное содержание «аграрного закона». Что же касается коммунизма, то ему, очевидно, и после этого суждено остаться утопией, «подымающей из глубин общества».

К. Пизакане, начальник генерального штаба Римской республики 1849 г., погиб в 1857 г. при попытке поднять революцию в Италии. Глубоко народный, плебейский социализм Пизакане, оставаясь утопическим, был в корне отличен от подчеркнуто «миролюбивого» реформистского итальянского социализма тех лет. Революция в Италии, полагал Пизакане, не может не быть социальной. В стране царят несправедливость и забвение основных законов природы — законов всеобщего равенства и свободы. Частная собственность, этот «источник всех бед», портит людские души, коррумпирует правительства. Концентрируясь в немногих руках, она приводит к тому, что с ходом технического прогресса богатые становятся все богаче, а бедные все беднее.

<sup>87</sup> Ibid. P. 142.

<sup>88</sup> Ibid. P. 144.

<sup>89</sup> Ferrari G. Scritti politici a cura di Sestan. Milano, 1957. P. 86.

Их страдания неопишуты. Новая, грядущая революция будет революцией низов. Она обрушится на страну, как смерч. Но народ не надо сдерживать. Наоборот, интеллигентная молодежь, которая возглавит борьбу, должна разжигать революционные страсти масс<sup>90</sup>.

В первые же дни революции должна быть запрещена эксплуатация человека человеком, сломана старая государственная машина<sup>91</sup>, отменены все взимаемые с бедноты подати. Спротивление эксплуататоров будет преодолено силой. Земли помещиков перейдут в руки арендаторов; крупному, полуфеодальному землевладению придет конец. Но «собственность, переменяя владельцев, останется невредимой»<sup>92</sup>. Поэтому избранный всеобщим голосованием национальный конгресс скажет крестьянам: «Права, какие имеете на землю вы, имеют и ваши батраки. От несправедливости, от которой ранее страдали вы, страдают теперь они. И вы присваиваете плоды их труда, так же как раньше помещики присваивали плоды вашего»<sup>93</sup>. И новые землевладельцы — крестьяне согласятся, что так быть не должно. (У Пизакане, как пишет П. Тавиани, «беспредельная вера в человека»<sup>94</sup>.) Когда иностранцы будут изгнаны из Италии, конгресс предложит проект нового общественного договора, основанного на законах природы. Он будет обсуждаться на народных собраниях в маленьких деревушках и в больших городах. А когда народ его примет, станет незыблемым и вечным законом.

Так, в ходе национально-освободительной революции будет свергнута власть эксплуататорских классов и возникнет новое общество. О том, как оно будет организовано, уже писали историки. Остановимся на этом вкратце.

Земля, став собственностью нации, будет обрабатываться сельскохозяйственными ассоциациями. Они возникнут в каждой коммуне<sup>95</sup>, их членами станут все, кто захочет посвятить себя сельскому хозяйству. Все межи будут уничтожены. Члены ассоциации будут сообща трудиться и поровну делить доход. Собственностью нации станут капиталы, фабричные здания, машины, транспорт. Их эксплуатацию нация доверит ассоциациям промышленных и транспортных рабочих. Бывшие владельцы смогут, если захотят, вступить в ассоциацию, чтобы трудиться, как и все остальные. И вообще, каждый, кто почувствует себя одиноким или останется без работы, может потребовать, чтобы его приняли в ассоциацию. Жилые здания также станут собственностью

<sup>90</sup> *Pisacane C. Saggi storici-politici sull'Italia. Saggio terzo. La Rivoluzione. Milano; Roma, 1957. P. 221.* (Далее: *La Rivoluzione*). Книга написана между 1852 и 1856 г.

<sup>91</sup> *Ibid.* P. 221, 225.

<sup>92</sup> *Ibid.* P. 231.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Taviani P. Problemi economici nei riformatori sociali del risorgimento italiano. Firenze, 1958. P. 232.*

<sup>95</sup> Коммуна — традиционная в Италии низовая административная единица, а также низовая единица самоуправления.

нации, и она предоставит каждому жилище, соответствующее его потребностям. Право наследования будет отменено, сбережения умершего будут переходить к его ассоциации. Государственная машина, сломанная в дни революции, не будет воссоздана, ибо «законы природы... запрещают командовать, так же как и подчиняться»<sup>96</sup>. «Свобода и ассоциация» — вот что будет написано на знамени «нового общества» К. Пизакане.

Характеризуя Пизакане как социалиста, исследователи справедливо (хотя и каждый по-своему) указывают на близость его «нового общества» к коммунистическому. Они указывают на «экономический режим ассоциативного коммунизма», устанавливаемый в ведущих отраслях экономики<sup>97</sup>, пишут о «коммунистическом облике» общества Пизакане<sup>98</sup>, о своего рода анархистском коммунизме, к которому сводится его революционная программа<sup>99</sup>.

Меньшее внимание исследователей привлекли другие черты утопии К. Пизакане. Ее концепция основана не только на уроках революции 1848—1849 гг., но и на дискуссии о содержании и характере итальянской революции, вспыхнувшей в Италии после 1849 г. Книга Пизакане «О революции» как бы продолжает эту дискуссию. Пизакане спорит с противниками революции и с теми, кто считает, что она должна быть только политической. Спорит и тогда, когда речь заходит о праве собственности, о равенстве, о свободе. «Софисты, защитники собственности... решитесь ли вы отрицать, что нужда простолюдинов — это прямое следствие права собственности?.. Что в нужде масс и богатстве немногих — источник всех пороков!» — восклицает Пизакане<sup>100</sup>.

«Коллективный труд принесет обществу изобилие»<sup>101</sup> — таков вывод Пизакане, который укрепляет его в мысли, что частная собственность была и остается главным источником всех бед.

И все же мы не можем согласиться с утверждением Берти, будто Пизакане в своих очерках «безоговорочно осудил всякую форму собственности»<sup>102</sup>. Ведь за требованием отмены права собственности у Пизакане, как правило, тут же следует оговорка: «Плоды собственного труда гарантированы. Всякая иная собственность осуждена и клеймена, как кража»<sup>103</sup>. Или еще

<sup>96</sup> *Pisacane C. La Rivoluzione. P. 129.*

<sup>97</sup> *Taviani P. Op. cit. P. 224.*

<sup>98</sup> *Berti G. I democratici e l'iniziativa meridionale del Risorgimento. Milano, 1962. P. 444.* В русском издании (перевод которого авторизован) Берти называет новое общество Пизакане «анархистско-коммунистической ассоциацией» (*Берти Дж. Демократы и социалисты в период Рисорджименто. М., 1965. С. 371*).

<sup>99</sup> *Della Peruta F. Op. cit. P. 110.*

<sup>100</sup> *Pisacane C. La Rivoluzione. P. 43.*

<sup>101</sup> *Ibid. P. 27.*

<sup>102</sup> *Берти Дж. Указ. соч. С. 344.*

<sup>103</sup> *Pisacane C. La Rivoluzione. P. 120—121.*

более выразительно: «Плоды собственного труда священны и неприкосновенны»<sup>104</sup>. Но собственность на «плоды собственного труда» — это и есть та мелкая трудовая собственность, которую признавали едва ли не все итальянские демократы! Пизакане ее сохраняет.

Из чего конкретно она может состоять в стране, где господствует общая собственность и общий труд? Пизакане на этот вопрос не отвечает, а исследователи им не задавались. Между тем ответ на него помогает лучше понять «общество будущего» К. Пизакане.

Мелкая трудовая собственность в этом обществе — в первую очередь та «равная доля», которую получают за свой труд члены ассоциаций. Это также различная домашняя утварь, домашняя живность, скот, орудия ремесленного труда (национализируются только машины). Возможно, что это — и крестьянские домишки в тех случаях, когда коммуна не имеет в своем распоряжении достаточно национализированных зданий, чтобы переселять в них бедноту. Надо прибавить, что в «новом обществе» сохраняются деньги, оптовая и мелочная торговля. Сохраняются ремесла и сельские промыслы (во всяком случае, пока все, кто ими занимается, не захотят вступить в ассоциацию). Ассоциации могут конкурировать друг с другом. Члены нового общества выбирают ассоциацию, в которой они хотят трудиться, по своему желанию, без каких-либо попыток регламентации. Коммуны, взяв на себя воспитание детей, не будут помещать их в общедуальность, чтобы не мешать детям «сохранить свою индивидуальность»<sup>105</sup>.

Если суммировать эти черты и особенности нового общества, то увидим, что в них явственно просвечивает крестьянский и ремесленный уклад старой Италии. Но не может ли эта частнособственническая «микроструктура» «набрать силу» и взорвать основанный на всеобщем равенстве и общей собственности уклад?

Пизакане считает, что не может. «Допустим,— пишет он,— что капиталист с его миллионами окажется в стране так (т. е. по его плану.— К. К.) организованной, и посмотрим, как он сможет употребить свои деньги. Он не сможет купить на них землю, так как она принадлежит нации, не продается и не может быть собственностью частных лиц. Он не сможет и построить дворец, так как нация — хозяйка всех зданий — тут же им завладеет... А если он вступит со своими капиталами в ассоциа-

<sup>104</sup> Эту формулировку мы находим в документах, особо для Пизакане важных,— в «декларации принципов» нового общества (см.: *La rivoluzione*. P. 128) и в документе, озаглавленном «Основные принципы нового общественного договора и временная конституция Италии», написанном Пизакане в дни подготовки экспедиции на Сапри, в которой он погиб (см.: *Pisacane C. La rivoluzione in Italia / A cura di Lepre*. Roma, 1975. P. 87, 92).

<sup>105</sup> *Pisacane C. La Rivoluzione*. P. 247.

цию... то ему не придется рассчитывать ни на какую прибыль, кроме той, что причитается каждому ее члену, и он еще должен будет работать, как все остальные. Он не сможет, наконец, организовать свое предприятие или открыть торговлю. Он не найдет для этого наемных рабочих в стране, в которой все входят в ассоциации как их полноправные хозяева... И в конце концов тот, кому удалось собрать значительную сумму, не имея возможности использовать свой капитал для дальнейшего обогащения или передать его по наследству (что, как мы знаем, запрещено.— *К. К.*), сочтет наилучшим для себя истратить его на удовольствия»<sup>106</sup>.

Но почему Пизакане сохраняет эти «пережитки прошлого» в своем обществе, основанном на совсем иных началах? Вряд ли можно объяснить столь большое количество однотипных «пережитков» недодуманностью концепции или — не приписывая утописту свои мысли — говорить о «замечательной догадке» Пизакане, понявшего, что в «социалистическом обществе продолжают свое действие некоторые явления и законы, свойственные буржуазному строю»<sup>107</sup>.

Думается, что основная причина сохранения «микроструктуры» та же, что побудила Пизакане счесть нежелательными восстановление сломанной в дни революции государственной машины или создание детских общежитий. Он не мог и не хотел нарушать старые обычаи и традиции, ограничивать свободу граждан, потому что «свобода, как и равенство, это две основы, на которых должно строиться человеческое счастье»<sup>108</sup> и «главная цель общественного договора — гарантировать каждому социальную свободу»<sup>109</sup>.

Свободу личности Пизакане также утверждает в споре с ретроgrадами. Нам говорят: «Вы регламентируете одежду, пищу, жилище, даже часы любви. При таком режиме общество погибнет от скуки... Вы разрушите личность, а тем самым и производство»<sup>110</sup>. Но это ложь, как и ложь утверждать, будто человек, объединяясь с себе подобными, жертвует частью своей свободы... Коллективная сила ассоциации будет на тысячу ладов перестраивать окружающий мир... и жизнь члена ассоциации будет богаче чувствами и впечатлениями... и будет свободнее, чем жизнь одиночек»<sup>111</sup>. «В обществе, в котором человека вынуждает работать голод, свободы не существует», — гневно кидает Пизакане в лицо противникам нового<sup>112</sup>.

В обществе, изображенном Пизакане, человеческая личность не только не «растворяется в общей массе», но и получает возможность наиболее полного развития. Его члены не знают нужды

<sup>106</sup> Ibid. P. 240—241.

<sup>107</sup> *Бондарчук В.* Концепция итальянской революции в работах Пизакане // Из истории трудящихся масс Италии. М., 1959. С. 275.

<sup>108</sup> *Pisacane C.* La Rivoluzione. P. 106.

<sup>109</sup> Ibid. P. 128.

<sup>111</sup> Ibid. P. 104—105.

<sup>110</sup> Ibid. P. 56.

<sup>112</sup> Ibid. P. 106.

и порождаемых ею страданий. Коллективный труд умножает их силы, а технический прогресс, ранее губительный для масс, позволяет им «в немногие часы заработать очень много»<sup>113</sup>. Они зажиточны, покупают — и дешево! — товары, о которых ранее не знали даже понаслышке<sup>114</sup>. Да и сами люди уже не те, что раньше. С изменением социальных условий изменится и человек<sup>115</sup>. Почва будет расчищена от бесчисленных остатков «старых предрассудков, мнений, законов...»<sup>116</sup>. В обществе, не знающем принуждения, эксплуатации, нужды, «возникнет единство целей, желаний, надежд»<sup>117</sup>. Люди проникнутся пониманием своей силы, своих прав, своего достоинства<sup>118</sup>, пониманием бесконечности предстоящего обществу социального прогресса<sup>119</sup>.

Еще в 1850 г. Пизакане критиковал философов XVIII в. за то, что их доктрины основаны не на «пользе каждого, а на самоотречении и на жертвах»<sup>120</sup>. «Общность имуществ, которую проповедует Евангелие, — напишет он позднее, — побуждает видеть зачатки современного социализма в старых идеях». Но «будущее, каким его представляют себе христиане, превратило бы мир в монастырь. В наше время люди объединяются не для того, чтобы молиться и страдать, а чтобы помогать друг другу работать и бороться. Социалисты хотят радоваться на земле, а не быть вознесенными на небо»<sup>121</sup>.

Так же думал Дж. Б. Пассерини. Те, кто «ищет коммунизм в Евангелии, ошибаются, — писал он. — Аскетический монастырский коммунизм отвергает богатство во имя жизни в общности нужды, в страданиях, в мыслях о том свете. Современный коммунизм хочет общности богатств и радости на этом свете»<sup>122</sup>.

Человек своеобразной судьбы, Пассерини был, как отметил его биограф, «более европейцем, чем итальянцем»<sup>123</sup>, и это не могло не сказаться на его взглядах.

<sup>113</sup> Ibid. P. 237.

<sup>116</sup> Ibid. P. 220.

<sup>114</sup> Ibid. P. 239.

<sup>117</sup> Ibid. P. 243.

<sup>115</sup> Ibid. P. 170.

<sup>118</sup> Ibid. P. 157.

<sup>119</sup> Ibid. P. 261.

<sup>120</sup> *Pisacane C. La guerra d'Italia del 1848—1849. Milano, 1946. P. 6.*

<sup>121</sup> *Pisacane C. La Rivoluzione. P. 74—75.*

<sup>122</sup> *Bulferetti L. Op. cit. P. 321.*

<sup>123</sup> Ibid. P. 121. Вынужденный еще в 1823 г. бежать из Италии (где ему грозил арест за участие в национально-освободительной борьбе), Пассерини на родину уже не вернулся. Жил в Англии, Франции, Бельгии, Германии (там он познакомился с Гегелем и стал гегельянцем). Умер Пассерини в 1861 г. гражданином Швейцарии. Связи с родиной он, однако, не терял и, как умел, пропагандировал в Италии свои взгляды. Став еще в 30-е годы коммунистом, перевел с латыни на итальянский «Город Солнца» Кампанеллы, написав в своем предисловии переводчика, что в книге «описано самое совершенное и идеальное общественное устройство» (*Campanella T. La città del Sole. Tradotta del Latino. Prefazione del traduttore G. B. Passerini. Цит. по 2-му изд. Lugano, 1850. P. 13*). А в начале 50-х годов, придя к выводу, что наиболее подходящим государственным устройством для переходного периода от капитализма к коммунизму было бы государство, описанное И. Т. Фихте в книге «Замкнутое торговое государство», Пассерини перевел и ее на итальянский язык.

Пассерини не пытался конструировать детальную модель общества будущего. Он устанавливал общие принципы и старался защитить коммунизм от наветов его врагов. Коммунизм, пишет Пассерини, «не признает собственности частных лиц, но лишь собственность государства». Завладев плодами труда своих подданных, оно распределяет их «поровну между всеми»<sup>124</sup>. Подобное представление о государстве как о «единственном собственнике коммунистического общества», не говоря уже о распределении поровну, было широко принято в те годы.

Опровергая распространенное мнение, будто при коммунизме у людей исчезает стимул к труду, Пассерини писал: «Это так, если предположить, что люди будут перенесены в коммунизм с нынешними своими дурными привычками и страстями». Но если в человеке «будут развиты моральное, религиозное, философское чувства... тогда большая часть людей будет работать не только ради собственного блага, но также из чувства долга и любви к ближнему»<sup>125</sup>. Подобные суждения не типичны для итальянской общественной мысли тех лет. Когда Пассерини утверждал, что «ни образование народа, ни применение механических сил в производстве еще не достаточны для того, чтобы можно было ввести коммунизм раньше, чем через несколько столетий»<sup>126</sup>, то он был едва ли не единственным итальянским демократом, указывавшим уже в те годы на неразрывную связь между коммунизмом и уровнем развития производительных сил в стране.

По-новому для Италии звучали и многие другие высказывания Пассерини. Например: «Коммунисты никогда не считали, что женщины должны быть общими и половые сношения беспорядочными». Это — «клевета врагов». Но когда все люди будут действительно равны, тогда «браки станут постоянными, хотя и расторгимыми», и «связи любви и уважения будут сохраняться между родителями и детьми (хотя воспитание детей возьмет на себя общество.— К. К.). Так учит современный коммунизм»<sup>127</sup>. Возражая на утверждение, будто коммунизм «лишит людей свободы», Пассерини заявляет, что свобода «девятиности процентов населения при коммунизме возрастет, так как у них будет больше времени для образования и отдыха». Что же касается богатей, то, если они и потеряют свободу ничего не делать.— «не велика беда»<sup>128</sup>.

Вместе с тем Пассерини боится, что «общее поглотит частное» и коммунизм уничтожит «индивидуальные особенности не только отдельных людей и коммун, но и наций, языков, рас»<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> Цит. по: *Saitta A. La sinistra...* P. 323.

<sup>125</sup> *Bulferetti L. Op. cit.* P. 319. Это одна из записей в «Мыслях о философии» Пассерини. Он записывал их 30 лет — с 1830 по 1860 г., по 10—12 в год. И в 1863 г. опубликовал всего в 200 экземплярах. Сейчас эта работа Пассерини — библиографическая редкость. Мы цитируем ее по книге Л. Бульферетти, в приложении к которой перепечатан ряд ее разделов, в частности раздел «О коммунизме».

<sup>126</sup> *Ibid.* P. 307.

<sup>128</sup> *Ibid.* P. 318—319.

<sup>127</sup> *Ibid.* P. 324.

<sup>129</sup> *Ibid.* P. 320.

Он не уверен в возможности достичь экономического равенства жителей пустынных степей и плодородных долин. Он видит в «геологических, климатических, этнических и других различиях», которыми так богат земной шар, «непреодолимое препятствие» для создания «системы всемирного коммунизма»<sup>130</sup>, «как того требует теория».

А если коммунистическая общность будет объединять лишь отдельные нации, то как быть с особенностями, существующими внутри каждой нации? И Пассерини, не умея развязать этот узел, все более сужает территориальные размеры коммунистического общества. «Коммунизм не сможет практически охватить всю нацию и тем более весь земной шар, как требует теория. Он будет лишь слиянием нескольких семей в одну большую семью», — безрадостно утверждал философ в 1849 г.<sup>131</sup> Но сомнения продолжали его терзать, и в конце концов мы узнаем, что «коммунизм — это идеал... которого нельзя полностью достигнуть». Ведь «у человека, если только не уничтожить окончательно его индивидуальность, всегда останется какая-то собственность — его физические и умственные способности, его одежда, постель и т. п.»<sup>132</sup>

Так коммунизм из будущего человечества превращается в его недостижимый идеал, а сам Пассерини «начинает, как пишет Бульферетти, чувствовать себя уже не коммунистом, а демократом»<sup>133</sup>.

\* \* \*

Вспоминая десятилетия спустя историю создания «Коммунистического манифеста», Ф. Энгельс писал: «В 1847 г. под именем социалистов были известны с одной стороны, приверженцы различных утопических систем, оуэнисты в Англии, фурьеристы во Франции, причем и те и другие уже выродились в чистейшие секты, постепенно вымиравшие; с другой стороны, — всевозможные социальные знахари, обещавшие, без всякого вреда для капитала и прибыли, устранить все социальные бедствия с помощью всякого рода заплат»<sup>134</sup>.

Отметив, что все эти социалисты стояли «вне рабочего движения» и искали поддержки скорее у «образованных классов», Энгельс продолжал: «А та часть рабочего класса, которая... провозглашала необходимость коренного переустройства общества, называла себя тогда коммунистической... Таким образом, — заключал он, — в 1847 г. социализм был буржуазным движением, коммунизм — движением рабочего класса. Социализм... был „респектабельным“, коммунизм — как раз наоборот»<sup>135</sup>. Именно поэтому Манифест, написанный в том году Марксом и Энгель-

<sup>130</sup> Ibid. P. 319.

<sup>132</sup> Ibid. P. 322.

<sup>131</sup> Ibid. P. 320.

<sup>133</sup> Ibid. P. 122.

<sup>134</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 366.

<sup>135</sup> Там же. С. 367.

сом, и был назван ими коммунистическим (а не социалистическим) Манифестом<sup>136</sup>.

Нельзя сказать, что отмеченное Ф. Энгельсом принципиальное различие между утопическим социализмом и утопическим коммунизмом конца 40-х годов осталось полностью не замеченным итальянскими историками. На эту тему есть отдельные интересные страницы у А. Саятты и отдельные, тоже нередко интересные, замечания других историков. Но четкого разграничения понятий «утопический социализм» и «утопический коммунизм» все же нет<sup>137</sup>. Нет и сколько-нибудь полного и систематического изучения проблемы в целом и отношения итальянских демократов (социалистов в том числе) к утопическому коммунизму в частности. Ничего на эту тему нет в советской историографии.

Между тем неприкрытая враждебность итальянских социалистов 40-х — начала 50-х годов к коммунизму и борьбе с ним не только может служить наглядной иллюстрацией к приведенному выше высказыванию Ф. Энгельса. Она показывает также, как под воздействием революции 1848—1849 гг. в Италии возникал новый утопический социализм, уже не противопоставлявший себя коммунизму, а близкий к нему, появлялось новое понимание коммунизма. Началась кристаллизация той прослойки итальянской интеллигенции, которая, перейдя на сторону народа, станет носительницей и проводником коммунистических идей. Конечно, это происходило с запозданием по сравнению с Англией или Францией. Но Италия была отсталой страной, и у нее были свои темпы, свой ритм развития. И если Феррари, призывая к революционному решению социального вопроса, не вышел все же за рамки буржуазного социализма, то Пизакане создал в своем воображении общество, близкое к коммунистическому. И он, и Пассерини, протестуя против клеветы и напраслины, возводимой на коммунизм его врагами, и сглаживая те «шероховатости» и ту неотесанность, какие действительно были утопическому коммунизму свойственны, расчищали почву для проникновения в Италию идей научного коммунизма.

---

<sup>136</sup> См.: Там же. С. 366—367.

<sup>137</sup> Так, Дж. Берти называет сицилийского утописта 1840-х годов М. Фодера то утопическим социалистом (см.: *Берти Дж.* Указ. соч. С. 242, 263), то утопическим коммунистом (см.: Там же. С. 239, 274), а то и вовсе объединяет эти два понятия и пишет о «социалистическо-коммунистической» направленности взглядов Фодера (см.: Там же. С. 245). Игнорирует, как отметил А. Саятта, «важность и значение различия между утопическим социализмом и утопическим коммунизмом» и такой видный историк, как Дж. Манакорда (*Saitta A. La sinistra...* P. 398).

## Из истории утопического социализма в США.

40-е годы XIX в.

---

Буржуазная историография США прилагает тщетные усилия, чтобы доказать, что социализм в этой стране всегда был чужеродным явлением. Таким образом, и некоторые утопические эксперименты XIX в. якобы были «привнесены извне», а потому недолговечны, неспособны пустить глубокие корни на американской почве. Маститый историк Р. Хофстедтер утверждает: США, отстаивая принцип святости частной собственности, философского индивидуализма и конкуренции, всегда представляли собой слаженный, безотказно действующий механизм в развитии материальных сил, и здесь отсутствовала сама потребность в возникновении идей, враждебных существующей системе. Если они и появлялись, то распространялись лишь в узком кругу отчужденных от общества интеллектуалов<sup>1</sup>.

История, однако, свидетельствует об ином. В программе Компартии США справедливо говорится о давних истоках социалистических традиций в Америке<sup>2</sup>.

Цель данной статьи — показать, как по мере развития капитализма с его противоречиями и ростом эксплуатации трудящихся и в этой стране самостоятельно зарождаются антикапиталистические и социалистические идеи.

\* \* \*

Корни интересующего нас движения, возникшего в начале 1840-х годов, следует искать в особенностях истории США того времени. В северо-восточной части страны, где начался промышленный переворот, капитализм развивался стремительными темпами. Буржуазия извлекала немалые прибыли из еще сохранявшихся на Юге рабства негров и работоторговли. Американская действительность изобиловала уродливыми противоречиями, порожденными промышленным переворотом. Их резко обострили разразившийся в 1837 г. экономический кризис и последующая

---

<sup>1</sup> *Hofstadter R. American Political Tradition and the Men who Made it.* N. Y., 1948. P. VIII—XIX.

<sup>2</sup> См. перевод программы компартии: США — экономика, политика, идеология. 1983. № 4. Большой материал по истории утопического социализма в США см.: *Bestor A. E. Backwood's Utopias: The Sectarian and Owenites Phases of Communitarian Socialism in America, 1663—1829.* Philadelphia, 1950.

депрессия. Разорявшиеся фермеры Новой Англии были поставлены перед выбором между уходом на фабрику и весьма рискованным переселением на национализированные земли Северо-Запада. Обычным явлением в ландшафте штатов Новой Англии той поры стали заброшенные фермы. В результате кризиса 1837 г. остановилось 9/10 всех мануфактур и фабрик, безработица превратилась в массовое бедствие. Лишь в 1843 г. наметилось улучшение экономической конъюнктуры.

Все это сказывалось на специфике развития общественной мысли того времени, отражавшей резкий рост антикапиталистических настроений<sup>3</sup>. 40-е годы XIX в., когда волнением были охвачены самые различные слои населения, получили в историографии наименование «бурные сороковые» по аналогии с морским термином, обозначающим зону сильных ветров в Атлантическом океане.

Энгельс писал в 1844 г., что у американцев появилась в ту пору «всеобщая потребность в новом устройстве человеческого общества»<sup>4</sup>. Сознание неотложности перемен проникло и в умы передовой интеллигенции. Характерным симптомом времени стало возникновение «Трансцендентального клуба» (1836), участники которого наряду с вопросами религии, философии, литературы проявляли живой интерес к проблемам социальной этики, а в ряде случаев — и к острой социальной критике. Взгляды и деятельность членов клуба отличались крайней неоднородностью, и все же именно в данной среде родились своеобразные варианты идеи коллективной собственности, за которыми последовала и практическая попытка реализовать эту идею на практике. Новые идеи получили широкое отражение на страницах печатного органа трансценденталистов журнала «Дайл» («Циферблат»), издававшегося с 1840 г., и в практической деятельности по созданию общины, базировавшейся на принципах коллективизма. К ней приступили осенью того же, 1840 г.

Мысля по-разному, порой весьма смутно представляя себе, с чего должно начаться переустройство американских порядков, часто идя к социалистическим идеям от христианства, трансценденталисты, однако, были убеждены, что настало время действовать. Поэт и музыкант Д. Дуайт писал: «Ни один человек не является сам по себе „единственным“ (alone)... Мы — реальные личности, вступающие в отношения со всеми другими... Тот факт, что где-то существует нищета, делает и вас нищим». Он настаивал: «Наш век требует не книг, а примера, высокого героического примера, не слов, а действий»<sup>5</sup>. В этом ясно ска-

<sup>3</sup> См.: *Паррингтон В. Л.* Основные течения американской мысли. М., 1963. Т. 2. С. 403.

<sup>4</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 220. Подробнее см.: *Захарова М. Н. Ф.* Энгельс и утопический социализм в США в 40-е годы XIX в. // Энгельс и проблемы истории. М., 1970. С. 230—243.

<sup>5</sup> *Main Problems in American History / Ed. H. N. Quint.* Homewood (Illinois), 1964. Vol. 1. P. 228.

зался присущий трансценденталистам (при всей утопичности их концепций) практический склад характера, типичный для американцев.

Наибольшую активность по образованию общины развернул Д. Рипли, один из создателей Трансцендентального клуба и журнала «Дайл». Он отказался от сана священника, объяснив свой поступок прихожанам тем, что, являясь приверженцем трансцендентализма, не может без содрогания видеть нищету, невежество, порок, быть свидетелем грубого социального неравенства, что он решил посвятить себя целиком делу устранения господствующего зла<sup>6</sup>.

Приступая к созданию общины. Рипли советовался с другими трансценденталистами. Даже одобряя план, многие из них высказывали сомнения в скором успехе. Характерно, что фактический лидер трансценденталистов — философ, поэт и литературный критик Р. Эмерсон оставил в своем дневнике полную скепсиса запись: «Я хотел дать убедить себя, хотел увлечься благородным безумством перед лицом разгорающегося на моих глазах нового светила человеческой веры, но в этом плане были всего лишь арифметика да заботы об удобствах»<sup>7</sup>. Он понимал, что речь шла о разрешении великого вопроса о пауперизме и нищете, но инстинкт подсказывал ему «спасительное уединение». В целом, однако, участники клуба поддержали начинание Рипли.

На средства, собранные среди единомышленников, Рипли приобрел молочную ферму в окрестностях Бостона. По его плану община должна была заниматься земледелием, садоводством, животноводством, а также открыть начальную школу и колледж. Община называлась «Ассоциация Брук Фарм для труда и образования». Ее задачи Рипли излагал следующим образом: обеспечить союз между умственным и ручным трудом, соединив, насколько возможно, в одном индивидууме мыслителя и работника, предоставить каждому труд, соответствующий его склонностям и способностям, обеспечить право работника на плоды его труда, покончить с использованием домашней прислуги, так как это ведет к деградации человеческой личности<sup>8</sup>.

На ферму прибыло сначала всего 10 человек, но число членов ассоциации быстро возрастало. Там были ученые, поэты, философы, литераторы, педагоги, юноши со школьной скамьи, фермеры и механики (т. е. рабочие). Всех объединял энтузиазм. Знаменитый впоследствии поэт Готорн красноречиво, хотя и с оттенком самоиронии, писал: «Мы оставили позади себя ржавый железный каркас общества. Мы покинули кафедры, отбросили своды законов, покончили с чарующей праздностью, которая в конце концов дорожке всех наслаждений, доступных смертному. Нашей задачей, благородной, но, несомненно, абсурдной,

<sup>6</sup> *Frothingam O. B. George Ripley. N. Y., 1970. P. 63—93.*

<sup>7</sup> *The Heart of Emerson's Journals / Ed. B. Perry. Boston; N. Y., 1920. P. 156—157.*

<sup>8</sup> *Frothingam O. B. Op. cit. App. P. 307—312.*

было отдать все, чего мы достигли, чтобы показать человечеству пример жизни, построенной на иных принципах, чем жестокость, лежащая в основе общества... Мы отбросили высокомерие и старались заменить его любовью. Имея в виду облегчить тяжкое бремя труда для рабочего человека, мы выполняли свою долю с помощью собственных мускулов и сухожилий. Мы видели свой интерес во взаимной помощи»<sup>9</sup>.

К осени 1841 г. община имела свой устав — «План общины Вест-Роксбери». Этот документ открывался заявлением о намерении заменить систему эгоистической конкуренции братским сотрудничеством. Речь шла о великой задаче переустройства отношений между людьми, о создании системы труда, делающей его привлекательным, эффективным и производительным. Осторожно говорилось о том, что необходимо ослабить стремление к излишнему накоплению, к индивидуальной собственности, заменив его возвышенными и неэгоистическими целями, гарантировать взаимно средства материальной поддержки, обеспечить права личности: право на труд — как умственный, так и физический, на жилище, топливо, бесплатную медицинскую помощь. Никто не должен подвергаться какому-либо религиозному испытанию.

В уставе утверждалось: чтобы «уйти из мира» и вести образ жизни, более соответствующий религии и морали, необходимо создать общность собственности (Community of property). Тут же давалось уточнение: в той мере, какая необходима, чтобы исключить конкуренцию, но сохранить одновременно право на частную собственность или на средства к ее приобретению, если кто-либо захочет выйти из общины. Те, кто имел средства, должны были приобретать акции общины с годовым доходом в 5%, остальные — вкладывать эквивалентный труд. Членом ассоциации считался каждый, кто имел хотя бы одну акцию общего капитала или же вкладывал в общее дело соответствующий труд. Говорилось о том, что члены общины должны трудиться сообща, жить и питаться совместно, оплачивая содержание из получаемого вознаграждения. Дети также обязаны трудиться с десятилетнего возраста. Каждому члену предоставлялась возможность закупать необходимое со складов общины по своему выбору. Рабочая неделя устанавливалась летом в 60 часов, зимой — в 48. Приготовление пищи и уборка распределялись между всеми.

Утверждалось, что труд только физический — большая жертва, умственный же труд в самом себе содержит наслаждение, а следовательно, и является вознаграждением. Каждый, в том числе и занятый на земляных работах, должен обучаться всем видам труда. Прибегать к наемному труду община будет лишь в крайней необходимости — при отсутствии специалистов. Провозглашалось, что всякий труд является священным, если он осуществляется в общих интересах. При этом делалась оговорка: возвышение физического труда не приведет к снижению культур-

<sup>9</sup> Hinds W. A. American Communities. Chicago, 1906. P. 253.

ного уровня, потому что неспособных к умственному труду не будут принимать в общину. Часы досуга запрещалось использовать для приобретения богатства — их надо оставить для «развития души». Книжки, музыкальные инструменты, произведения искусства должны принадлежать всем. Высказывалась уверенность в том, что общедоступность необходимого для развития интеллекта устранил стимулы к индивидуальному накоплению, так как община осуществит все цели, преследуемые личным интересом. Проявлениям своекорыстия объявлялась война: кто захочет что-либо получать от сотоварищей, не давая эквивалента, останется навсегда за пределами общины.

Особенное внимание уделялось тому, чтобы «гений образования» был «немедленно возведен на свой пьедестал». Залогом успеха считался долголетний педагогический опыт многих участников общины, которая будет представлять собой «аграрный университет». При этом высказывалась надежда (оказавшаяся тщетной), что постановка сельскохозяйственного образования привлечет внимание фермерского населения и поможет приостановить уход молодежи из деревни в город (трансценденталисты не понимали, что такое движение было неотвратимым следствием промышленного переворота). В уставе подчеркивалась приверженность общины к сельскому хозяйству, близость ее к природе: «Над Брук Фарм стелется запах клевера, и мычание скота является естественным аккомпанементом к мелодии человеческих голосов». Этой сельской идиллии противопоставлялась городская жизнь, город объявлялся заговором против человеческой души с целью лишить ее солнца и неба<sup>10</sup>.

Брук Фарм была расположена среди живописных лугов и тенистых роц. Там возделывались фруктовые сады и огороды. Члены общины вместе трудились, читались, учились, развлекались. По очереди выполняли работу по обслуживанию кухни и стола. Восторженный Готорн писал: «Все братство ест вместе, такого замечательного образа жизни не существовало со времен первых христиан»<sup>11</sup>.

Свободное от работы время посвящалось играм, танцам, спорту, экскурсиям, театральным постановкам, чтению выдающихся произведений литературы. Большое место занимала музыка. Благодаря неутомимому Дж. Дуайту каждый вечер исполнялись Гайдн, Моцарт, Бах и Бетховен, что было необычным для тогдашней Новой Англии, где предпочтение отдавалось избитым старинным песням и псалмам<sup>12</sup>. Велись частные беседы на философские (Рипли, Олкотт) и литературные темы (М. Фуллер и др.).

Никому не возбранялось посещать церковь, но чаще отправлялись в Вест-Роксбери слушать проповеди Т. Паркера. В Бостон

<sup>10</sup> Peabody E. P. Plan for the West Community // The Dial. 1842. Jan. P. 361—372.

<sup>11</sup> Autobiography of Brook Farm / Ed. H. W. Sams. N. Y., 1958. P. 18.

<sup>12</sup> Ibid. P. 219—220.

ездили не столько для посещения церкви, сколько на аболиционистские собрания или на концерты.

Образование подрастающего поколения ставилось во главу угла. «Мы являемся общиной учителей», — повторял Рипли. Обязательной частью обучения был ежедневный труд на ферме или в мастерской на протяжении одного-двух часов. Постановка образования в Брук Фарм приобрела широкую известность, ее рекламировал Гарвардский университет. Ученики прибывали из отдаленных штатов, иногда из-за границы. Воспитатели приглашались также из Англии. Нелегким было получение образования теми, кто вступал в общину, не имея средств для оплаты. Такой ученик работал по 8—10 часов в сутки. За все время в общине насчитывалось не более 200 человек, половину из них составляли дети<sup>13</sup>.

Жизнь в общине была тяжелой, люди были лишены не только роскоши, но и необходимых удобств. Несмотря на напряженный труд, дефицит составил 1964 дол. в 1843 г. и 1160 дол. в 1844 г.<sup>14</sup> Однако руководители Брук Фарм «умели набрасывать на бедность поэзии и придавать красоту прозаическим занятиям»<sup>15</sup>. Картофельные поля были в образцовом порядке, прополка сорняков происходила под музыку. Но урожаи были невелики. Львиная доля средств уходила на покрытие кредита, полученного для приобретения фермы. На покупку удобрений и сельскохозяйственного инвентаря недоставало средств. Кроме того, не хватало рабочих рук и не все земли обрабатывались.

Экономическая сторона дела представляла разительный контраст с успешной постановкой образования и богатством интеллектуальной жизни. Остается невыясненным, отражалась ли отрицательно на производительности труда экономически несостоятельная уравнилельная система его оплаты, учет всех его видов по количеству затраченного времени. Эмерсон, внимательно изучавший жизнь общины, критиковал этот принцип оплаты<sup>16</sup>.

Община Брук Фарм носила смешанный акционерный и кооперативный характер, но налицо были также и такие элементы социализма, как коллективная организация производства и потребления, обязательное для всех участие в трудовом процессе, поставленное под контроль общины, устранение противоположности умственного и физического труда, гарантированы минимум средств существования, бесплатная медицинская помощь, обеспечение старости, общедоступность интеллектуального и эстетического развития. Попытка постановки сельскохозяйственного образования имела целью уничтожение противоположности между городом и деревней. Общий труд, общее жилье и питание, равное

---

<sup>13</sup> *Haraszti Z.* The Idyll of Brook Farm as Revealed by Unpublished Letters in Boston Public Library. Boston, 1937. P. 25.

<sup>14</sup> *Swift L.* Brook Farm. N. Y., 1961.

<sup>15</sup> *Хилкьюит М.* История социализма в США. 2-е изд. Пр., 1920. С. 71.

<sup>16</sup> *Frothingham O. B.* Op. cit. App. P. 318.

вознаграждение за труд — все это элементы того, что принято называть коммуной.

Важно иметь в виду также отношение Брук Фарм к рабочему движению. В общине было немного рабочих; в ее планы входило увеличение их числа, чему, однако, препятствовал недостаток жилья. Связи с ними не ограничивались чтением лекций. Члены общества принимали участие в рабочих конвентах Новой Англии. Историк рабочего движения 1840-х годов Н. Вейр приводит факты, свидетельствующие о том, что работницы хлопчатобумажных фабрик Лоуэлла не только читали «Дайл», но и проявляли живой интерес к Брук Фарм. Он пишет также, что Брук Фарм «завоевала Новоанглийскую ассоциацию рабочих»<sup>17</sup>.

Между тем некоторые американские историки утверждают, что в Брук Фарм не было «даже элементов социализма». П. Ф. Боллер, следуя установленной Фротингемом традиции, пишет, что никого из трансценденталистов, в том числе и Рипли, нельзя рассматривать как социалистов. При этом автор не выдвигает никаких доказательств и не дает определения термина «социал-утопист»<sup>18</sup>. Его попытка затушевать социалистические искания в Брук Фарм типична для буржуазной историографии.

Сам Рипли отдавал себе отчет в том, что характер общины является смешанным. Он понимал и то, что в ассоциации по мере выяснения нерешенных проблем неизбежны изменения. Рипли писал: «В нашей маленькой ассоциации мы практически осуществляем многие элементы общины, мы представляем собой эклектиков и учеников, но день за днем растет наша радость и вера в принципы объединенного труда, в то, чтобы один помогал другому нести его ношу, а не каждый в отдельности заботился бы о своем»<sup>19</sup>. Необходимость «объединенного труда» в качестве главного принципа Брук Фарм не вызывала у него сомнений. Они возникали у него лишь по поводу конкретной формы его реализации. Он делился ими с руководителем единственной в то время американской оуэнистской общины «Сканителес» Дж. Коллинзом. «Хотя в настоящее время,— писал ему Рипли,— я глубоко убежден больше в пользу кооперативной ассоциации, чем общности имущества, с неописуемым интересом рассматриваю я каждую попытку спасти общество от коррупции. Я опасаясь, что уничтожение частной собственности разрушит независимость индивидов и тем самым затормозит осуществление великой цели всех социальных реформ. Проблема заключается в том, чтобы создать гарантии индивидууму против масс, но, с другой стороны, создать и гарантии массам против индивидуумов»<sup>20</sup>. Рипли не только верил в возможность сочетания этих интересов, он рато-

<sup>17</sup> Ware N. The Industrial Worker, 1840—1860. Gloucester (Mass.), 1959. P. 177—178.

<sup>18</sup> Boller F. j-r. American Transcendentalism: An Intellectual Inquiry. N. Y., 1974. P. 199.

<sup>19</sup> Frothingham O. B. Op. cit. P. 147—148.

<sup>20</sup> Ibid.

вал за объединение всех направлений социализма и обмен взаимной информацией.

Брук Фарм приковала к себе внимание страны благодаря своим достижениям. Интерес к передовым методам образования, к новым социальным принципам, к высокому уровню интеллектуальной жизни привел к паломничеству в общину. Поток посетителей достигал четырех тысяч в год, причем долгое время с гостей не брали денег за содержание.

Существовала категория постоянных посетителей. Это были трансценденталисты. Некоторые из них, не живя в общине, вкладывали в нее свои средства (например, Т. Паркер, Ф. Шоу и др.). М. Фуллер проводила здесь по два-три дня, внося большой вклад в кипучую умственную жизнь Брук Фарм. Однако она не разделяла безграничной веры своих друзей в идею переустройства общества путем создания маленьких общин. В свою очередь, Эмерсон признавал, что Брук Фарм создана на подлинно демократической основе, но подметил, что члены общины в неравной мере отдадут ей свои силы, что лишь немногие несут на себе общее бремя. От его внимания не ускользала утопическая сторона дела. Эмерсон писал о «постоянном пикнике», о «французской революции в миниатюре», о «веке Разума в формочке для пирожного»<sup>21</sup>. Он пристально следил за тем, как идет жизнь в Брук Фарм. Она интересовала многих.

Наиболее частыми посетителями Брук Фарм были пропагандисты социализма, имевшие в виду организацию новых общин: Б. Олкотт, Ч. Лейн, Г. Грили, Дж. Коллинз и др. Дольше других оставался в Брук Фарм А. Брисбейн, изучавший и пропагандировавший ее опыт с точки зрения фурьеризма.

К числу постоянных гостей общины принадлежал и У. Г. Чаннинг, впоследствии выдающийся фурьерист и активный борец против рабства. Тем, что в жизни Брук Фарм большую роль играло искусство, она была обязана как местным силам, так и желанным гостям — известным тогда артистам: Сторну, Сартейну, Ордвею, Чампи, поэту Дж. Р. Лоуэллу.

Существует мнение, будто многих из упоминавшихся лиц привела в Брук Фарм всего лишь случайность. Именно так (вполне в духе официальной науки) объясняют тот факт, что рядом с Рипли оказался знаменитый впоследствии поэт Н. Готорн<sup>22</sup>. На такое однозначное объяснение не соответствует истине. Энтузиазм первых месяцев пребывания Готорна в Брук Фарм не вызывает сомнения, он сменился у него разочарованием позже, из-за отсутствия средств и условий для спокойной писательской работы. Готорн убедился в невозможности совместить косовицу или дойку коров со своей профессией. Он женился, но в общине не было помещения еще для одной семьи, и Готорн ушел. Тем не менее и в конце своей жизни он писал о выпавшем на

<sup>21</sup> *Autobiography of Brook Farm*. P. 294.

<sup>22</sup> *Main Problems in American History*. P. 232.

его долю большим счастьем — пребывании в Брук Фарм. Он говорил, что прекрасный план переустройства жизни на основе благородства и самопожертвования является примером, заслуживающим продолжения и усовершенствования, для народа и для мира. «Я чувствую все больше и больше, — писал Готорн, — что то, что осенило нас тогда, олицетворяет собой истину. Потомство сможет разобраться в этом (to dig it up) и сделать для себя полезные выводы»<sup>23</sup>. Это звучит как завещание потомкам, но об этом, к сожалению, даже не упоминается в опубликованной в 1939 г. переписке Готорна: издатели пытались доказать, что Готорн навсегда порвал с социализмом<sup>24</sup>.

О многих участниках Брук Фарм известно, что на протяжении всей жизни они сохранили о ней светлые воспоминания, а некоторые — и верность ее идеалам. Но были и исключения. К числу отступников относился Ч. Дана. Будучи еще очень молодым, он стал наряду с Дж. Рипли и Дж. Дуайтом руководителем общины. Дана энергично пропагандировал фурьеризм, был одним из издателей «Нью-Йоркской трибуны» и ценил сотрудничество в ней К. Маркса. После Гражданской войны он разбогател, купил газету «Нью-Йорк Сан» и полностью изменил прежним воззрениям. Дана использовал свое литературное мастерство для пропаганды принципов капиталистической эксплуатации и безудержного джингоизма во внешней политике США.

Бесспорно, что наиболее выдающейся фигурой среди участников Брук Фарм был ее инициатор Дж. Рипли. Он руководил общиной, преподавал математику, проводил беседы на философские темы и, кроме того, выполнял все виды физического труда: чистил конюшни, возил навоз, доил коров. Он же занимался подсчетом урожая, выкладками расходов, отвечал на сотни писем. Рипли верил в воспитание примером, поэтому он сам мог обслужить обедающих или почистить сапоги тому, кто отправлялся на бостонский рынок для продажи овощей. Хорошее настроение никогда не покидало Рипли. Дж. Кертис, один из воспитанников школы, вспоминал: «Рипли трудился как герой, чтобы осуществить на практике свой идеал... На протяжении ряда лет он делал все, чтобы община могла не только развлекаться, но и платить... Вся душа его была вложена, чтобы создать из общины домашний очаг»<sup>25</sup>. Участник движения и его историк В. А. Хиндс писал, что секрет очарования жизни в Брук Фарм в первые два года ее существования — в «подлинно коммунистическом духе основателя общины» Рипли и других пионеров Брук Фарм, давших миру великий пример общественного переустройства<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Цит. по: Tyler A. F. Freedom's Ferment: Phases of American Social History to 1860. The University of Minnesota Press, 1944. P. 176. Об этом же см. «Введение» Дж. Шифмана к кн.: Swift L. Op. cit. P. IV.

<sup>24</sup> New England Quarterly. 1939. Dec. P. 727—730.

<sup>25</sup> Everett E. Escape to Utopia. N. Y., 1959. P. 176.

<sup>26</sup> Hinds W. A. Op. cit. P. 258. С конца 1840-х годов Рипли — один из редакторов «Нью-Йоркской трибуны» и издатель «Новой Американской энциклопедии». Долгие годы выплачивал долги Брук Фарм.

Ощущая на практике нехватку теоретических знаний, Рипли стал усиленно изучать фурьеризм. Он с нетерпением ожидал появления общины по плану Фурье и писал, что Брук Фарм относится к этому учению одобрительно<sup>27</sup>. В начале 1844 г. было объявлено о переустройстве Брук Фарм на основе фаланги. Для этого не потребовалось сколько-нибудь принципиальных изменений, так как не существовало противоречий между принципами общины и пониманием проблемы собственности у Ш. Фурье, который, как и брукфармовцы, высказывался за частичное сохранение собственности.

Дальнейшая судьба Брук Фарм связана уже с историей фурьеристского движения в США, и мы не будем ее освещать. Напомним только, что именно Брук Фарм заняла в нем ведущее место. В 1846 г., после пожара, уничтожившего трехэтажное здание нового фаланстера, рассчитанного на 150 новых участников общины, ее материальная основа оказалась подорванной. В 1849 г. Брук Фарм была продана с аукциона.

Под непосредственным влиянием опыта Брук Фарм в Массачусетсе были созданы еще три общины. Первая из них, появившаяся весной 1842 г., подобно Брук Фарм, называлась «Ассоциацией Нортхемптон для труда и образования». Ее инициатор — Дж. Бенсон, один из зачинателей аболиционистского движения. Он и его друзья были связаны с Рипли, Паркером и другими трансценденталистами. Критическое отношение к действительности обострялось у аболиционистов непримиримостью к государству и церкви, которые поддерживали рабство. Религиозное сектанство они также рассматривали как тормоз прогрессу.

Продав собственность своей семье, Бенсон купил участок земли в 470 акров. Помимо фермы, здесь находились плантация шелковицы, шелкоткацкая мануфактура, строевой лес, лесопилка, шесть жилых домов. Община основывалась на акционерном и кооперативном принципах. В нее входил 41 участник, затем их число увеличилось, но не превышало 130 человек, причем в общину принимались все — белые и черные, богатые и бедные<sup>28</sup>.

Устав общины Нортхемптон<sup>29</sup> предусматривал обязанность каждого заниматься производительным трудом, гарантировал право на образование, свободу совести. В противовес фурьеризму подчеркивалась незыблемость семьи, высказывалось убеждение, что с ее помощью человечество придет к совершенствованию и счастью. Параграф об оплате труда был составлен поначалу в фурьеристском духе: половина дохода — труду, четверть — капиталу, четверть — таланту. Затем этот пункт был отменен, как противоречащий «всеобъемлющему закону любви», не допускающему особых привилегий для собственности, и устанавливался

<sup>27</sup> New York Daily Tribune. 1842. Aug. 13; Dec. 30.

<sup>28</sup> *Notes J. H. History of American Socialism*. Philadelphia, 1870. Repr. 1966. P. 159.

<sup>29</sup> *From Utopia to Florence. The Story of a Transcendentalist Community in Northampton Mass., 1830—1852* / Ed. A. McBee. Northampton, 1947. P. 71.

уравнительный принцип оплаты труда. В новом уставе 1844 г. голосование по количеству акций было заменено голосованием по числу членов общины. Это вызвало разногласия и уход из нее ряда участников, которые открыли поблизости конкурирующее шелкоткацкое производство. В 1845 г. новая поправка к уставу предусматривала оплату труда по количеству фактически затраченного времени. Некоторые историки склонны видеть в этом причину последовавшего вскоре краха общины. Уходу части членов вместе с их капиталами способствовала и резко критическая позиция большинства по отношению к церкви. За это, а также за позицию руководителей радикального аболиционизма, которые стояли за выход нерабовладельческих штатов из Союза, община Нортхемптон подвергалась злобной критике в прессе.

Нортхемптон была единственной из многочисленных общин того времени, в которой трудились несколько бывших негров-рабов. В числе их был и беглый раб, широко известный впоследствии лидер черных — Ф. Дуглас.

О происхождении этой общины высказываются противоречивые суждения. В. Хиндс полагал, без достаточных оснований, что своим созданием она обязана фурьеризму<sup>30</sup>. Напротив, журнал «Фаланга»<sup>31</sup> констатировал, что она не была фурьеристской. А. Ю. Бестор считает, что община испытала влияние фурьеризма, но преодолела его. Он видит происхождение этой, как и других многочисленных тогда общин, в комплексе отечественных социально-экономических, религиозно-обновленческих и общинных условий<sup>32</sup>. Современник Нортхемптон и первый историк американского утопического социализма Дж. Х. Нойс утверждал, что она была одной из самостоятельных коллективистских попыток отечественного происхождения, предшественницей фурьеристского движения<sup>33</sup>. Соображения последних двух авторов верны, но нельзя забывать и неоспоримого влияния опыта и примера Брук Фарм — детище трансцендентализма.

Одновременно с Нортхемптон весной 1842 г. в Милфорде было положено начало общине Хопдейл. Основатель ее — пастор универсалистской церкви, радикальный аболиционист Э. Беллу. Он призывал к выходу из всех церквей и осуществлению христианства на практике. Под этим имелись в виду бойкот органов власти, содействие не только искоренению рабства, но и других общественных пороков. Таков, заявлял Беллу, путь к совершенствованию индивида, общества, всего человечества. Идеи Беллу, получившие название перфекционизма, развивались в проповедях и в основанном им журнале «Практикал христиан».

Программа общины предусматривала неучастие в политической жизни и непротивление злу насилием. Вступление в нее

<sup>30</sup> *Hinds W. A. Op. cit. P. 276.*

<sup>31</sup> *Phalanx. N. Y. N 1. Oct. P. 15.*

<sup>32</sup> *Bestor A. E. Fourierism in Northampton // New England Quarterly. 1940 Mar. P. 110—118.*

<sup>33</sup> *Noyes J. H. Op. cit. P. 121—124.*

обусловливалось принадлежностью к религии Христа, невладением рабами, участием в одной из аболиционистских организаций, неупотреблением спиртных напитков, обязательством отказываться от воинской службы и бороться против войны. Община гарантировала своим членам труд, отвечающий их склонностям, восьмичасовой рабочий день, помощь в случае нужды, бедствий, болезни, а также равные права женщин, улучшение системы образования. Акционерная форма собственности рекомендовалась как залог гармонии между индивидуальной свободой и социальным сотрудничеством. Основание общины Хопдейл Беллу широко вещательно называл началом совершенствования общества в масштабе всего мира <sup>34</sup>.

Несмотря на обещание, гармонии не получилось. Те, кто вложил свои капиталы, желали дивидендов и привилегий, невзирая на заветы Христа. Беднейшие же члены возражали против акционерной формы, требовали отмены частной собственности. Беллу стремился избежать как «угрозы коммунизма», так и «эгоистического индивидуализма». Под его руководством Хопдейл на протяжении 10 лет колебалась между анархическим индивидуализмом и коллективизмом. Еще в 1844 г. Беллу убедился, что «демон эгоизма» угрожает поглотить общинный дух, и решил перестроить Хопдейл на началах коллективизма, но в 1847 г., признав опыт неудачным, возвратился к акционерному принципу <sup>35</sup>.

Численность общины превышала 200 человек. Ее владения состояли из 500 акров земли, 30 вновь выстроенных зданий, трех механических мастерских, нескольких водяных двигателей. Участники жили изолированными семьями. Разрешение вести торговые операции за пределами общины привело к ее капитуляции перед тем обществом, от которого она стремилась обособиться. Фактически Хопдейл существовала до 1865 г., формально — до 1868 г.

Трансценденталисты подвергали Хопдейл критике за то, что сближало ее с сектантскими общинами <sup>36</sup>. Рипли критиковал Хопдейл за бедность интеллектуальной жизни, за невнимание к проблемам эстетического воспитания, обязательным, как он подчеркивал, в «правильно организованном» обществе. Эти недостатки он объяснял характерной для секты узостью кругозора <sup>37</sup>.

Весной 1843 г. в Массачусетсе появилась третья община, испытывавшая влияние трансцендентализма. Во главе ее стоял Б. Олкотт, ранее один из инициаторов Брук Фарм, не вошедший, однако, в эту общину: он разошелся с ее членами во взглядах на частную собственность, которую решительно отвергал. Тем не менее он постоянно посещал Брук Фарм. Олкотт был фило-

<sup>34</sup> *Ballou A. Practical Christian Socialism.* N. Y., 1854. P. 177.

<sup>35</sup> *Thomas J. Antislavery and Utopia: Essays on Abolitionists.* Princeton, 1965. P. 252.

<sup>36</sup> *The Dial.* 1844. Oct. P. 226.

<sup>37</sup> *New York Daily Tribune.* 1842. Aug. 13; 1844. Febr. 1.

софом и педагогом, последователем Песталоцци. Будучи в Англии, он встретил единомышленника в лице Ч. Лейна, согласившегося отдать свой небольшой капитал на образование общины, свободной от «зла приобретательства». Праведники ничем не владеют, говорили Олкотт и Лейн<sup>38</sup>. Они проповедовали аскетизм, возвращение к первобытной простоте. Как Г. Торо и другие трансценденталисты, они отказывались признавать государство, платить налоги, а также от принадлежности к церкви. Фантастический план их общины предусматривал питание только овощами, фруктами и злаками, пить ее члены должны были лишь родниковую воду, вставать и ложиться вместе с солнцем, употреблять свечи запрещалось. Одежду предполагалось изготавливать из собственного льна, участники общины должны были ходить босиком (о зимнем времени оговорки не было). Запреты распространялись и на использование тягловой силы. Огород и сад нужно обрабатывать с помощью лопаты и садового ножа, без применения удобрений. Все это должно было оправдать название, которое приняла община, — Фрутлендс.

На участке в 100 акров у селения Гарвард с садом, огородом, виноградником поселились 10 человек, половина из них дети. Фрутлендс смогла существовать, пока не иссякли средства Лейна и не наступили холода.

Несмотря на печальный опыт, Лейн продолжал с жаром отстаивать «Жизнь в лесу»<sup>39</sup>, противопоставляя ее капиталистической цивилизации и веря в обреченность не своих проектов, а этой цивилизации. Разумеется, Олкотт и Лейн были мечтателями, мирными бунтарями. Однако и в их общине проявлялись элементы утопических антикапиталистических исканий.

Коснувшись коротко истории общин, возникших под влиянием Брук Фарм, можно констатировать в целом их бедный, ограниченный по сравнению с ней опыт, в особенности в области интеллектуальной жизни. Об общинах Нортхемптон, Хопдейл, Фрутлендс вспоминали редко и без того восхищения, с каким говорили о Брук Фарм. Наибольшее внимание ее порядкам уделяют и исследователи.

Отрицая либо замалчивая своеобразие Брук Фарм как общины, где имели место социалистические искания, буржуазные историки утверждают, что социализм не имел отношения к ее славе. Идейное воздействие Брук Фарм объясняют лишь составом ее выдающихся участников. Разумеется, это обстоятельство нельзя недооценивать. Но на какой же идейной основе создалось содружество этих людей? Было ли оно чем-то большим, чем просто случайное объединение поэтов, музыкантов, философов со швеями, фермерами, механиками и сапожниками? Ответа на этот вопрос мы не находим и у выдающегося историка американской общественной мысли Паррингтона. Он утверждает, во-первых, что

<sup>38</sup> The Dial. 1842. Apr. P. 409—431.

<sup>39</sup> Так называлась статья Ч. Лейна. См.: The Dial. 1844. Apr. Ср. с названием главного произведения Г. Торо — «Уолден, или Жизнь в лесу».

на эту общину падает отблеск славы трансцендентализма и литературного мастерства ее обитателей и друзей и, во-вторых, что окруженная романтическим ореолом, выглядевшая бесхитростной пасторалью, она была создана стопроцентными янки, скроена из домотканого американского материала, проповедовала свои идеи на привычном родном диалекте. Именно этим она отличалась, на его взгляд, от других «коммунистических экспериментов», осуществлявшихся в США в первой половине XIX в.<sup>40</sup> В этих рассуждениях много справедливого, но в них не содержится вся истина.

История Брук Фарм является частью прогрессивной национальной традиции, одним из краеугольных камней «Американы» наряду с Валлей Фордж Т. Пейна, Уолденским прудом Г. Торо и бревенчатой хижиной Эби Линкольна — это признают и другие авторы. Переиздавая в 1961 г. лучшую из монографий о Брук Фарм, книгу Л. Свифта, Дж. Шифман, пожалуй, ближе всех подошел к истине. Желание следовать традиции трансценденталистов, пишет он, побудило Свифта написать монографию о Брук Фарм в 1900 г., когда Соединенные Штаты, развитая индустриальная страна, возвестили о намерении осуществить «мечту XX века» — экономику изобилия. Это сопровождалось, как никогда ранее, культом стяжательства и материального успеха, возобладанием бездуховности. Своим трудом Свифт хотел, подобно трансценденталистам, воспротивиться преобладающей тенденции своего времени.

Подобным намерением руководствовался и сам Шифман. Он высказал убеждение, что и в наше время Америка стоит перед теми же проблемами. Социальные отношения необходимо сделать справедливыми, труд — радостным, досуг — творческим; надо соединить интеллект и труд, отношения индивидуума и общества должны стать гармоничными.

В поисках пути осуществления этой программы Шифман ссылался на призыв Готорна к потомкам искать истину в идеалах Брук Фарм и их усовершенствовать<sup>41</sup>. Пользуясь полунамеками, традиционно для буржуазной историографии не называя антикапиталистической и социалистической сущности этих идеалов, Шифман, вероятно и сам того не желая, подводит читателя к пониманию, что действительным источником облагораживающего влияния Брук Фарм был протест против культа экономического преуспевания немногих ценой порабощения многих — создателей материальных благ. Тем самым он невольно подтвердил реальное значение Брук Фарм, того вклада, который внес опыт движения за коллективную собственность в развитие не только демократической, но и самостоятельной американской социалистической традиции.

---

<sup>40</sup> Паррингтон В. Л. Указ. соч. С. 402—403.

<sup>41</sup> Swift L. Op. cit. P. I—IV.

Нам представляется, что при всей противоречивости трансцендентализма нельзя отрывать его историю от истории ранних социалистических исканий в Америке. Если в период после Гражданской войны 1861—1865 гг. трансцендентализм исчерпал свои возможности и превратился в «хилый идеализм»<sup>42</sup>, то в десятилетия общественного подъема — в 40—50-е годы XIX в. — ему принадлежала непреходящая заслуга критики капитализма, оказавшая животворное влияние на развитие литературы, национальной культуры в целом.

Развитие движения за коллективную собственность в штатах Новой Англии в 40-е годы XIX в. ясно показывает, насколько несостоятельны попытки буржуазной историографии приписать антикапиталистической мысли и утопическому социализму в Америке характер некоей «импортированности» чисто заемного происхождения. История Брук Фарм и связанного с ней движения, которое непосредственно предшествовало фурьеристским экспериментам, заслуживает серьезного внимания как одно из оригинальных, специфических явлений в социалистических исканиях США первой половины XIX в.

---

<sup>42</sup> Литературная история Соединенных Штатов. М., 1977. Т. 1. С. 414.

## Вейтлингианцы против чартистов

Воззрения и деятельность Вильгельма Вейтлинга и его единомышленников привлекали и привлекают внимание историков социалистической мысли<sup>1</sup>. Это вполне понятно, так как именно представители этого направления в утопическом социализме XIX в. были тесно связаны с рабочим классом; Маркс и Энгельс рассматривали их как прямых предшественников научного коммунизма. С другой стороны, марксизм развивался и распространялся в острой борьбе со взглядами вейтлингианцев на общество и классовую борьбу.

Темой данного сообщения является вейтлингианство начала 50-х годов, а точнее, оценка вейтлингианцами английского рабочего движения, изучение ими опыта экономической и политической борьбы чартистов, особенно его левого крыла, возглавляемого Эрнестом Джонсом.

После поражения революций 1848—1849 гг. центром организационной и пропагандистской деятельности Вейтлинга становятся США. В это время происходит обострение идейной полемики вейтлинговского лагеря с марксистским направлением в борьбе за влияние на рабочее движение Соединенных Штатов. Революционные тенденции в учении Вейтлинга все больше вытесняются социально-реформистскими идеями. Во многом под влиянием прудонистских и оуэнистских проектов он увлекается созданием кооперативных ассоциаций. Надо сказать, что термин «ассоциация» Вейтлинг и его сторонники употребляли в довольно широком смысле слова, не адекватном понятиям «товарищество», «союз», «общество». Это и конкретная организационная форма сплочения рабочих, и производственное объединение, и основа будущего общества, и определенный вид общественных отношений.

Еще в 1849 г. Вейтлинг выступал против реформ и считал, что ассоциации являются только формальной стороной грядущей общественной организации и что они не могут служить средством искоренения всех бед. В предисловии к 3-му изданию «Гарантии

<sup>1</sup> О развитии идей Вейтлинга в 30-е — начале 40-х годов см.: *Волгин В. П.* Очерки истории социалистических идей: Первая половина XIX века. М., 1976; *Калер Эм.* Вильгельм Вейтлинг: Его жизнь и учение: (К истории коммунистических учений). СПб., 1907; *Рокитянский Я. Г.* О понятии «немецкий утопический рабочий коммунизм» // Страницы истории марксизма и международного рабочего движения в XIX веке. М., 1979. Ч. I. С. 28—51; *Павленко В. Г.* Вильгельм Вейтлинг. М., 1985; *Михайлов М. И.* Социальная утопия Вильгельма Вейтлинга и его деятельность // История социалистических учений. М., 1976.

гармонии и свободы» он писал: «Все, кто говорит об ассоциациях, думают при этом о более или менее маленьком объединении в рамках существующего строя. Но подобная ассоциация не может оказать никакого сопротивления власти капитала; она должна будет выдерживать конкуренцию крупных капиталистов и погибнет, как только они этого захотят»<sup>2</sup>. И вот уже в конце 1849 — начале 1850 г. Вейтлинг вновь обратился к ассоциациям или, точнее, кооперативным ассоциациям. Его статьи, а также выступления его единомышленников в «Республике рабочих»<sup>3</sup> свидетельствуют о том, что они активно заняты поиском новой организационной формы для немецких рабочих-эмигрантов в США. Еженедельник пропагандировал единственно возможную и целесообразную, по мнению его редакторов, форму организации, способную оградить рабочих от неограниченной конкуренции, спасти от обнищания и обеспечить всем ее членам равные условия существования, а в конечном счете и перестроить общество. Это кооперативная ассоциация.

Вейтлингианцы обращались на страницах «Республики рабочих» к опыту фурьеристских ассоциаций в США<sup>4</sup>, печатали сообщения о создании новых кооперативных ассоциаций портных, обувщиков, машиностроителей и т. д. В редакционной корреспонденции из Буффало от 16 августа 1851 г., составленной, скорее всего, самим Вейтлингом, так описывается одно из подобных объединений: «Здесь, ликвидировав распределение вообще, решили самую важную задачу коммунизма — предотвращение несправедливого распределения. Осуществлены экономическо-коммунистические идеи Маркса и Энгельса, но не при помощи атеизма, а благодаря вере в то, что нужно жить, согласно закону божьему, с коллективным имуществом и стать, таким образом, достойным неба»<sup>5</sup>. Как мы увидим, внедрение подобной формы организации рабочих, ее пропаганда будут проходить в полемике со сторонниками научного коммунизма.

Для подтверждения правоты своих идей вейтлингианцы обращались не только к истории социалистических учений, но также к опыту рабочего движения Франции и Англии. Не могли они пройти и мимо чартистского движения, переживавшего в тот период подъем. Лидеры левого крыла чартистов, в первую очередь Э. Джонс, вели активную агитационную деятельность, пытались объединить экономическую борьбу с политической, стремясь к созданию самостоятельной массовой политической организации рабочего класса. Американские читатели были знакомы с ходом

<sup>2</sup> *Weitling W. Garantien der Harmonie und Freiheit. Hamburg, 1849.*

<sup>3</sup> «*Republik der Arbeiter*» выходила в Нью-Йорке с января 1850 по 1855 г. Основатель и главный редактор газеты — Вейтлинг. Особое место в еженедельнике отводилось пропаганде взглядов Ш. Фурье, К. А. Сен-Симона, Р. Оуэна, Л. Блана и П. Прудона.

<sup>4</sup> *Republik der Arbeiter. 1850. März. S. 44; 1853. N 18. 30. Apr. S. 139—140; N 27. 2. Juli. S. 213—214.*

<sup>5</sup> *Ibid. 1851. N 20. 30. Aug. S. 156—158.*

чартистской агитации, так как Маркс и Энгельс пропагандировали на страницах «Нью-Йоркской трибуны» деятельность и социальные требования левого крыла чартистов, их опыт экономической и политической борьбы, информировали о широком забастовочном движении в Англии, выступали с критикой взглядов Ф. Э. О'Коннора<sup>6</sup>. Так, весной 1853 г. Маркс переслал А. Клуссу<sup>7</sup> в США статью Джонса «Друг народа» из чартистского органа «Народная газета»<sup>8</sup>. Клусс перевел этот материал на немецкий язык, «перековал» его, как он сам писал Марксу, «в оружие, выделив основные пункты Джонса, несколько изменив слова О'Коннора таким образом, что они стали применимы к современным деятелям демократии, превратившим свое грошное мученичество в статью торговли», и отослал статью в редакции немецко-американских демократических газет<sup>9</sup>. Известно, что она была перепечатана в Филадельфии еженедельником «Напрямик»<sup>10</sup>. В письмах Марксу Клусс отмечал, что «американская публика проявляет самый живой интерес к чартизму»<sup>11</sup>.

Заинтересовались чартистским движением и вейтлингианцы, правда, их оценки и выводы прямо противоположны позиции Маркса. В 1853 г. «Республика рабочих» опубликовала статьи, основанные на фактическом материале корреспонденций Маркса в «Нью-Йоркской трибуне», но полемизировавшие с ними. Почти все они были подписаны инициалами Л. А. Нам удалось установить, что они принадлежат немецкому публицисту и поэту Леопольду Альберти. Сведения о нем довольно скупы: Альберти родился в Германии в 1816 г., вероятно, после революции эмигрировал в США, некоторое время сотрудничал в «Республике рабочих», в 1854 г. начал изучать в Колумбийском университете теологию, позднее принял духовный сан<sup>12</sup>. Определить точную дату начала сотрудничества Альберти в вейтлинговском еженедельнике не удалось, первая подписанная им статья появилась 18 декабря 1852 г.<sup>13</sup> С марта и почти до конца 1853 г. он замещал в редакции «Республики рабочих» Вейтлинга, надолго отправившегося в агитационные поездки и в коммунистическую колонию немецких эмигрантов в штате Айова.

<sup>6</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 8. С. 359—368, 405—409; Т. 9. С. 137—144, 168—179, 231—240, 426—434, 479—490, 528—535, 544—547.

<sup>7</sup> Адольф Клусс (1825—1905) — член Союза коммунистов, участник революции 1848 г. в Германии, эмигрировал в США, вел регулярную переписку с Марксом, один из первых пропагандистов марксизма в США. См.: А. Клусс — К. Марксу, 22 мая 1853 г. // Marx — Engels Gesamtausgabe. B., 1987. Bd. 6. Abt. III. S. 478. (Далее: MEGA<sup>2</sup> III/6).

<sup>8</sup> People's Paper. 1853. N. 50. Apr. 16.

<sup>9</sup> MEGA<sup>2</sup> III/6. S. 478.

<sup>10</sup> См.: А. Клусс — К. Марксу, 3 июля 1853 г. // Ibid. S. 516.

<sup>11</sup> См.: А. Клусс — К. Марксу, 1 августа 1853 г. // Ibid. S. 535.

<sup>12</sup> В 1871 г. Альберти вернулся на родину, где умер в 1892 г. См.: *Kamman F. W. Socialism in german american literature. Philadelphia, 1917. P. 77—78.*

<sup>13</sup> Republik der Arbeiter. 1852. N 51. 18. Dez. S. 406—407.

В тот период в каждом номере еженедельника печаталась одна или несколько статей Альберти, он фактически определял направление газеты. О полной поддержке Вейтлингом позиции Альберти, одобрении материалов, включаемых в номера «Республики рабочих», его оценок и выводов свидетельствует опубликованное в еженедельнике письмо-корреспонденция Вейтлинга из колонии «Коммуния»<sup>14</sup>. Он сообщал в нем о своем решении остаться в «Коммунии» и о том, что спокоен за печатный орган. «Наша газета,— писал он,— редактируется к удовлетворению всех тех, с кем я говорил, и к моему величайшему удовлетворению Л. Альберти».

Анализ статей Альберти показывает, что их автор целиком разделял взгляды Вейтлинга американского периода. Он затрагивал на страницах «Республики рабочих» самые разнообразные темы: внутреннюю и внешнюю политику США и других стран, деятельность ведущих политических партий, борьбу женщин за эмансипацию, билль о 10-часовом рабочем дне, земельную реформу, борьбу против рабства, социальные учения, ассоциации и т. д.

Альберти вслед за Сен-Симоном и Вейтлингом признавал деление общества на классы, проводил различие не между рабочими и предпринимателями, а между рабочими и предпринимателями, с одной стороны, и капиталистами-угнетателями — с другой. Главное, что отличает рабочего от представителей других классов, по его мнению, это полезная для общества деятельность<sup>15</sup>. Альберти верил в возможность переустройства общества на основе кооперативных ассоциаций, видя в них ячейки коммунизма и считая, что рост ассоциаций «должен привести к коммунистическим последствиям». Ассоциация, писал он, это «в известной степени коммунизм, такой коммунизм, который существует в повседневной практической жизни, без теории, обусловленный лишь давлением обстоятельств»<sup>16</sup>.

Альберти даже в большей степени, чем Вейтлинг, тяготел к религии. Так, в статьях «К истории коммунизма»<sup>17</sup> и «Христианский коммунизм в Соединенных Штатах»<sup>18</sup> он проводил мысль о том, что демократические, коммунистические идеи берут свое начало от христианства. Они существовали и будут существовать во все времена, потому что христианская мораль основана на общечеловеческой справедливости и ее идеи приведут к переустройству общества.

Подобно Вейтлингу, Альберти выступал с резкой критикой экономической и политической борьбы, оценивая ее как отрицательное явление в рабочем движении. Борьба рабочего класса за политические права и улучшение материального положения в рамках существующего строя бесполезна, по его мнению, даже

<sup>14</sup> Ibid. 1853. N 27. 2. Juli. S. 154.

<sup>15</sup> Ibid. N 16. 16. Apr. S. 122—123.

<sup>16</sup> Ibid. N 45. 5. Nov. S. 358—359.

<sup>17</sup> Ibid. N 30. 23. Juli. S. 235—236.

<sup>18</sup> Ibid. N 43. 22. Okt. S. 338—340.

тогда, когда рабочие достигают поставленной цели. Это мнимые успехи, так как на самом деле забастовки рабочих одной отрасли только наносят вред всем остальным рабочим, ухудшая их положение. Целесообразно лишь ставить вопрос о «достаточной для всех заработной плате»<sup>19</sup>. Альберти — сторонник социального примирения, «братского сотрудничества, а не соперничества»<sup>20</sup>. О полном непонимании Альберти роли политической и классовой борьбы свидетельствуют его статьи в «Республике рабочих», в которых он резко критиковал стремления американских единомышленников Маркса и Энгельса создать в США пролетарскую организацию, пропагандировать идеи научного коммунизма в печатном органе этой организации — «Реформе»<sup>21</sup>. Именно попытку объединить немецких рабочих-эмигрантов в самостоятельное движение считал Альберти основной ошибкой английского корреспондента «Нью-Йоркской трибуны» — Маркса<sup>22</sup>.

Эта же позиция прослеживается в статьях Альберти, посвященных широкому забастовочному движению в Англии, борьбе Джонса за политические права рабочего класса, за создание массовой пролетарской организации. С июля по декабрь 1853 г. в «Республике рабочих» опубликовано восемь статей Альберти на эту тему<sup>23</sup>. В них он опирается на статьи Маркса из «Нью-Йоркской трибуны», используя приведенный там фактический материал, и в пяти из них ведет как скрытую, так и прямую полемику. Интерес вейтлингианцев к Англии Альберти объяснял в первой же статье «Всеобщее рабочее движение в Англии»: «Мы уже раньше заметили, что среди английских рабочих появилось похожее на здешнее движение за повышение заработной платы... В корреспонденции „Нью-Йоркской трибуны“ оно характеризуется подробнее, причем само собой напрашивается сходство английских обстоятельств с нашими, которое предоставляет нам возможность для всякого рода сравнений и наблюдений»<sup>24</sup>.

Далее Альберти приводил (не называя автора этой корреспонденции) сокращенный перевод первой части статьи Маркса «Английское процветание.— Забастовки.— Турецкий вопрос.— Индия», опубликованной в «Трибуне» 1 июля 1853 г.<sup>25</sup> Несогласие с оценками Маркса выражалось в том, что Альберти не знакомил читателя с материалами по чартизму, а, опираясь на них, делал выводы, прямо противоположные точке зрения Маркса. Так, он пытался убедить читателя в том, будто чартизм — явление, чуждое самому английскому пролетариату, навязанное ему извне. «Современное рабочее движение в Англии привлекло к

<sup>19</sup> Ibid. N 11. 12. März. S. 83—84; N 13. 26. März. S. 98—99.

<sup>20</sup> Ibid. N 31. 30. Juli. S. 243.

<sup>21</sup> Ibid. N 23. 4. Juni. S. 177; N 51. 17. Dez. S. 404—405.

<sup>22</sup> Ibid. 1854. N 2. 7. Jan. S. 12—13.

<sup>23</sup> Ibid. 1853. N 28. 9. Juli. S. 222; N 31. 30. Juli. S. 243—244; N 41. 8. Okt. S. 321; N 44. 29. Okt. S. 346; N 46. 12. Nov. S. 362; N 48. 26. Nov. S. 377—378; N 51. 17. Dez. S. 402—403; N 52. 24. Dez. S. 409.

<sup>24</sup> Ibid. N 28. 9. Juli. S. 222.

<sup>25</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 9. С. 137—144.

себе внимание тамошних чартистов и их лидера Джонса», который, по мнению автора, отправляется на митинг в Ланкашир, «чтобы завладеть движением ради большой и единой организации и ради радикальных (революционных или социал-реформистских) целей»<sup>26</sup>.

Так как под истинным английским рабочим движением Альберти понимал движение кооперативное, зародившееся в Англии во второй половине 40-х годов, и разделял негативное отношение его идеологов к политической борьбе, он сознательно не включил в свою статью мысль Джонса, использованную Марксом в названной выше корреспонденции для «Нью-Йоркской трибуны»: «Это рабочее движение вылилось сначала в форму разрозненных кооперативных начинаний, а когда выяснилась их неудача — в форму энергичной борьбы за билль о десятичасовом рабочем дне, за ограничение времени работы машин, против систематической задержки заработной платы и за новое толкование закона о союзах... Это создает благоприятные условия для объединения масс под знаменем подлинной социальной реформы... я и пытаюсь, вместе с многочисленными друзьями, добиться перестройки, используя этот весьма благоприятный момент для объединения рассеянных рядов чартизма на незыблемых принципах социальной революции»<sup>27</sup>.

Известно, что Джонс выступал против тех представителей чартистского движения, которые надеялись на возможность решения рабочего вопроса путем кооперативных объединений. Пока существуют частная собственность и старые общественные отношения, считал он, кооперирование производителей — утопия<sup>28</sup>. Не случайно поэтому стремление «Республики рабочих» противопоставить политическую и экономическую борьбу чартистов, изображавшуюся на ее страницах бесплодной, кооперативному движению в Англии. (Производственные кооперативы английских рабочих называются в еженедельнике ассоциациями и отождествляются с вейтлинговскими ассоциациями.)

Под рубрикой «Английские общественные условия» Альберти поместил в «Республике рабочих» две свои статьи: «Ассоциирование в Англии» и «Забастовки рабочих.— Чартизм.— О народной нищете в общем»<sup>29</sup>. Альберти не скупится на положительную оценку роли кооперативных ассоциаций. Оценивая деятельность английских кооператоров, их двухлетнюю борьбу в парламенте за билль об индустриальных протекционистских обществах, Альберти делает вывод о том, что такой билль на деле важен для эмансипации рабочих и труда, а достигнутый успех «тем значительнее, что он достигнут не при помощи *политической агитации*, а благодаря одному лишь *общественному развитию* и тому весу и влиянию, которое имеет то, что стало достоя-

<sup>26</sup> Republik der Arbeiter. 1853. N 28. 9. Juli. S. 222—223.

<sup>27</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 9. С. 139.

<sup>28</sup> People's Paper. 1852. N 7. June 19. P. 1.

<sup>29</sup> Republik der Arbeiter. 1853. N 31. 30. Juli. S. 243—246.

нием общества. Насколько безуспешной и бесполезной по сравнению с этим является вся политическая шумиха чартистов, продолжающаяся уже десятилетия»<sup>30</sup>. Ассоциации поданы как панацея от всех бед современного общества, в том числе как средство спасения от неограниченной конкуренции. Только они «являются единственным институтом, в котором воедино слились интересы труда и капитала, так как и труд и капитал представлены одними и теми же лицами»<sup>31</sup>.

Последовательно проводя оуэновскую идею мирного преобразования общества путем создания и развития кооперативных объединений, Альберти целиком отвергал классовую борьбу. Именно с этих позиций и дается во второй статье оценка деятельности левого крыла чартистов во главе с Джонсом, призывавших рабочих пойти дальше реформ, стать хозяевами своей судьбы, бороться за политическую власть. Агитационная деятельность чартистов рассматривалась Альберти как желание подчинить себе рабочее движение, сами же чартисты характеризовались как «политическая демагогическая партия Англии», отвлекавшая рабочих от реальной практической деятельности — создания кооперативных ассоциаций.

Резким нападкам подвергается в статье программа, выдвинутая Джонсом от имени левого крыла чартистов 19 июня 1853 г. во время митинга на холме Блэкстон-Эдж, особенно требование всеобщего избирательного права как пути завоевания политической власти рабочего класса и оценка роли политической агитации. Альберти высмеивает эти положения, не раскрывая перед читателем их содержания. Интересно, что в этой статье он выступает не только против левого крыла чартистов, но и против всего движения в целом, даже против О'Коннора. («Республика рабочих» позволила себе заявить, что именно длительная бесплодная политическая деятельность явилась причиной его сумасшествия.) Тем не менее, говоря о всеобщем избирательном праве, Альберти принимает сторону О'Коннора и даже цитирует его для подтверждения правильности своих взглядов.

Как и прежде, Альберти берет фактический материал, касавшийся митинга на Блэкстон-Эдж, выступлений Джонса и члена чартистского Исполнительного комитета Р. Гаммеджа, развития забастовочного движения, из статьи Маркса «Русская политика по отношению к Турции.— Рабочее движение в Англии», опубликованной в «Нью-Йоркской трибуне» 14 июля 1853 г.<sup>32</sup> На сей раз Альберти даже не называет источник информации, хотя на протяжении всей статьи ведет полемику со взглядами и оценками Маркса.

<sup>30</sup> Ibid. S. 243.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 9. С. 168—179. Известно, что эта корреспонденция Маркса, особенно характеристика современного чартизма, вызвала большой интерес в США. Она была перепечатана многими газетами. См.: А. Клусс — К. Марксу, 1 августа 1853 г. // MEGA<sup>2</sup> III/6. S. 535.

Маркс подчеркивал большое значение забастовочного движения, охватившего Англию, критиковал свойственное и вейтлингианцам отрицание полезности экономической борьбы: «Существует категория филантропов и даже социалистов, которая считает забастовки весьма вредными для интересов „самых рабочих“ и усматривает свою главную задачу в том, чтобы изыскать способ обеспечения постоянных средних ставок заработной платы... При общественном строе, основанном на антагонизме классов, тот, кто хочет воспрепятствовать рабству не только на словах, но и на деле, должен решиться на войну»<sup>33</sup>. Альберти, как истинный вейтлингианец, пропагандировал мирное сосуществование рабочих и предпринимателей, скептически относился к забастовочному движению.

Как и в статье «Всеобщее рабочее движение в Англии», и в указанных статьях он сознательно не знакомит читателей с точкой зрения Маркса. Забастовки, лавиной обрушившиеся на Англию, создавшие якобы много шума и весьма незначительный эффект, противопоставляются им организационной деятельностью ассоциаций. Для большей убедительности Альберти ссылается на впечатления одного «авторитетного лица», беседовавшего в Англии с рабочими кооперативных ассоциаций. Все члены таких объединений выгодно отличаются от других рабочих и «находятся в оппозиции к так называемым забастовщикам и к имеющим место в настоящее время остановкам работы с их стороны», они выступают против «системы жестокого антагонизма», системы, «при которой несправедливость и насильственные действия чаще выпадают на долю самих рабочих, чем работодателей»<sup>34</sup>.

В противовес Марксу вейтлингианцы осуждали самостоятельную политическую борьбу рабочего класса в буржуазном обществе, что находит выражение и в статье Альберти: «Какая польза английским и ирландским рабочим от чартизма? Честно говоря — никакой. Бесшумная деятельность... ассоциаций, сохранившихся только в чисто общественной сфере, меньшими средствами и в течение лишь четырех лет позволила добиться больших политических успехов, чем все чартистское движение, которое вечно носитя со всемирными революциями и повелевает (правда на бумаге) миллионной армией!»<sup>35</sup>

Мысль о том, что рабочим важно лишь несколько улучшить материальное положение, а «политические комбинации и идеалы они, как обычно, оставляют своим политическим друзьям, господам Эрнесту Джонсу, Марксу и различного рода ораторам, писателям и корреспондентам», Альберти проводит в последующих статьях<sup>36</sup>.

Осенью и зимой 1853 г. «Республика рабочих» постоянно информировала читателей о ходе забастовочного движения в Анг-

<sup>33</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 9. С. 174.

<sup>34</sup> Republik der Arbeiter. 1853. N 31. 30. Juli. S. 244.

<sup>35</sup> Ibid. S. 245.

<sup>36</sup> Ibid. N 41. 8. Okt. S. 321; N 48. 26. Nov. S. 377—378.

лии, об объединении предпринимателей против забастовщиков и создании в Ланкашире ассоциации содействия промышленности в деле прекращения волнений среди рабочих в Манчестерском промышленном округе, о помощи бастующим и выдвинутой осенью 1853 г. Джонсом и его соратниками идее создания Рабочего парламента<sup>37</sup>. Материал для статей Альберти, как и прежде, черпал из корреспонденций Маркса в «Нью-Йоркской трибуне»<sup>38</sup>.

Свои заметки Альберти помещал в рубрику «Как идут дела в мире». К плану создания массовой организации во главе с Рабочим парламентом он относился весьма скептически, признавая его только как орган координации и поддержки забастовок в различных районах Англии. Тем не менее он приводил из соответствующих корреспонденций Маркса сведения о митингах в Престоне и Манчестере и выступлениях на них Джонса<sup>39</sup>, правда, лишь для того, чтобы противопоставить точке зрения Маркса вейтлингианское понимание формы организации рабочего класса. «Прежде чем предаваться политическим действиям и поддаваться влияниям», рабочие «должны определиться как таковые в обществе». А для этого необходимо «войти в контакт с предпринимателями и завоевать таким образом право на труд и эмансипацию от отношений наемного труда», только тогда они «станут властью и властью политической тоже»<sup>40</sup>. Здесь Альберти разделяет позицию английских тред-юнионов, выступавших против Рабочего парламента, за установление более справедливой общественной системы путем создания коопераций<sup>41</sup>.

В заключение отметим, что через все статьи Альберти проходит мысль о бесполезности и вредности политической и даже экономической борьбы, что тесно связано с отрицанием необходимости организации рабочего класса в массовую политическую партию. Вейтлинговский орган стремился дискредитировать требования, выдвинутые левым крылом чартистов, и пропагандировал утопические пути переустройства общества, способствуя росту реформистских иллюзий среди рабочих.

---

<sup>37</sup> Ibid. N 41. 8. Okt. S. 321; N 44. 29. Okt. S. 346; N 46. 12. Nov. S. 362; N 48. 26. Nov. S. 377—378; N 51. 17. Dez. S. 402—403; N 52. 24. Dez. S. 409.

<sup>38</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 9. С. 426—434, 479—490, 528—535, 544—547.

<sup>39</sup> См.: Там же. С. 479—489, 528—535.

<sup>40</sup> Republik der Arbeiter. 1853. N 51. 17. Dez. S. 403.

<sup>41</sup> People's Paper. 1853. N 76. Oct. 15.

## У. Годвин и Дж. Макинтош

Идейное наследие английского мыслителя Уильяма Годвина (1756—1836), чей знаменитый трактат «Исследование о политической справедливости» оказал значительное влияние на развитие утопического социализма XIX в., уже не одно десятилетие изучается историками, философами, юристами и литературоведами как в нашей стране, так и за рубежом<sup>1</sup>. Историография его творчества имеет немало достижений, однако в последнее время поступательное движение ее несколько замедлилось. Авторы многочисленных работ о Годвине, как правило, анализируют его труды в отрыве от современной ему общественной мысли, давая лишь краткое понятие об общем фоне, на котором развивалась его деятельность. Если на определенном этапе такой подход был оправдан, то в настоящий момент он препятствует дальнейшему развитию годвинистики. Хотя уже больше века специалисты по Годвину используют сравнительно ограниченный, почти не расширяющийся круг источников<sup>2</sup>, трудно найти другого философа или социолога, чьи убеждения вызвали бы такое количество различных, часто совершенно противоположных, оценок. Например, в советской научной литературе взгляды Годвина на собственность характеризуются и как уравнительство<sup>3</sup>, и как утопический социализм<sup>4</sup>; его политические воззрения — и как анархизм<sup>5</sup>, и как учение об особой форме власти, «лишенной политического авторитета»<sup>6</sup>. Большие разногласия вызывают также представления Годвина о путях преобразования общества. Одни ученые считают, что насилие и революция не укладываются в

<sup>1</sup> Библиографии работ о Годвине см.: Дунаевский В. А., Кучеренко Г. С. Западноевропейский утопический социализм в работах советских историков. М., 1981. С. 97—98, 138—139, 313; Marshall P. H. William Godwin. L., 1984. P. 455—467.

<sup>2</sup> Например, Д. Локк, автор одного из новейших фундаментальных исследований, пользовался в значительной степени теми же источниками, что и Киган Пол, создавший первую биографию Годвина. См.: Paul K. C. William Godwin: His Friends and Contemporaries. L., 1876; Locke D. A Fantasy of Reason. The Life and Thought of William Godwin. L., 1980. См.: Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей. М., 1975. С. 210.

См.: Золотухина Н. М. Политические воззрения Вильяма Годвина: Автореф. дис. канд. юрид. наук. М., 1966; Костюченко Л. Г. Вильям Годвин как представитель утопического социализма и коммунизма Англии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1970.

<sup>5</sup> См.: Кан С. Б. История социалистических идей. М., 1967. С. 87—88, 93.

<sup>6</sup> См.: Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 14; Костюченко Л. Г. Указ. соч. С. 20.

рамки его рационалистической концепции<sup>7</sup>, другие утверждают, что он в качестве альтернативы мирного перехода к новому строю «теоретически обосновывает и оправдывает вооруженное восстание против имущей верхушки общества»<sup>8</sup>. Еще более широкий спектр оценок его воззрений предлагает зарубежная историография.

Одна из причин подобной ситуации — сложность и противоречивость содержания годвиновских работ. Основное произведение Годвина «Исследование о политической справедливости» (или, как часто называют, просто «Политическая справедливость») создавалось на протяжении 16 месяцев (сентябрь 1791 г. — январь 1793 г.) до предела насыщенных бурными событиями, оказавшими сильное воздействие на его убеждения. А поскольку типографский набор книги осуществляли сразу же по мере написания отдельных глав, автору приходилось неоднократно возвращаться к одним и тем же предметам, дабы рассмотреть их с новой, несколько изменившейся по сравнению с первоначальной, точки зрения. Естественно, что взгляды, изложенные в начале трактата, далеко не во всем совпадают с теми, которые нашли отражение в его последних главах, о чем Годвин предупредил читателей<sup>9</sup>. Кроме того, поскольку данное сочинение рассчитано на «образованных и мыслящих»<sup>10</sup> современников, прекрасно осведомленных о том, какие темы занимали внимание политических писателей тех лет, Годвин не считал нужным раскрывать и подробно комментировать содержание тех принципов, о коих его читатели знали по работам других авторов.

Отсутствие в «Политической справедливости» строгого плана изложения, обилие рассматриваемых там вопросов, многочисленные недосказанности, отразившаяся в тексте эволюция взглядов самого мыслителя — все это затрудняет понимание исследователем истинного значения и подлинного содержания различных аспектов годвиновского мировоззрения. Изучение Годвина в отрыве от современной ему общественной мысли нередко приводит к произвольному толкованию его идей, к абсолютизации отдельных сторон созданной им теории, что, в частности, породило столь глубокие расхождения в характеристике его творчества.

Сравнительный анализ трудов Годвина и наиболее известных работ конца XVIII в. по философии, политике, социологии и праву позволил бы лучше понять многие положения его доктрины. Возможно, беспорядочно разбросанные на страницах объемистого трактата высказывания Годвина по отдельным проблемам при сопоставлении с сочинениями, посвященными аналогичной темати-

<sup>7</sup> См.: Волгин В. П. Указ. соч. С. 211; Кан С. Б. Указ. соч. С. 92; Костюченко Л. Г. Указ. соч. С. 18.

<sup>8</sup> Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 16.

<sup>9</sup> *Godwin W. An Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness. L., 1793. P. IX—X.* (Далее: *Political Justice*).

<sup>10</sup> *Ibid.* P. XII.

ке, приобрели бы тот вид стройной концепции, в котором они и воспринимались современниками.

Необходимость такого подхода к исследованию теоретических построений выдающегося философа и социолога Англии подчеркивал еще русский историк Н. И. Кареев: «Тщательное сравнение произведений Годвина, Мери Уолстонкрафт, Пейна, Макинтоша и др. могло бы вскрыть многое в генезисе идей, изложенных в „Политической справедливости“»<sup>11</sup>. Список имен, заслуживающих здесь упоминания, можно расширить, однако общее направление поиска дано верно: изучать Годвина, сопоставляя его воззрения прежде всего с положениями работ, появившихся в 90-е годы XVIII в., когда в Англии происходила острая дискуссия о Французской революции, обогатившая мировую общественную мысль рядом ярких идей, сохраняющих свое значение и в наши дни. «Многое в „Политической справедливости“ было, конечно, результатом бесед и споров о событиях революции и особенно о ее принципах», — отмечал Кареев<sup>12</sup>. Это же подтверждал и сам Годвин: «Меня воодушевляли... политические труды ученых и философов Англии и других стран Европы, кои предшествовали сим событиям (революциям в Америке и Франции.— А. Ч.), подготовили их, сопутствовали им и последовали за ними. Я считал возможным объединить все, что было в политической науке самого лучшего и наиболее свободололюбивого, вывить ее основные принципы, свести их в систему и развить несколько дальше, чем сделали мои предшественники»<sup>13</sup>.

Одним из предшественников Годвина был Джеймс Макинтош (1765—1832), автор широко известной в те годы книги о Французской революции «Иск галлов»<sup>14</sup> (в которой он изложил точку зрения передовой английской буржуазии на происходившее во Франции<sup>15</sup>), а впоследствии — видный юрист, историк, философ, член парламента от партии вигов.

О личных отношениях Макинтоша и Годвина — их дружбе, разрыве и в конце концов примирении — написано достаточно много<sup>16</sup>, но сравнительного анализа их взглядов не проводилось ни в отечественной, ни в зарубежной литературе.

---

<sup>11</sup> Кареев Н. И. Вильям Годвин и его «Политическая справедливость» // Учен. зап. Ин-та истории РАНИОН. М., 1929. Т. 3. С. 333.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Godwin W. Of Population. An Enquiry Concerning the Power of Increase in the Numbers of Mankind, being an Answer to Mr. Malthus' essay on that Subject. L., 1820. P. 1.

Mackintosh J. Vindiciae Gallicae. The Defence of the French Revolution and Its English Admirers Against the Accusation of the Rt. Hon. Edmund Burke. L., 1971.

<sup>15</sup> См.: Чудинов А. В. Великая французская революция в памфлете Дж. Макинтоша «Иск галлов» // Из истории буржуазных революций нового времени. М., 1985.

<sup>16</sup> Paul K. С. Op. cit.; Roussin H. William Godwin (1756—1836). P., 1913; Brown F. K. The Life of William Godwin. L., 1926; Locke D. Op. cit.; Marshall P. H. Op. cit.

В настоящей статье мы попытаемся сопоставить взгляды Дж. Макинтоша и У. Годвина на способы совершенствования общества, на эволюционный и революционный пути развития, выявить, в чем их убеждения были близки и в чем они расходились.

\* \* \*

Первое и второе издания «Иска галлов» вышли из печати в апреле, третье, дополненное, — в августе 1791 г. В то время Годвин, готовясь к созданию «Политической справедливости», усердно штудировал произведения древних авторов и своих современников<sup>17</sup>. Хотя «Политическая справедливость» — философский трактат, излагающий в достаточно абстрактной форме учение о развитии общества, многие его положения возникли как результат размышлений над конкретными событиями, происходившими во Франции<sup>18</sup>. Сочинение Макинтоша отличалось от большинства памфлетов стремлением автора объяснить Французскую революцию на основе изучения обильного фактического материала, что, по-видимому, и привлекло к нему Годвина, внимательно прочитавшего «Иск галлов»<sup>19</sup>. А в 1792 г. Годвин и сам познакомился с Макинтошем, ставшим одним из немногих избранных, в кругу которых автор «Политической справедливости» обсуждал основные принципы своей книги<sup>20</sup>.

Памфлет Дж. Макинтоша посвящен доказательству закономерности происходящего во Франции и обоснованию необходимости революций вообще для прогресса человечества. Значительное место отводится анализу причин, повлекших за собой столь огромные потрясения. Рассмотрев, как развивались политические институты Франции, Макинтош пришел к выводу, что кризис вызван отстранением народа от управления общественными делами и сосредоточением власти в руках абсолютного монарха. Устойчивость деспотизма<sup>21</sup> зависела от многих обстоятельств: и от поддержки аристократии, и от мощи наемной армии; но одним из важнейших, по мнению Макинтоша, являлось господство суеверий и предрассудков над умами людей. Поэтому так велика роль философов Просвещения в подготовке народа к революционным преобразованиям: «Они бесшумно совершили великую моральную революцию, которой предстояло в положенный срок привести к улучшению общественного строя. Им надо было свергнуть тиранов более могущественных, чем короли, тиранов, которым короли

---

<sup>17</sup> Political Justice. P. XI; Paul K. C. Op. cit. P. 67—68.

<sup>18</sup> Political Justice. P. VIII.

<sup>19</sup> Marshall P. H. Op. cit. P. 83.

<sup>20</sup> Paul K. C. Op. cit. P. 74; Brown F. K. Op. cit. P. 39.

<sup>21</sup> Понятие «деспотизм» употреблялось большинством радикальных мыслителей того времени в двух смыслах: в узком — как синоним абсолютизма и в широком — для обозначения любого недемократического строя.

обязаны властью. Они с триумфом вырвали скипетр у Суеверия и выкорчевали Предрассудок»<sup>22</sup>.

Но сами философы не могли изменить мир, для этого их теории должны были стать достоянием масс. Искусство печати проложило канал, «по которому идеи просвещенных людей незаметно проникают в общественное сознание»<sup>23</sup>. Литература разрушила фундамент деспотизма<sup>24</sup>. Необходимо отметить, что Макинтош был далеко не единственным, кто указал на связь между Просвещением и Французской революцией. Тема эта обсуждалась и на страницах газет, и в политических памфлетах<sup>25</sup>. Но в отличие от многих современников Дж. Макинтош подчеркивал объективный, по его убеждению, характер причинной связи между распространением «принципов свободы» и революционными потрясениями: войдя в умы людей, подобные идеи не могут не повлечь за собой ниспровержения деспотизма. События во Франции — «результат общих причин (*general causes*), действующих на народ. Это восстание нации, охваченной единой идеей... Поэтому достоинства даже самых выдающихся лиц мало влияют на развитие революции»<sup>26</sup>.

Эту же мысль У. Годвин проводит в «Политической справедливости», но на более высоком уровне обобщения. Открытие истины и избавление человечества от заблуждений — необходимое условие социальных преобразований — таков лейтмотив его произведения. Просвещение народа он считает единственной основой прогресса общества. Если для Макинтоша суеверия и предрассудок лишь одна из опор деспотического строя, то Годвин рассматривает их как источник всех социальных пороков. «Все зло — не что иное, как заблуждение и ошибочное суждение, претворенные в действия и ставшие руководящим принципом поведения»<sup>27</sup>. Могучим средством изменения общественных порядков Годвин, как и Макинтош, в полном соответствии с рационалистической традицией Просвещения признает литературу: «Если мы хотим усовершенствовать социальные институты человечества, мы должны писать, мы должны доказывать, мы должны спорить»<sup>28</sup>.

Но и Годвин понимает, что одним лишь словом мир не перевернешь. Деспотизм, порожденный заблуждениями человеческого разума, прямо заинтересован в их сохранении<sup>29</sup>, поэтому, чтобы расчистить дорогу для познания в полной мере вечных принципов

<sup>22</sup> *Mackintosh J. Vindiciae Gallicae // Mackintosh J. The Miscellaneous Works. Philadelphia, 1846. P. 454. (Далее: Vindiciae Gallicae).*

<sup>23</sup> *Ibid. P. 424.*

<sup>24</sup> *Ibid. P. 407.*

<sup>25</sup> Например, идеолог аристократической реакции Э. Бёрк заявил, что Французская революция — результат заговора «писателей-атеистов и финансовых махинаторов». См.: *Burke E. Reflection on the Revolution in France. L., 1790.*

<sup>26</sup> *Vindiciae Gallicae. P. 424.*

<sup>27</sup> *Political Justice. P. 31.*

<sup>28</sup> *Ibid. P. 202. См. также: P. 20—23, 63, 176—178, 186.*

<sup>29</sup> *Ibid. P. 30—32.*

справедливости и равенства, надо сначала покончить с тираническим правлением, к чему народ может быть подготовлен за более короткий срок, чем тот, который необходим для создания идеального общества. По мнению Годвина, «некоторой доли истины будет достаточно для низвержения тирании и узурпации; а это низвержение, умножив силы нашего разума, поможет ему в дальнейшем постижении истины»<sup>30</sup>. Годвин, таким образом, признавал необходимость решительных, революционных преобразований политического строя как условия социального прогресса.

Но кто способен совершить подобную революцию? Макинтош, проанализировав опыт Франции, пришел к выводу, что там революционный лагерь состоял из двух частей: «среднего класса» и «народа». Первый сложился еще на исходе средних веков, благодаря развитию торговли, и отличался высокой восприимчивостью к передовым идеям: «Представители торговых и финансовых кругов всех европейских стран меньше страдали от предрассудков, были более либеральными и образованными, чем земельные собственники — джентри... Мы не должны удивляться, что этот просвещенный класс более предан делу свободы и является самым ревностным сторонником политических преобразований»<sup>31</sup>. К «среднему классу» Макинтош относит не только людей, непосредственно связанных с торговлей и мануфактурным производством, но и буржуазную интеллигенцию: юристов, врачей, литераторов — «лишь эти профессии могли дать представителей для третьего сословия (в Национальном собрании.— А. Ч.). Они составляют большую часть среднего класса, в котором сосредоточены почти весь разум и добродетель общества»<sup>32</sup>. Именно «средний класс», по убеждению Макинтоша, играет ведущую роль во Французской революции, ибо он один имеет достаточные знания для возведения нового, демократического по своей сути, государственного строя.

Народ же, по мнению автора «Иска галлов», далеко не всегда верно осознает суть происходящего и не способен постигнуть все великие открытия философов, так как «черни» доступны лишь те «политические и моральные истины», которые лежат вблизи от поверхности<sup>33</sup>. Массы во Франции, согласно Макинтошу, достаточно просвещены для борьбы с абсолютизмом, но недостаточно для самостоятельного построения нового общества. Задачу народа он сводит к поддержке действий Национального собрания и отражению попыток деспотизма вооруженной силой воспрепятствовать нововведениям. Макинтош правильно подметил такую особенность начального периода Французской революции, как руководство массами со стороны крупной буржуазии, но он ошибочно считал, что иного распределения ролей между участниками борьбой «политической революции» быть не может.

<sup>30</sup> Ibid. P. 23.

<sup>31</sup> Vindiciae Gallicae. P. 426.

<sup>32</sup> Ibid. P. 425.

<sup>33</sup> Ibid. P. 424.

Предложенная Годвином схема расстановки сил в предстоящем революционном перевороте не имеет столь ярко выраженного классового оттенка, как у Макинтоша. Это отчасти объясняется тем, что конечную цель развития, в котором политическая революция — лишь промежуточный этап, Годвин видел в установлении полного, в том числе имущественного, равенства, соответствующего, по его мнению, интересам всех членов общества: и богатых и бедных<sup>34</sup>. С другой стороны, последовательно придерживаясь рационалистической концепции прогресса, он не имел иного критерия для своей классификации, кроме степени познания истины.

Соответственно он разделил силы, способные покончить с тираническим строем: это «мыслящее и образованное меньшинство и темные народные массы». Простой люд, считал Годвин, не способен полностью усвоить идеи свободы и видит лишь общие очертания политических истин, «а те абстрактные и смелые рассуждения, в которых и заключается основная ценность литературы, должны неизбежно остаться уделом избранного меньшинства»<sup>35</sup>. Именно на него, согласно Годвину, возложена миссия просвещения народа и руководства им: «Внесите справедливые представления об обществе в умы определенного числа либерально образованных и мыслящих людей, дайте народу руководителей и учителей — и дело сделано»<sup>36</sup>. Таким образом, познание истины прежде всего образованной частью общества — неперемнное условие преобразования мира: «Революции обязаны своим происхождением не столько энергии народа в целом, сколько убеждения лиц, имеющих определенную степень образования и способность к размышлению. Я говорю „происхождением“, так как надо признать, что совершаться они должны по воле всей нации»<sup>37</sup>.

Но кто входит в число избранных? Автор «Политической справедливости» дает им следующую характеристику: это те, кто имеет досуг для размышлений и пополнения собственных знаний, те, кому не приходится в поте лица постоянно трудиться ради хлеба насущного<sup>38</sup>. Речь, следовательно, идет явно об имущих людях. Однако «избранные» — отнюдь не аристократия, к которой Годвин относится крайне отрицательно<sup>39</sup>. Очевидно, он имеет в виду буржуазную интеллигенцию, т. е. ту самую общественную группу, которая играла чрезвычайно важную роль во Французской революции и английском буржуазно-демократическом

<sup>34</sup> «Весть об установлении свободы и равенства — это весть о доброжелательном отношении ко всем людям. Свобода и равенство избавят крестьянина от несправедливости, подавляющей его разум, а привилегированных — от роскоши и деспотизма, развращающих их» (Political Justice. P. 879—880).

<sup>35</sup> Ibid. P. 188.

<sup>36</sup> Ibid. P. 69.

<sup>37</sup> Ibid. P. 206.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid. P. 465—466.

движении<sup>40</sup> и которая получила столь высокую оценку автора «Иска галлов».

Как для Макинтоша, так и для Годвина весьма непростой оказалась проблема наилучшего способа революционных преобразований, в частности, вопрос о применении насилия. Даже во Французской революции, вписавшей, по утверждению Макинтоша, самую светлую страницу в историю человечества, он одобряет далеко не все. Макинтош признает необходимым применение силы лишь в тех случаях, когда деспотизм сам прерывает мирный ход реформ. Так, автор «Иска галлов» горячо приветствует парижское восстание 14 июля 1789 г.: «Это был случай, когда восстание предписывалось добродетелью и являлось исполнением долга, когда покорность означала бы самую низкую трусость и оказалась бы наитягчайшим преступлением»<sup>41</sup>.

В то же время некоторые народные выступления Макинтош осуждает как вредные «эксцессы», запятнавшие дело свободы<sup>42</sup>. К ним он относит поход парижан на Версаль 5—6 октября 1789 г. и антифеодальные выступления крестьян. Причину «эксцессов» Макинтош видит в том, что массы долго находились во тьме невежества и подвергались безжалостному угнетению: «Нравы страны свидетельствуют скорее о систематическом проявлении жестокости государем, чем о безнравственности толпы»<sup>43</sup>. Поэтому, хотя Макинтош и порицает «жестокие сцены» народных восстаний, он возлагает вину за них прежде всего на власть имущих. «...Бесполезно ожидать, — пишет он — что народ, привыкший к варварству угнетателей, будет достаточно великодушен при победе, довольно разборчив при возмездии или разумно умерен в средствах отмщения»<sup>44</sup>.

Но какими бы отвратительными ни казались «эксцессы черни» «истинным друзьям свободы», преходящее зло не должно пугать людей, стремящихся сделать общество навеки счастливым, заявляет автор «Иска галлов». Нельзя винить патриота, «если он, взвесив беды кратковременной анархии и бесценное благо постоянной свободы, обнаружит, что вторая чаша весов перетягивает»<sup>45</sup>. К тому же по мере развития просвещения, отмечает Макинтош, революции становятся менее кровопролитными; достаточно сравнить Французскую революцию с американской, не говоря уже об английской<sup>46</sup>.

Когда речь заходит о демократических преобразованиях в Англии, Макинтош еще более осторожен. Он неоднократно под-

<sup>40</sup> В 1791 г. Годвин относил к числу «наилучших и наиболее просвещенных» вождей народа даже левых вигов Фокса и Шеридана. См.: *Paul K. C. Op. cit.* P. 67.

<sup>41</sup> *Vindiciae Gallicae.* P. 432.

<sup>42</sup> *Ibid.* P. 430.

<sup>43</sup> *Ibid.* P. 434.

<sup>44</sup> *Ibid.* P. 430.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.* P. 430—432. «Иск галлов» был написан до начала войны и периода террора.

черкивает, что «друзья британской свободы» хотели бы «предотвратить революцию реформой, ниспровержение — исправлением», так как устранение имеющихся в Британии недостатков пока не требует насильственных действий<sup>47</sup>. Чтобы избежать роковой дилеммы — «деспотизм или революция», Макинтош предлагает третий путь: демократические реформы (прежде всего парламентскую), проводимые правительством по единодушному требованию нации: «Объединенные усилия многочисленных групп граждан должны разбудить нацию, и она заговорит голосом, которому будут внимать добродетельные правители и которого будут страшиться тираны. Невозможно предположить существование столь явной испорченности, способной пренебречь недвусмысленно выраженной волей нации»<sup>48</sup>. Подобные быстрые и решительные преобразования Макинтош по значимости приравнивает к революции, противопоставляя их постепенным и частичным улучшениям, предлагавшимся Э. Бёрком<sup>49</sup>.

Если же власть имущие не прислушаются к голосу народа, то Британию ожидает судьба Франции, предупреждает автор «Иска галлов»: «Если наши правители подражают ей в политике, то наше государство должно пережить такие же потрясения. Человек — везде человек; старая обида наконец вырвется наружу, и государственные институты — эта возведенная в закон глупость — будут сметены бурей народного гнева»<sup>50</sup>.

Годвин, исходя из основного положения рационалистической теории прогресса: путь к совершенствованию — в познании истины, также предпочитает методы убеждения: «Мы должны тщательно избегать насилия: сила — не убеждение, она не достойна дела истины»<sup>51</sup>. Переход от старого, деспотического строя к новому, демократическому представляется ему следующим образом: когда истина овладеет в достаточной степени умами большей части нации, угнетатели окажутся в столь незначительном меньшинстве, что не отважатся воспротивиться требованию народа. «Если подавляющее большинство членов какого-либо общества решило обеспечить себе некое благо, то для достижения его нет необходимости ни в мятеже, ни в насилии»<sup>52</sup>.

Предложенный Годвином план мирного переворота имеет много общих черт с идеей Макинтоша о реформе, проводимой по требованию «голоса нации». И так же, как автор «Иска галлов», оставляющий за народом право на применение оружия, если правители не внимают голосу масс, Годвин, предполагая возможность противодействия деспотизма воле нации, при всем своем отрицательном отношении к насилию признает, что в подобном случае народ обязан предпринять соответствующие меры. Сила, отмеча-

<sup>47</sup> Ibid. P. 456.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid. P. 421.

<sup>50</sup> Ibid. P. 457.

<sup>51</sup> Political Justice. P. 887. См. также: P. 202—203.

<sup>52</sup> Ibid. P. 64. См. также: P. 222—223.

ет Годвин, «должна использоваться при таких обстоятельствах, когда все другие средства оказываются неэффективными. Следовательно, в вопросе сопротивления властям сила никогда не должна применяться без самой крайней необходимости, а лишь в случаях, подобных защите своей жизни от разбойника, когда времени ни на что другое не остается, а последствия (нападения.—А. Ч.) могут оказаться самыми печальными»<sup>53</sup>.

Столь осторожное согласие на использование насильственных мер объясняется тем, что Годвин, как и Макинтош, опасался «эксцессов черни». Еще в 1789 г. под впечатлением от событий Французской революции он записал в дневнике: «Я никогда не переставал осуждать власть толпы и насилие»<sup>54</sup>. Эту же мысль он повторяет в «Политической справедливости»: «Нет ничего более варварского, жестокого и кровавого, чем триумф толпы»<sup>55</sup>. «Эксцессы», по мнению Годвина, результат недостаточной просвещенности масс и жестокости их прежних угнетателей. Поэтому он снова и снова подчеркивает: любым нововведениям должно предшествовать познание истины. Данный принцип он даже доводит до такой крайности, что заявляет: возможно, вест-индским неграм лучше находиться в рабстве, пока они не станут достаточно мудры для перехода в свободное состояние<sup>56</sup>.

Впрочем, и здесь позиция Годвина остается достаточно гибкой. Если уж революция началась раньше срока, необходимого для подготовки к ней общественного сознания, то ее не надо за это порицать<sup>57</sup>. Тираническое правление, утверждает автор «Политической справедливости», в любом случае хуже «анархии»<sup>58</sup>.

«Даже если бы народ повел себя несколько несдержанно,—отмечает Годвин,—применяя на практике идеи мыслителей, то вызванные этим несчастья оказались бы совсем незначительными по сравнению с теми, которые ежечасно происходят по вине бессердечного деспотизма»<sup>59</sup>. Зато вслед за кратковременным эпизодом «анархии» наступит всеобщее благоденствие, убеждает Годвин читателей: «Можно допустить, что первое пробуждение и просветление ума будут сопровождаться беспорядком. Но всякий, рассуждающий правильно, должен признать, что на смену ему придут порядок и счастье»<sup>60</sup>.

Нетрудно заметить сходство аргументации Макинтоша и Годвина. Они даже пользуются одинаковым образным сравнением,

<sup>53</sup> Ibid. P. 196. См. также: P. 639.

<sup>54</sup> Paul K. C. Op. cit. P. 61.

<sup>55</sup> Political Justice. P. 208.

<sup>56</sup> Ibid. P. 599.

<sup>57</sup> Ibid. P. 204.

<sup>58</sup> Термин «анархия» Годвин, как и большинство его современников, применяет для обозначения сравнительно непродолжительного периода безвластия во время революционных потрясений, но отнюдь не в качестве синонима общества, существующего постоянно при полном отсутствии всех видов власти, как ошибочно утверждается некоторыми авторами. См.: *Золотухина Н. М.* Указ. соч. С. 14.

<sup>59</sup> Ibid. P. 620. См. также: P. 10, 548—549.

<sup>60</sup> Ibid. P. 877. См. также: P. 593, 735—740.

доказывая, что не следует бояться временных бед «анархии». Макинтош: «Чувствительность, заставляющая отступить перед существующим в настоящую минуту злом, невзирая на благо в будущем, не есть добродетель, поскольку не является качеством, полезным для человечества. Она могла бы остановить руку хирурга, ампутирующего пораженную гангреной конечность...»<sup>61</sup> Годвин: «Отказ от такого средства (от революции.— А. Ч.) для достижения счастья, если бы даже оно вызвало описанное действие (разгул «анархии».— А. Ч.), напомнил бы случай, когда человек, повредивший свою конечность, отказался бы подвергнуться мучению, связанному с ее вправлением»<sup>62</sup>.

Подобно Макинтошу, Годвин указывает и на значительно меньшее число жертв Французской революции по сравнению с английской, видя в этом подтверждение того, что со временем, по мере развития просвещения, революции должны стать совсем бескровными<sup>63</sup>.

\* \* \*

Таким образом, предложенная Макинтошем концепция революции и годвиновская теория перехода от деспотического государственного строя к демократическому имеют много общих черт, а в ряде аспектов и совпадают. Разрабатывая учение о «политической справедливости», призванное, по его мнению, стать путеводной звездой на все времена и для всех народов, Годвин исходил из современных ему представлений о развитии общества, сложившихся в оппозиционных кругах английской буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции на основе изучения исторического опыта и в значительной степени под влиянием Великой французской революции. «Иск галлов» Макинтоша — одно из произведений, в которых эти представления выражены наиболее ярко.

Проанализировав события начального этапа Французской революции, Макинтош выявил ряд его существенных черт, которые он, однако, абсолютизировал как закономерности. Отметив связь идей Просвещения с лозунгами восставшего третьего сословия, Макинтош придал ей вид необходимости, представив тем самым развитие общественной мысли XVII—XVIII вв. как причину (правда не единственную) революции во Франции. Еще большей абсолютизации это положение подверглось в учении Годвина, утверждавшего, что коренное изменение общественного строя любого народа возможно, только если нововведениям предшествует широкое распространение идей свободы и справедливости.

Особенностью первого периода Французской революции было преобладание политических требований над социальными. Для буржуазии как во Франции, так и в Англии наиболее остро стоял

<sup>61</sup> *Vindiciae Gallicae*. P. 430.

<sup>62</sup> *Political Justice*. P. 877.

<sup>63</sup> *Ibid.* P. 203.

вопрос о власти. Призывая установить политическое равенство, этот класс старался увлечь за собой народные массы на борьбу с землевладельческой аристократией, не подвергая опасности институт частной собственности. Соответственно Макинтош, отстаивавший интересы буржуазии, изображал революцию как чисто политическое явление, сущность которого состояла в смене форм правления. Подобные взгляды нашли отражение и в книге Годвина. Революционное насилие, «анархия» («любая всеобъемлющая (total) революция — вид анархии») <sup>64</sup> направлены у него прежде всего против «деспотизма», т. е. против определенной формы государственной власти. Установление же социального равенства рассматривалось им как результат последующего достаточно длительного процесса просвещения всех граждан демократической республики: и богатых и бедных. Следовательно, и у Годвина революция имеет политический характер.

Еще одна верно подмеченная Макинтошем черта начальной стадии Французской революции — руководящая роль буржуазии. Поскольку эта социальная группа уже тогда обладала разработанной идеологией и была политически наиболее организованной частью третьего сословия, именно она на данном этапе возглавила борьбу против абсолютизма. Эта особенность у Макинтоша также приобрела вид закономерности. Для него задачи участников революции определены раз и навсегда: «средний класс» выполняет созидательную функцию, народ же вступает в дело лишь для того, чтобы сломить сопротивление деспотизма. Такое же неверие в способность масс действовать самостоятельно проявил и Годвин, видевший в них только разрушительную силу. Страхась «эксцессов», он тоже хотел, чтобы преобразованием общества руководили люди «мыслящие и образованные». Стремление избежать «анархии» заставило и Макинтоша, и Годвина предложить путь мирного изменения государственного строя по требованию «голоса нации». Причем своим происхождением данная идея тоже обязана опыту Французской революции: Людовик XVI под давлением народных масс неоднократно был вынужден идти на уступки представителям третьего сословия <sup>65</sup>.

Но даже отдавая предпочтение мирным нововведениям и желая по возможности избежать насилия, Годвин, как и Макинтош, выступил сторонником решительных, революционных по содержанию, преобразований политического строя.

Большинство зарубежных историков пытаются изобразить автора «Политической справедливости» апологетом эволюционного, постепенного развития (graduality) общества <sup>66</sup>. Однако подобная

<sup>64</sup> Ibid. P. 739.

<sup>65</sup> Например, в вопросе о совместных заседаниях представителей всех сословий: «Возбуждение народа достигло такой степени, что появилась у одних [придворных] искренняя, у других — притворная тревога за жизнь короля, если объединение палат и дальше будет откладываться. Поэтому объединение было разрешено» (Vindiciae Gallicae. P. 412).

<sup>66</sup> См., например: Rodway A. E. Introduction // Godwin and the Age of Transition. L., 1952. P. 29; Clark J. P. The Philosophical Anarchism of William

постановка вопроса грешит односторонностью. Годвин действительно приверженец постепенности, когда речь идет о просвещении народа при подготовке политического переворота. Постепенность необходима, по его мнению, и для убеждения граждан демократического государства в преимуществах социального равенства. Но переход от деспотической формы правления к демократической должен, по мнению Годвина, произойти в результате революционного переворота, сопровождающегося ломкой старых политических институтов и имеющего вид либо добровольного отказа от власти прежних правителей (по требованию подавляющего большинства нации), либо насильственного ниспровержения, «анархии». Следовательно, общественный прогресс, по Годвину, достигается сочетанием эволюционного и революционного путей развития.

\* \* \*

Несмотря на значительное сходство концепций революционного переворота Макинтоша и Годвина, «политическая революция» играет разную роль в их социальных доктринах. Для Макинтоша конечная цель революционных преобразований — государственное устройство, открывающее возможность для участия всех граждан в управлении (республика или конституционная монархия, причем второй отдается предпочтение), дающее равные политические права, демократические свободы, равное налогообложение, устанавливающее религиозную терпимость. Отношения же собственности, по его убеждению, неприкосновенны, а имущественное неравенство — естественное состояние<sup>67</sup>. Государство, согласно Макинтошу, необходимо как гарант такого общественного порядка. Идеал Макинтоша — буржуазная демократия, очищенная от всех пережитков феодализма.

Иную программу предлагает Годвин. Для него политический переворот не конечный, а лишь промежуточный этап развития. Установление демократической республики (ограниченную монархию Годвин не приемлет так же, как и абсолютную) откроет самые широкие возможности для распространения идей равенства и справедливости, что, в свою очередь, приведет к добровольному отказу от имущественного неравенства: «Если способность людей к размышлению будет расти, а это, конечно, намного ускорится, когда будут устранены порочные формы правления, замедляющие сегодня прогресс, те же доводы, что убедили их в несправедливости политических различий (ranks), покажут им несправедливость положения, при котором один человек нуждается в том, чем другой без пользы для себя владеет»<sup>68</sup>. Исчезнет со временем и политическая власть. Идеал Годвина — безго-

Godwin. Princeton, 1977. P. 280; *Locke D. Op. cit.* P. 48; *Marshall P. H. Op. cit.* P. 115—116.

<sup>67</sup> *Vindiciae Gallicae.* P. 415.

<sup>68</sup> *Political Justice.* P. 888.

сударственное общество независимых друг от друга индивидуальных производителей.

Но даже столь существенное различие социально-политических взглядов Годвина и Макинтоша отступало на задний план, пока оба они участвовали в буржуазно-демократическом движении против всевластия земельной аристократии. В 1793—1796 гг. Макинтош, чьи статьи в «Мансли ревю» отражали взгляды левых вигов-фокситов, и Годвин, близкий к ряду деятелей «Лондонского корреспондентского общества», поддерживали между собой дружеские отношения. Однако затем последовал разрыв, обусловленный рядом причин политического характера. Макинтош опасался, что возникновение в Англии революционных организаций и возможное французское вторжение угрожают британской буржуазии такими же посягательствами трудящихся масс на ее собственность, какие испытали буржуа Франции в годы якобинской диктатуры. В новой обстановке уравниТЕЛЬские и антигосударственные идеи Годвина уже не казались Макинтошу столь безобидными, как раньше, и он поспешил выступить с их критикой.

В начале 1799 г. Макинтош прочитал курс лекций по естественному и международному праву, ставший заметным событием общественной жизни Англии. Среди слушателей было немало видных политиков, членов обеих палат парламента, ученых, литераторов. Макинтош осудил «появившуюся во всех странах Европы группу писателей, которая изображала все древние обычаи, все общепризнанные мнения, все фундаментальные принципы, все самые священные институты человеческого как нечто, основанное на глупости, навязанное силой и обманом, ведущее к вырождению и прозябанию рода людского»<sup>69</sup>. И хотя лектор не назвал имен своих противников, ни для кого не было секретом, что он имел в виду в первую очередь автора «Политической справедливости», утверждавшего, что имущественное неравенство и государственная власть — результат заблуждений человеческого разума. Понял это и Годвин, посетивший несколько лекций Макинтоша. У. Хэзлит, известный публицист, позднее вспоминал: «Бедный Годвин, по натуре добродушный и искренний, пришел послушать, какой такой новый свет снизошел на его старого друга, но был вынужден покинуть поле боя и бежать прочь после торжествующей насмешки над „такими фантастическими химерами, как... совершенный человек“»<sup>70</sup>.

В письме Макинтошу от 27 января 1799 г. Годвин протестовал против нетерпимого тона оратора и подчеркивал чисто теоретический характер своих построений<sup>71</sup>. Но Макинтош ясно видел, какую опасность для буржуазии могло представлять осуществле-

<sup>69</sup> *Memoires of the Life of Rt. Hon. Sir James Mackintosh / Ed. his son R. J. Mackintosh. L., 1835. Vol. 1. P. 111.*

<sup>70</sup> *Hazlitt W. The Spirit of the Age. Oxford, 1923. P. 134.*

<sup>71</sup> *Godwin W. Uncollected writings (1785—1822). Gainsville (Florida), 1968. P. 302—304.*

ние годвиновских идей на практике; подобная перспектива в период активного революционного брожения казалась ему вполне реальной. Поэтому на следующий день он ответил Годвину: «Вы выполнили свой долг, сделав общим достоянием собственные убеждения. Я выполняю свой, пытаюсь опровергнуть их, и одним из основных средств опровержения является показ того, какие, по моему мнению, они могут иметь отрицательные последствия»<sup>72</sup>.

Макинтош был не единственным критиком Годвина. Идеи «Политической справедливости» и других годвиновских работ стали объектом нападков диссентерского проповедника доктора Парра, Мальтуса и других идеологов буржуазии и аристократии. В 1801 г. Годвин опубликовал памфлет «Мысли, вызванные чтением проповеди доктора Парра»<sup>73</sup>, в котором заявил, что в отличие от критиков, в том числе Макинтоша, он не изменил своим убеждениям и продолжает верить в способность человечества к совершенствованию. И все же, подвергаясь ожесточенной травле как со стороны писателей официозного направления, так и со стороны своих прежних союзников из буржуазного лагеря, Годвин отошел от активной общественной деятельности.

Новое сближение с Макинтошем произошло более чем десятилетие спустя. За годы жизни в Индии (1804—1811), вдали от страстей политической борьбы, Макинтош понял, что последние выступления фактически привели его в лагерь реакции. После долгих, мучительных размышлений он в определенной степени возвращается к своим взглядам начала 90-х годов XVIII в. и, приехав в Англию, включается во вновь нарастающее движение за парламентскую реформу. В то же время возобновляются его дружеские отношения с Годвином.

В 1815 г. вигский журнал «Эдинбург ревю» поместил на своих страницах рецензию Макинтоша на книгу Годвина «Жизнь Эдварда и Джона Филлипсов, племянников Мильтона». Макинтош, однако, не ограничился разбором данного произведения, а дал также краткий очерк творчества автора<sup>74</sup>. Коснувшись «Политической справедливости», Макинтош отметил, что некоторые положения, высказанные Годвином, были ошибочными (очевидно, Макинтош имел в виду идеи об имущественном равенстве и постепенном исчезновении государства), но они не вызвали бы столь резкого порицания, если бы появились в другую, менее бурную эпоху. «Обстоятельства времени, вопреки стремлениям

<sup>72</sup> Paul K. C. Op. cit. P. 329.

<sup>73</sup> Godwin W. Thoughts Occasioned by the Perusal of Dr. Parr's Spital Sermon, Being a Reply to the Attacks of Dr. Parr, Mackintosh, Malthus and Others. L., 1801.

<sup>74</sup> Годвин с одобрением отнесся к статье Макинтоша. В собрании рукописей Государственного Исторического музея СССР имеется письмо, в котором Годвин сообщает неизвестному корреспонденту, что вышлет ему эту рецензию Макинтоша. Письмо опубликовано М. П. Алексеевым. См.: Учен. зап. Ленингр. пед. ин-та. 1939. Т. 26. С. 151—152.

автора, превратили философский трактат в политический памфлет», — писал Макинтош<sup>75</sup>.

Зато участие Годвина в борьбе за демократические свободы получило чрезвычайно высокую оценку Макинтоша: «Он, по нашему скромному мнению, заслужил уважение всех, каковы бы ни были их взгляды, кто еще хочет, чтобы некоторые люди в Англии могли самостоятельно размышлять, даже если есть риск, что их мысли окажутся ошибочными, но особенно (он заслуживает уважения.— А. Ч.) друзей свободы, чье дело мужественно защищал»<sup>76</sup>. Макинтош еще раз подтвердил, что его убеждения были близки годвиновским в сфере политики, но по социальным вопросам он совершенно с ним расходился.

В истории отношений Уильяма Годвина и Джеймса Макинтоша ярко проявились особенности того этапа развития общественной мысли, когда выразители чаяний эксплуатируемых масс, заимствуя идейное оружие из арсенала борющейся с земельной аристократией буржуазии, совершенствовали его, чтобы использовать для решения проблемы социального неравенства в интересах трудящихся, чему не могли не противиться даже самые передовые буржуазные мыслители.

---

<sup>75</sup> *Mackintosh J. Review of Mr. Godwin's Lives of Edward and John Phillips etc, etc. // Mackintosh J. The Miscellaneous Works. P. 251.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

## К вопросу о характере социальной утопии

У. Огилви

История социалистических идей в Англии и сегодня остается темой, требующей большой исследовательской работы. Это относится и к XVIII в., особенно второй его половине, давшей целую плеяду радикальных мыслителей. Каждый из них сформулировал свои представления о более совершенном общественном устройстве. Однако ни один из них не сконструировал системы общественных отношений, которую можно было бы с достаточным основанием классифицировать как утопически-коммунистическую или социалистическую. В трудах М. Бера, В. П. Волгина и С. Б. Кана утопические построения этих мыслителей отнесены к мелкобуржуазному эгалитаризму<sup>1</sup>. Вместе с тем отмечается их большое влияние на последующее развитие социалистических идей в Англии, чем, собственно, и определяется их вклад в историю утопического социализма. В настоящее время намечается тенденция к пересмотру этой точки зрения. Начало тому положено статьей Н. М. Золотухиной о Спенсе и Огилви<sup>2</sup>.

Исходный тезис этой работы — утверждение о том, что на вторую половину XVIII в. приходится «подлинный расцвет английской утопической социалистической мысли»<sup>3</sup>, представленной именами Р. Уоллеса, У. Огилви, Т. Спенса, У. Годвина, Т. Холкрофта и Ч. Холла. Золотухина следующим образом формулирует критерий, по которому она причисляет всех перечисленных авторов к социалистам: «Поскольку во всех рассматриваемых теориях содержатся мечты о создании нового, лучшего устройства общества без эксплуатации человека человеком, без паразитизма кучки богачей, общества, в котором „все трудящиеся должны пользоваться плодами общей работы“<sup>4</sup>, постольку все они безусловно (курсив наш.— Э. В.) являются социалистическими теориями»<sup>5</sup>. Предложенный критерий можно было бы признать достаточным основанием, если бы не одно обстоятельство.

<sup>1</sup> См. соответствующие разделы работ: *Бер М.* История социализма в Англии. М., 1923. Ч. I; *Волгин В. П.* Очерки истории социалистических идей с древности до конца XVIII века. М., 1975; *Кан С. Б.* История социалистических идей. М., 1967.

<sup>2</sup> См.: *Золотухина Н. М.* Социально-политические взгляды социалистов-утопистов Англии во второй половине XVIII в. (Спенс, Огилви) // Тр. Всесоюз. юрид. заоч. ин-та. М., 1971. Т. XX, ч. 2. С. 89—148.

<sup>3</sup> Там же. С. 89—90.

*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 7. С. 132.

<sup>5</sup> *Золотухина Н. М.* Указ. соч. С. 104.

Положение «все трудящиеся должны пользоваться плодами общей работы» находится в принципиальной противоречии с тем, что на самом деле планировали в своих проектах названные писатели. Требование права трудящихся на полный продукт своего труда, тезис индивидуального труда и индивидуального потребления характерны для большинства из них. Только у Р. Уоллеса труд и потребление общественно организованы, но он сам доказал, что общество, живущее по этим законам, обречено на голодное вымирание и потому исторически бесперспективно<sup>6</sup>.

Таким образом, из трех условий, необходимых для отнесения ряда английских проектов конца XVIII в. к социалистическим, остаются два: мечты о создании общества без эксплуатации и без паразитизма богатых. Однако первое обеспечивается у рассматриваемых утопистов принципом владения полным продуктом своего труда, а второе — обязательностью труда для всех. Для социалистической теории эти два условия явно недостаточны.

Включение ленинской цитаты в разбираемый критерий социализма неоправданно потому, что она не имеет никакого отношения к утопическому социализму и тем более к английской действительности второй половины XVIII в. Эти слова взяты из статьи В. И. Ленина «К деревенской бедноте» и составляют часть объяснения крестьянам сути социалистического общества и социализма как научного учения, развиваемого марксистскими социал-демократическими партиями.

Свои теоретические построения Н. М. Золотухина подкрепляет в первую очередь трудами В. И. Ленина. Она утверждает, что Ленин полагал самым существенным признаком утопического социализма мечту о социальной системе без эксплуатации человека человеком, ссылаясь на следующий текст: «Наличность „хозяйничанья за чужой счет“, наличность эксплуатации всегда будет порождать как в самих эксплуатируемых, так и в отдельных представителях „интеллигенции“ идеалы, противоположные этой системе. Эти идеалы чрезвычайно ценны для марксиста; он только на их почве и полемизирует... исключительно по вопросу о построении этих идеалов и осуществлении их»<sup>7</sup>. Предмет рассуждения Ленина здесь, как видим, совершенно иной. Надо полагать, что марксисты спорят с народниками не по поводу антиэксплуататорского характера идеалов, рожденных отрицанием эксплуатации. В контексте цитаты самыми существенными признаками идеалов общества без эксплуатации выступают принципы построения и осуществления этих идеалов.

Далее Н. М. Золотухина пишет: «Анализируя слабости утопических систем, В. И. Ленин отмечал, что только зрелому пролетарскому социализму свойственно представление о крупном общественном производстве. Лишь „пролетарский социализм,— утверждал В. И. Ленин,— видит идеал не в равенстве мелких

<sup>6</sup> См.: Волгин В. П. Указ. соч. С. 184.

<sup>7</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 435.

хозяев, а в крупном обобществленном производстве“ (ссылка на Полн. собр. соч. В. И. Ленина. Т. 15. С. 339). Утопические социалисты подчас не понимали необходимости этого: прежние социалисты считали достаточным, чтобы каждый получал то, что он сам вырабатывает (ссылка на Полн. собр. соч. В. И. Ленина. Т. 1. С. 157). Но от того, что далеко не все «прежние социалисты» понимали необходимость национализации всех средств производства и установления общественных форм организации труда, они не переставали быть социалистами и не теряли своего значения как предшественники научного коммунизма. Следовательно, В. И. Ленин не ставит определение утопического социализма в зависимость от таких факторов, как: а) понимание необходимости национализации *всех* средств производства, б) безусловности общественных форм организации труда. В. И. Ленин отмечает, что для всех утопических социалистических систем свойственно наличие таких элементов, как: 1) критика существующего строя, связанная с осуждением существующей системы собственности и угнетения масс; 2) демократизация строя, основанного на потреблении каждым продуктов своего личного труда (ссылка на Полн. собр. соч. В. И. Ленина. Т. 1. С. 14). Организация такого труда в каждом данном случае будет зависеть от той или иной степени зрелости теории»<sup>8</sup>.

Мы позволили себе столь длинную цитату по двум соображениям: во-первых, здесь выражено теоретическое кредо, исходя из которого Н. М. Золотухина выводит все другие положения своей статьи. И во-вторых, что много серьезней, использованные автором тексты В. И. Ленина либо не имеют ровно никакого отношения к утопическому социализму, либо прямо противоположны по своему смыслу тому, что им приписывается. Обратимся к предлагаемым источникам.

В первом случае цитата берется из доклада В. И. Ленина V съезду РСДРП, главным содержанием которого была критика политики меньшевиков в отношении крестьянства. Он полемизирует с меньшевиками, видевшими в крестьянстве только буржуазную среду, рождающую аграрные утопии: «В самом деле, присмотритесь к значению аграрных утопий крестьянства в теперешней революции. В чем состоит главная его утопия? Несомненно, в идее уравнительности, в убеждении, будто уничтожение частной собственности на землю и раздел земли (или землепользования) поровну способны уничтожить источники нужды, нищеты, безработицы, эксплуатации.

Нет спора о том, что с точки зрения *социализма* это — утопия, утопия мелкого буржуа. С точки зрения социализма это — реакционный предрассудок, ибо пролетарский социализм видит идеал не в равенстве мелких хозяев, а в крупном обобществленном производстве. Но не забывайте, что мы оцениваем теперь значение крестьянских идеалов не в социалистическом движении,

<sup>8</sup> Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 100.

а в данной, буржуазно-демократической революции». В данной революции крестьянство, требующее равный раздел земли, не реакционно, а прогрессивно, ибо это обеспечило бы самое свободное развитие капитализма<sup>9</sup>. Полемика В. И. Ленина с меньшевиками действительно дает возможность теоретического обобщения: по отношению к истории социалистического движения утопии, предлагавшие национализацию земли с равным ее разделом, мелкобуржуазны и реакционны, если только они не имеют целью сознательно способствовать развитию капитализма, а не ликвидировать его.

Следующий текст В. И. Ленина взят из работы «Что такое „друзья народа“ и как они воюют против социал-демократов?»: «Новость (Маркса.— Э. В.) состояла в том, что прежние социалисты для обоснования своих воззрений считали достаточным показать угнетение масс при современном режиме, показать превосходство такого строя, при котором каждый получал бы то, что он сам выработал, показать соответствие этого идеального строя с „человеческой природой“, с понятием разумно-нравственной жизни»<sup>10</sup>.

Из этого тезиса не следует, что Ленин «не ставит определение утопического социализма в зависимость от таких факторов, как...», поскольку никакого его определения он не дает. Здесь иная задача: показать ограниченность домарксова социализма, выявить его слабые стороны.

Добавим, что В. И. Ленин нигде не утверждает, будто «потребление каждым продукта своего личного труда» — неперемный элемент любой системы утопического социализма. Ссылка на его труды, призванная подтвердить это положение, не имеет ровно никакого отношения ни к предмету статьи, ни к теме утопий в частности. Она отсылает нас к работе В. И. Ленина «Новые хозяйственные движения в крестьянской жизни», написанной в 1893 г.<sup>11</sup> по поводу книги В. Е. Постникова «Южно-русское крестьянское хозяйство». Речь в ней идет о статистике распределения аренды в русской деревне 1887—1890 гг. Анализ статистического исследования Постникова завершается общим выводом о прямой зависимости между размерами аренды и обеспеченностью арендатора.

Теоретические построения Н. М. Золотухиной, возводимые к трудам В. И. Ленина, рушатся, как только мы обратимся к использованным ею материалам. Ее метод работы с произведениями Ленина абсолютно некорректен, так как цитаты выдернуты из контекста, в котором их должно читать. Не принимаются во внимание ни конкретная политическая ситуация, вызвавшая к жизни те или иные размышления В. И. Ленина, ни общие задачи произведений, использованных для ссылок. Метод компоновки произвольно выхваченных цитат, подгоняемых под нуж-

<sup>9</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 339.

<sup>10</sup> Там же. Т. 1. С. 156—157.

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 1—66.

ную автору схему, не может считаться научным методом. И уж совсем недопустимы заявления, подобные следующему: «В данном случае В. И. Ленин имеет в виду именно плеяду утопистов-социалистов конца XVIII — начала XIX в. (В. Огилви, Т. Спенс, Ч. Холл)»<sup>12</sup>. Ни в одном сочинении Ленина мы не встретим ни этих имен, ни намеков на их творчество. То, что выдается за мнение Ленина об утопистах конца XVIII в., на самом деле было мнением Ленина о чартизме, и именно чартизм, а не весь утопический социализм, как утверждает Н. М. Золотухина, Ленин называл «„предпоследним словом“ к марксизму»<sup>13</sup>.

Столь же некорректно обращение с трудами Маркса и Энгельса. Так, высказывание Ф. Энгельса о вкладе английского социализма в становление социализма пролетарского распространяется на «утопический социализм» XVIII в.<sup>14</sup> При этом совершенно игнорируется, что Маркс и Энгельс считали «основоположником», «родоначальником» английского утопического социализма Оуэна<sup>15</sup>, а Годвину Энгельс отказывал в праве называться коммунистом<sup>16</sup>.

Н. М. Золотухина соглашается с принципами классификации социалистической утопии по пяти признакам, предложенным Б. Ф. Поршневым и В. А. Дунаевским<sup>17</sup>, первым из которых названа общность имущества<sup>18</sup>. Но поскольку утопии XVIII в. не включают идею полной отмены частной собственности, автор находит возможным считать предложение национализации земли, типичное для этих утопий, идеей общественной собственности на землю, которая «включает в себя и идею уничтожения всякой частной собственности, наемного труда и классов»<sup>19</sup>. Главным аргументом такого толкования тезиса о национализации выступают недостаточная развитость промышленного капитализма в Англии конца XVIII в. Поскольку земля продолжала оставаться основным источником существования и именно в сфере земельных отношений социальные противоречия выступали наиболее обнаженно, английские утописты того периода «выделяют из всего понятия частной собственности лишь один институт — право частной собственности на землю»<sup>20</sup>. Само по себе такое выделение, по мнению Н. М. Золотухиной, не доказывает эгалитаризма или мелкобуржуазности их теорий, так как национализация земли подразумевает у них одновременно национализацию

<sup>12</sup> Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 91.

<sup>13</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 40. С. 290.

<sup>14</sup> Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 90—91.

<sup>15</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 519; Т. 3. С. 203; Т. 2. С. 459.

<sup>16</sup> Там же. Т. 27. С. 25—26.

<sup>17</sup> См.: Дунаевский В. А., Поршнев В. Ф. Изучение западноевропейского социализма в советской историографии (1917—1963) // История социалистических учений. М., 1964. С. 13—14.

<sup>18</sup> См.: Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 102.

<sup>19</sup> Там же. С. 103.

<sup>20</sup> Там же. С. 104.

всего находящегося на ней<sup>21</sup>. Это серьезное в методологическом плане положение не подкреплено и за отсутствием фактов не может быть подкреплено ни единой ссылкой на конкретные примеры из произведений самих утопистов. Свою трактовку идеи национализации земли Н. М. Золотухина теоретически обосновывает тем, что она «сама по себе не препятствует коммунизму, а лишь один из первых шагов к установлению коммунистических отношений»<sup>22</sup>. Это утверждение опирается на работы В. И. Ленина, которых нам не удалось обнаружить в томах его сочинений, указанных Н. М. Золотухиной.

Но дело здесь даже не в том, что мы сталкиваемся с очередной некорректностью в обращении с ленинским материалом. Гораздо важнее принципиальные расхождения интерпретации, предлагаемой Н. М. Золотухиной, с тем, как понимали проблему национализации земли Маркс и Ленин. Маркс доказывал, что идея национализации земли при капитализме не есть следствие недостаточной проявленности его противоречий, а «общественная необходимость», порождаемая непрерывным ростом потребностей населения и постоянным ростом цен на сельскохозяйственные продукты. Смысл ее в том, чтобы обеспечить возможности капиталистического развития сельского хозяйства<sup>23</sup>. Английский лендлордизм для Маркса был именно тем институтом, который ставил Англию в ситуацию, когда национализация земли оказывалась более вероятной и осуществимой, чем во Франции с ее «крестьянской собственностью»<sup>24</sup>.

Тезис Маркса о национализации земли как необходимом условии развития капитализма в сельском хозяйстве разрабатывался Лениным применительно к новым историческим условиям рубежа XIX—XX вв. В «Аграрной программе социал-демократии в первой русской революции 1905—1907 годов»<sup>25</sup> он доказывал, что монополия на земельную собственность тормозит капитализацию сельского хозяйства и что национализация земли необходима для обеспечения свободы конкуренции<sup>26</sup>. Та же марксистская позиция утверждается в другой работе — «Докладе об объединительном съезде РСДРП»: «И с точки зрения строго научной, с точки зрения условий развития капитализма вообще, мы безусловно должны сказать, если мы не хотим разойтись с III томом „Капитала“, что национализация земли возможна в буржуазном обществе, что она содействует экономическому развитию, облегчает конкуренцию и прилив капитала в земледелие, понижает цену на хлеб и т. д.»<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> См.: Там же. С. 104, 99.

<sup>22</sup> Там же. С. 96.

<sup>23</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 18. С. 55, 56.

<sup>24</sup> Там же. С. 56.

<sup>25</sup> Заметим, что именно на эту статью ссылается Н. М. Золотухина для подкрепления своего толкования идеи национализации земли в XVIII в., правда, указывая не тот том, в каком она опубликована.

<sup>26</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 16. С. 279—280.

<sup>27</sup> Там же. Т. 13. С. 29.

Поясняя рассуждения Маркса о сохранении дифференциальной ренты при национализации земли в условиях капитализма<sup>28</sup>, Ленин раскрывает ее суть следующим образом: «Национализация есть, следовательно, с одной стороны, частная реформа в пределах капитализма (перемена владельца одной части прибавочной стоимости), — а с другой стороны, отмена монополии, стесняющей все развитие капитализма вообще»<sup>29</sup>. Взгляд на национализацию земли как на переход к равенству и свободе Ленин называет «типичной ограниченностью буржуазного революционера, не видящего капиталистических свойств создаваемого им нового общества»<sup>30</sup>.

И только в единственной ситуации марксизм рассматривает национализацию земли как условие уничтожения капитализма: когда в результате национализации земля станет народной собственностью<sup>31</sup>. Но именно эта ситуация не предусматривается английскими утопистами XVIII в. Предполагаемые ими варианты национализации делают хозяевами земли либо государство, либо мелкие сельские общины, фактически, словами Ленина, совершают «передачу ренты государству, не более и не менее»<sup>32</sup>. Все аграрные программы английских утопистов конца XVIII в. подразумевают национализацию земли с уравнительным (в той или иной мере) ее распределением и индивидуальным потреблением плодов труда. Социальные и экономические последствия подобных аграрных реформ Ленин характеризует следующим образом: «На самом же деле нельзя уничтожить нищету и бедность таким образом, как хочет это сделать мелкий хозяйчик. Не может быть уравнительного пользования землей, пока есть на свете власть денег, власть капитала. Никакие законы в мире не в силах будут уничтожить неравенство и эксплуатацию, пока остается хозяйство на рынок...»<sup>33</sup>.

Труды Маркса и Ленина по проблеме национализации земли доказывают, что в том виде, в каком мы находим ее в сочинениях английских утопистов конца XVIII в., она является мерой буржуазной аграрной реформы и по форме и по содержанию. В ней, безусловно, прослеживается тенденция к ограничению собственности, но не принципиальный отказ от нее.

Теоретические обоснования, которые Н. М. Золотухина дает своим принципам классификации утопий XVIII в. как социалистических<sup>34</sup>, представляются нам абсолютно необоснованными и недоказанными.

Не меньше возражений вызывает и часть статьи, где рассматриваются взгляды Т. Спенса и У. Огилви. Не будучи знакомы с

<sup>28</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26, ч. II. С. 107—108.

<sup>29</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 16. С. 277.

<sup>30</sup> Там же. С. 273.

<sup>31</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26, ч. II. С. 107; Т. 18. С. 57.

<sup>32</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 16. С. 274.

<sup>33</sup> Там же. Т. 13. С. 124.

<sup>34</sup> См.: Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 89—110.

творчеством Спенса по первоисточникам, мы не беремся судить о конкретных достоинствах и недостатках анализа его сочинений. Что касается разбора трактата Огилви, у нас есть основание не согласиться со многими положениями и выводами.

Н. М. Золотухина справедливо отмечает, что Огилви мало известен у нас и обойден вниманием исследователей, хотя его план аграрной реформы в свое время имел большой резонанс и оказал известное влияние на последующие искания английских социалистов<sup>35</sup>. Безусловно, права Н. М. Золотухина, когда говорит о том, что Огилви своим проектом имел целью улучшить положение беднейших слоев английского общества. Не вызывает никаких возражений и глава о методологии Огилви, где прослеживается его преемственная связь с естественно-правовой концепцией Просвещения. Но уже следующая глава — «Критика существующего государства и права» — содержит ряд необоснованных положений. Огилви подвергает современное ему общество серьезной критике, которая действительно далеко выходит за рамки проблемы землевладения<sup>36</sup>. Однако было бы чрезмерной модернизацией утверждать, будто «он ясно видит, что государство и право с самого своего возникновения не имели надклассового характера»<sup>37</sup>. Социальная структура общества у Огилви не включает и не может включать понимание класса как социально-экономической категории, поскольку для того времени она еще не известна<sup>38</sup>.

Н. М. Золотухина неоднократно говорит о критике Огилви права частной собственности<sup>29</sup>. Это принципиально неверно. Характерная особенность трактата Огилви в том, что мы ни разу не встретим в нем термина «private property» (частная собственность), только и исключительно — «property in land» — собственность на землю. И это не случайно. Он анализирует право земельной собственности, и единственно его. Признавая за любым членом общества право на владение землей, Огилви неприемлемо осуждает игнорирование его на практике и в законодательстве. Предмет его критики — чрезмерная собственность на землю и земельная монополия. Он противник лендлордизма и сторонник фригольдерства. Но нигде ни в какой форме не обнаруживается у него покушение на принцип частной собственности вообще. Вся система его рассуждений доказывает, что он признает его неизбежность, но не принимает крайних проявлений этого принципа: чрезмерного богатства одних и нищеты других. Текст его сочинения не дает никаких оснований подменять принцип права собственности на землю критикой института частной

<sup>35</sup> Подробное изложение его трактата см.: *Валлич Э. И.* Аграрная реформа У. Огилви // *История социалистических учений.* 1987. М., 1987. С. 86—99.

<sup>36</sup> См.: *Золотухина Н. М.* Указ. соч. С. 138—139.

<sup>37</sup> Там же. С. 140.

<sup>38</sup> См.: *Ерофеев Н. А.* Промышленная революция в Англии и идея классов // *История социалистических учений.* М., 1981. С. 157—158.  
См.: *Золотухина Н. М.* С. 140, 141, 142, 144, 147.

собственности в целом и тем более его отрицанием. Все, чего добивается Огилви,— это содействие значительному увеличению роста населения, который вступит в права частного землевладения. Именно в этом главный замысел и цель его аграрной реформы. Произвольная замена термина «право собственности на землю» термином «право частной собственности», т. е. подмена частного понятия понятием общим, это частное в себя включающим, ведет к ложному обобщению и искажению концепции исследуемого сочинения.

Крайне странным выглядит следующее утверждение Н. М. Золотухиной: «Самым лучшим, самым естественным для развития всех способностей человека, для удовлетворения всех его потребностей представляется Огилви строй общности»<sup>40</sup> Мы не знаем, на чем базируется это заявление, так как в трактате нигде не упоминается ни сама общность, ни строй, основанный на ней. У Огилви ничего этого просто нет даже в виде намеков.

Следующая глава «Идеал Огилви» очень трудна для разбора, ибо вся построена на произвольно скомпонованных рассуждениях Огилви, разбросанных по всей его книге. У читателя, не знающего самого произведения, после знакомства с этой главой может сложиться впечатление, что Огилви действительно размышлял над проблемой наилучшего государственного устройства и подробно разработал этот сюжет. Читатель поверит, что Огилви, понимавший невозможность установить строй общности в европейских государствах, перенесет свое идеальное общежитие в «неведомые страны»: «Южную Африку, Америку, Сибирь»<sup>41</sup>. Но дело в том, что ничего подобного на самом деле нет, хотя из всего им сказанного вполне можно составить представление о его понимании идеального государства. Правда, как мы покажем позже, оно не будет иметь ничего общего с тем, о чем пишет Н. М. Золотухина. Компилируя свою версию идеального строя у Огилви, она говорит, что он должен дать прежде всего «соединение первоначального коммунизма с порядком и утонченностью и достижениями цивилизованных веков». Прочитав Огилви, исследователь дает свой комментарий: «Очевидно, что слово коммунизм он (Огилви.— Э. В.) толкует в его общепринятом значении, т. е.— общность. Вряд ли возможен здесь другой вывод». Обратимся к первоисточнику. Вот текст, на основе которого построено это рассуждение: «Если только действительно возможно достичь какого-либо значительного усовершенствования в положении человеческих дел и соединить подлинное равенство дикого состояния с порядком, утонченностью и удобствами цивилизованных веков, то усовершенствование это скорее всего может быть принесено никакими иными средствами, кроме справедливой и просвещенной политики в отношении собственности на землю» («If it be indeed possible to accomplish any great impro-

<sup>40</sup> См.: Там же. С. 142.

<sup>41</sup> Там же. С. 143.

vement in the state of human affairs, and to unite the essential equality of a rude state, with the order, refinements and accommodations of cultivated ages; such improvement is, not so likely to be brought about by any means, as by a just and enlightened policy, respecting property in land»)<sup>42</sup>. Как видим, ни о каком первоначальном коммунизме тут не говорится. Слово «коммунизм» вообще не встречается у Огилви. Что касается «подлинного равенства дикого состояния», то здесь имеется в виду равенство варварских обществ в пользовании землей, т. е. равное право каждого на свой надел земли, воскрешения которого Огилви добивался для своего времени.

Неправомерно и утверждение Н. М. Золотухиной, будто, «описывая идеальное устройство», Огилви полагает «целью такой государственной организации» «счастье всего человечества»<sup>43</sup>. Во-первых, нет никакого описания. Во-вторых, Огилви был человеком, мыслящим в традициях Просвещения. Счастье всего человечества для него не цель идеального государства, а высший смысл общественного бытия людей вообще. Не в отдаленном и абстрактном будущем, а сейчас и теперь главное назначение государства, по мнению Огилви, — обеспечивать благосостояние и счастье своих граждан. Эта концепция, развитая европейским Просвещением, к концу XVIII в. была общепринятой, и Огилви критикует современное ему общество именно потому, что оно не принимает всех необходимых мер, дабы выполнить свое истинное назначение. В этом он ничем не отличается от всех прочих радикальных мыслителей второй половины XVIII в., ибо стоит на общих с ними позициях в толковании категории счастья.

Что касается переноса идеального государства в «неведомые страны», то и этого у Огилви нет. Речь у него идет совсем о другом. Он понимал сложность и маловероятность быстрого проведения аграрной реформы в европейских государствах. Этому препятствовало в первую очередь наличие в них большого слоя крупных землевладельцев, обладавших большой политической силой и, естественно, не желавших добровольно расстаться со своим правом на монопольное владение землей. Для европейских государств он мыслил возможным лишь путь компромиссных решений: законодательное ограничение размеров землевладения и обеспечение землей всех претендующих на нее за счет изъятия части земель из крупных поместий. Само изъятие должно было проводиться поступательно и с возмещением убытков бывшим владельцам. Но наряду с этим он предполагал и другие варианты. Один из них — колонизация малонаселенных и неосвоенных земель (Африка, Южная Америка, Сибирь, Новая Гол-

---

<sup>42</sup> *Ogilvie W. An Essay on the Right of Property in Land, with respect to its foundation in the Law of Nature; its present establishment by the Municipal Law in Europe, and the regulations by which it might be rendered beneficial to the lower ranks of mankind. L., 1891. P. 27.*

<sup>43</sup> *Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 142.*

ландия) <sup>44</sup>. Именно там он видел перспективу полностью осуществить уравнильное распределение земли.

Если для Европы его аграрная реформа подразумевала частичную национализацию земли государством, то в колониях земля стала бы собственностью общин, которые поселятся на ней: «Основные законы такой колонии должны установить в ясных и четких формулировках совместную собственность всей общины на всю землю; право, которое в данных обстоятельствах будет легко понято всеми. Далее им следует утвердить постоянную и неизменную природу этого права: ни владение отдельных лиц, ни какая-либо их деятельность в любом уголке этой (общинной.— Э. В.) земли никогда не может ни отнять ее, ни уменьшить» («The fundamental laws of such a colony ought to ascertain in precise and explicit terms the joint property of the whole community in the whole soil; a right which in that situation of their affairs will be easily comprehended by all. They ought further to ascertain the permanent and indefensible nature of this right, which nor possession of individuals nor any industry by them applied to any portion of the soil, can ever cancel or impair») <sup>45</sup>.

Интерпретируя этот текст, Н. М. Золотухина заменяет понятие «община» понятием «общество», значительно изменяя тем замысел автора. Огилви приписывается «уточнение», что «право пользования будет общим, но отнюдь не будет правом владения» <sup>46</sup>. Относительно природы этого права текст переведен некорректно: «Эта земля никогда не должна поступать ни в чье частное обращение... Она не должна дробиться, ухудшаться» <sup>47</sup>. Неверный перевод искажает суть общинного землепользования, предлагаемого Огилви. Он говорит совсем о другом: права владения общины неприкасаемы, они неотъемлемы, никто не может на них претендовать, и любое лицо, получившее во владение часть общинной земли, не вольно менять размеры своего участка. По мере роста населения община обеспечивает новых своих членов равными со всеми наделами из резервного земельного фонда, предусмотренного именно для этих целей <sup>48</sup>. В этом варианте своей аграрной реформы Огилви предстает не сторонником общественной собственности на землю в ее социалистическом варианте, как пытается показать Н. М. Золотухина, а приверженцем уравнильной системы общинного землепользования.

Н. М. Золотухина начинает изложение аграрной программы Огилви замечанием, что он предупреждал читателя о меньшей результативности предлагаемых им мер в сравнении с тем, что планировалось в «описанном им выше коммунистическом устрой-

<sup>44</sup> *Ogilvie W.* Op. cit. P. 30—31.

<sup>45</sup> *Ibid.* P. 31.

<sup>46</sup> *Золотухина Н. М.* Указ. соч. С. 144.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> *Ogilvie W.* Op. cit. P. 31.

стве»<sup>49</sup>. Однако, вероятно потому, что не было самого описания, мы не находим в тексте трактата и этого предупреждения. Программа же Огилви изложена недостаточно полно, что не позволило раскрыть всей специфики его аграрной реформы. А специфика ее заключается в том, что он пытался найти компромисс, который удовлетворил бы все слои общества. И хотя Огилви в первую очередь озабочен улучшением положения малоимущих, но при этом ему очень важно не нанести значительного ущерба и имущим. Частичное ущемление выгод землевладельцев имело бы следствием некоторое ослабление земельной аристократии. Но в этом нельзя усматривать покушение Огилви на социальные устои. Как раз наоборот. Ограничение крупного землевладения (в системе его рассуждений) должно было обеспечить наибольшую стабильность сложившейся социальной структуры, придать ей бóльшую жизнестойкость и равновесие.

Утверждение, будто Огилви «приходит к выводу о необходимости революционного преобразования общества»<sup>50</sup>, ни в какой мере не находит подкрепления в тексте трактата. Оно основано на неверном переводе и толковании одного из пассажей книги. В нем говорится, что в истории уже были прецеденты, когда власть на короткие периоды переходила к народу и, воспользовавшись такими моментами (имеется в виду революция 1688 г., война за независимость Америки), он мог бы воплотить в жизнь свои естественные права на равное пользование землей. Но народ не знал о самом существовании этих прав и не имел достаточно просвещенного и сильного лидера, который помог бы ему реализовать их. Огилви выражает надежду, что в будущем найдется партия просвещенных людей, желающих во имя блага своих сограждан принять на себя покровительство нищим слоям населения и помочь им получить во владение землю, на которую они могут претендовать по естественному закону<sup>51</sup>. Никакого призыва к революции и признания насильственного захвата земель как правомерного метода решения аграрной проблемы у Огилви нет.

Объективное и беспристрастное прочтение трактата Огилви приводит к выводу, что в нем не содержится положений, позволяющих отнести его к разряду социалистических утопий. Даже принцип общинного землепользования, предложенный им для новоосваиваемых земель, не выходит за рамки мелкобуржуазной эгалитарной теории.

Заключение Н. М. Золотухиной о безусловной принадлежности Огилви к социалистической мысли<sup>52</sup> основано на некорректном обращении с материалом источника, вольной его интерпретации и неточных переводах.

---

<sup>49</sup> Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 145.

<sup>50</sup> Там же. С. 146.

<sup>51</sup> Ogilvie W. Op. cit. P. 47.

<sup>52</sup> См.: Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 148.

Социальный идеал Огилви имел совершенно иное содержание. Он мечтал о государстве (желательно просвещенной монархии), где царила бы гармония всех социальных слоев. В нем не было бы крайностей богатства и нищеты, и, следовательно, ему не грозило бы обострение социальных противоречий. Потребности населения в достатке и добродетели, составляющих понятие счастья и индивидуального и общественного, удовлетворялись бы приобщением максимально возможного числа граждан к владению землей. Распространение права земельной собственности на всех граждан, желающих это право реализовать, гарантировало бы идеальному государству Огилви материальное изобилие, духовное здоровье и военную мощь<sup>53</sup>.

Классификация аграрной реформы Огилви не представляет особой сложности. По своим основным установкам она принадлежит к нерадикальным уравнивательным программам, имеющим целью обеспечить социальную и экономическую стабильность буржуазного общества.

---

<sup>53</sup> *Ogilvie W. Op. cit. P. 36—37.*

## Социальная утопия в творчестве Андреэ

В любом более или менее полном труде по истории Германии упоминается Андреэ. Правда, уделяется ему, как правило, всего несколько строк, в коих он предстает перед читателем как автор одного произведения — «Христианополя»<sup>1</sup>. Гораздо больше отводится ему места в многотомных изданиях по истории немецкой литературы — и не случайно, ибо литературное наследие Андреэ достаточно велико и разнообразно. Он сочинял пьесы, трактаты, повести, стихотворения и поэмы, в прозе отдавая предпочтение латыни, в стихах — родному языку<sup>2</sup>. Среди его сочинений много миниатюр на латинском языке, близких по духу к эссе Бэкона и Монтеня (последний, видимо, был хорошо известен Андреэ). Однако, по общему признанию, самое значительное из написанного им — утопия «Христианополь». Она венчает ранний период творчества Андреэ: в 1620 г. он был назначен суперинтендантом в Кальве. Этот год можно считать переломным для него: если молодой Андреэ, по меткому выражению Дехента<sup>3</sup>, был социальным критиком, то с 1620 г. он более известен как социальный организатор. Ранний период его жизни и творчества исключительно важен: он насыщен учением, напряженной работой мысли, идейными исканиями и, что важно отметить, разочарованиями.

В литературе не раз ставился и по-разному решался вопрос, для чего пишут утопии: шутки ради, дабы поразвлечь себя и других или из-за неодолимой внутренней потребности высказаться по актуальным проблемам времени. Мотивы и обстоятельства написания утопии могут объяснить многое. Просто знакомясь с биографией Андреэ, и то убеждаешься, что «Христианополь» — итоговое произведение, а сопоставляя его с более ранними публикациями, видишь, что в нем обобщенно выражено многое из

<sup>1</sup> *Andreae J. V. Reipublicae Christianopolitanae Descriptio. Argentorati, 1619.* (Далее: Christianopolis). Перевод глав из «Христианополя» см.: Из социальной утопии Иоганна Валентина Андреэ / Вступ. ст., публ., пер. и коммент. В. Д. Балакина // История социалистических учений. 1985. М., 1985. С. 249—268. (Далее: Христианополь).

<sup>2</sup> См.: История немецкой литературы. М., 1962. Т. 1: IX—XVIII вв. С. 376—380; *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. V., 1963. Bd. 5: (1600—1700).* S. 241—244.

<sup>3</sup> *Dechent H. Johann Valentin Andreae, ein sozialer Prophet des 17. Jahrhunderts // Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts. Frankfurt a. M., 1908. S. 139.*

того, над чем Андреэ думал в течение 10—15 лет. Одни идеи получили законченное выражение, а от других он отрекся.

Писать Андреэ начал в студенческие годы в Тюбингене, где были свои литературные традиции и разыгрывались спектакли любительскими труппами, а также заезжими английскими актерами. Две первые, не дошедшие до нас комедии на латинском языке были сочинены Андреэ, как он сообщает в автобиографии, «в подражание английским комедиантам». В других его юношеских произведениях, тоже утраченных, уже наметились темы, которые он разрабатывал в более зрелые годы: «Истинность христианской религии» («Wahrheit der christlichen Religion»), «Посинок благородства и учености» («Duellum nobilitatis et eruditionis»), «Образец доброго наставления» («Idea bonae institutionis»). Эти мотивы нашли свое отражение и в «Христианополе».

В Тюбингене, центре духовной и научной жизни Вюртемберга, в те годы существовал кружок молодых людей, глубоко неудовлетворенных действительностью. Им претили схоластическая наука и религиозные распри. Они стремились к «всеобщей реформации» путем объединения всех христианских народов в «истинном христианстве» и возрождения науки. Душой этого кружка так называемых парацельсистов был Тобиас Хесс (1568—1614), врач, юрист и теософ, которого Андреэ прославлял как истинного христианина, однако в свое время стяжавший дурную славу «главы всех утопистов». Хесс оказал решающее влияние на молодого Андреэ<sup>4</sup>, усвоившего через него все идеи, идущие от Парацельса и Студиона<sup>5</sup>: идею завершения Реформации через реформу науки и христианской жизни; идею христианского братства как свободного союза друзей-единомышленников для исполнения заветов Христа и, наконец, идею «христианской науки», соединяющей в себе христианство и натурфилософию (Парацельс, Кеплер). Идее «всеобщей реформации» оказалось созвучно произведение итальянского сатирика Траяно Боккалини (1556—1613) «Известия с Парнаса»: именно в тюбингенском кружке парацельсистов был сделан (предположительно Андреэ) перевод гл. 77 («Всеобщая реформа мира») из него<sup>6</sup>.

Умонастроение членов кружка отразилось в первых значительных произведениях Андреэ, прежде всего в «Химической свадьбе Кристиана Розенкрейца в 1459 году»<sup>7</sup>. Первый вариант этого сочинения (1605 г.) претерпел к моменту публикации некоторые изменения, вобрав в себя более поздние жизненные впечатления

<sup>4</sup> Наиболее подробно об этом см.: *Dülmen R., van. Die Utopie einer christlichen Gesellschaft. Johann Valentin Andreae, 1586—1654. Stuttgart, 1978. S. 56—64.*

<sup>5</sup> Симон Студион — автор опубликованного в 1604 г. каббалистического произведения «Наометрия», в коем излагались способы мистического познания мира с помощью «ключа Давида». См.: *Peuckert W. E. Das Rosenkreutz. [West] Berlin. 1973. S. 38f.*

<sup>6</sup> См.: История немецкой литературы. С. 378.

<sup>7</sup> *Andreae J. V. Chymische Hochzeit des Christian Rosenkreuz anno 1459. Strassburg, 1616. 173 S.*

автора, например исключение его из университета в 1607 г.<sup>8</sup> В сочинении разрабатывается тема «озарения», поисков «центрального» (по Якобу Бёме) познания — сущности жизни. Общая тенденция произведения, насыщенного таинственным и мистическим (некий Кристиан Розенкрейц чудесным образом попадает на свадьбу неизвестного короля, присутствовать на которой может лишь прошедший все искусы самоотвержения; его приводят в потаенный дворец, где он становится свидетелем и участником многих приключений и химико-магических экспериментов), ясна уже из латинского эпиграфа: «Тайное, ставшее явным, теряет цену, а оскверненное лишается прелести, следовательно: не мечи бисер перед свиньями и не устилай розами путь осла». Истинное знание, таким образом, доступно немногим, а оценить его могут лишь избранные.

В конце жизни Андреэ назвал это сочинение «грехом молодости»<sup>9</sup>, безделицей, лишь доказывающей тщетность того, что он выразил латинским словом *curiositas*. В раннем творчестве Андреэ это одно из основных понятий. Однако если, будучи членом тюрингенского кружка, он вкладывал в него положительный смысл (любознание, жажда знаний, желание знать все), то уже в годы служения дьяконом в Файгингене (1614—1620) *curiositas* начинает представляться ему как «чрезмерная пытливость», которой противостоит *christianitas*. Понятие *curiositas*, по Андреэ, охватывает все, что уводит ученого от истинного христианства; основание «чрезмерной пытливости» — жажда знаний и любопытство, ее конечный результат — искушение и заблуждение. Такова эволюция Андреэ от «Химической свадьбы» к «Христианополю», от стремления познать все — к озабоченности, как бы «чрезмерная пытливость» не повредила христианской простоте.

Эта книга Андреэ, написанная прекрасным немецким языком (по мнению Йоахимзена — одно из лучших его сочинений, в котором автор едва не дотянул до настоящего художника слова<sup>10</sup>), положила начало литературе розенкрейцеров, рассказывающей о некоем братстве, имеющем целью проведение «всеобщей реформации».

В этом сочинении впервые встречается слово *Rosenkreuz* (*Rosen*, розы + *Kreuz*, крест, «розы в кресте» или «на кресте»), несомненно связанное с фамильным гербом Андреэ, пожалованным его деду Якобу: андреевский крест с розой в каждом углу. Таким образом, Кристиан Розенкрейц — сам Андреэ, а «Химическая свадьба» — сочинение, воплотившее его умонастроение в молодые годы.

<sup>8</sup> П. Йоахимзен, справедливо подметив эту деталь в сочинении Андреэ, делает ошибочный, на наш взгляд, вывод о более позднем написании всего произведения. См.: *Joachimsen P. Johann Valentin Andreae und die evangelische Utopie // Zeitwende. 1926. Bd. 2. S. 637.*

<sup>9</sup> *Andreae J. V. Vita ab ipso conscripta / Hrsg. von F. H. Rheinwald. B., 1849. P. 17.*

<sup>10</sup> *Joachimsen P. Op. cit. S. 636.*

О движении розенкрейцеров и о роли, которую в нем сыграл Андреэ, написано немало, в том числе и противоречивого. Общая картина нам представляется такой. В тюрингенском кружке парацельсистов зародилась мысль о тесном единении, братстве ученых. «Химическая свадьба» Андреэ не только впервые выразила эту идею, но и дала название движению. В 1614 г. в Касселе анонимно была опубликована «Весть о братстве» («Fama fraternitatis»), ставшая программным произведением розенкрейцеров. Она приписывается перу Андреэ, хотя сам он никогда не признавал этого, и вполне резонно, ибо дальнейшее развитие событий все больше расходилось с направлением, в котором эволюционировали его взгляды. «Весть о братстве» была воспринята как призыв к созданию тайных обществ алхимиков, искавших камень мудрости, дабы открыть секрет бессмертия и превращения простых металлов в золото. Такие общества и в самом деле возникли в Германии и Нидерландах, но Андреэ никакого отношения к ним не имел. Его сочинения звали к единению, братству, «истинному союзу» ради реформы науки и общества, к «всеобщей реформации».

Неоднородность явления, известного как «движение розенкрейцеров», очевидна. Ошибочно считать временем его возникновения 1614 г., когда была опубликована «Весть о братстве»: ее можно расценивать как призыв к единению, союзу единомышленников, разбросанных по разным странам Европы, однако ядро этого братства — кружок парацельсистов Т. Хесса уже много лет существовал в Тюрингене. Это были «истинные розенкрейцеры», идеи которых всецело разделял и даже выразил Андреэ через образ Кристиана Розенкрейца.

После смерти Хесса, случившейся в год выхода «Вести о братстве», в движении розенкрейцеров нарастали мистические и шарлатанские тенденции, тогда как самого Андреэ все более захватывала идея подражания Христу<sup>11</sup> и развития науки. Ничего общего с «новыми розенкрейцерами» у него не было. Дружба же с Хессом послужила одним из важнейших источников его социально-утопических взглядов, достигших апогея в «Христианополе».

Дабы очиститься от подозрений в принадлежности к тайным обществам, а значит, и от подозрений в потаенной ереси, Андреэ не пожалел слов для изобличения этого ложного братства, тем более что он переосмысливал идеи тюрингенского кружка. Незыблемой оставалась лишь вера в преобразующую силу объединения ученых. В предисловии к «Христианополю», перечисляя главные пороки мира, Андреэ упоминает и о «некоем братстве», пообещавшем, к удовольствию «чрезмерно пытливых» (*curiosorum*), вещи великие и неслыханные, вызвавшие лишь небывалое замешательство умов и столкновение мнений; это, по его убеждению,

---

<sup>11</sup> Он даже опубликовал «Приглашение к братству Христа» (*Andree J. V. Invitatio fraternitatis Christi. Argentorati, 1617*).

обман<sup>12</sup>. Намекнув таким образом на розенкрейцеров, затем он открыто называет их обманщиками<sup>13</sup>.

Более того, словно бы не довольствуясь несколькими беглыми критическими замечаниями, он в год выхода «Христианополя» опубликовал еще и «Вавилонское столпотворение»<sup>14</sup>, в котором «розенкрейцеровские бредни» объявил порождением молвы. Позднее Андреэ напечатал и «Рассказ о пагубности чрезмерной пытливости в назидание взыскующим диковинного»<sup>15</sup>, в коем доказывал, что стремящийся знать все не должен преступать пределы, положенные творцом, — еще один камень, брошенный в розенкрейцеров, деятельность которых, смыкавшаяся со спиритуалистической мистикой Вейгеля, была, по Андреэ, противна христианской простоте.

Однако характеристика столь важного в духовном развитии Андреэ этапа будет неполной, если ничего не сказать о его драме «Мятущийся», написанной на латинском языке и опубликованной в Страсбурге без указания места издания под псевдонимом Андреас де Валенция<sup>16</sup>. В этой автобиографической пьесе, сочиненной лет за пять до выхода в свет, многое навеяно спорами, разгоравшимися в тюбингенском кружке. Приключения главного героя перемежаются со сценами, в которых Андреэ высмеивал современные ему порядки. В пяти актах, написанных живо, нередко в духе Рабле, герой, мятущийся юноша, одержимый духом критицизма и жаждой познания, показан то среди ученых, то в веселом содружестве студентов, то в светском кругу, то у алхимиков, а то в Париже в обществе девиц. Опять, как и в «Химической свадьбе», главный персонаж предстает неким слепком с самого Андреэ — активного участника тюбингенского кружка.

Вместе с тем заключительный акт, значительно снижающий, по мнению литературоведов<sup>17</sup> идейный уровень драмы, нам представляется перекидным мостиком к «Христианополю». Наступает развязка: аллегорические фигуры под предводительством Мудрости показывают павшему духом герою верный путь, давая ему обрести самого себя и познать истину от бога. Хор добродетелей обращает Мятущегося ко Христу, пред которым падают все лицемерные маски мира и открываются подлинные блага жизни. Доб-

<sup>12</sup> *Christianopolis*. P. 13: «...fraternitatis cuiusdam mea opinione ludibrium».

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 30: «...ne ex impostoribus, qui se roseae crucis fratres mentirentur».

<sup>14</sup> *Andreae J. V. Turris Babel sive iudiciorum de fraternitate Rosaceae Crucis chaos*. Argentorati, 1619. 72 P.

*Andreae J. V. De curiositatis perniciose syntagma ad singularitatis studiosos*. Stutgardiae, 1620. 43 P.

<sup>16</sup> (*Ps. Andreas de Valentia*). *Turbo sive moleste et frustra per cuncta divagans ingenium*. [Strassburg], 1616. 188 P.

<sup>17</sup> В «Истории немецкой литературы» (с. 377) название пьесы переведено как «Смутьян», что нельзя признать правильным, ибо герой не показан зачинщиком смуты. В пьесе рассказывается о личной драме мятущегося молодого человека, каким был Андреэ в годы учения в Тюбингенском университете.

родители возглашают: «Слава возрожденному!» (*renato*) и ведут его в град Мудрости, где он начинает новую жизнь, обретя наконец после всех злоключений спасение<sup>18</sup>.

Эта драма несет на себе отпечаток совершенно различных влияний: Хесса и других сотоварищей по кружку и бесед с Маттиасом Хафенреффером, видным лютеранским теологом, в доме которого в 1611 г. поселился Андреэ. Хафенреффер в свое время крестил Андреэ и теперь укреплял его в вере. Город, куда попадает «возрожденный» герой драмы, спустя три года после ее опубликования был подробно описан автором; это Христианополь, где воистину правит Мудрость (Ученость вкупе с Теологией и Справедливостью), а его граждане в конце жизненного пути обретают спасение. В утопии Андреэ<sup>19</sup> получает дальнейшее развитие и идея возрожденного человека.

Критическое отношение Андреэ к действительности, проявившееся в «Мягущемся», усиливается в последующих произведениях. В форме сатирических диалогов («Менипп») и остроумных аллегорий («Христианская мифология») он метко разит пороки своего времени: теологические распри, интриги и аморальность придворных, схоластику и невежество, высокомерие и суемудрие ученых, «литературное варварство», отсталость немецкой литературы. Такая критика под силу лишь человеку масштаба Андреэ: с его энциклопедической образованностью, всесторонней начитанностью, эстетическими вкусами, научными интересами, острым взглядом. Центральная тема обеих книг — гуманистическая тема «убитой истины», волновавшая многих немецких писателей XVII в. и имевшая большое значение для европейской литературы в целом.

«Менипп»<sup>20</sup>, сто диалогов между собеседниками А. и Б.<sup>21</sup>, — книга яркая и острая, получившая название по имени древнегреческого философа-киника, охватывает множество вопросов современной Андреэ жизни. В «Мениппе» чувствуется влияние Боккалини и Монтеня, а также французской «Мениппеи» — блестящей политической сатиры XVI в., широко известной в Европе<sup>22</sup>. Андреэ, таким образом, ввел немецкую сатиру в круг заметных явлений европейской литературы своей эпохи. 100 со-

<sup>18</sup> (*Ps. Andreas de Valentia*). Turbo. P. 127—131.

<sup>19</sup> В «Христианополе» приобретают законченное и стройное выражение социально-утопические взгляды Андреэ, однако элементы утопии присущи всем его ранним произведениям. Андреэ выражает свои взгляды не путем теоретических рассуждений, а соответственно своему художественному дарованию — через образы. Поэтому сатира и утопия занимают в его литературном наследии столь большое место.

<sup>20</sup> *Andreas J. V. Menippus sive Dialogorum satyricorum centuria inanitatum nostratium speculum*. [Strassburg], 1617. 284 P. На титульном листе вымышленные выходные данные: *Heliconae juxta Parnassum* (В Геликоне близ Парнаса). (Далее: *Menippus*).

Букву А. можно считать сокращением фамилии Андреэ, поскольку обозначенный ею собеседник высказывает мысли, аналогичные или идентичные тем, которые выражены в «Христианополе».

<sup>22</sup> См.: История немецкой литературы. С. 378.

циально-критических диалогов «Мениппа» нашли достойное продолжение в 100 главах «Христианополя», почти каждая из которых заканчивается или выпадом против конкретных носителей зла, или горестной сентенцией по поводу испорченности мира. Сопоставление этих двух сочинений показывает, что Андреэ стремился излить наболевшее, снова и снова возвращаясь к наиболее злободневным вопросам, стараясь найти новые выразительные средства.

Так, в диалоге о Макиавелли А. спрашивает своего оппонента, что тот сжигает. Узнав, что на алтарь благочестия приносятся сочинения Флорентийца, он вступает за него, говоря, что Макиавелли не придумал свои «зловредные максимы», а всего лишь поведал о секретах государственного управления. Правители и их министры, будто бы следующие советам Макиавелли, точно так же поступали и задолго до него. Всему, что прочтешь у Макиавелли, можно научиться и у самого мира<sup>23</sup>. Аналогичную критику «государственных секретов» находим в «Христианополе»<sup>24</sup>. Далее в том же диалоге А., продолжая обличать, говорит, что, кому поручено блюсти закон, тот зачастую менее всего закон уважает; попечительство о религии взяли на себя безбожники, а науками занимаются неучи<sup>25</sup>. Идентичная мысль и почти теми же словами выражена в «Христианополе»<sup>26</sup>.

В другом диалоге сказано почти все, что Андреэ в «Христианополе» пишет о науках. А., отстаивая в споре с оппонентом научные и технические достижения своего времени, восклицает: «О ученый век! ...О изобильный талантами век!» Он ознаменовался расцветом наук, появлением многих одаренных людей; открытие новой части света, о которой древние, к их великому стыду, не знали, обогатило медицину, способствовало развитию астрономии, умножило число известных зверей, птиц и растений; изобретены: компас — незаменимый путеводитель в морских плаваниях; книгопечатание — мать и попечительница наук; бомбарды — покорители земель, раздражатели Зевсу; часы — спутники времени; составлены карты звездного неба, построены водяные мельницы, облегчающие тяжелый труд, и создано многое другое, помогающее в жизни<sup>27</sup>.

Подобное прославление «нашего века», т. е. эпохи, начавшейся незадолго до открытия Америки, стало одним из любимых мотивов Андреэ, неоднократно повторенных позднее. С таким же восторгом о своем «веке» говорит Мореход из «Города Солнца»: «В наш век совершается больше событий за сто лет, чем во всем мире совершилось их за четыре тысячи... в этом столетии вышло больше книг, чем вышло их за пять тысяч лет». Далее упоми-

<sup>23</sup> Menippus. P. 73.

<sup>24</sup> Христианополь. С. 263; Christianopolis. P. 59.

<sup>25</sup> Menippus. P. 74.

<sup>26</sup> Christianopolis. P. 10.

<sup>27</sup> Menippus. P. 94.

наются книгопечатание, аркебузы и применение магнита<sup>28</sup>. Факты наводят на мысль, что Андреэ писал «Мениппа», когда впечатление от утопии Кампанеллы было еще очень свежо: именно в 1617 г. или чуть раньше Андреэ прочитал «Город Солнца».

В диалогах «Мениппа» примечательно то, что и возражения оппонента Б. содержат в себе много аргументов и мыслей, позднее развиваемых Андреэ в «Христианополе». Это касается прежде всего социальной критики (падение нравов, забвение Христа, преследование добрых людей), а также опровержения восторженных характеристик «нашего века» (по-прежнему льется невинная кровь, а науки приносят не только благо). В сущности, в диалоге нет спора: если собеседник А. восклицает: «О ученый век!», а оппонент Б. ему возражает: «О безбожный век!», то обе эти сентенции вполне укладываются в мировоззрение Андреэ. И его отношение к науке тоже двойственно: восхищаясь новыми достижениями, он не забывает о пределе, будто бы положенном самим богом. Мнимое расхождение во взглядах собеседников — не более чем литературный прием, к коему прибегает автор, дабы оживить повествование и, возможно, обезопасить себя. Поскольку же подлинные взгляды Андреэ выражает не только собеседник А., но подчас и его оппонент Б., нападок со стороны обскурантов избежать не удалось: уже 13 августа 1617 г. пекий тюбингенский профессор публично, в университетской аудитории критиковал «Мениппа», однако успеха не имел<sup>29</sup>. Студенческая молодежь восприняла сатиру Андреэ иначе.

Упомянутая «Христианская мифология»<sup>30</sup>, вышедшая в один год с главным произведением Андреэ, создавалась параллельно с ним. Она позволяет лучше понять одну из особенностей «Христианополя» в частности и творческой манеры его автора вообще. «Христианская мифология» — сборник из 300 коротких историй аллегорического содержания, литературных карикатур и описаний лиц, типажей и характерных обстоятельств. Это — острая критика общественных порядков, нравов и науки. Главная героиня, Истина, предстает читателю в разных ситуациях. Полна сарказма притча «Убитая Истина»: когда разнеслась весть, что где-то похоронена Истина, начались поиски и, спустя несколько дней, была обнаружена неприметная могила. Вскрыв гроб, увидели скрюченное тело, прикрытое жалкими лохмотьями, а в изголовье — медную дощечку со словами: «Я, Истина, дочь Бога, убитая происками Сатаны, ядом мира, плотской похотью, насилием тиранов, праздноштью пасторов, злобой придворных, легкомыслием историографов, глупостью ученых, тупостью народа, лежу здесь в грязи лжи. Да увидит вновь, спустя сто лет меня, Солнце! Привет вам, потомки!» Прочитав это, стали бранить прошлое

<sup>28</sup> См.: Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954. С. 119—120.

<sup>29</sup> Geschichte der deutschen Literatur... S. 243.

<sup>30</sup> Andreae J. V. Mythologiae christianae, sive Virtutum et vitiorum vitae humanae imaginum libri tres. Argentorati, 1619. 352 P.

и превозносить счастливое настоящее. А потом соорудили мраморное надгробие и под ним с большой пышностью снова похоронили Истину, прикрепив найденную дощечку с припиской: «Живимы во времена наших отцов, мы бы не допустили убийства Истины».

Всем перечисленным виновникам гибели Истины Андреэ по заслугам воздал и в «Христианополе», нередко прибегая к тому же литературному приему, что и в «Христианской мифологии», — к аллегории. Он убежден, что это более прямой путь к цели. Там, где «голая правда» подчас наталкивается на враждебность и неприятие, аллегория скорее находит дорогу к сердцам. Представлять правду в облачении притчи, параболы — излюбленное выразительное средство Андреэ, столь широко применяемое им в «Христианополе», что Г. Каро называет это сочинение аллегорией<sup>31</sup>.

Таким образом, приход Андреэ к идее «Христианополя» через произведения 1605—1618 гг. закономерен. Вместе с тем и содержание утопии явилось плодом длительного осмысления современной ему жизни. «Мятущийся» и «Менипп», если употребить одно из любимейших выражений Андреэ, — прелюдия к «Христианополю».

Нарастание конфликта с немецкой действительностью вело Андреэ к социальной утопии. Он далек от призывов к открытой борьбе за воплощение идеала, однако созданный им проект при кажущейся на первый взгляд безобидности (аллегория, «плавание на корабле фантазии») оказался крайне радикальной критикой, отвергавшей порочный мир в целом, а не какие-то его отдельные недостатки: он демонстрирует идеальный образ, заставляющий читателя проводить сравнение с действительностью — и не в пользу последней. «Христианополь» органично вырастал из условий немецкого общества начала XVII в., и в этом произведении наиболее полно отразилось мировоззрение Андреэ, возвышавшее его над многими современниками. В те годы он служил дьяконом в Файгингене, и первый опыт духовного пастыря убеждал его, сколь далек мир от идеала христианского общества, представление о котором складывалось у Андреэ. Усиливалась потребность выразить собственное понимание совершенного социального устройства.

Утопия позволяла в полной мере реализовать этот замысел. Знакомство Андреэ со знаменитым сочинением Мора не вызывает сомнений: о нем говорится в авторском предисловии к «Христианополю»<sup>32</sup>. Однако влияние «Утопии» имело лишь самое общее значение — в смысле выбора литературной формы: если сравнивать их, то говорить придется скорее о различиях, нежели о сходстве. Нельзя исключать и того, что Андреэ читал какие-то

<sup>31</sup> *Karo G. J. V. Andreae und sein Ideal eines christlichen Staates // Jahrbücher für protestantische Theologie. 1887. Bd. 13. S. 281.*

<sup>32</sup> *Christianopolis. P. 20.*

из многочисленных итальянских проектов идеального общества, опубликованных в XVI — начале XVII в.<sup>33</sup> Совершенно особое значение для него имел «Город Солнца» Кампанеллы, о чем будет сказано подробнее, а пока отметим, что, хотя связь «Христианополя» с социальными утопиями той эпохи достаточно очевидна, немалую роль в его создании сыграл пример анабаптистов, особенно их этики, а также религиозные и социальные представления кальвинистской Женева<sup>34</sup>.

Отразилась в утопии Андреэ также идея града божьего, Нового Иерусалима, куда попадает Христос, странствующий по миру, в конце своего земного пути. На это указывает связь мотива странника (*peregrinus*)<sup>35</sup> с Христианополем. Напомним, что и Мятущийся после всех злоключений обретает спасение в граде Мудрости.

Однако важнейшими этапами на пути к «Христианополю» являются два события в жизни Андреэ: усвоение им идеи «подражания Христу» (*Imitatio Christi*) в той интерпретации, которая ей дается в «Истинном христианстве» Й. Арндта, и ознакомление со списком «Города Солнца» Кампанеллы (не позднее 1617 г.). Сочинение Арндта произвело переворот в сознании Андреэ, заставило отойти от розенкрейцеров и обратиться к созданию общества на основе «нового» понимания христианства. Явно беседами с Хафенреффером, укреплявшим мятущегося Андреэ в лютеранской вере, наваяно и его сочинение аллегорически-назидательного характера «24 битвы христианского Геркулеса», под коим подразумевается Лютер, а деяния его описаны по аналогии с 12 подвигами Геракла<sup>36</sup>. Примечательно, что христианский Геркулес в изображении Андреэ одерживает вдвое больше побед, чем древнегреческий языческий герой.

В произведении Арндта Андреэ увидел образец соединения евангелического учения, науки и благочестия, поэтому и сочинение свое посвятил ему, человеку, для которого важна была не ортодоксальная догматика, а воплощение христианства в нравственной жизни. Сколь много значило «Истинное христианство» для «Христианополя», поясняют следующие слова из посвящения: «Эта новая община (Христианополь.— В. Б.) обязана тебе своим существованием, так как она, будучи маленькой колонией, образовалась из того великого Иерусалима, который был построен благодаря твоему возвышенному уму против воли изворотливых

<sup>33</sup> См.: Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии. XVI — начало XVII в. М., 1980.

Об этом подробнее см.: Балакин В. Д. Община в утопии Андреэ // История социалистических учений. 1987. М., 1987.

<sup>35</sup> За год до «Христианополя» Андреэ опубликовал сочинение «Скитания странника на родине», указав в качестве места издания: «В Утопии» (*Andreae J. V. Peregrini in patria ergotes. Utopiae, 1618*). Весьма характерным для Андреэ в молодые годы было осознавать себя скитальцем в собственной стране, не находящим ни должных порядков, ни справедливости.

<sup>36</sup> *Andreae J. V. Hercules christiani luctae XXIV. Argentorati, 1615. 61 P.*

софистов»<sup>37</sup>. Вдохновившись «Истинным христианством» Арндта, Андреэ создает утопию христианского общества, наглядно демонстрирующую единство жизни и учения, веры и действия, однако навлекшую на своего автора подозрение в ереси.

Непосредственный побудительный импульс к написанию «Христианополя» исходил от «Города Солнца» Кампанеллы, в котором Андреэ особенно импонировала его неустрашимая борьба против «апокалиптических чудовищ» того времени: тирании, софистики и лицемерия<sup>38</sup>. Борьба против тех же трех монстров является основным принципом «Христианополя». Это важнейшая точка соприкосновения Андреэ и Кампанеллы, но далеко не единственная. Много общего имеют обе утопии в подходе к воспитанию и образованию (прежде всего роль наглядности в обучении, а также значение трудового воспитания). Важное место и в Городе Солнца и в Христианополе занимают науки, хотя Андреэ и не строит «все по науке», как Кампанелла<sup>39</sup>. основополагающий принцип его общины отражен в самом ее названии. Андреэ постарался изобразить не «философский образ жизни», а христианскую, как он ее понимал, жизнь, что находит свое выражение в посвящении Й. Арндту.

В «Христианополе» выражен идеал общины, хотя и воплощаемый непосредственно в евангелическом христианстве, однако не идентичный ему. В качестве утопии «христианского общества», противопоставляющей порочному миру картину совершенного социального устройства (отличительные черты которого — отсутствие частной собственности, имущественное равенство, социальная справедливость), она в понимании Андреэ служит, во-первых, образцом христианских поступков и мыслей, достойным подражания; во-вторых, основой для дискуссий в среде ученых, дабы осознать необходимость реформы общества и найти возможности для его исправления. «Христианополь» как бы предвосхищает идеальное христианское общество, в котором достигнуто единство веры, жизни по справедливости и науки, олицетворяемое правящим триумвиратом в составе Теолога, Судьи и Ученого. Соединяя лютеранские, мистические и гуманистические воззрения в одну программу, Андреэ пытается привлечь внимание современников к проблеме «христианизации мира», т. е. воплощения в жизнь истинного, на его взгляд, христианства.

Оно существенно отличается от вероучения Лютера, согласно которому есть два «царства», в коих живет каждый христианин: в одном правят слово божие и христианская любовь, а в другом — насилие, меч светской власти. Оба царства стоят под богом, но их «правления» принципиально различны. Истинных христиан

<sup>37</sup> Christianopolis. P. 1.

<sup>38</sup> В одном из сонетов Кампанелла писал: «Родился я, чтоб поразить пороки: софизмы, лицемерие, тиранство». Андреэ перевел этот сонет на немецкий язык и опубликовал в сборнике своих стихов и переводов: *Andrae J. V. Geistliche Kurzweil*. Strassburg, 1619.

<sup>39</sup> См.: *Штекли А. Э.* «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978. С. 233—253.

в миру меньшинство, но они смешались с крещеными «нехристями», и нет возможности отделить пшеницу от плевел, т. е. собрать на земле зримую общину предопределенных к спасению. На этот лютеранский догмат и покусился Андреэ: рожденный его воображением Христианополь и есть избранная община, жизнь в которой — преддверие небесного блаженства (*praeludium coeli*), т. е. населяют ее истинные христиане, коим обетовано спасение. Христианополь — место для людей, стремящихся к совершенству, вся жизнь которых — подражание Христу. Утопический идеал Андреэ не рекомендация по улучшению мирских учреждений, а реформа в гораздо более глубоком смысле: возврат к строю жизни первоначальных христиан, «древних», или первых, общин<sup>40</sup> с характерным для них отсутствием частной собственности, добросовестным трудом и справедливым распределением благ. Для Лютера, выразителя своекорыстных интересов бюргерства, идеалы первоначальных христиан, естественно, были неприемлемы.

Разрыв с ортодоксальным лютеранством налицо, однако в «Христианополе» Андреэ упорно твердит о приверженности лютеранскому «Аугсбургскому вероисповеданию»: христианополитане, пишет он, порицают не нашу религию, а лишь наши нравы, во время чтения псалмов они восхищаются духом блаженного Лютера, а 12 статей их символа веры принципиально не противоречат его учению<sup>41</sup>. Объяснение сего парадокса может быть одно: религиозная и нравственная жизнь в «избранной общине» и есть, по Андреэ, подлинное лютеранство; Христианополь — образец «всеобщей реформы мира»: здесь Лютерова реформа вероучения дополнена реформой жизни. Поэтому-то Андреэ и называет обитателей протестантских земель Германии «псевдохристианами», а католики для него — просто «миряне»<sup>42</sup>.

Хаотическому, грешному миру противопоставлен образец малого мира, упорядоченного принципами социальной справедливости и имущественного равенства. В Христианополе Евангелие стало нормой, по которой личная жизнь и общественный строй приведены в согласие с волей бога. Поэтому идеальное общество Андреэ иногда называют евангелической утопией. По сути это верно, особенно если его «избранную общину» сравнить с Городом Солнца, в котором царит скорее языческий дух, или государством утопийцев, верования коих — отнюдь не ортодоксальное (католическое или иное) христианство. Андреэ замыслил свой Христианополь как место для людей, стремящихся к совершенству и живущих по Евангелию. Это возможно лишь в идеальном, истинно христианском, по Андреэ, обществе, в котором устранено расхождение между вероучением и миром. Такова была цель второй Реформации, воплощенная в Христианополе.

<sup>40</sup> Menippus. P. 186.

<sup>41</sup> Christianopolis. P. 74—76, 179, 181.

<sup>42</sup> Ibid. P. 76.

Снимая это расхождение, «избранная община» как бы упраздняет и два Лютеровых «царства», олицетворяя собою, по образному выражению Андреэ, бракосочетание неба (сфера божественного, христианского) с землей (вместилище грешного, царство Сатаны). Сам Сатана изгнан из Христианополя — тут ему нет места, ибо «здесь небо и земля вступили в брак и живут в вечном мире»<sup>43</sup>. По Андреэ, брачное сожителство неба и земли — символ совершенства и гармонии.

В своей утопии Андреэ воплотил мечту собрать воедино всех, кто по-настоящему стремится к реформе мира и хочет на деле доказать это. Он представляет своему читателю плоды жизни в согласии с верой, в виде образа идеальной общины избранных. Каждый из них — духовно обновленный, возрожденный человек, уже совершенно новое создание, отличное от «мирян» и «псевдохристиан». В «Христианополе», таким образом, получила завершение тема возрожденного человека, начатая еще в «Мятущемся», где главный герой, претерпев духовное обновление, попадает в град Мудрости, преддверие вечного блаженства. Потерпев аллегорическое кораблекрушение, кое предшествует рассказу об идеальной общине христианополитан, путешественник, нашедший спасение на острове, согретый и обсушенный под лучами восходящего солнца, почувствовал себя «возрожденным» (*renatus*)<sup>44</sup>. Вынужденное купание в море имеет символическое значение: прежде чем попасть в совершенное общество избранных, необходимо смыть с себя грехи мира, стать новым созданием.

Характерно, что эпизода «купания» нет ни в «Утопии» Мора, ни в «Городе Солнца» Кампанеллы, ни в «Новой Атлантиде» Бэкона. В мировоззрении этих авторов идеи первоначального христианства не играли той роли, как у Андреэ. Древний ритуал омовения, очищения от скверны, ставший в христианстве обрядом крещения, знаменовавшим вступление в общину последователей Христа, в XVI в. получил у анабаптистов новый смысл: перекрещение взрослых означало отказ от церковной традиции и возврат к обычаям первых христианских общин. К идеалам первоначального христианства обращались многие, но для Андреэ эти идеалы имели особое значение: он считал, что в его время «истинная» церковь опять, как и во времена языческого Рима, оказалась в положении гонимой, а не господствующей церкви. Он сочувственно относился к попыткам анабаптистов, в частности моравских братьев, практически строить жизнь по образцу первых христиан, однако видение идеального христианского общества у него было свое. Первая глава «Христианополя», повествующая о том, как путешественник смывает в море грехи мира, позволяет проводить аналогию и с обрядом перекрещения, введенным анабаптистами, и с крещением первоначальных христиан, когда обращались в

<sup>43</sup> Christianopolis. P. 27: «Credas hic coelum terrae nupsisse et perenni pace cohabitare».

Ibid. P. 26—27.

новую веру взрослые люди, — только в этом случае таинство имеет смысл очищения, ибо младенец невинен.

Таким образом, в сочинениях 1614—1620 гг. Андреэ рисует свой идеал христианина и справедливого общественного устройства, критически высказываясь о существующих пороках. По его убеждению, Евангелие должно стать нормой, по которой личная жизнь и общественный строй приводятся в согласие с волей бога. «Христианополь» наиболее полно воплотил в себе представление Андреэ об идеальной жизни общиной, в которой, как у первых христиан, всем поровну и труд, и достаток. Вопреки учению Лютера о невозможности собрать общину предопределенных к спасению, Андреэ изображает христианополитан как истинно верующих, духовно обновленных, возрожденных людей, угодных богу и полезных друг другу благодаря справедливости их общественного строя. Утопия Андреэ явилась, говоря словами Энгельса, «стихийной реакцией против вопиющих социальных неравенств, против контраста между богатыми и бедными, между господами и крепостными, обжорами и голодающими...»<sup>45</sup> «Христианополь», вершина творчества Андреэ, вписал имя своего автора в европейскую историю.

---

<sup>45</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 108.

## Кампанелла и его «Суждения об увеличении доходов Неаполитанского королевства»

В середине 1608 г. Кампанелла, томившийся в застенках Кастель'Ово, получил перо и бумагу, чтобы изложить свои соображения о продовольственной проблеме в Неаполитанском государстве — вопросе злободневном и важном, как увидим, не только для местной власти. Граф Бенавенте, тогдашний вице-король Неаполя, вынужден был уделять ему немало внимания. Вероятно, он хотел знать мнение мятежного философа (о котором молва гласила, что он раскрыл некие сокровенные тайны испанской державы). Считая недостойным, однако, общаться с узником, он поручил эту миссию доминиканцу Гаспару Пенья, прибывшему в начале года из Испании. Он и передал труд Кампанеллы во дворец<sup>1</sup>.

В сочинении был поставлен вопрос шире: как улучшить положение дел в государстве вообще. Предложения Калабрийца не вызвали одобрения и были ему возвращены. Упрямец на возражения ответил новыми аргументами и, полагаясь на силу своего красноречия, просил у вице-короля аудиенции, обещая разъяснить подробнее то, что доверить бумаге невозможно<sup>2</sup>.

На этот раз Кампанелла будто бы добился понимания секретаря графа Бенавенте Торреса. Но внезапная смерть последнего уничтожила возникшие было надежды узника на изменения его судьбы. Безуспешно пытался Калабриец обнародовать свой труд в Германии через Гаспара Шоппе и заинтересовать им австрийских Габсбургов. Трактат «Суждения об увеличении доходов Неаполитанского королевства» так и не был издан, хотя распространялся в списках, как многие другие сочинения Кампанеллы. Калабрийцу оставалась одна возможность, писал Л. Фирпо, вспоминать о нем в «Рассказе о собственных книгах»<sup>3</sup>.

Труд итальянского утописта увидел свет лишь в середине XIX в. Ранее других его заметил Л. Драгонетти. Обнаружив в римском архиве копию сочинения Кампанеллы, он подготовил

<sup>1</sup> См. подробнее: *Amabile L. Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, di Roma ed in Parigi. Napoli, 1887. Vol. I—II. Vol. I. P. 15.* (Далее: *Amabile L. Castelli*); *Firpo L. Introduzione // Campanella T. Discorsi ai principi d'Italia ed altri scritti filo-ispatici / A cura di Luigi Firpo. Torino, 1945. P. 42—43.*

<sup>2</sup> *Campanella T. Arbitrii sopra l'aumento dell' entrate del Regno di Napoli // Campanella T. Discorsi... P. 197—198.*

<sup>3</sup> *Firpo L. Introduzione. P. 44.*

часть его к печати, снабдил предисловием, но опубликовать не смог. Несколько лет спустя А. Д'Анкона поместил трактат вместе с введением Драгонетти в двухтомник сочинений Кампанеллы, который он готовил тогда к печати<sup>4</sup>. Текст «Суждений», изобилующий ошибками, был Д'Анконой несколько исправлен. Публикация Драгонетти—Д'Анконы включала, однако, только первое «Суждение» Калабрийца, тогда как весь трактат состоит из трех. 33 года спустя все части произведения были исследованы Л. Амабиле, сопоставлены с другими найденными им манускриптами и обнародованы<sup>5</sup>. Наконец, новое выверенное издание «Суждений» предпринял Л. Фирпо, который соединил в одной книге три работы — «Рассуждение о Нидерландах», «Речи к итальянским князьям» и «Суждения об увеличении доходов Неаполитанского королевства»<sup>6</sup>.

Таким образом, последний трактат давно знаком исследователям Кампанеллы. Как правило, его относят к числу «испанских произведений», при помощи которых узник пытался доказать Испании свою лояльность. В советской литературе это сочинение мало известно; между тем оно заслуживает, на наш взгляд, тщательного изучения, поскольку достаточно ярко отражает подлинные симпатии итальянского утописта (о чем уже более трех столетий не утихают споры). Откликаясь на животрепещущий вопрос и проявляя заботу о родной стране, Кампанелла предлагал реформы, которые служили бы общему благу, отвечали бы интересам не только короля, но прежде всего простого народа.

Негативные стороны господства испанцев в Южной Италии, как и испанского абсолютизма вообще, четко проявившиеся еще в конце XV—XVI в., с новой силой обозначились во времена Кампанеллы. Первое десятилетие XVII в., а это был период создания философом значительной части его политических работ, прошло под знаком непрерывных социальных конфликтов. После неудавшегося заговора в Калабрии 1599 г. по стране прокатилась новая волна народных выступлений. Особо бурные события разыгрались в Неаполе, поводом к чему послужило введение габеллы на фрукты и вино (1606 г.). Выступления в Неаполе продолжались и в следующем году: голодный люд высыпал на улицы и требовал хлеба; осведомители тосканского герцога доносили, что беспорядки не утихали ни днем, ни ночью. Снова, как в 90-е годы прошлого века, по Южной Италии бродили отряды изгоев и разбойников, число их множилось. В 1609 г. в Неаполе вспыхнуло восстание, вызванное порчей монеты<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> *Campanella T. Opere... scelte, ordinate ed annotate da Alessandro D'Ancona. Torino, 1854. Vol. 2. P. 313—348.*

<sup>5</sup> *Amabile L. Castelli. Vol. II. Doc. 199. P. 108—123 (Consultazione, o arbitrii, sopra l'aumento dell'entrate del regno di Napoli).*

<sup>6</sup> Последний трактат опубликован в издании Фирпо под названием: *Arbitrii sopra l'aumento dell'entrate del Regno di Napoli (1608). P. 167—216.*

<sup>7</sup> *Narrazioni e documenti sulla storia del Regno di Napoli dall' anno 1522 al 1667 // Archivio storico italiano. 1846. T. IX. P. 266, 267—277; Villari R.*

Усиление феодального гнета на Юге Италии в сочетании с укреплением абсолютистских порядков и ростом бюрократического аппарата, на который опиралась государственная власть, способствовало обострению классовой борьбы. Коррупция, казнокрадство, злоупотребления чиновников порождали растущее недовольство. Особый протест вызывала налоговая политика. И по случаю. Доходы казны в королевстве слагались главным образом за счет налогов — прямых и косвенных, постоянных и чрезвычайных. К прямым постоянным налогам относилось «фокатико» — обложение «очагов», или семей, «тестатико» — поголовное обложение (его платили все жившие за счет физического труда), налог на недвижимое имущество, устойчивые доходы и ростовщический процент. Чрезвычайные налоги, всевозможные «дарения» («донативи») — взносы на военные и другие нужды король требовал от своих вассалов и свободных коммун. Поначалу временные «донативи» постепенно превращались в постоянные. Вся тяжесть их в конечном счете перекладывалась на плечи трудового люда.

Но главное недовольство возбуждали косвенные налоги, всевозможные пошлины и габеллы, таможенные сборы (взимавшиеся как на границе государства, так и внутри страны). Немалый доход приносила казне соляная монополия, а также многочисленные судебные штрафы. Вечная нехватка денег толкала правителей на изобретение все новых и новых поборов. Распространенная в испанских владениях система откупов приводила к тому, что не менее трети средств оседало в сундуках сборщиков податей, результатом чего был рост государственных долгов. Те же наблюдатели тосканского герцога сообщали, к примеру, что в 1605 г. долг Неаполитанского королевства достиг 24 млн дукатов, а в 1610 г. эта цифра выросла почти на 545 тыс.; только уплата процентов составляла около 1 млн 870 тыс. дукатов ежегодно; один город Неаполь оказался должен 13 млн и не был в состоянии уплачивать проценты ростовщикам<sup>8</sup>. Бремя налогов, хищнические методы правления наносили экономике страны ощутимый урон, вели к обнищанию масс, усиливали социальную дифференциацию. В Южной Италии, краю благодатном и плодородном, остро стояла проблема голода. Неудивительно, что младший современник Кампанеллы Траяно Боккалини сравнивал Неаполитанское королевство с загнанной клячей, у которой остались лишь кожа да кости<sup>9</sup>.

Тяжелые бедствия несла народу пагубная система хлебной торговли. Конъюнктура на мировом рынке после Великих геогра-

---

La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini (1585—1647). Bari, 1976; *Idem*. Banditismo sociale alla fine del Cinquecento // Villari R. Ribelli e riformatori dal XVI al XVIII secolo. Roma, 1979.

<sup>8</sup> Narrazioni e documenti... P. 272.

<sup>9</sup> Об экономическом положении Неаполитанского королевства подробнее см.: Villari R. La rivolta antispagnola...; Чиколлини Л. С. Социальная утопия в Италии. XVI — начало XVII в. М., 1980. С. 53—64.

фических открытий оказала, как известно, весьма заметное влияние на историческое развитие Италии. Возрождение предметов первой необходимости в связи с революцией цен пробудило небывалый прежде интерес к приобретению земли и получению товарной сельскохозяйственной продукции. Наиболее выгодной сделалась торговля хлебом. Его поставщиками на внутренний и внешний рынок стали в первую очередь Неаполитанское королевство и Сицилия. Однако это существенно не изменило характера отношений в южноитальянской деревне, остававшейся отсталой и бедной, где земля по-прежнему принадлежала феодалам и развивалась краткосрочная полуфеодалная аренда.

Хлебная торговля оказалась в руках ростовщиков и перекупщиков, в нее включились также часть феодалов и разбогатевших на взятках королевских чиновников, представители духовенства и лишь незначительное число зажиточных крестьян. Хлеб, как правило, скупался у крестьян, в массе своей обремененных долгами, обязанных уплачивать налоги в строго установленные сроки. Обычно это происходило во время сбора урожая, в августе, прямо на току. Скупленное зерно в продажу сразу не поступало, его приберегали, порой несколько лет, в ожидании выгодных цен либо вывозили за границу. В голодное время хлеб сбывали, нередко подпортившийся. Голод, болезни, вызванные искусственно создаваемой нехваткой продовольствия, стали обычным явлением в Южной Италии. Спекулятивная торговля превратилась в один из источников обогащения не только местного купечества и знати, но и выходцев из Генуи, Флоренции, других городов Италии. Это был один из моментов так называемого первоначального накопления капитала, проводившегося хищническими методами, истощавшими жизненные силы страны.

Неудивительно, что подобный характер купли-продажи вызывал соответствующую реакцию в политической литературе XVI—XVII вв. В сфере обмена многие итальянские мыслители искали корни пороков общества. В многочисленных проектах социального преобразования звучал призыв запретить лихоимство, пресечь пагубные махинации спекулянтов и ростовщиков. Их действиями объясняли порой моральное разложение общества, деление его на бедных и богатых, предлагали учредить контроль за ценами, мерами и весом, изъять торговлю продовольствием из частных рук. Авторы, настроенные более решительно, считали необходимым вообще уничтожить денежный обмен. Подобно тому как в «Утопии» Мора, денег, рынков и торговли нет в «Мудром или безумном мире» Антон-Франческо Дони, распределение одежды и продуктов там организовано через общественные склады и столовые. Нет денег и торговли в «Городе Солнца» Кампанеллы.

Вопросы о роли торговли в жизни общества ставили писатели, отражавшие настроения различных слоев общества. Это свидетельствовало о происходивших изменениях в жизни государств, о повышении общего интереса к экономическим проблемам, какого мы не находим у первых гуманистов, занятых главным

образом этико-философскими проблемами (хотя это вовсе по означало их небрежения к хозяйственным делам; как справедливо заметил Р. де Маттеи, гуманисты были отменными хранителями собственных богатств <sup>10</sup>).

В XVI в. экономическая мысль Италии сделала заметный шаг вперед. Значение хозяйственной деятельности для государства при подготовке к войнам отмечал И. Макиавелли. За ним следовали его приверженцы, в том числе Веттори. Интересный экскурс о состоянии земледелия в Италии мы находим даже у А. Ф. Дони <sup>11</sup>, писателя, которого подчас считают малосерьезным. Раздумья на экономические темы встречаем у Дж. Ботеро, венецианского историка П. Паруты, Дж. Баттисты Пинья, которого тоже занимали проблемы нищеты, финансовой политики государей и роли торговли в обществе. Позднее, в первой четверти XVII в., любопытную заметку о влиянии американского золота на экономику страны предложил читателям Л. Цукколо <sup>12</sup>. Его высказывания перекликаются с суждениями Кампанеллы и наводят на мысль о возможном знакомстве Цукколо с трудами последнего.

Что касается Кампанеллы, то его интерес к экономике был живым и постоянным. Уроженец Неаполитанского королевства, глава заговора против испанского ига, он отлично знал положение дел в родной стране. И в своей практической деятельности, и в «Городе Солнца» и других политических трактатах он откликнулся на реальные события.

Исследователи Кампанеллы нередко отмечают, что в отличие от «Золотой книжечки» Мора главное сочинение Калабрийца — «Город Солнца» почти не содержит критики социальных зол, к тому же она носит несколько абстрактный характер (Б. Кроче, В. П. Волгин). Следует признать, что подобные суждения не лишены основания. Посвятив свое любимое детище описанию «конституции» идеального государства (как называл «Город Солнца» М. М. Ковалевский), Калабриец, видимо, считал критические замечания в данном случае необязательными. Но «Город Солнца» тесно связан с другими политическими произведениями философа, в которых обличение пороков общества не только присутствует, но оно весьма аргументированно и сурово.

В историографии сложилась прочная традиция считать политические произведения Калабрийца, в которых речь идет об Испании и папстве («Испанская монархия», «Речи к итальянским князьям», «Политические афоризмы» и др.), «происпанскими», поскольку в них власть над миром отдавалась испанскому коро-

<sup>10</sup> *De Mattei R. Perfezioni economiche e correnti di riforma sociale nel pensiero italiano del Seicento // Archivio di studi corporativi. Pisa. A. XIV. 1943. Vol. XXI. P. 1—2.*

<sup>11</sup> *Doni A. F. Mondi celesti, terrestri et infernali de gli academici pellegrini. Vinegia, 1562. P. 174.* Об этом подробнее см.: *Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии. С. 233—238.*

<sup>12</sup> *Zuccolo L. Dialoghi. Venetia, 1625. P. 146—148.* Об этом см.: *Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии. С. 331—333.*

лю, правящему под эгидой католической церкви. Отсюда жаркие дебаты о парадоксальности воззрений Кампанеллы, его непримиримых противоречиях — мятежника и еретика и одновременно прославленного теолога, блудного сына, вернувшегося в лоно церкви.

Политические трактаты Кампанеллы много раз были предметом тщательного изучения. Особенно ценны в этом отношении труды Л. Амабиле, Р. де Маттеи, Л. Фирпо, Г. Бок и др.<sup>13</sup> И тем не менее обращение к ним вновь и вновь совершенно необходимо, если мы хотим понять его политическую программу.

Были ли его произведения безоговорочно испанскими, или Кампанелла хотел сделать испанского монарха господином мира, «мечом», как он писал, на определенных условиях? Правомерен вопрос: почему эти трактаты не пользовались успехом у испанцев и католической церкви при жизни Кампанеллы? Почему их запрещали в католических странах, а в странах, враждебных Габсбургам и папе, частенько издавали? Почему историки той поры, не очень осведомленные о калабрийском заговоре и роли в нем Кампанеллы, объясняли порой гнев испанцев против философа тем, что он распознал неведомые прежде тайны испанской монархии? Какие тайны?

В данной статье не ставится задача ответить на все вопросы в полной мере, ее цель уже: рассмотреть предложения Калабрийца об улучшении экономического состояния Неаполитанского королевства. Отметим только, что затронутые проблемы возникали и раньше, они вовсе не были случайными в его политических трудах.

Так, в самом большом трактате подобного рода — «Испанской монархии» звучало откровенное осуждение порядков этого государства, неумелого правления провинциями, развала армии. Кампанелла обнаружил здравое понимание сложного финансового положения великой державы. Вслед за Ботеро, у которого он заимствовал многие суждения и факты, Калабриец полагал, что испанский король ежегодно должен был получать не менее 20 млн скудо от разных поступлений. «И многие удивляются, — замечал философ, — как он, обладая таким доходом, еще не стал

---

*Amabile L.* Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia. Napoli, 1882. Vol. I—III. (Далее: *Amabile L.* Congiura); *Idem.* Castelli; *De Mattei R.* La politica di Campanella. Roma, 1928; *Idem.* Il mito della Monarchia Universale nel'600 // Rivista di studi politici internazionali. Firenze, 1965. A. XXXII. N 4. P. 531—530; *Idem.* Studi campanelliani. Firenze, 1934; *Firpo L.* Introduzione e note // Campanella T. Aforismi politici / A cura di L. Firpo. Torino, 1941; *Idem.* Monarchia di Spagna (di T. Campanella) // Dizionario letterario Bompiani delle opere e dei personaggi. Milano, 1947. Vol. IV. P. 793—794; *Idem.* Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma // Questioni di storia moderna... Milano, 1984. P. 345—408; *Idem.* Appunti campanelliani. XXII. Un'opera che Campanella non scrisse: il «Discorso sui Paesi Bassi» // Giornale critico della filosofia italiana. 1952. A. XXXI. P. 331—343; Bock G. Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Speculation. Tübingen, 1974.

общехристианским монархом и не подчинил себе магометан»<sup>14</sup>. Можно поражаться, куда идут деньги без всякой пользы, «тем более что король постоянно нуждается в них и занимает у других». Кампанелла пытается выяснить, почему король не создал казны для своих нужд и из-за ее недостатка терпит урон<sup>15</sup>. Оказывается, средства расходуются неумело, да и не все они доходят до короля. Грузенный серебром и золотом флот из Нового Света то и дело перехватывается. Если так будет продолжаться пять-шесть лет, королю придется снова увеличивать налоги, а это значит, что он полностью разорит купцов и в итоге не сможет платить жалованье солдатам.

Относительно ввоза золота из Америки Кампанелла делал весьма меткое замечание о его пагубном влиянии не только на Испанию, но и на всю Европу: «Мы можем сказать, что золото Нового Света известным образом ослабило Старый Мир, так как породило праздность в наших душах, уничтожило взаимную любовь... Каждый отдает свою привязанность деньгам... и часто торгует совестью. Науки и вера подвластны золоту». Люди забрасывают сельское хозяйство, ремесла и становятся «рабами этих денежных доходов». И как следствие — великое неравенство, «одни слишком богаты, что делает их наглыми», другие «слишком бедны, что превращает их в завистников, воров и разбойников». В результате ввоза золота неимоверно поднялись цены на продукты питания (вино, масло, мясо) и одежду, люди не в состоянии их купить. Сами деньги пали в цене так, что беднякам их не хватает. Из-за бедности они вынуждены воровать; ради денег, а не из любви к отечеству идут на войну и служат тому, кто больше платит, «часто меняют знамена»; не имея возможности платить налоги, боятся заводить семью<sup>16</sup>. Картина, нарисованная Кампанеллой, была весьма реалистичной.

Какой же выход предлагал Калабриец? На золото Америки уповать слишком не приходится. Король должен пополнять казну, но не только драгоценными металлами. Основное богатство государства, доказывал философ, это люди, многочисленное население, духовное единство подданных, развитие наук, земледелия и ремесла. Ценности эти создаются с помощью полезных законов и подлинной справедливости. Вот та программа, к осуществлению которой призывал он правителей. Надо способствовать обогащению народа, а налоговое бремя ослаблять. Кампанелла предлагал «провести великую реформу». Только в ее результате король получит необходимые средства. Реформа коснется всего хозяйства. «Так как богатство проистекает оттого, что в государстве достаточно вещей, необходимых для потребления и общественной жизни», государь обязан проявлять заботу о подданных,

---

*Campanella T. Della Monarchia di Spagna // Campanella T. Opere... Vol. 2. P. 139.*

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 141.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 142—143.

дбы они были прилежны в труде, во всякого рода ремеслах, и последние распространялись повсеместно<sup>17</sup>. Иначе говоря, положение можно исправить лишь посредством развития экономики страны.

Проявив несомненную проницательность, итальянский мыслитель высказал интересную идею об использовании накопившихся капиталов (которые, как известно, тогда в большом количестве вывозились из Италии в другие страны). Он рекомендовал принуждать банкиров помещать деньги в специально созданные государственные банки, откуда король мог бы, не прибегая к чрезвычайным налогам и не возбуждая ненависти населения, брать средства для военных нужд.

Налоговую политику Испании Кампанелла считал в корне неверной. Не отрицая надобности налогов, Калабриец полагал возможным брать у каждого только то, что он в состоянии дать и в целом налогами не злоупотреблять<sup>18</sup>. Прежде всего недопустимы высокие пошлины и габеллы на предметы первой необходимости. Король может облагать ими предметы роскоши — игральные карты и кости, перчатки, шелковые занавеси, золотые и серебряные портьеры, вводить высокие налоги на театры, гостиницы, куртизанок и т. д. Пошлины на хлеб, вино и масло должны быть невелики. У Кампанеллы проскальзывала мысль о необходимости протекционистской политики: полезны высокие пошлины на ввозимые товары. В пример он приводил порядки турок (в Александрии иноземцы «платят десять с сотни, а свои подданные — пять») и англичан (у них иностранцы платят «в четыре раза больше, чем соотечественники») <sup>19</sup>.

Примечательно намерение Кампанеллы использовать богатства церкви для пополнения казны: духовенство надо обложить временным налогом, приказав через папу, чтобы все церкви, монастыри, епископства и приходы вносили бы в казну 5% со своих доходов в течение пяти лет на войны против «неверных». Налог этот нужно постепенно уменьшать: на второй год взнос равнялся бы 4%, на третий — 3, на четвертый — 2, на пятый — 1% <sup>20</sup>.

Не обошлось у Кампанеллы и без «макиавеллистских» советов, вроде такого, например, что можно объявить «через папу» крестовый поход против турок, а собранные деньги положить в казну. Подобные советы нередко встречаются в политических работах Калабрийца: несмотря на выпады против Макиавелли, Кампанелла часто высказывал сходные с ним идеи. Заметим, что эти советы нередко были результатом наблюдений за реальными делами или поступками правителей.

Несомненный интерес вызывает предложение философа о введении подоходного налога и отмене поголовного, что также сви-

<sup>17</sup> Ibid. P. 142.

<sup>18</sup> Ibid. P. 146.

<sup>19</sup> Ibid. P. 145.

<sup>20</sup> Ibid.

детельствует о его симпатиях к простому люду. Признавая неизбежным для каждого делать определенные взносы в казну, поскольку «частное имущество должно служить общему благу», он подчеркивал, однако, что взнос должен соответствовать достатку каждого, «а не так, как это происходит в наши дни», когда вся тяжесть поборов ложится на бедняков, ибо знать перекладывает их на плебс, а богатый город — на деревню<sup>21</sup>. При этом Кампанелла предупреждал, что и подоходный налог не может быть чрезмерным. Облагать нужно только имущество «постоянное и определенное». Он решительный противник обложения движимости. Такой налог весьма обременителен и вызывает бурное возмущение. Примером могут служить Нидерланды, где вспыхнуло восстание против герцога Альбы. «Только в случае крайней необходимости можно допустить обложение налогом движимого имущества... Но мне не нравится, как делал ты это в некоторых городах Германии», — заявлял Кампанелла испанскому королю<sup>22</sup>.

Преобразования не ограничиваются введением новой налоговой системы. Для упорядочения финансовых дел предлагался строгий контроль за доходами и расходами. Калабриец советовал королю «через определенное число лет заслушивать отчеты всех чиновников государства и синдиков земель»; дурно управляющих надо судить и конфисковывать часть их имущества. От этого выиграют и народ, и король, получивший еще один источник пополнения казны.

Реформа Калабрийца затрагивала и торговлю: король должен взять ее под свой контроль.

Особые меры предусмотрены против ростовщиков. Как наиболее опасных врагов государства их следует изгнать, а деньги конфисковать. Половину полученной суммы можно вложить в основание ломбардов, где бедняки получали бы помощь под залог, другую часть отдать в казну. По мысли Кампанеллы, король мог бы пустить деньги в оборот, давая ссуды под небольшой процент вместо грабителей ростовщиков. На эти средства неплохо также открыть различные школы<sup>23</sup>.

Таким образом, если соединить высказанные в «Испанской монархии» предложения, то окажется, что большинство их направлено к одной цели — облегчить участь бедняков, заставить короля служить народу, ограничить произвол ростовщиков и знати. Без этих мер, повторял философ, золото Америки Испанию не спасет, а будет только способствовать ее гибели.

Кампанеллу порой называют сторонником абсолютизма. Нет сомнения, он стоял за укрепление центральной власти. Однако подчеркнем — власти, защищавшей интересы народа и опиравшейся на него. А это весьма отлично от социальной природы абсолютизма XVI—XVII вв.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid. P. 134.

Сочувствие Кампанеллы трудовому люду, беднякам особенно четко проступает в его трактате «Об увеличении доходов Неаполитанского королевства», избранном нами для более подробного разбора. И в этом сочинении затронуты вопросы, связанные с широкой программой экономических преобразований. Но главное внимание сосредоточено на трех вопросах: торговле хлебом, борьбе с ростовщиками и монетной реформе, чему и посвящены два первых рассуждения данного сочинения. Третье выдвигает требование отмены смертной казни, вместо которой предлагается ссылать преступника на каторжные работы с конфискацией имущества — предложение, перекликающееся с мотивами «Утопии» Мора.

Наиболее интересно первое рассуждение, в котором высказана мысль о необходимости введения королевской монополии на торговлю зерном. Пытаясь привлечь внимание испанской администрации, Кампанелла обещал казне давать более ста тыс. скудо ежегодно. Однако главная мысль произведения все же иная: реформа будет способствовать процветанию народа и всей Южной Италии.

Примечательна исходная позиция Кампанеллы. Он приверженец теории (весьма распространенной в XVII в.) взаимозависимости между народонаселением и природными ресурсами. Наличие достаточного количества продовольствия определяет, полагал Калабриец, и соответствующее число людей в государстве. Отсутствие пищи или ее недостаток неизбежно ведут к сокращению рождаемости и уменьшению числа жителей. В его представлении господь позаботился о том, чтобы в каждом государстве поддерживалось необходимое равновесие. Для пропитания человеку, по его подсчетам, нужно всего 12 томоло зерна в год<sup>24</sup>, т. е. около полутонны. И это количество хлеба люди, как правило, всегда собирают. Следовательно, голод, от которого страдает королевство, от природы не зависит. Если случается, что в наказание за грехи бог насыпает неурожай и мор, он всегда предупреждает об этом через своих пророков и святых. Тогда от голода страдают все — малые и старые, бедные и богатые. Иное дело — ситуация в Неаполитанском королевстве, где нехватка хлеба одним несет обогащение, другим — муки и смерть. Голод в стране создают искусственно. Он результат махинаций ростовщиков и спекулянтов<sup>25</sup>.

В сочинении звучало суровое осуждение сложившейся практики купли и продажи. Все беды королевства в том, что существуют богатые купцы, которые за низкую плату забирают у крестьян — массари — весь хлеб на току, прячут его, а потом продают в три-четыре раза дороже. А если не получают прибыли, на какую рассчитывали, оставляют его на третий, четвертый, пятый год и более и потом сбывают гнилое зерно, смешив-

<sup>24</sup> Один томоло равнялся примерно 40 кг.

<sup>25</sup> *Campanella T. Arbitrii...* P. 194.

вая его с новым. Помимо голода, это несет с собой болезни, люди «пухнут от мерзкой пищи», заболевают от травы, которую едят вместо хлеба, страдают от других несчастий. В результате убывает население, многие бегут из страны, иные, чтобы прокормиться, становятся ворами и разбойниками, нередко не вступают в браки, боясь, что дети будут терпеть подобные мучения, жены и дочери из-за куска хлеба становятся распутницами. Потому-то Барлетта и другие селения Апулии (приводил Кампанелла конкретный пример) обезлюдели от голода и мора, там не хватает подданных, там собирают мало налогов, плохо обрабатывают землю, и она приносит скудные плоды<sup>26</sup>.

Как в трактате об испанской монархии, Калабриец и здесь связывал процветание государства с благосостоянием народа. В Неаполитанском королевстве о нем не заботятся. Ростовщиков поощряют чиновники, сами склонные к злоупотреблениям, за долги они конфискуют имущество бедняков, разоряют селения<sup>27</sup>. От их самоуправства страдают не только крестьяне и пастухи, но и сам король. Беззащитные люди делаются легкой добычей турок; приходится держать больше солдат для охраны этих областей. Прежде они были густо заселены и жители их вместо с испанцами оказывали сопротивление внешнему врагу.

Таким образом, в понимании Кампанеллы торговля хлебом накладывает печать на всю жизнь государства. Это одна из главных причин его ослабления, роста расходов, повсеместной разрухи, жестокости и лжи. Корыстолюбие губит королевство, заключал философ. В итоге несправедливо добытые доходы сами оказываются непрочными и быстро исчезают. Поэтому-то Калабриец и предлагал заботиться об истинных доходах, дабы само собой росло благосостояние<sup>28</sup>.

Из рассуждений Кампанеллы вырисовывается довольно сложная и противоречивая картина социального развития южно-итальянской деревни. Он подтверждал, что в спекуляции хлебом, кроме ростовщиков и купцов, принимает участие и некоторая часть разбогатевших массари. Однако огромное большинство крестьян задавлено нуждой и долгами. Они вынуждены продавать хлеб, чтобы уплатить налоги, отдать деньги за семена, пахоту, прополку, подстрижку деревьев, укладку готового продукта (т. е., видимо, должны оплатить труд батраков), чтобы купить одежду и необходимые вещи, «ибо не единым хлебом сыт человек». С нетерпением ждут наступления голодных дней и даже желают их те, у кого имеются свободные деньги. Порой бывает даже, что ремесленники, накопив сто дукатов, вкладывают их в покупку зерна, забрасывая полезное дело, перестают платить налоги, заявляя, что они больше не занимаются ремес-

---

<sup>26</sup> Ibid. P. 168—169.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid. P. 187.

лом, и живут, как «благородные»<sup>29</sup>. В своем селении подобные торгаши становятся тиранами. Таким образом, система хлебной торговли пагубно влияет на все общество. Слова Калабрийца — достаточно красноречивое свидетельство разлагающей власти золота, которая охватила феодальный мир на последней стадии его существования<sup>30</sup>.

Кампанелла предлагал отдать хлебную торговлю целиком в руки короля. Это повысит его доходы (узник не забывал, что короля надо заинтересовать материально), и главное, правильно организованное снабжение хлебом облегчит участь людей, покончит с голодом, болезнями и мором, создаст условия для всеобщего процветания. «Поэтому король должен скупать все зерно сам», — твердил Калабриец. Как отец государства, он проявит заботу о бедных и во все селения на время молотьбы направит своих доверенных людей для покупки зерна. Для этого повсюду надо организовать общественные склады (*magazzino comune*). И если кто-либо станет игнорировать такой порядок и продавать хлеб на сторону, следует постановить, что продавец теряет деньги, а покупатель — зерно. Надо «запретить продажу хлеба кому бы то ни было, кроме короля». Необходимо иметь корабли, на которых от имени короля вести торговлю зерном в Неаполе и других местах, прежде чем туда придут частные купцы. Корабли с хлебом направлять прежде всего в те районы, где ощущается нехватка продовольствия<sup>31</sup>.

Кампанелла устанавливал строго фиксированные цены на зерно. Король должен продавать его не в убыток себе, но выигрывая не больше одного карлино на томоло (тогда как перекупщики наживали по 10 и 20 с каждого томоло). Если на корабле или на току зерно куплено по 10 карлино за томоло, цену при перепродаже нельзя доводить до 20—30 карлино, как делают ростовщики, которые скорее выбросят хлеб свиньям, замечал Калабриец, чем отдадут дешево народу. Король сможет установить цену по 11 карлино за томоло городам, а те, в свою очередь, станут снабжать им население по 12 карлино за томоло.

Скупку хлеба у крестьян при молотьбе рекомендуется поручать королевским казначеям и синдикам. Эти должностные лица обязаны знать, сколько в их области семейств и очагов, сколько производится зерна, сколько требуется его для местных жителей, каковы условия его доставки, кто имеет избыток хлеба<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Ibid. P. 184, 187. Имеется в виду отказ уплачивать поголовный налог — «тестатико». Его бремя приводило к тому, что люди, занятые физическим трудом, отказывались от своих занятий и искали любого другого заработка. Амабиле, а за ним Фирпо приводят в пример отца Кампанеллы, который, будучи бедным сапожником, решив не платить налог, забросил свое ремесло. См.: *Amabile L. Congiura*. Vol. III. P. 7; *Firpo L. Annotazioni // Campanella T. Discorsi...* P. 237.

<sup>30</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 408—409.

<sup>31</sup> *Campanella T. Arbitrii...* P. 169—171.

<sup>32</sup> Ibid. P. 171.

Частная торговля хлебом не просто сводится на нет, она за прещается: дается предписание изгнать торговцев из хлебной торговли как «великую гадость»<sup>33</sup>. Надо издать постановление, писал Кампанелла, согласно которому никто не может иметь частного «магазина» (лавки или склада) и запастись зерном больше, чем требуется для семьи и посева, под страхом потерять все. Калабриец предлагал также ввести награды тем, кто будет разоблачать ослушников королевской воли (отдавать им треть конфискованного зерна). Если по истечении года у земледельца останется несколько лишних мешков, он обязан сдать их на общий склад по той цене, по которой продают другие<sup>34</sup>. Сохранять частную торговлю хлебом, упорно доказывал узник, весьма опасно и для народа, и для короля. «Король — отец и пастырь государства, ему надлежит кормить чад и распределять хлеб и не позволять, чтобы недруги пасли его чад, а волки — его овец»<sup>35</sup>.

Энергично обосновывая тезис о справедливости и разумности предлагаемых им нововведений, Кампанелла отвечал на выдвинутые возражения. Он отклонял аргумент, что королю для покупки всего хлеба не хватит денег, их не останется и для выплаты жалованья солдатам. Вместо денежного расчета, полагал Калабриец, можно ввести расписки, векселя (*polize di cambio*), где было бы записано о продаже и привозе хлеба в города и села, а также о внесении налога. Таким образом, король сможет покупать зерно без наличных денег, и вся операция в конечном итоге сведется к тому, что с каждого томоло зерна в пользу короля будет взиматься карлино.

Иначе говоря, реформа Кампанеллы означала введение сравнительно невысокой пошлины на хлеб. Зато продажа и купля его становились организованными, исключали всякие злоупотребления. Отвергал философ и возражения, будто королю недостойно перепродавать то, что не создано его руками. Но ведь для содержания армии и отправления правосудия, парировал Калабриец, обычно устанавливают пошлины на все продаваемые вещи, и это считается нормальным. Одно карлино на томоло зерна ради уничтожения голода и болезней — налог тем более справедливый. Решительно отклонял философ мнение, будто королю не пристало превращаться в купца. Но, замечал он, король самолично и не станет заниматься торговлей, это будут делать его должностные лица. И главное, король возьмет под свой контроль покупку хлеба, дабы предотвратить беду, избавить народ от тиранства ростовщиков и прочих злодеев, а это почетно и благородно, ибо государь, будучи слугой народа, всегда обязан о нем заботиться.

Защищая малоимущих, Кампанелла предлагал, как и в других политических трактатах, учредить ломбарды, где бедные

<sup>33</sup> Ibid. P. 172.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid. P. 174.

крестьяне, не имевшие семян, могли бы получить ссуду под залог вещей.

Примечателен ответ Калабрийца на возражение, что новая организация хлебной торговли вызовет недовольство. Негодовать станут только «проклятые торговцы» (*negozianti maledetti*), ростовщики да бароны, которые хотят продавать хлеб, когда им выгодно (Кампанелла называл князя Сан-Северо, Марио дель Туфо, Этторе Браиде и др.)<sup>36</sup>. «Но бароны должны покориться», — заявлял Калабриец. Что касается купцов и ростовщиков, то «лучше заставить роптать тех, кто морит голодом мир, чем позволить угнетать божий народ»<sup>37</sup>. Кроме того, купцы должны успокоиться, им остается торговля шелком, шерстью, льном, овощами, дровами, миндалем, скотом, вином, оливковым маслом, медом, сахаром, шафраном и т. п. Хлебная же торговля должна стать прерогативой государя, многократно повторял философ. Польза от этого велика: мелкие спекулянты, забросившие ремесло, вынуждены будут вернуться к своим полезным занятиям, крестьяне станут зажиточнее, улучшится обработка почвы, возрастут доходы, окрепнет все государство<sup>38</sup>.

Особенно резко выступал Калабриец против духовных лиц, наживавшихся на операциях с хлебом: «Будут прокляты богом клирики, епископы и иезуиты, если они покупают зерно для перепродажи». Особой буллой надо положить конец их злодеяниям. Тем и они сами будут спасены и не впадут в великий грех<sup>39</sup>. Кампанелла ссылаясь на Библию и отцов церкви. Соломон учил: «Тот, кто прячет хлеб, ненавистен народу». Слова эти он поставил первым эпиграфом к своему трактату<sup>40</sup>.

Бывают случаи, продолжал философ, что духовные лица сами хлеб для перепродажи не скупают, но придерживают до случая зерно, произведенное монастырскими крестьянами. В глазах народа и они ждут голода, хотя на самом деле, может быть, его и не желают. Однако люди судят не по тому, что у каждого на сердце, а по делам его. Желать же голода — великая низость (*viltà grande*). Но оставим подобных клириков припрятывать урожай, собранный их массари, заключал Кампанелла. Королю не хватает доходов не из-за них. Когда же с голодом будет покончено навсегда, эти духовные лица сами будут вынуждены продавать казне хлеб на току, ибо лежалое зерно всегда стоит дешевле<sup>41</sup>.

Итак, испанскому королю отводится роль благодетеля народа, избавителя Неаполитанского королевства от тирании «проклятых негоциантов». В произведении Кампанеллы возрождавшаяся идея государя — слуги народа, его пастыря и защитника,

<sup>36</sup> Ibid. P. 173.

<sup>37</sup> Ibid. P. 184, 190.

<sup>38</sup> Ibid. P. 185, 191.

<sup>39</sup> Ibid. P. 190, 191: «...che li clirici vescovi e Gesuiti sariano maledetti da Dio, se facessero compra de' grani per rivendere, e si devono con bolla particolare penale astringere a non fare tal peccato...».

<sup>40</sup> Ibid. P. 167: «Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis». Prov. XI.

<sup>41</sup> Ibid. P. 192.

знакомая нам по трудам Эразма и других мыслителей XVI в. У него, как у Эразма или Мора, ясно проявлялось стремление воздействовать на монарха и его наместника, научить их мудрому правлению, наставить на путь истинный. Король добивается создания всемирной монархии под знаменем Христа, замочал Калабриец, он простирает руки до Нового Света, его миссия — освободить народы от несправедливости, «как *частично* (курсив наш. — Л. Ч.) будет в этом деле с зерном». Тем вознаградит он бедняков Христовых, сам станет поступать мудро и будет любим народом. Дело это поистине достойное Мессии<sup>42</sup>.

Но король проявит себя как тиран, грозно предупреждал узник, если оставит христианский народ без помощи, позволит вывозить хлеб из королевства, когда его не хватает в стране, если не примет мер против «волков-ростовщиков». «Я никогда не поверю, — оговаривается Кампанелла, — чтобы король согласился бы с этим, чтобы он заработал хотя бы один грош (un quattrino) с помощью подобного мошенничества»<sup>43</sup>. Слова мятежного монаха звучат пророчески и все более угрожающе: «Посему, говорю я, если король, ссылаясь на божественное провидение, захочет сохранить голод и не примет мер, как я сказал, то он — тиран, который действует по наущению волков дьяволовых и лжепророков Иезавели»<sup>44</sup>. Согласимся, слова эти звучат совсем не «происпански».

Сочинение заканчивается обращением к вице-королю не позволять обманывать себя этим волкам, «которые извратят все богословие, лишь бы восславить прегрешения других волков, состоящих с ними в заговоре»<sup>45</sup>, делал Кампанелла смелый выпад против духовенства и теологов, стоявших на страже сложившегося порядка. Правитель должен пресечь спекуляцию ростовщиков, сурово наказывать казнокрадов и лихоимцев<sup>46</sup>.

Обратим внимание еще на одну деталь. Кампанелла предупреждал короля о недопустимости вывоза зерна за границу, когда в нем ощущается нужда в собственной стране. А вывоз этот, как правило, и был выгоден испанской казне. Философ осмеливался тем самым покушаться на интересы короны. Очевидно, что благо государства и благо народа для него превыше всего, им должна быть подчинена и политика властей.

Заострив внимание на уничтожении главного зла — пагубной системы торговли хлебом, Кампанелла задумывался об ограни-

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid. P. 185. «Ne mai penso io che il Re a questo consentisse, nè che avesse guadagnato un quattrino con simil fraudolenza».

<sup>44</sup> Ibid. P. 196: «Però dico, che, se il Re sotto questo pretesto della provvidenza divina vuole lasciare la carestia e non provvedere come io dissi, è tiranno e consultato da lupi diabolici e da falsi profeti di Iezabelle».

<sup>45</sup> Ibid.: «Vostra Eccellenza non si lasci ingannare da questi lupi, che sfoceranno tutta la teologia per lodare il peccato degli altri lupi congiurati con loro».

<sup>46</sup> Ibid. P. 197: «...per levare via la mercatura de' lupi usurari e la fraude dei tesoriери e raddoppiare li tributи...».

чении частной коммерции вообще. Он развивал мысль о введении государственной монополии на куплю и продажу других вещей. Королю, к примеру, выгодна скупка всего шелка. При его перепродаже он мог бы назначать высокие цены, поскольку шелк — предмет роскоши. Скупив в Калабрии шелк по 20 карлино за фунт, королевские агенты переправляли бы его в Неаполь и там продавали по 30—31 карлино и больше за фунт. Так же можно поступать с другими предметами, не позволяя, чтобы частные торговцы перехватывали прибыль, которую может получить сам король с пользой для себя и для народа<sup>47</sup>. Таким образом, речь шла, в сущности, о постепенном вытеснении частной торговли вообще, хотя, как мы видели, купцам оставалось еще достаточно широкое поле деятельности.

Мысль о введении государственной монополии сама по себе вовсе не нова. В Неаполитанском королевстве и других испанских владениях, как и в иных странах Европы, подобная практика давно существовала (вспомним хотя бы доходную соляную монополию). Новым у Кампанеллы было то, что расширением прав короля он намеревался положить конец существованию частных монополий, засилью купцов и ростовщиков, господству феодалов, сохранявших право предпочтительной покупки товаров на местных рынках, и тем самым использовать государственную власть для защиты интересов народа, бедняков города и деревни, батраков, мелких ремесленников, всех тех, кто не производил хлеб и вынужден был его покупать.

В «Суждениях об увеличении доходов Неаполитанского королевства» содержится предложение и о преобразовании налоговой системы, направленное к той же цели. Вместо денег рекомендовалось взимать натурой, беря в каждой провинции то, что там больше производится: в Апулии — зерно, в Калабрии — шелк и вино, в Аbruццах — скот и шерсть<sup>48</sup>. Подобные предложения мы находим, как уже отмечалось, и в других сочинениях Калабрийца — его «Испанской монархии» и «Политических афоризмах»<sup>49</sup>. Такой возврат к средневековым методам налогообложения в условиях Южной Италии начала XVII в. был выгоден опять-таки простому народу, крестьянам и ремесленникам, которые освобождались бы от принудительной связи с рынком и зависимости от ростовщиков.

Налоговой политики Кампанелла касался и во втором из «Суждений», посвятив его порче монеты. Калабриец свидетельствовал о расстройстве финансовых дел в государстве из-за ее порчи: почти вся она неполноценна, обрезана ножницами и соскоблена, не говоря о монете фальшивой, искусно подделанной

<sup>47</sup> Ibid. P. 181.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> *Campanella T. Aforismi politici con sommari e postille inedite... Testi critici, con le varianti dei codici e delle stampe originali / A cura di Luigi Firpo. Torino, 1941. A. 126. P. 135—136. Подробнее см.: Чиколини Л. С. «Политические афоризмы» Кампанеллы // История социалистических учений. 1987. М., 1987. С. 184.*

«алхимиками»<sup>50</sup>. Для устранения беспорядка Кампанелла предлагал ввести новое правило взимания податей: «Когда города и земли королевства вносят фискальные платежи, следует, чтобы они сдавали деньги по весу, а король затем должен расплачиваться с теми, кому он должен, по числу монет». Эта реформа, по подсчетам Калабрийца, должна принести казне не менее 100 тыс. дукатов в год. Второй мерой для пресечения зла должен стать строгий учет всех доходов и расходов, дабы легче было предупреждать воровство и казнокрадство.

Кампанелла отвечал на возможные возражения: народ-де будет роптать. Король не повинен в подделке монеты, откликнулся Калабриец, ее вес уменьшают подданные, так что гневаться на короля нет оснований. Напротив, люди активнее станут вылавливать тех, кто портит монету. Для доказательства Калабриец ссылаясь на исторические примеры (римляне брали налоги в унциях, фунтах и сестерциях).

Со своей стороны философ выступал критиком проекта, который разрабатывался при Неаполитанском дворе: там было намерение переплавить всю монету и выпустить новую, а также запретить всем жителям принимать неполновесную монету. Этот проект философ считал недействительным. Новые монеты легче обрезать и соскабливать, а запрет не брать испорченные чреват большими беспорядками — неграмотные женщины и дети не смогут их различить, всем придется носить с собой весы, чтобы взвешивать деньги, и т. д. За этим несогласием с готовившейся монетной реформой, задуманной двором, нетрудно усмотреть протест против той порчи монеты, удобным поводом для которой обычно и являлась переплавка денег казной. События 1609 г. подтверждают такое предположение.

Раздумья Кампанеллы о способах увеличить доходы Неаполитанского государства вырисовываются, таким образом, как часть большой программы, имевшей целью улучшить положение народных масс. Проведение ее возлагалось на испанского монарха при том условии, что он будет пастырем, отцом и благодетелем народа. Обращение Кампанеллы к королю имело двоякий смысл. Нет сомнения, он использовал случай, чтобы привлечь внимание властей к своей особе и тем помочь себе. Но главным было желание вновь обнародовать свое кредо о необходимости изменить социальные отношения в королевстве. Небольшой по объему трактат — это и наставление государю, и одновременно критическая оценка практики испанской администрации, поскольку идеальная картина, которую создавал Кампанелла (и которая казалась ему осуществимой), весьма расходилась с реальностью, о чем философ открыто заявлял. Предложения его прямо затрагивали дворян, баронов, чиновников и ростовщиков, на поддержке которых и зиждилось испанское господство. Понятно, почему трактат Калабрийца вице-королю не пришелся по душе.

---

<sup>50</sup> *Campanella T. Arbitrii...* P. 199.

## Гуманистические представления о справедливости и равенстве в «Утопии» Томаса Мора (Окончание)

Мор, как Пальмиери и другие гуманисты, блюдет интересы людей «добродетельных» и «мудрых», утверждает прежде всего их привилегии<sup>1</sup>. Это становится ясно после внимательного прочтения того, что сказано в окончании первой книги, которое можно рассматривать как общее введение к собственно повествованию о стране Утопия.

Восхищаясь «мудрейшими и святейшими установлениями утопийцев», Гитлодей видит их достоинство в том, что они не только вознаграждают добродетель, но и обеспечивают всем достаток. Каким же образом? В оригинале сказано: «aequatis rebus»<sup>2</sup>. Этот грамматически независимый оборот дает повод к различным толкованиям. В частности, его понимают как указание на равное распределение имущества. Но это досадное недоразумение: о «распределении общественного имущества» (!) или о «равенстве имуществ»<sup>3</sup> у утопийцев и речи быть не может; у них «все общее». «Res» здесь, как и в других подобных местах, имеет самое общее, а не какое-нибудь конкретное значение. Причастие от глагола «aequo», судя по контексту, указывает на характер распределения. Но попытка свести его смысл к понятию «равенства» нарушит логику рассуждения: если добродетель выигрывает (получает преимущества), то о каком равенстве может идти речь? Ответ напрашивается сам собой: о равенстве по достоинству, по заслугам, уделяющем, что кому пристало и подобает, *сообразно добродетели*<sup>4</sup>; именно такого

<sup>1</sup> На это уже обращалось внимание в отечественной историографии: Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978. С. 54—56; *Он же*. «Родоначальник утопического коммунизма» и «проблемки коммунистических идей» // История социалистических учений. М., 1982. С. 52—53.

<sup>2</sup> «...tam paucis legibus, tam commode res administrantur ut et virtuti premium sit, et tamen aequatis rebus omnia abundant omnibus...» (The Complete Works of St. Thomas More. New Haven; L., 1974. Vol. 4. P. 102. (Далее: Utopia).

<sup>3</sup> См. Мор Т. Утопия / Пер. А. Г. Генкеля. СПб., 1905. С. 74; Мор Т. Утопия / Пер. А. И. Малеина, Ф. А. Петровского. М., 1953. С. 96. (Далее: Утопия. 1953).

<sup>4</sup> См. в этой связи наблюдения: Штекли А. Э. «Родоначальник утопического коммунизма»... С. 54—55; *Он же*. «Утопия» и античные представления о равенстве // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984.

рода соразмерное (справедливое) равенство обозначает в гуманистической литературе термин «аеquum», производные от него и однокоренные с ним слова. Он синонимичен греческому τὸ ἴσον и применим при характеристике того вида «частной справедливости» (Аристотель), который связан с общественным распределением.

Но слово, употребленное в «Утопии», семантически шире; оно несет также этико-правовое содержание, как правда или не ограниченная буквой закона справедливость; и в этом смысле тождественно Аристотелеву τὸ ἐπιεικές. Чтобы уловить этот оттенок, надо вчитаться в то, что сказано выше и ниже интересующего места. Гитлодей в начале фразы подчеркивает: утопийцы «управляются столь немногими законами и столь успешно, что и добродетель награждается, и тем не менее «аеquatis rebus» (оставим пока без перевода.— *О. К.*), у всех все в достатке»; а затем, сравнивая их с другими народами, «всегда упорядочивающими и никогда в достаточной мере не достигающими какого-либо порядка», он указывает на бесполезность их «многочисленных каждый день издающихся законов», не предотвращающих нескончаемые раздоры<sup>5</sup>. Противопоставление двух общественно-правовых укладов очевидно: образ жизни утопийцев выгодно отличает их несложное законодательство, рассматриваемое в качестве одного из условий осуществления социальной справедливости. Поэтому выражение «аеquatis rebus» можно и должно понимать не только «при соразмерном [справедливом] равенстве»<sup>6</sup>, но и «соблюдая справедливость [поступая по правде]».

Сетования на плачевное состояние права и общественной справедливости, драматизированные контрастом с тем, как обстоит дело у утопийцев, не случайный эпизод; это ведущий смыслообразующий мотив «Утопии». В противоречии реального с его извращенными жизненными устоями и должного как разумного, благоустроенного, в сопоставлении принятых правовых систем, вопреки своему прямому назначению потворствующих обману, произволу, насилию, а также жестоких и бесчело-

---

С. 93; *Осиновский И. Н.* Томас Мор. М., 1985. С. 126. Мысль о том, что государство должно быть устроено так, чтобы поощрять добродетель, добронравие и таланты,— характернейшая для гуманистов. Из нее исходил Пальмиери (см. выше), ее провозглашал Бруни, защищая в речи на похоронах Нанни Строчи (1428 г.) явно идеализированные свободу и равенство, обеспечиваемые флорентийскими порядками. См.: *Baron H.* The Crisis of the Early Italian Renaissance, Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny. Princeton, 1966. P. 419. Близкие аналогии у античных писателей см.: *Фукидид.* История. II, 37. М., 1981. С. 80; *Платон.* Политик, 297 а — б // Соч. М., 1972. Т. 3, ч. 2. С. 63.

<sup>5</sup> Utopia. P. 102.

<sup>6</sup> Уточнение, о каком равенстве здесь идет речь, обязательно и при переводе, и в комментариях. В последнем переводе сказано сжато и непонятно: «при равенстве». См.: *Мор Т.* Утопия // Пер. Ю. М. Каган. М., 1978. С. 163. (Далее: Утопия. 1978).

вечных прав, усвоенных в существующем обществе людьми друг в отношении друга, с совершенным обществом, построенным на норме справедливости, строгой и соразмерной, сказалось пришедшее к сознанию себя чувство дисгармоничности и разлада, обостренной ответственности. Эту ответственность Мор разделял с другими гуманистами своего поколения, воспитанными на проникновенном изучении обстоятельно прокомментированных социальных идеалов древности, углубленных собственными изысканиями в области морали и права; но в «Утопии» он выступил не в роли абстрактно мыслящего философа (подобно многим его ренессансным предшественникам), а как обличитель существующего зла и проповедник глубоких преобразований.

«Здесь я хотел бы, чтобы кто-нибудь дерзнул сравнить эту их *благожелательность со справедливостью* других народов. Чтоб мне пропасть, если я у тех смогу отыскать хоть вообще какой-нибудь намек на справедливость и благожелательность!» — восклицает Гитлодей<sup>7</sup>. «Aequitas», эта в своем полном значении «*благожелательная справедливость*», «*правда*», характеризующая весь нравственно-правовой строй Утопии, явно предпочитается справедливости, связанной с отправлением прежде всего писаного права — «*iustitia*». Гитлодей не упускает случая и многократно критически высказывается о тогдашнем законодательстве. Речь заходит о конкретных законах, в частности о смертной казни для воров — мере, которая определяется как «*находящаяся за пределами справедливости (supra iustum) и не полезная для общества*»<sup>8</sup>. Само явление воровства вызвано отношениями и процессами, имеющими место в обществе и пагубными для большей его части. Пока общество не избавится от этих бед, подчеркивает рассказчик, употребляемая в наказаниях за воровство правосудность (*iustitia*) на самом деле будет «*скорее броской, чем справедливой (iusta) и полезной*»<sup>9</sup>. Несправедливо отнимать у человека жизнь за отнятые деньги — обмен неэквивалентен, неравен. Если же скажут, что сие есть воздаяние за попорченную справедливость, то «*это высшее право заслуженно можно было бы назвать высшим бесправием*»<sup>10</sup>.

Мор через Гитлодея не поколебался заклеить существующие порядки излюбленным среди гуманистов его круга афоризмом, а также объявить правосудие и право, принятые в обществе, неправедными, нравы людей извращенными<sup>11</sup>, а государство — установление, призванное блюсти общий интерес (*res publica*) — назвать «*заговором богатых, под предлогом и именем государства думающих о своих выгодах*»<sup>12</sup>. «И получается, что справедливость оказывается... всего лишь плебейской, низкой доблестью... или же существуют по крайней мере две справедливости», из которых одна — бесправие простого люда, дру-

<sup>7</sup> Utopia. P. 238; Утопия. 1978. С. 274.

<sup>8</sup> Ibid. P. 60; Там же. С. 128.

<sup>9</sup> Ibid. P. 70; Там же. С. 136.

<sup>10</sup> Ibid. P. 72; Там же. С. 138.

<sup>11</sup> Ibid. P. 100; Там же. С. 160.

<sup>12</sup> Ibid. P. 240; Там же. С. 276.

тая — произвол власть имущих<sup>13</sup>. Законы призваны освятить эту по своей сути несправедливую справедливость, и сами они — обман, искусная уловка, махинации (*machinamenta*) богатых, которые «от имени общества, а значит, и от имени бедных постановили некогда, что их нужно соблюдать»<sup>14</sup>. Не случайно своды многочисленных законов и их толкований, затейливая и сложная система правосудия, сословие юристов-крючкотворов отвергаются в качестве несправедливых (*iniquissimum*) утопийцами, обладающими весьма немногими законами, в которых способен разобраться каждый; ведь «чем проще толкование закона, тем более справедливым (*aequam*) они его считают»<sup>15</sup>.

Мор не был одиноким мечтателем, неслышанным пророком, непонятым или отвергнутым обличителем. Его критический пафос многим обязан тому пониманию общественной справедливости, с которым выступали гуманисты, его утопийский идеал выражал действительную «программу» преобразований, разделяемую передовыми мыслителями эпохи<sup>16</sup>. Гийом Бюде в послании к Томасу Лупсету (которое было предпослано «Утопии» во втором парижском ее издании 1517 г.) поддержал Мора. Основной смысл его выступления<sup>17</sup> — в признании несправедливости действующих законов, установленного людьми права (гражданского и церковного), словно подзуживающих к раздорам, потакающих преступлениям, воспитывающих дурные, противостественные нравы, привычки, повадки<sup>18</sup>. Хитрости законников, их притязания считаются «блуждателями правосудия и справедливости, единственно достойными судить о том, что есть истинная справедливость, и даже — гораздо более того — определять своей властью и повелениями, что, насколько и в какой степени дозволительно каждому иметь, а что не иметь»<sup>19</sup>, Бюде описывает как некий блудливый произвол пустого рассудка, не содержащего в себе нравственной субстанции; всему этому

<sup>13</sup> Ibid. P. 198; Там же. С. 241.

<sup>14</sup> Ibid. P. 240; Там же. С. 276.

<sup>15</sup> Ibid. P. 194; Там же. С. 237—238.

<sup>16</sup> См.: Карева В. В. Начало французской истории «Утопии» Томаса Мора. Г. Бюде — первый французский интерпретатор «Утопии» // История социалистических учений. М., 1982 (С. 204—225). С. 224.

<sup>17</sup> Это письмо подробно проанализировано в работах: Соколова М. Н. Мор и Бюде // История социалистических учений. М., 1981 (С. 157—179). С. 174—178; Карева В. В. Указ. соч. С. 212—223.

<sup>18</sup> Об этом в письме повсюду: *Guilielmus Budaeus Thomae Lupseto Anglo*. Мы пользовались текстом, опубликованным вместе с «Утопией». См.: *Utopia*. P. 4—14.

<sup>19</sup> Ibid. P. 6. В переводе этого места есть неточности; некоторые надо указать: например, выражение «отвечать за добро и благо» (Утопия. 1978. С. 88) лучше перевести так, как дается у нас в тексте, потому что слово «*responsito*» — специальный юридический термин, означающий «давать заключение по судебным вопросам»; в выражении же «*aequum bonumque*» не два разных понятия, но одно — и как раз на этом особенно настаивал Бюде, — синонимичное Аристотелю *τὸ ἐπιεικὲς* (см. начало статьи).

они находят оправдание, по его словам, «во вздорных (безосновательных. — *О. К.*) суждениях здравого смысла»<sup>20</sup>.

Справедливости, как понимали ее старые авторы, т. е. воздающей каждому по праву его, нигде не сыскать, обращается Бюде к адресату, или же она — «какая-то распорядительница за обедом» («некая раздатчица еды») <sup>21</sup>. Истинная, древняя как мир справедливость и есть естественное право; его противопоставляет Бюде праву гражданскому, принципу (*ius*), согласно которому «сильнейший имеет больше, а чем больше кто имеет, тот должен более возвышаться среди сограждан» <sup>22</sup>. Списанное положение устраивает богатых и могущественных, обладающих состоянием тысяч граждан и даже целых государств, постоянно увеличивающих их, плетущих сети и нерасторжимые узы, дабы опутать чужие владения, оттеснить близких; и при этом почитаемых в качестве людей надежных, добропорядочных, рачительных.

Такого рода устоям и нравам, такого рода законности не свойственна настоящая справедливость; они не отвечают истинной норме, предписаниям евангельской простоты <sup>23</sup> — подхватывает и обыгрывает Бюде сопоставительный мотив, прозвучавший в «Утопии» <sup>24</sup>. На этом основании все виды действующего права он лишает ореола праведности <sup>25</sup> и отрицает весь смысл их

<sup>20</sup> «...*halucinantis id utique sensus communis iudicio*) (*Utopia*. P. 6).

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 6, 8. В последнем переводе досадные неточности. Оговорим одну: «какая-то прислуга на кухне» (*Утопия*. 1978. С. 89). Точнее сказать: «за едой», «за обедом», «подающая кушанья» («*culinariam quandam dispensatricem*»). Здесь подчеркивается не столько унижительное положение справедливости, сколько ее участие в несправедливом распределении жизненных благ, ее роль потворницы тех, кто как бы за пиришественным столом жизни уписывает яства, другим оставляя объедки.

<sup>22</sup> *Utopia*. P. 8.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> У Мора читаем: «Действительно, если надобно опускать как необычное и нелепое все, что извращенные нравы людей сделали таковым, чтобы могло оно казаться чуждым, то и от христиан надлежит нам скрывать почти все, чему учил Христос... Очень большая часть его слов гораздо более чужда нравам людей, чем то, что содержалось в моей речи. Разве только проповедники, люди хитрые, полагаю, последовали твоему совету и, узнав, как тяжело людям приспособить свои нравы к требованию Христа, приладили Его учение к людским нравам, словно линейку из свинца, чтобы по крайней мере хоть как-то соединить их. Тем самым, я вижу, они не достигли ничего, кроме того, что дурным людям оказалось возможно быть беспечнее...» (*Ibid.* P. 100; *Утопия*. 1978. С. 161). Отметим любопытную смысловую инверсию образа линейки (лекала) из свинца. У Аристотеля (Никомахова этика. 1137b30—35) и у гуманистов круга Мора (Эразма, Бюде, Вивеса) свинцовое лекало, которое применялось строителями с Лесбоса, являлось символом того, как действует правда—справедливость, эта поправка к закону, не основывающаяся на его букве, но сообразовывающаяся с конкретными обстоятельствами каждого дела; у Мора линейка из свинца выражает смысл прямо противоположный — извращение правды, заповеданной Христом, в угоду людским нравам.

<sup>25</sup> Прочитируем на сей счет важное место у Бюде, в переводе которого на русский язык (*Утопия*. 1978. С. 89), как представляется, не совсем точно

существования указанием на то, что «Христос упразднил — по крайней мере среди своих последователей — все самые убодительные тома гражданского права и более позднего церковного... закон этот и сегодня удерживает оплот правосудия и управляет нашей судьбой»<sup>26</sup>.

Мор, подобно другим гуманистам — его единомышленникам, убежден в несправедливости существующих общественных порядков и освящающих их законов. Суть ее в неправом распределении, в вопиющем неравенстве, которое попирает нормы нравственности, чувство человечности, лишает огромное большинство (и именно людей достойных — «скромных, простых, повседневным усердием приносящих обществу добра более, чем самим себе») благополучия и счастья, оставляя в удел бедность, тяготы, страдания. Разве можно почитать справедливым — обращается Гитлодей к Мору, — когда самое лучшее достается самым плохим людям, тем немногим «хищным, бесчестным, негодным», которые, основываясь на определенном праве, присваивают себе сколько могут<sup>27</sup>. Это знать, заимодавцы, золотых дел мастера и прочие такого рода бездельники, льстецы, изобретатели пустых наслаждений, — словом, привилегированные или имущие социальные верхи, которые паразитируют на труде простого люда, необходимым в такой мере, что без него не могло бы существовать никакое государство<sup>28</sup>.

О них идет речь в заключении второй книги, где раскрывается суть несправедливого распределения, механизм, с помощью которого они присваивают результаты чужого труда. Различными пагубными ухищрениями скопив богатства, эти люди «откупают для себя за возможно дешевую плату труд всех бедняков и эксплуатируют их рабочую силу»<sup>29</sup>. Весьма соблазнительно расценить вышесказанное как прямое предвосхищение закона прибавочной стоимости. Но не будем торопиться; ведь для того, чтобы к нему приблизиться, нужно было достаточно ясное понимание того, что именно создает стоимость и является ее мерой; а для этого долж-

---

указаны пары противоположностей, в связи с чем рассуждения гуманиста утрачивают логичность и связность: «...если порасспросить, то нет такого глупца, который бы не понимал, нет такого простака, который бы не признал, сколь рознятся высшее право (fas) и законность, санкционированная папскими решениями (ныне и некогда), истинная справедливость (aequum) и законность в гражданских уложениях и государственных постановлениях, подобно тому как имеется различие между установлениями Христа — устроителя дел человеческих и обычаями Его учеников, с одной стороны, и постановлениями и уложениями тех, кто полагает несметные богатства Креза и Мидаса целью, вершиной счастья, — с другой» (Utopia. P. 6).

<sup>26</sup> Utopia. P. 8, 10; Утопия. 1978. С. 90—91. И далее после сравнения с устоями утопийцев: «Тогда ты увидишь, что все великое множество томов законов... окажется пустым и ненужным, годным для книжных червей или же для обертки» (Ibid. P. 10; Там же. С. 91).

<sup>27</sup> Ibid. P. 102, 104; Там же. С. 162, 164.

<sup>28</sup> Ibid. P. 238, 240; Там же. С. 274, 275.

<sup>29</sup> «...ut pauperum omnium opera, ac laboribus quam minimo sibi redimant eisque abutantur» (Ibid. P. 240).

ны развиваться соответствующий, ориентированный на меновую форму стоимости способ производства и порождаемые им в обществе отношения. Разумеется, это суждение Мора, выдающее его стремление проникнуть за видимую связь вещей, выраженное ясно, почти афористически, не пропало для будущего и стало, как и многие другие его высказывания, стимулом и предметом обстоятельных раздумий в последующие века. Однако важнее понять, о чем, собственно, здесь идет речь.

Мор показывает способ нажиться, основанный на так называемом праве при взаимном обмене, т. е. таком праве и такой соответствующей справедливости, которые предполагали арифметическое равенство, простое и безразличное к качественной определенности вступающих в сделку субъектов. В итоге награждается отнюдь не добродетель; выигрывает богатство, нечистое по происхождению и природе. Ситуация усугубляется тем, что при этом свободном (произвольном) обмене совершается другой, лишенный каких бы то ни было оснований справедливости (непроизвольный), в иных случаях — тайком, когда богатые обманом вымогают часть из и без того скудного заработка бедных, в иных же — явно, когда имеет место то же при покровительстве законов (подневольно)<sup>30</sup>. Суть положения резюмируют слова: «Если прежде казалось несправедливостью давать очень низкое вознаграждение за очень высокие заслуги перед государством, то теперь все извратили и, наконец издав закон, объявили сие справедливым»<sup>31</sup>.

Этому «нечестивому распределению» («*maligna rerum distributio*») <sup>32</sup> Мор противопоставляет то, которое принято у утопийцев, «соразмерное и справедливое», воздающее должное добродетели. Причину первого собеседники «Утопии» усматривают в частной собственности и денежном обращении<sup>33</sup>. Среди утопийцев же с уничтожением и того и другого исчезают бедность и нищета, всевозможные преступления, страхи, тревоги, тяготы<sup>34</sup>. Но исчезает и еще нечто важное, а именно необходимость в праве при взаимном обмене, которое основывается на количественном равенстве, безотносительном к достоинству лица. Правда, это еще не означает, что указанное равенство не может быть осуществлено при распределении общественных благ.

Мор этот момент специально не оговаривает: для читателей его круга, воспитанных на гуманистических толкованиях античной этики и права, само собой разумелось, что спра-

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ibid. P. 238.

<sup>33</sup> «...мне кажется, повсюду,— обращается Гитлодей к Морю,— где есть частная собственность, где все измеряют деньгами, там едва ли когда-нибудь будет возможно, чтобы государство управлялось справедливо или счастливо. Разве что ты сочтешь справедливым, когда все распределяется между совсем немногими, да и они живут отнюдь не благополучно, а прочие же вовсе несчастны» (Ibid. P. 102; Там же. С. 162).

<sup>34</sup> Ibid. P. 238, 240, 242.

ведливым общественное распределение может быть, если его главным основанием является принцип соразмерности. В другой же среде, скажем в народных низах с их уравнительными настроениями или у мыслителей и исследователей более позднего времени, не осознающих в должной мере исторической дистанции, которая отделяет их от социально-культурной жизни ренессансной эпохи, описанное в «Утопии» могло восприниматься как проповедь полного экономического и социального эгалитаризма<sup>35</sup>. Но с таковой Мор никогда не выступал. В диалоге «Об утешении» (1533—1535 гг.) он прямо отвергает безоговорочное уравнивание, аргументируя тем, что при такого рода распределении «лучшие люди» оказались бы в весьма жалком положении, да и для других от него было бы мало проку<sup>36</sup>. Комментаторы этого произведения усматривают здесь «защиту капитализма» (!), противоречащую «экономическому эгалитаризму» (!) «Утопии», и в извинение автору, словно стыдясь, приводят кое-какие робкие объяснения<sup>37</sup>. На самом деле в том, в чем усматривают они расхождение, оное не обнаруживается: безоглядное уравнивание в «Утопии» тоже не пропагандируется.

Когда Мор приводит в качестве поучительного примера поступок Платона, который, по сообщениям античных писателей<sup>38</sup>, не пожелал дать законы тем, кто отказался следовать его предложениям по распределению благ<sup>39</sup>, то, зная, какому равенству афинский философ отдавал предпочтение, а также что гуманисты не были в неведении относительно этого, следовало бы подойти осторожнее к интерпретации данного текста, и в частности ключевого выражения «ex aequo». По только что приведенным соображениям и тем, о которых подробно шла речь выше, его нельзя понимать как указание на абсолютную равномерность<sup>40</sup>; оно может выражать «соразмерное» (справедливое) равенство, или просто — «по справедливости» (и последнее даже скорее — несколько выше в той же фразе Гитлодей, говоря, что «становится справедливее к Платону», употребляет производный от него термин — «aequior»).

<sup>35</sup> См. пример такой интерпретации: *Фарбер И. Е.* Утописты-социалисты XVI—XVII вв. о праве // Учен. зап. Саратов. юрид. ин-та им. Д. И. Курского. 1957. Вып. V. С. 113.

<sup>36</sup> «For this I think in my mynd a very sure conclusion that yf the money that is in this country were to morow next brought to gether out of euery mans hand, and laid all vppon one hepe, and than devidid out vnto euery man a like: it wold be on morow after worse than it was the day before. For I suppose whan yt were all egally thus devidid among all, the best shud be left litle better than almost a beggar is now...» (The Complete Works... Vol. 12. P. 180).

<sup>37</sup> Ibid. P. 404. Более подробный критический разбор этой точки зрения см.: *Осиновский И. Н.* Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978. С. 306—308.

<sup>38</sup> *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 157 (III. 23); *Элиан.* Пестрые рассказы. М.; Л., 1963. С. 28 (II, 42).

<sup>39</sup> «...eas quibus ex aequo omnes omnia partirentur» (Utopia. P. 104).

<sup>40</sup> См.: Утопия. 1953. С. 96; Утопия. 1978. С. 163.

«Ибо сей наимудрейший человек,— поясняет далее Гитлодей,— несомненно, предвидел, что к общественному благополучию ведет один-единственный путь — если во всем имеет место равенство»<sup>41</sup>. Однако это пояснение Гитлодея порождает еще бóльшие недоразумения. Полагают, будто здесь речь идет об «имущественном равенстве»<sup>42</sup>; хотя продолжение этой же фразы должно было бы насторожить против такого понимания: в нем высказывается сомнение, можно ли равенство «соблюдать там, где у каждого есть своя собственность»<sup>43</sup>. Но имущественное равенство и собственность — вещи в принципе не несовместимые, и немногим ниже по тексту Гитлодей это признает<sup>44</sup>. Тогда что за равенство он имеет в виду, считая его совершенно несовместимым с частной собственностью?

Ясно, что сам термин «*aequalitas*» обозначает не простое равенство<sup>45</sup>. Но к чему он здесь относится? В тексте сказано неопределенно: к «вещам» в самом широком понимании, ко «все-му». Но не означает ли это «равенство во всем» также и общности? В самом деле, там, где ни у кого нет ничего частного (как у утопийцев), все всерьез заняты делами общества<sup>46</sup>. Исчезает всякий обособленный интерес, и все воспринимают происходящее равным образом. Бюде именно так и прокомментировал общность утопийцев, указав в числе трех их установлений «равенство среди граждан во всем хорошем и дурном», которое он охарактеризовал как «абсолютную гражданственность во всех отношениях»<sup>47</sup>.

Любопытно, что если эти слова французского гуманиста в точности не воспроизводят ни одно место из «Утопии», хотя по смыслу в наибольшей степени относятся к рассматриваемому суждению Гитлодея о Платоне, то они обнаруживают заметную близость с одним высказыванием этого античного философа в пятой книге «Государства». В нем утверждается, что собственнические интересы пагубны для государства, которое процветает при единстве мнений, равенстве чувствований или, по словам Платона, «*общности* удовольствий или скорби, когда чуть ли не все граждане *одинаково* радуются или печалятся»<sup>48</sup>. Похоже, что

<sup>41</sup> «...si rerum indicatur aequalitas» (Utopia. P. 104).

<sup>42</sup> Утопия. 1953. С. 96; см. английский перевод: Utopia. P. 105.

<sup>43</sup> Utopia. P. 104; Утопия. 1978. С. 163.

<sup>44</sup> Ibid. (Там же. С. 164).

<sup>45</sup> Желая обозначить простое равенство, одинаковость, Мор, подобно другим гуманистам, предпочитал слово «*paritas*», «*paris*». См., к примеру: *Siquidem cum humana vita ne omnibus quidem fortunae possessionibus paria fieri posse arbitror*» (Ibid. P. 72).

<sup>46</sup> «*Nic ubi nihil privati est, serio publicum negotium agunt*» (Ibid. P. 238).

<sup>47</sup> «...bonorum malorumque inter cives aequalitatem, seu malis civilitatem numeris omnibus suis absolutam» (Ibid. P. 10). В переводе смысл характеристики искажен: «...их равное владение (?) во всех смыслах» (Утопия. 1978. С. 91). Суртц тоже допускает небрежность в толковании этого места, находя тут «абсолютное равенство» (Surtz E. The Praise of Pleasure. Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia. Cambridge (Mass.), 1957. P. 169).

<sup>48</sup> Платон. Государство. 462b — с / Пер. А. Н. Егунова // Соч. М., 1971. Т. 3, ч. I. С. 260. О пагубном для стабильности государства различии инте-

оба — и Мор и Бюде — опирались именно на эту мысль Платона. Во всяком случае, «*aequalitas*» в данном контексте у них — это не только соразмерное (справедливое) равенство, но и такая справедливость, которая объединяет людей, делает невозможным проявление разрушительного частного интереса. Причем оба смысла связаны самым неразрывным образом, один трудно отделим от другого. И это понятно: осуществление этого истинного, соразмерного равенства, а также этой справедливости и общности — свидетельствует другой корреспондент Мора, Иероним Булидий, в своих суждениях по поводу «Утопии» — обусловлено одним и тем же: искоренением собственности — подлинной причины порчи нравов, стихии неравенства, несогласия, неправды, почвы неутихающих раздоров и жестоких потрясений<sup>49</sup>.

В современной зарубежной историографии усилилась тенденция противопоставлять Мора Платону (а Аристотелю и подавно), в частности их понимание справедливости и равенства<sup>50</sup>. Выводя «Утопию» из христианских идеалов, договариваются до того, чтобы объявить ее «построенной на арифметическом равенстве, столь ненавистном Платону и Аристотелю», на справедливости, «имеющей мало общего со стоической, Платоновой или Аристотелевой ее идеей»<sup>51</sup>. Этой точке зрения противостоит не только то, что сам Мор подчеркнуто опирался на афинского философа<sup>52</sup>, а молча и на Стагирита<sup>53</sup>; допустив ее, с необходимостью следовало бы признать, что Мор не разделял воззрений гуманистов, в том числе своих современников и соратников. Он оказался бы чужим для своей среды, посторонним своей эпохе. Но главное возражение основывается на том, что невозможно вывести из одной лишь элементарной количественной одинаковости описанное в «Утопии» распределение.

---

ресов среди граждан писал Цицерон, не выводя из этого, однако, необходимости обобществления имущества. См.: *Cicero. De republica*. I, 49; *Цицерон. О государстве. О законах* / Пер. В. О. Горенштейна. М., 1966. С. 24.

<sup>49</sup> «...*omnis proprietatis contentione sublata... ad unam iustitiam, aequabilitatem, communionem sustinendam... tota referuntur*», etc. См.: *Utopia*. (P. 32–36). P. 34, 36; *Утопия*. 1978 (С. 103–107). С. 106.

<sup>50</sup> *Prevost A. Thomas More et la crise de la pensée européenne*. Lille, 1969. P. 102, 103; *Fleisher M. Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More*. Geneve, 1973. P. 41, 63, 64; *Logan G. M. The Meaning of More's «Utopia»*. Princetown, 1983. P. 129, 177.

<sup>51</sup> *Fleisher M. Op. cit.* P. 68. Автор явно перебирает. Оба античных мыслителя не только не чурались «арифметического равенства», но считали его совершенно необходимым на практике (в смешении с «геометрическим»), если государство хочет благоденствовать.

<sup>52</sup> О том, что Мор с молодых лет тщательно изучал Платона в переводах и оригинале, и о влиянии политических идей античного мыслителя на гуманиста, отразившемся, по свидетельству современников, и на характере «Утопии», см.: *Beger L. Thomas Morus und Plato. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus* // *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*. 1879. Bd. 35 (Heft 2, S. 187–216; Heft 3, S. 407–483), S. 208–216. Сама Бергер, однако, не всегда оправданно Мора противопоставляет Платону. См.: *Ibid.* S. 420, 421, 429, 447.

<sup>53</sup> См. по этому поводу: *White Th. Aristotle and Utopia* // *Renaissance Quarterly*. 1976. Vol. 29. P. 635–675.

Что касается материальных благ — речь идет о предметах первой необходимости, непосредственного потребления, прежде всего о питании, — то все лучшее распределяется между дворцами, где проходили общие трапезы, соразмерно (*aequabiliter*) числу людей. Как будто бы здесь основа в отвлеченной количественной норме. Однако две детали существенно нюансируют картину. Во-первых, как-то иначе обстоит дело с высшими должностными лицами и чужеземцами. Во-вторых, внутри сифогрантии действовал отнюдь не только простой арифметический расчет. Оказывалось надлежащее почтение старейшинам, тем, кто несомненно имел заслуги; с них начинали, а затем соразмерно наделяли остальных; если чего не хватало, лакомства эти же старцы по своему усмотрению раздавали сидящим вокруг; несовершеннолетние, прислуживающие за столом, и малые дети стояли, питались тут же тем, что им перепадало от сидящих<sup>54</sup>.

Очевидно, что никакого произвола, никакой дискриминации Мор в этом не усматривал; просто здесь действует справедливость — не то ее лживое подобие, которое коснеет в условности закона, но живая, принимающая в расчет лицо. Впрочем, ею зиждется распределение не только (и даже не столько) материальных благ, сколько всего остального: труда, должностей, почестей — общественный уклад утопийцев в целом.

Труд обязателен для всех, но отнюдь не безразлично, кто и чем занимается. Разные виды труда не равны друг другу по достоинству, так же как не равны и люди. Справедливость и равенство будут как раз в таком распределении работы, когда природа конкретного занятия соответствует индивидууму. Человек низменной души, раб, выполняет грязную работу, включая и ту, что оскорбляет нравственное чувство (например, убой скота); даже другая категория рабов — из чужеземцев, добровольно напившихся утопийцам, — получает работы несколько больше, чем граждане<sup>55</sup>. Основная часть жителей Утопии занята физическим трудом в сельском хозяйстве и ремесле, правда необременительном и оставляющем достаточно возможности «для духовной свободы и просвещения». Но и им обязаны заниматься не все: от «телесного рабства» освобождаются ученые, усердные и способные к наукам люди, все должностные лица, включая низших — сифогрантов, избираемых на год<sup>56</sup>.

Поголовного равенства нет и в распределении высших магистратур — послов, священников, траниборов, принцепса. Ими об-

<sup>54</sup> *Utopia*. P. 140, 142, 144; Утопия. 1978. С. 195—197. Способ распределения материальных благ в Утопии исчерпывающе рассмотрен в работе: Штрекли А. Э. «Утопия» Томаса Мора: труд и распределение // История социалистических учений. М., 1981. С. 199—201.

<sup>55</sup> *Utopia*. P. 138, 140, 184; Утопия. 1978. С. 194, 195, 230. О рабах в Утопии и о влиянии античной традиции на отношении гуманистов к рабству см.: *White Th.* Op. cit. P. 661; Штрекли А. Э. «Утопия» Томаса Мора: труд и распределение. С. 181—191.

<sup>56</sup> *Utopia*. P. 130, 132; Утопия. 1978. С. 187, 188.

лекались лишь выходцы из «разряда ученых»<sup>57</sup>. Почести — например, возведение памятников — полагаются мужам заслуженным и знаменитым; других такого рода награды должны побуждать к добродетели<sup>58</sup>.

Словом, как справедливо отмечалось в отечественной науке принцип распределения «по заслугам» или «по достоинству», вариант «геометрического равенства», пусть ограниченно, в смягченной заботами о благоденствии рядовых граждан форме присутствовал в Утопии. Действительно, при распределении материальных благ различия в мере, получаемой каждым гражданином Утопии, сглажены и не столь ощутимы; одежды всем уделяется поровну и на одинаковый срок<sup>60</sup>; преимущества, которые получают заслуженные и старейшие мужи при раздаче пищи, направлены главным образом на то, чтобы должным почтением воздать надлежащее их достоинству. И это объяснимо. Гуманисты — и Мор в их числе — не культивировали роста материальных потребностей и никогда не считали, что исключительная цель человека состоит в материальной выгоде, а добродетель должна быть вознаграждена лучшим имущественным положением. Средний достаток, обеспеченность всем необходимым — вот их идеал<sup>61</sup>. Другое дело — распределение занятий, должностей, почестей. Здесь-то как раз в полной мере и действует пропорциональность, избегающая произвола случайности, которая имеет место при поголовном уравнивании: в Утопии избирают все граждане, но право быть избранным (в ученые или из них в высшие магистраты) сохранено только за теми, кто обладает соответствующими достоинствами и добродетелями.

Таким образом, если характеризовать распределение в Утопии в целом, то следует признать, что принцип соразмерности наград с заслугами умеряется элементами «равенства по количеству». Впрочем, никакого противоречия или непоследовательности тут нет. Мор стремился придать своему описанию достоверность жизненного идеала и, как видно, был убежден в правоте древних философов, предупреждавших, что для предотвращения волнений в государстве и его сохранности необходимо сочетать в его устройстве оба вида равенства. Уместно сослаться на еще одно наблюдение, весьма важное для характеристики исторической сути выдвинутого Мором идеала, которое было сделано в нашей исто-

<sup>57</sup> Ibid. P. 132; (Там же. С. 188). Как видно, Л. Бегер ошибалась, приписывая утопийцам равенство в распределении, в труде и в других отношениях. См.: *Beger L. Op. cit. S. 417, 429.*

<sup>58</sup> *Utopia. P. 192; Утопия. 1978. С. 237.*

<sup>59</sup> *Штекли А. Э. «Утопия» Томаса Мора: труд и распределение. С. 200; Он же. «Родоначальник утопического коммунизма...» С. 55.*

<sup>60</sup> *Utopia. P. 132, 134; Утопия. 1978. С. 189—190.*

<sup>61</sup> На это уже обращалось внимание в нашей литературе. См.: *Штекли А. Э. «Утопия» Томаса Мора: труд и распределение. С. 198; Кудрявцев О. Ф. Идеал ученого сообщества в итальянских академиях XV—XVII вв. и утопии // История социалистических учений. М., 1984 (С. 220—241). С. 229.*

риографии. Наделяя исключительными правами занимать высокие должности людей ученых, сохраняя прежде всего за ними привилегию не участвовать в физическом труде, английский мыслитель выражал мечту гуманистов о том, чтобы обществом управляли люди наиболее образованные и добродетельные, достоинства которых основаны на их личных, человеческих качествах<sup>62</sup>. Этому и должно служить упразднение частной собственности, денежного обращения, привилегий, получаемых по происхождению, производства роскоши и всего другого, что возвышает богатство и знатность в ущерб нравственному совершенству и доблести.

Мор сочувствует низам, простому люду, составляющему огромное большинство, которое угнетено властью имущими, задавлено нищетой или, того хуже, выброшено на улицу и испытывает страшные лишения. Он выступает и от их имени, придавая особому интересу своей социальной группы форму более общих требований. И это понятно. Всякая общественная сила, добиваясь преобразований, претендует на то, чтобы говорить от имени всех, кто обделен и чувствует себя опутанным существующими отношениями к выгоде других; она противопоставляет свою заботу об общем благе мелкокорыстному эгоизму правящих верхов.

Характеризуя сложившуюся ситуацию, Гитлодей указывает, что если собственность сохранится, «то навсегда останется у многих из наибольшей и лучшей части людей страх перед нуждой и бедствиями и неизбежные тяготы», что все меры по ограничению владений, произвола, злоупотреблений с должностями способны облегчить и смягчить беды, но не устранить их. Однако, касаясь в своих рассуждениях управления, он не предлагает передать его задавленным нищетой скромным труженикам, благодетелям общества; он считает, оным «следовало бы заниматься скорее людям умудренным (*prudenteribus*)»<sup>63</sup>. Не случайно они, избранники духа, хранители и искатели знания, правят в Утопии. И это установление утопийцев составляло одну из основ их общественного уклада, признаваемого справедливым и совершенным.

Мор не скрывал, что именно гуманистов он подразумевал правителями Утопии. «В нашем государстве мужи столь великой учености и добродетели, конечно, стали бы правителями», — писал Мор Эразму<sup>64</sup> о некоторых гуманистах своего круга с галантной иронией, впрочем не ставящей под сомнение искренность его слов. Неудивительно, что среди гуманистов «Утопия» нашла приверженцев и наиболее усердных читателей.

Люди образованные и даровитые, устремленные к духовному совершенству и утонченности, гуманисты не чувствовали себя уютно в окружавшем их обществе, как правило, находясь в зависимости от благоволения или прихоти богатства и знатности; и то и другое они презирали и на словах отвергали, но в жизни

<sup>62</sup> Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука. С. 55, 56; Осинковский И. Н. Томас Мор. М., 1985. С. 95.

<sup>63</sup> Utopia. P. 104.

<sup>64</sup> Утопия. 1978. С. 287.

должны были перед ними склоняться и заискивать, добиваясь расположения. Любопытно, что Бюде в упомянутом письме по поводу «Утопии» объединяет в качестве недовольных реальным положением вещей «неученый народ» с «теми, кто предан гуманистическим занятиям и пребывает вдали от торжища ради духа (*animi causa*) или для исканий истины»<sup>65</sup>.

Конечно, это еще не дает повод заключать о демократизме гуманистов. Достаточно того, что они сочувствовали простому люду, видя в нем такую же, как они сами, жертву общественного зла. Мор, по-видимому, более чуткий, чем другие гуманисты, к бедствиям и страданиям низов, изобразил в «Утопии» картину существенного изменения в положении трудового народа и признал его право на совершенствование и всестороннее развитие. Но и в Утопии простые люди были далеки от того, чтобы обладать полным равноправием, хотя они уже не оставались лишь пассивным материалом и объектом управления. Уравнять их в общественном положении с аристократией духа и способностей Мор, как очевидно, не находил справедливым и потому возможным. Даже будучи «на голову выше многих своих современников-гуманистов, — отмечается в этой связи в нашей литературе, — ряд стойких их предубеждений он все-таки разделял»<sup>66</sup>.

Не приходится сомневаться, что гуманисты исходили из мысли, будто именно они, люди образованнейшие, благоразумные и умудренные, являются носителями той истинной справедливости, той высшей правды, которая в своей глубине недоступна всем ухищрениям толкователей закона, равно как ненадежному и недостоверному, поверхностному и противоречивому мнению толпы. Поэтому не народу, а им надлежит быть вершителями справедливости, распоряжаться законом<sup>67</sup>, если угодно, чтобы государство процветало. Убеждение в этом вдохновляло замысел «Утопии».

Ясно, что порядки, подобные утопийским, утверждают прежде всего привилегии людей умственного труда новой ренессансной духовной формации, как ясно и то, что Мор не враг привилегий и социальных различий вообще<sup>68</sup>. Речь шла лишь о том, чтобы заменить прежние привилегии иными, согласными с принципом

<sup>65</sup> Утопия. Р. 8.

<sup>66</sup> Штекли А. Э. «Утопия» и античные представления о равенстве. С. 92.

<sup>67</sup> Приведем в этой связи одно рассуждение, хотя непосредственно и не связанное с «Утопией», дающее, однако, верное представление о том, на что, собственно, претендовали гуманисты: «*Infinita sunt, quae legum latore comprobare non potuerunt: infinita, quae cum temporibus mutantur... Non sunt illa credenda ostentatoribus doctrinae, non vulgi opinione corrigenda: lectissimorum hominum prudentia et sagacitate opus est, quae Aequitas appellatur, cuius vis, quoniam natura cietur ipsa, aeterna et immobilis est apud omnes gentes... Quamobrem quae legum fuit inventrix, eadem potest esse moderatrix, una aequitas: pro qua saepe prudentes et eloquentes homines contra ius scriptum dixerunt*» (*Aonii Palearii. Opera. Amstelaedami, 1696. P. 149*).

<sup>68</sup> Канадский исследователь Джордж Логэн непоследователен в своих суждениях. С одной стороны, разделяя устоявшуюся в историографии точку зрения, он утверждает, что утопийцы стремятся не допускать специаль-

справедливости, чтобы в обществе занимали подобающее место люди воистину достойные<sup>69</sup>. Полемический пафос «Утопии» был направлен, среди прочего, против того, чтобы достоинство видеть в богатстве и знатности, измерять его родословной или имуществом, нажитым чужими трудами. У утопийцев иной критерий: они ценят добродетель (доблесть), способности и прилежание к наукам. Обладатели этих целиком личных качеств пользуются преимуществами. Феодалное, бюргерское понимание достоинства отвергается во имя нового, которое отстаивали гуманисты. За его основу берется выявленное богатство человеческого индивидуума, которое предстает как результат его собственного духовного и нравственного самоформирования, раскрытия присущих ему природных дарований.

Хотя «сословие ученых» (*classis* или *ordo literatorum*) обособлено по положению, привилегиям, роду занятий, оно не замкнуто, как каста, и не противостоит остальной части общества, впрочем внутри себя тоже неоднородной по статусу — граждане, разные категории рабов — и привилегиям. Для гуманиста Мора это столь же немыслимо, как и всеобщее уравнивание. Принадлежность к сословию ученых не наследуется; оно пополняется по народному избранию теми, кого сочли наиболее достойными изучать науки; возможен и обратный переход не оправдавших надежды<sup>70</sup>. В этом как раз проявляется действие и важнейшая функция справедливого равенства, воздававшего соразмерную награду за доблесть. Здесь выражена общая точка зрения гуманизма на справедливый общественный порядок. Доблесть (добродетель) — вот что только и может определять место в нем<sup>71</sup>.

ных привилегий, избегая их, где это возможно (!?) (см.: Logan G. M. *Op. cit.* P. 177, 211), с другой — вынужден признать, что в Утопии не обходятся без специальных привилегий при распределении труда, почестей, пища, привилегий в пользу магистратов, старейшин, отцов семейств (Ibid. P. 212).

Л. К. Бонташ и Н. С. Прозорова в книге «Томас Мор» (М., 1973. С. 74) утверждают, что «должностные лица у Т. Мора не пользуются особыми привилегиями», не находя, по-видимому, никакого противоречия с тем признаваемым ими тут же фактом, что право избираться на посты магистратов имеют только ученые. Разряд ученых формируется народным решением — аргументируют они свою точку зрения. Не будем попрекать этих авторов логикой. Спросим только: разве привилегия становится меньше привилегией, если она кем-то санкционирована? Как санкции и требуются для установления или получения привилегии.

<sup>69</sup> См. в этой связи наблюдения А. Э. Штекли в его работах: «Родоначальник утопического коммунизма...» С. 50—53; «Утопия» и античные представления о равенстве. С. 92—93. О том, что социальные различия в Утопии целиком покоятся на различиях заслуг, белго говорит Доннер. См.: Donner H. W. *Introduction to Utopia*. Uppsala, 1945. P. 29.

<sup>70</sup> Utopia. P. 132; Утопия. 1978. С. 188.

<sup>71</sup> Пальмиери, из гуманистов — предшественников Мора наиболее близкий ему по духу мыслитель, писал: «I sapientissimi antichi, che sempre dilatano gl'imperii, spesse volte forestieri, lavoratori ed infine condizioni di uomini rilevarono a' primi governi, quando in loro conoscevano spettabili eccellenzie di virtù» (Della vita civile di M. Palmieri. De optime cive di Bartolomeo Sacchi detto Platina / A cura di F. Battaglia. Bologna, 1944. P. 113—114).

Имея в виду способ пополнения сословия ученых, описанный в «Утопии», казалось бы, есть основания полагать, что там утверждается идея «общества равных возможностей». Мор, однако, такую идею не формулирует. Мысля в духе ренессансной традиции, опирающейся на авторитет античной мудрости, Мор не сводит равенство к абстрактному тождеству человеческих субъектов<sup>72</sup> как таковых, гипостазировав пустую рассудочную одинаковость, отвлекающуюся от богатства индивидуальных различий и особенностей, в качестве основы их отношений друг с другом. Бессодержательное единство, равенство, положенное негативно, в небытии конкретного и живого, в отвлеченном представлении, которое живет жизнью призрака, исчезая при появлении дневного света, обнаруживающего неуловимую для умозрительных конструкций подвижность наличного бытия, — это равенство могло рассматриваться как истинное и абсолютное тогда и при таком подходе, когда человек рассматривался безотносительно к характерному для него содержанию, когда рефлектирующее мышление принимало свои абстракции за реальные, разумные, должные. Понимаемое так равенство является чем-то внешним и существует только в возможности — оно есть чисто формальная потенция, в своей отвлеченности лишенная реальности.

Мысль уравнивать людей этим способом чужда гуманистам, хотя в исторической литературе им ее порой и навязывают, усматривая в них если не апологетов, то во всяком случае провозвестников буржуазной морали и права<sup>73</sup>. Гуманисты (и Мор в их числе), принимая во внимание объективную (природную) разницу в дарованиях людей, особенности их духовного и нравственного склада, не только не считали нужным сглаживать это в гражданском обществе, построенном на принципах справедливости, но, более того, в идее пропорционального (соразмерного) равенства поднимали указанную неоднородность до соответствующего правовой норме различия в социальном положении, роде занятий, привилегиях и даже духовной культуре и нравственном совершенстве.

Гуманисты целиком разделяли вывод античной этики о том, что каждому должно воздавать по праву (или правде) его, т. е. по достоинству и добродетели, заслугам и талантам. Соответствен-

---

Ср. у Фукидида о том, что бедность, происхождение или низкий социальный статус не препятствует занятию должностей при соответствующих заслугах. См.: *Фукидид*. История. II, 37. С. 80.

См. также у Мора: если кто-либо из мастерового люда усерден и прилежен в занятиях науками, его выдвигают в разряд ученых (*Utopia*. P. 132). Подобные установления утопийцев допускают аналогии с порядками, изображенными в Платоновом «Государстве», которое предусматривает возможность перевода из одного сословия в другое с изменением нравственной природы человека (*Государство*. 415 а — с. // Соч. Т. 3, ч. 1. С. 202—203). О справедливом равенстве, воздающем особые почести добродетельным, см. *Законы*. 757 с. // Там же. М., 1972. Т. 3, ч. 2. С. 231.

<sup>72</sup> Абстрактным равенство в «Утопии» Мора называет Фарбер, полагая, что оно согласуется с законами природы. См.: *Фарбер И. Е.* Указ. соч. С. 113.

<sup>73</sup> См. интерпретацию: *Prevost A.* Op. cit. P. 103.

дно полное равенство почиталось ими уместным только для равных в действительности: иначе оно обернулось бы своей противоположностью. Именно дабы избежать неравенства всеобщей нивелировки, мыслители Возрождения (как и античности) находили естественным, а потому и справедливым, сословный принцип, деление общества на определенные категории с соответствующими обязанностями и привилегиями для каждой из них.

Однако следование древним, повторение их мыслей и идей подчас дословно не было и не могло быть в ренессансную эпоху воспроизведением по существу. Те же самые речения и максимы, благоговейно и усердно толкованные, звучали по-иному в новом социально-культурном контексте. Стремление найти совершенную форму организации людей согласно принципам справедливости и равенства вдохновлялось теперь не столько мыслью о целом, об устойчивом равновесии и прочном органическом единении его частей, но также — и прежде всего — заботами о том, чтобы создать необходимые условия для развития индивидуума, обеспечив соответствующее его достоинствам и способностям общественное положение.

## Эразм и первая книга «Утопии»

Вернувшись осенью 1515 г. на родину, Томас Мор, если верить исследователям, готовившим йельское издание<sup>1</sup>, привез с собой написанную во Фландрии вторую часть «Утопии», или, точнее, то, что позже стало второй ее книгой<sup>2</sup>. Однако эта широко распространенная точка зрения вызывает большие сомнения и вряд ли может считаться доказанной. Существует не меньше оснований полагать, что первоначальный текст «Утопии», рассказ<sup>3</sup> о наилучшем государственном устройстве, был написан до поездки Мора во Фландрию<sup>4</sup>. Так или иначе, но страницы, которые впоследствии образовали ее первую книгу, созданы Мором в 1516 г., уже после его возвращения на родину. Подготовленный для издания список «Утопии» был послан Эразму Роттердамскому 3 сентября 1516 г.<sup>5</sup> Книга вышла из печати, скорее всего, в самом конце того же года<sup>6</sup>.

Если мы не поддадимся уверениям Мора о том, какова была его собственная, крайне незначительная, роль в создании «Утопии», уверениям, основная цель которых заключалась в мистификации читателя<sup>7</sup>, то вынуждены будем признать, что почти

<sup>1</sup> The Complete Works of St. Thomas More. New Haven; L., 1974. Vol. 4. P. XV—XXIII. (Далее: Utopia). Введение к йельскому изданию состоит из трех частей: первая написана Хекстером, вторая и третья — Суртцем. Ссылки далее: *Hexter J. H.* Introduction; *Surtz E.* Introduction.

<sup>2</sup> Дабы не сбивать читателя постоянными упоминаниями о «второй книге» или «второй части», когда вся «Утопия» представляла собой одну книгу, а другой вообще не существовало, условимся — тот текст, который в ходе дальнейшей работы стал второй книгой «Утопии», называть впредь «первоначальным вариантом», имея, конечно, в виду, что в качестве второй части «Золотой книжечки» он претерпел кое-какие изменения.

<sup>3</sup> В йельском издании основную часть второй книги принято называть «Речью об Утопии» (Discourse on Utopia), а основную часть первой книги — «Диалогом о совете» (Dialogue of Counsel). Отмечая условность этих названий, мы, тем не менее, вынуждены ими пользоваться как общепринятыми.

<sup>4</sup> См.: *Штекли А. Э.* «Досуг во Фландрии» и создание «Утопии» (К критике господствующей текстологической концепции) // История социалистических учений. 1986. М., 1986.

<sup>5</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami / Denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, H. M. Allen.* Oxonii. T. 1—12. 1906—1958. Oxonii, 1910. T. 2. N 461. P. 339. (Далее: *Opus epistolarum*).

<sup>6</sup> См.: *Штекли А. Э.* Эразм и издание «Утопии» (1516) // Средние века. М., 1987. Вып. 50.

<sup>7</sup> См.: *Мор Т.* Утопия // Пер. с лат. и коммент. А. И. Малеина, Ф. А. Петровского. М., 1953. С. 33—38. (Далее: Утопия). При цитировании других переводов будет указываться год издания.

ничего не знаем о мотивах, побудивших преуспевающего и очень занятого юриста сочинить в дополнение к написанному прежде рассказу о наилучшем государственном устройстве еще и диалог о великих неурядицах, царящих в Англии и во всей Европе. Почему именно в 1516 г. он решился на это? Нет, не потому, что его подбивал Петр Эгидий. Когда Мор принялся за первую книгу, секретарь антверпенского магистрата, вероятней всего, и духом не ведал об «Утопии». У Томаса Мора должны были быть какие-то собственные серьезные причины, заставившие его взяться за перо.

Если следовать широко распространенной текстологической концепции, то здесь главным оказалось подстрекательство со стороны друзей, и прежде всего Эразма. Пусть мы отвергнем как Эгидия, так и будто бы причастных к этому нидерландских гуманистов, поскольку на сей счет не существует подтверждающих свидетельств, но Эразм-то все-таки остается. В создании «Утопии», а не только в содействии ее опубликованию он сыграл, по-видимому, определенную роль. Но в чем конкретно это выразилось?

Название нашей статьи позволяет ждть освещения ряда вопросов: прежде всего, конечно, вопроса, занимающего столь видное место в исследованиях «Золотой книжечки»: о том, в какой степени приезд Эразма в Лондон летом 1516 г. отразился на работе над текстом книги первой; послужили ли тогдашние его беседы с Мором толчком для создания «Диалога о совете»; какие цели преследовал автор, обратившись к этой теме; как шла работа над книгой первой и когда она началась; почему Эразм не дождался окончания «Утопии» и покинул Англию без рукописи и т. д. Скажем сразу: размеры настоящей статьи заставляют нас сосредоточить внимание главным образом на одной стороне означенного сюжета — на попытке выяснить, когда писалась книга первая и какова тут Эразмова роль.

Вопрос этот стал стержнем, если не основным содержанием, специального исследования Хекстера<sup>8</sup>. В другой своей работе Хекстер повторил многое из того, что писал раньше, хотя существенно изменил оценку бесед Эразма с Мором в Лондоне<sup>9</sup>. Его попытка реконструировать творческую историю «Утопии», как и разыскания Суртца<sup>10</sup>, легли в основу вступительных материалов и комментариев йельского издания.

Однако все догадки и самые смелые предположения в различной степени опираются на несколько фраз, сказанных Эразмом.

---

<sup>8</sup> *Hexter J. H. More's Utopia: The Biography of an Idea.* Princeton, 1952. При переиздании книги в Harper Torchbook Edition (N. Y., 1965) Хекстер написал «Эпилог» (Р. 161—165), где пересмотрел ряд выдвинутых им ранее положений.

<sup>9</sup> *Hexter J. H. The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel.* L., 1973.

<sup>10</sup> *Surtz E. Sir Thomas More and His Utopian Embassy of 1515 // The Catholic Historical Review.* 1953. N 39. P. 272—298.

Ибо они — наш главный источник для суждения о том, как шла работа над «Утопией». Не будь свидетельства Эразма, не появились бы ни книга Хекстера, ни многие статьи, в том числе и па-ходящаяся у читателя перед глазами.

23 июля 1519 г. Эразм закончил пространное послание Ульриху фон Гуттену, целиком посвященное Томасу Мору<sup>11</sup>. Впоследствии почти каждый биограф, занимавшийся великим английским гуманистом, воздавал должное мастерству, с которым Эразм нарисовал обаятельный образ своего друга.

«„Утопию“ издал он с намерением показать,— сообщал Эразм,— по каким причинам приходят в упадок государства; но, главным образом, он имел в виду Британию, которую глубоко изучил и знал. Сначала, на досуге, он написал вторую книгу, а потом, пользуясь случаем, присоединил к ней первую, написав ее без подготовки<sup>12</sup>. Из-за этого и получилась некоторая неравномерность изложения»<sup>13</sup>.

Итак, созданный «на досуге» рассказ о наилучшем государственном устройстве был уже завершен, когда в силу каких-то обстоятельств Мор решил не упустить момента и присовокупить к написанному еще целую часть. Сочинять приходилось второпях, словно экспромтом. Вспоминая эту подробность, Эразм как бы подчеркивает внешнюю обусловленность решения Мора писать первую книгу «Утопии». Эразм знает, что друг его воспользовался случаем, но по каким-то причинам не уточняет, в чем конкрет-но состоял этот «случай». Отметим Эразмово умолчание.

Хекстер пытался доказать, будто упомянутый Эразмом «случай», послуживший толчком для сочинения новой части «Утопии»,— это его, Эразма, проезд в Лондон и споры, которые они вели с Мором о том, должен ли мудрый человек становиться советником правителя<sup>14</sup>. Здесь ахиллесова пята Хекстера: основой своей книги он сделал недоказуемое предположение, видя в нем чуть ли не аксиому. Нет достаточных причин считать, будто в «Диалоге о совете» Мор вложил в уста Гитлодея заветные мысли Эразма. Напротив, летом 1516 г., насколько можно судить по прямым и косвенным свидетельствам, Эразм, сам ставший советником Карла Кастильского<sup>15</sup>, не разделял таких радикальных взглядов.

Сочиняя «Диалог о совете», автор, как нам представляется, спорил прежде всего с самим собой: Гитлодей выражал его сомнения относительно того, насколько плодотворным может быть

<sup>11</sup> Opus epistolarum. Т. 4. N 999. P. 21.

<sup>12</sup> Подробнее см.: Штекли А. Э. «Досуг во Фландрии» и создание «Утопии». С. 178—181.

<sup>13</sup> Утопия. Прил. С. 244. Ср.: Мор Т. Утопия / Пер. с лат. Ю. М. Каган; Коммент. Ю. М. Каган, И. Н. Осинковского. М., 1978. Прил. С. 330. Лучше говорить о некотором несходстве стиля в обеих книгах, чем о «неравномерности изложения».

<sup>14</sup> Hexter J. H. More's Utopia. P. 99—155.

<sup>15</sup> Tracy J. D. The Politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Political Milieu. Toronto; Buffalo; L., 1978. P. 51—55.

вступление в королевский совет человека независимого образа мыслей, искренне обеспокоенного судьбою отчизны. А другой собеседник, персонаж по имени Томас Мор, доказывал, что истинный философ не имеет права уклоняться от участия в управлении государством, как бы ни велики были расшатывающие его неурядицы, ибо корабль не покидают в бурю, даже если ты не в силах совладать с ветром<sup>16</sup>.

А раз так, и главное побуждение — сочинить еще одну часть «Утопии» — исходило не от Эразма, ненадолго приехавшего в Лондон по собственным и очень важным делам<sup>17</sup>, необходимо искать какие-то иные мотивы в тогдашних помыслах и поступках Мора. Вернувшись из Фландрии, он оказался на перепутье и колебался, поступать или нет на королевскую службу<sup>18</sup>.

Нет нужды доказывать, что первую книгу «Утопии» писал человек, возмущенный несправедливостью, отвергающий неразумные установления, остро сочувствующий народным бедам. Эразм смотрел в корень, когда видел в «Утопии» прежде всего произведение, автор которого вскрывал истоки, откуда проистекает почти все зло в государстве<sup>19</sup>. Мор ратовал за облегчение судьбы обездоленных и угнетенных. Но значит ли это, что, осудив частную собственность как главный источник зла и начертав далекий идеал преобразований, он отходил в сторону? Указав на язвы общества, умывал руки и предоставлял потомкам искоренять пороки и вводить более справедливые порядки?

Заострим вопрос. Вчитываясь в первую книгу «Утопии», можем ли мы сказать, каково настроение автора? Хочет ли он поступить на королевскую службу, дабы по мере сил и таланта что-то изменить к лучшему? Или, напротив, он, пылкий обличитель, удовлетворится филиппиками? Нарисовав идеальное общественное устройство, сам найдет утешение в частной жизни и литературных занятиях? Отвст наш расходитсся с распространенным мнением о гордой неуступчивости Мора. Более того, он ему противоположен. Смысл первой книги «Утопии», если говорить, разумеется, лишь об ее узком, «лично-утилитарном» смысле, и состоял в том, чтобы показать, насколько хорошо ее автор разбирается во всех, внутренних и внешних, проблемах королевства. Делалось это ради вполне определенной цели — Томас Мор, сочиняя первую книгу «Утопии», *хотел* поступить на королевскую службу.

Конечно, было бы грубым упрощением понимать это так, словно речь идет о каком-то честолюбивом, пусть и мудром, приспособленце. Желая поступить на службу к королю, Мор не желал поступиться своими идеалами. Он искал хоть какую-то прак-

<sup>16</sup> Утопия. С. 92; Утопия. 1978. С. 159; Utopia. P. 98.

<sup>17</sup> Эразм в ту пору добивался от папы римского прощения за свои отступления от устава. См.: *Huizinga J. Erasmus*. Basel, 1951. S. 104—106.

<sup>18</sup> *Elton G. R. Thomas More, Councillor* // *St. Thomas More: Action and Contemplation*. New Haven; L., 1972. P. 87—92.

<sup>19</sup> *Opus epistolarum*. T. 2. N 537. P. 483; T. 4. N 999. P. 21.

тическую возможность — «то, чего ты не можешь повернуть на хорошее, сделать по крайней мере возможно менее плохим»<sup>20</sup>.

Если правомерен наш основной тезис, то открывается возможность несколько иначе посмотреть и на вопрос о «внешнем побуждении». Коль скоро Мор внутренне преодолел преграды, мешавшие ему пойти в королевские советники, и писал первую книгу «Утопии», дабы, в частности, преодолеть и какие-то внешние препоны (вроде вполне возможных возражений относительно его недостаточной искушенности в политике), то побуждающий толчок мог исходить и извне.

Известно, что Мор с успехом участвовал во всякого рода переговорах — и как представитель лондонского Сити, и как посланец короля. Сие, однако, не исключает, что перед тем, как Мор засел за первую часть «Утопии», его раззадорили какие-то толки о непригодности витающего в облаках философа на роль королевского советника. Предположение о повторном приглашении на службу<sup>21</sup> кажется менее вероятным, поскольку тогда ему не было бы нужды доказывать свою политическую проницательность, отличное знание стоящих перед страной проблем и способность находить реальное, а не утопийское, скажем так, их решение. А ведь именно этим объясняются многие страницы первой книги «Утопии».

Тем самым мы не хотим сказать, что отрицаем всякое влияние приезда Эразма в Лондон на творческую судьбу «Золотой книжечки». Раз точно не установлено, когда Мор начал писать первую ее книгу, мы не вправе начисто отбрасывать такую возможность. Но должны подчеркнуть: Эразма-то убеждать в своем политическом здравомыслии Мору бы не пришлось. А это, на наш взгляд, куда более важный компонент первой книги, чем «Диалог о совете».

Много неясного в том, когда Мор узнал о назначении Эразма советником Карла Кастильского и, главное, как он на это реагировал. Во время августовских бесед затрагивалась, вероятно, и эта тема. Но мы все-таки хотим оттенить иное: всякие ссылки на казус Эразма, воспринявшего свое назначение как синекуру, за которую достаточно расплатиться отлично написанным «Наставлением христианского государя», Мор вряд ли бы расценил как вдохновляющий пример для подражания. Разница между побуждениями Эразма и Мора была очень велика: один видел в должности государева советника прежде всего синекуру, которая обеспечивала досуг, необходимый для ученых трудов; другой в

<sup>20</sup> Утопия. С. 93; Utopia. P. 100.

<sup>21</sup> До последнего времени, несмотря на множество статей и книг, посвященных Мору, некоторые важные обстоятельства, связанные с его служебной карьерой, оставались невыясненными. См.: *Elton G. R. Op. cit.; Guy J. A. The Public Career of Sir Thomas More. Brighton, 1980.* Названные исследования доказывают, что в английских архивах еще могут быть обнаружены неиспользованные документы, касающиеся и нашей темы.

самом таком труде («Утопии»), среди прочего, — способ добиться подобного назначения, дабы действительно заниматься делами государства.

Среди вопросов, нуждающихся в специальном исследовании, стоит и вопрос о возможной связи между выходом в свет «Наставления христианского государя» и завершающим этапом работы над «Утопией». К сожалению, пока остается неясным, когда и при каких обстоятельствах Мор познакомился с Эразмовым «Наставлением». Если Эразм привез его в Лондон перед тем, как Мор принялся за первую книгу, или когда уже работал над ней, то напрашиваются интересные сопоставления. Во многих трудах об Эразме и Море давно уже заметно непомерное стремление подчеркивать близость их взглядов. Теперь, пожалуй, куда важнее отмечать различие. Не будем увлекаться, но признаем, что если знакомство Мора с «Наставлением христианского государя» произошло до окончания работы над «Утопией», то их сравнительное изучение пришлось бы перенести в новую плоскость.

Из послания к Гуттену явствует, что книга первая писалась второпях, как бы экспромтом. Что заставляло так спешить? Какие-то соображения, связанные с перспективой быстрее публикации? Мор хотел, чтобы, уезжая на континент, Эразм захватил с собой список «Утопии», годный для типографа? Вряд ли эти соображения существенно повлияли на ход работы. Послать рукопись можно было и с надежной оказией. Да и Эразм, вспомним, не стал ее дожидаться, хотя отложить отъезд надо было бы лишь на несколько дней<sup>22</sup>.

Это заставляет думать, что за поспешностью, с которой писалась книга первая, стоят какие-то более серьезные причины. Горопиться следовало не потому, чтобы побыстрее передать печатнику рукопись, а дабы не упустить случая. О чем идет речь? Если не о возможности скорого издания (а она, очевидно, не исчезала с отъездом Эразма), то о чем? О подходящем моменте для самого появления «Утопии»? И в частности, для высказывания идей, ради которых писалась книга первая?

Надо полагать, Мор не упустил момента. Данный ему совет не торопиться с публикацией<sup>23</sup> вовсе не означал, будто автор не достиг своей цели. Знакомство с «Утопией», пусть в рукописи, не оставляло сомнений, что ее создатель принадлежит к числу особо сведущих политических мыслителей, прекрасно ориентирующихся во внутренних и внешних проблемах английского королевства. Да и не только его, но и ведущих стран Западной Европы.

В нашем распоряжении нет прямых данных, которые позволили бы уверенно определить, к какой поре 1516 г. следует отнести «случай», упомянутый Эразмом. Но мы тем не менее

<sup>22</sup> См.: Штекли А. Э. Эразм и издание «Утопии» (1516).

<sup>23</sup> Там же; Утопия. 1978. Прил. С. 283; Opus epistolarum. Vol. 2. N 467. P. 346.

возьмем на себя смелость поделиться некоторыми предварительными наблюдениями.

Изучая сохранившиеся документы первой половины 1516 г., главным образом письма Мора и переписку Эразма, мы не найдем даже отзвука того, что работа над первой книгой «Утопии» уже шла.

Посему мы вынуждены разобрать высказанные в йельском издании аргументы, касающиеся датировки первой книги. Самое позднее в середине января 1516 г., пишет Хекстер, работа уже настолько продвинулась, что Мор сочинял воображаемую беседу в совете французского короля, когда так остро обсуждался вопрос, как вести себя миролюбивому советнику перед лицом бранчливого правителя, окруженного толпой подхалимов<sup>24</sup>.

Здесь о Фердинанде, короле Арагона, говорилось как о живом, а умер он 23 января 1516 г. Хекстер делает вывод, что соответствующий отрывок первой книги писался не позже середины января. Странная логика! И странный, добавим, метод набрасывать вуаль текстологической скрупулезности на ничем не оправданные предположения. Упоминание Фердинанда на самом деле говорит лишь о том, что воображаемая беседа у французского короля отодвинута Мором в прошлое — к поре, когда будто бы происходил «Диалог о совете». Никакой хронологической «зацепки», которая дала бы возможность отнести время написания рассматриваемого отрывка именно к середине января, тут не содержится<sup>25</sup>. Весь пассаж мог быть сочинен в любой месяц 1516 г. по август включительно.

Придавая большой вес упоминанию о Фердинанде, Хекстер вместе с тем принижает значение другой подробности, действительно существенной, и делает это потому, что она заведомо не подходит для развиваемой им концепции. В начале книги первой говорится, что Мор, направленный во Фландрию в составе посольства, был сотоварищем Кутберта Тунсталла, которого король недавно назначил начальником архивов<sup>26</sup>. Произошло это 12 мая 1516 г.<sup>27</sup> Ясно, что соответствующая фраза первой книги не могла быть написана до середины мая 1516 г. Поэтому уверения Хекстера, будто начальные ее страницы сочинены Мором еще во Фландрии, летом или осенью предыдущего года, принять трудно.

В тексте первой книги мы пока не находим ничего, что позволило бы определить время, когда работа над ней началась. Но если помнить, что предназначенный для публикации список

<sup>24</sup> *Hexter J. H.* Introduction. P. XXXVI—XXXVII.

<sup>25</sup> В примечаниях к последнему русскому переводу «Утопии» соответствующий комментарий йельского издания, неточно переданный, порождает еще большее недоразумение: выходит, что «Золотая книжечка» вообще была написана до смерти Фердинанда (23 января 1516 г.), хотя в другом месте говорилось: Мор писал ее с 1514 по сентябрь 1516 г. Ср.: Утопия. 1978. С. 364, 342; *Hexter J. H.* Introduction. P. XXXVI.

<sup>26</sup> Утопия. С. 45; *Utopia*. P. 46.

<sup>27</sup> *Utopia*. Commentary. P. 297.

«Утопии» был отправлен Эразму 3 сентября, а дней за десять до этого он еще не был готов, то об августе 1516 г. можно говорить как о поре интенсивной работы над первой книгой. Сопоставим это со свидетельством Эразма, утверждавшего, что первая книга писалась второпях, как бы экспромтом. Иными словами, она была создана за короткий промежуток времени.

В противоположность ей книга вторая была написана без поспешности, «на досуге». Мы не разделяем господствующей точки зрения, будто это был досуг во Фландрии, продолжавшийся почти три месяца<sup>28</sup>. Но даже принимая подобную гипотезу, пришлось бы минимум на треть урезать продолжительность сего гипотетического досуга, ибо 1 октября 1515 г. Мор снова был в Брюгге<sup>29</sup> и сочинял пространное послание к Дорпу<sup>30</sup>. Следовательно, досуг, который он мог бы посвятить «Утопии», даже если отбросить пребывание в Турнэ и Мехельне, продолжался бы не более двух месяцев. Теперь хотя бы приблизительно сравним объем обеих частей «Утопии»: первая книга вместе со вступительным письмом к Эгидию почти вдвое меньше второй.

Поэтому месяц для написания первой книги был бы равновелик двум месяцам, отводимым второй. Но где тогда кардинальная разница в условиях работы? Почему одна писалась второпях, а другая исподволь, «на досуге»? Это можно, конечно, объяснить несхожестью житейской ситуации: во Фландрии из-за прерванных переговоров Мор был не занят, а в Лондоне он задыхался от обилия дел. Распространенное мнение о чуть ли не целом годе, будто бы потребовавшемся для написания первой книги «Утопии»<sup>31</sup>, основано на весьма некритическом отношении к заведомо ложным уверениям Мора, сделанным ради мистификации читателя<sup>32</sup>, и на явной недооценке хотя и краткого, но достоверного свидетельства Эразма относительно ее «экспромтного» характера<sup>33</sup>. Книгу первую Мор писал в напряжении и спешке, но вовсе не потому, что его торопили какие-то нидерландские друзья, которые, скорее всего, еще и ведали не ведали о существовании «Золотой книжечки», и, конечно, не потому, что в Лондон будто бы специально ради этого (!) приезжал Эразм<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Hexter J. H. Introduction. P. XXIX—XXXIII.

<sup>29</sup> The Correspondence of Sir Thomas More. Princeton, 1947. P. 23.

<sup>30</sup> Ibid. P. 27—74.

<sup>31</sup> Hexter J. H. Introduction. P. XXXVI—XXXVIII. Хотя Хекстер и стремится доказать, что часть ее была сочинена еще во Фландрии, а в начале 1516 г. работа над первой книгой продолжалась в Лондоне, доводы его представляются спорными.

<sup>32</sup> Вступительное письмо Мора к «Утопии» начиналось так: «Дорогой Петр Эгидий, мне, пожалуй, и стыдно посылать тебе чуть не спустя год эту книжечку о государстве утопийцев, так как ты, без сомнения, ожидал ее через полтора месяца...» (Утопия. С. 33; Utopia. P. 38).

<sup>33</sup> См.: Штекли А. Э. «Досуг во Фландрии» и создание «Утопии». С. 179.

<sup>34</sup> П. К. Бонташ, приняв за чистую монету мистификаторские уверения Мора, писал, что тот намеревался закончить «Утопию» за шесть недель, но с трудом закончил ее за шесть месяцев (у Томаса Мора ска-

Лишь отринув недоказанные и недоказуемые предположения, можно попытаться восстановить, хотя бы в общих чертах, историю создания «Золотой книжечки». Но задача предельно осложняется, ибо не сохранилось ни ранних списков «Утопии», ни тем паче автографа Мора. В нашем распоряжении лишь печатный текст. Посему, не видя, какие изменения делал в рукописи автор по ходу работы, мы неминуемо оказываемся перед опасностью либо принять за поправки то, что было уже в первоначальной редакции, либо внесенные позже добавления расценивать как неотделимую часть.

Прекрасно сознавая это, мы, однако, решимся высказать по которым соображения, поскольку они позволят, на наш взгляд, если и не покончить с рядом устоявшихся досадных предубеждений, то по крайней мере покажут желательность новых текстологических исследований. В попытке восстановить, что принадлежало к первоначальной редакции, когда был только текст, ставший впоследствии второй книгой, Хекстер предположил давнее существование каких-то страниц, где хотя бы кратко говорилось о самом Рассказчике и об обстановке, в которой развертывалось повествование. Ибо в противном случае трудно было бы понять, о чем идет речь.

В четырех местах первоначального варианта, по Хекстеру, есть подробности, касающиеся Рассказчика: он прожил пять лет в Амауроте, столице Утопии<sup>35</sup>; предпочитая греческих авторов латинским, он полагал, что, за исключением римских поэтов и историков, утопийцы найдут в латинской литературе мало для себя интересного<sup>36</sup>; он повстречался с утопийцами уже после какого-то «четвертого путешествия»<sup>37</sup>; когда он со своими спутниками находился в Утопии, из шестерых (вместе с ним) их осталось лишь четверо<sup>38</sup>.

Эти «автобиографические факты», по крайней мере два последних, теряют смысл, если, принимая во внимание свидетельство Эразма, прочесть лишь вторую книгу «Утопии». Чье четвертое путешествие имеется в виду? Какие шесть человек? Однако читатель, знакомый с первой книгой, затруднений не испытывает, ибо знает: Рассказчик, странствующий философ Рафаил Гитлодей, среди прочего поведал, что прожил в Утопии более пяти лет<sup>39</sup>, что сопровождал Америго Веспуччи в его трех последних из четырех путешествий в Новый Свет<sup>40</sup>, что пред-

---

зано: «...чуть не спустя год»; см.: Утопия. С. 33—А. III.). «Между тем,— продолжал П. К. Бонташ,— нидерландские гуманисты, друзья Мора, торопили его, а Эразм Роттердамский специально для этого приезжал в Лондон» (*Бонташ П. К.* Высшие органы власти в Утопии Томаса Мора // Проблемы правоведения. Киев, 1977. Вып. 36. С. 109).

<sup>35</sup> Утопия. С. 112; *Utopia*. P. 116.

<sup>36</sup> Утопия. С. 163; *Utopia*. P. 180.

<sup>37</sup> Утопия. С. 164; *Utopia*. P. 180.

<sup>38</sup> Утопия. С. 198; *Utopia*. P. 218; *Hexter J. H.* Introduction. P. XVII—XVIII.

<sup>39</sup> Утопия. С. 99; *Utopia*. P. 106.

<sup>40</sup> Утопия. С. 48; *Utopia*. P. 50.

почитает греческих авторов латинским<sup>41</sup> и что, когда Веспуччи решил возвращаться на родину, Гитлодей, оставшись в новооткрытых землях, потом с пятью спутниками объездил много стран<sup>42</sup>.

Так выясняется, что факты, сообщенные Рассказчиком о самом себе в первоначальном варианте, согласуются со сведениями, известными из первой книги, хотя их и не исчерпывают. Тому, по Хекстеру, может быть лишь одно достаточно правдоподобное объяснение: какие-то страницы первой книги написаны тоже во Фландрии<sup>43</sup>. «Подправляя» Эразма, Хекстер стремится выделить в первой книге часть, которая, по его мнению, была сочинена одновременно с первоначальным вариантом<sup>44</sup>.

Но ведь мысль, будто Мор писал его во Фландрии, не больше, чем недоказанное и, если сказать резче, недоказуемое предположение. Принятое Хекстером за аксиому, оно становится основой и его рассуждений о первой книге. Однако то, что он считает достаточно правдоподобным объяснением обнаруженной в первоначальном варианте «фрагментарности автобиографических данных», касающихся Рассказчика, вызывает немало сомнений.

Хекстер руководствуется тезисом, подразумевающим, что упоминание четвертого путешествия, как и прежнего числа спутников, находилось в первоначальном варианте. Положим, он действительно носил характер законченного целого и описанию Утопии предшествовали страницы, посвященные самому Рассказчику. Но где доказательства, что это были именно те страницы, которыми ныне открывается «Утопия»?

Стоит только допустить, что существовало иное вступление к Речи об Утопии, вступление, где не было еще ни Эгидия, ни Мора в роли активного участника диалога, как аргументы Хекстера покажутся не такими уж и убедительными. Решившись писать еще одну часть «Утопии», что коренным образом меняло структуру произведения, Мор, естественно, вполне мог заменить вводные страницы новыми. Если в исходном, даже самом кратком, наброске вступления говорилось, что Рассказчик участвовал в экспедициях Веспуччи и потом с пятью товарищами предпринял собственные путешествия, тогда связанные с этим подробности первоначального варианта ни в коем случае не подтверждают гипотезы, будто нынешнее вступление к первой книге было написано тоже во Фландрии.

Заметим, кстати, что Хекстер исходит здесь из произвольной посылки о первоначальном варианте «Утопии» как законченном целом. Однако, на наш взгляд, не меньше оснований полагать, что первый этап работы над «Золотой книжечкой» не привел к созданию такого законченного целого. Рукопись оставалась незавершенной: в ней не было главного, того, что вдохнуло жизнь

<sup>41</sup> Утопия. С. 48; Utopia. P. 48, 50.

<sup>42</sup> Утопия. С. 48; Utopia. P. 50.

<sup>43</sup> Hexter J. H. Introduction. P. XX—XXI.

<sup>44</sup> Ibid. P. XVIII—XXIII.

в, казалось бы, отвлеченный философский проект «наилучшего государственного устройства», — темпераментно провозглашенной связи его с самыми жгучими нуждами эпохи, ее неизбежной болью. Того, что «Утопию» и сделало «Утопией».

Но и это не исчерпывает наших возражений Хекстеру по поводу его «единственного достаточно правдоподобного объяснения». История создания «Утопии» и первых ее публикаций сложнее, чем принято думать.

Поскольку не сохранилось автографа «Золотой книжечки», мы не можем исключить, что в первоначальном варианте вообще не было упоминания ни о «четвертом путешествии», ни о шести прежних сотоварищах. Для рассказа об Утопии эти детали совершенно несущественны. Ничто не изменилось бы, если, говоря об отсутствии лиц духовного звания среди спутников Гитлодея, вообще не называли бы их число. То же самое можно сказать и об уточнении относительно «четвертого путешествия»: достаточно было простой констатации: отправляясь в плавание, Гитлодей на сей раз взял с собой целый тюк книг<sup>45</sup>.

Но эти подробности, неважные для характеристики жизни в Утопии, приобретают особое значение для обрамления самой Речи Гитлодея, когда открытие «блзженного острова» приписывается бывшим спутникам Америго Веспуччи. Если мы не хотим покорно следовать за Хекстером, то должны признать и такую возможность: лишь после создания вступительных пассажей в том виде, как их сохранил печатный текст, Мор, дабы теснее «увязать» начальные страницы первой книги, где упомянуты путешествия Веспуччи и спутники Гитлодея, с книгой второй, сделал там соответствующие краткие добавления. А коль скоро это действительно могли быть позднейшие вставки, то они никак не подкрепляют гипотезы Хекстера о сочинении во Фландрии второй книги и вступительных страниц первой. «Единственное достаточно правдоподобное объяснение», как видим, трудно признать таковым.

Но мы не вправе, ограничившись критикой господствующей точки зрения, даже не пытаться предложить новый подход к занимающей нас проблеме. Это было бы тем досадней, что существует важное свидетельство, значение которого еще в полной мере не оценено: письмо Эразму, датируемое приблизительно 21 июня 1516 г.

«Ты просишь меня, дражайший Эразм, — начинал Мор, — писать тебе обо всем старательно; делаю это с тем большей охотой, когда вижу, что мое последнее письмо понравилось тебе как свидетельство моей любви. Но когда ты пишешь что оно понравилось тебе и тем, что обнаруживает возросшие достоинства красноречия, ты побуждаешь меня к молчанию, ибо как не может быть мне неприятно писать тебе письма, если я вижу, что они педантично взвешиваются и выверяются? И когда ты позд-

<sup>45</sup> Утопия. С. 165; Utopia. P. 180.

равляешь меня с успехами в приращении [искусности], ты вгоняешь меня в краску, ибо я прекрасно знаю, сколько теряю я каждый день из немногого, что умел прежде. Но сие совершенно неизбежно для того, кто непрестанно завален судейскими тяжбами, которые столь чужды всякого рода учености (а ведь это — лямка, на которую обрекли меня мои житейские обстоятельства); все это ныне так меня мучает, что не хватает ни желанья размышлять, ни слов высказываться»<sup>46</sup>.

Ясно, что подобные строки не могли бы выйти из-под пера Томаса Мора, если бы он уже тогда увлеченно и интенсивно работал над первой книгой «Утопии». Он жалуется на вынужденную необходимость погрязнуть в бесконечных судейских тяжбах, не оставляющих ему ни времени, ни сил на что-либо иное. Письмо выдает безотрадное настроение Мора: у него теперь нет даже той отдушины, которая нередко выручала его прежде, — возможности заниматься любимым делом — размышлять над очередным своим произведением и совершенствовать стиль.

«Вот почему, — продолжал Мор, — если ты тщательно взвешиваешь мои слова, проверяешь способность к красноречию, т. е. ведешь счет синтаксическим промахам и варваризмам, ты велишь мне молчать; но если же ты удовлетворишься слушать меня, каким бы слогом я ни говорил, о твоих и моих делах, то узнай поначалу о деньгах, ибо деньги — вещь весьма важная»<sup>47</sup>. Далее Мор пространно рассказывал, как он улаживает финансовые затруднения Эразма.

Письмо это, на наш взгляд, позволяет считать конец июня 1516 г. тем рубежом, ранее которого Мор, как видно, к работе над первой книгой «Утопии» не приступал.

Такие дополнительные сведения придают большую целенаправленность поиску внешнего толчка, того «случая», который побудил Мора взяться за писание первой книги. Сужение временных границ (не целый 1516 год<sup>48</sup>, а фактически один июль<sup>49</sup>) может оказаться полезным, если исходить из мысли, что именно тогда в отношениях Мора с двором, с королем и лордом-канцлером произошло какое-то решающее событие — не названный Эразмом «случай». Не будем забывать, что изучение в предлагаемом аспекте темы «Генрих VIII, Уолси и создание первой книги „Утопии“» пока находится лишь в начальной стадии.

С другой стороны, возможность того, что еще в июле, до приезда Эразма, Мор уже начал работать над первой книгой, делает еще менее вероятной гипотетическую связь между пребы-

<sup>46</sup> Opus epistolarum. T. 2. N 424. P. 259.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Предлагаемая в йельском издании реконструкция событий, по сути, пренебрегает свидетельством Эразма об «экспромтном» характере работы над первой книгой.

<sup>49</sup> Необходимо учитывать, что если по меньшей мере весь август ушел на написание первой книги, то предшествующий этому «случай» должен был произойти либо в июле, либо в последних числах июня.

ванием Роттердамца в Лондоне и сочинением «Диалога о совете». Хотя конечно же выявляющееся совпадение времени очень напряженной работы Мора над первой книгой «Утопии» с гощением Эразма в его доме нельзя упускать из вида.

Отметим еще одну деталь. Если теперь выходит, что писать первую книгу «Утопии» Томас Мор мог месяца два, хотя она по объему вдвое меньше второй, то различие в условиях работы («на досуге» и «экспромтом») еще в большей степени пришлось бы отнести за счет разной занятости автора<sup>50</sup>. Правда, подобные соображения сильно обесцениваются тем, что мы не знаем, не полагалась ли по службе какая-либо передышка помощнику лондонского шерифа в разгар лета, к примеру в августе<sup>51</sup>.

Обратим внимание на весьма примечательный факт: во второй книге «Утопии» Эгидий вообще ни разу не упоминается, даже в заключительном пассаже, когда там впервые и единожды во всей второй книге, появляется собственной персоной Томас Мор словно для того, чтобы напомнить читателю: перед глазами у него, мол, не просто Речь об Утопии, а изложение беседы, в которой он, Мор, хотя и принимал участие, но многие установления утопийцев считал и считает нелепыми.

Это единственное, под занавес, и мимолетное появление Мора во второй книге связано, на наш взгляд, с новой ролью, которую он как действующее лицо получил при сочинении книги первой. А раз ее написанию дал толчок некий «случай», засвидетельствованный Эразмом, то выход на сцену Мора в качестве одного из собеседников был частью нового замысла, возникшего уже при наличии первоначального варианта. На его вступительных страницах не было, похоже, ни Эгидия, ни Мора как активного участника беседы. Коль скоро, конечно, такие вступительные страницы тогда вообще существовали.

Если забыть, перед кем в первой книге витийствовал Рассказчик, то, читая вторую книгу, можно подумать, будто единственный человек, внимавший речам Рафаила, был сам Томас Мор. Безмолвное и неощутимое присутствие Петра Эгидия, как и Джона Клементя, ничем себя не выдавших, объясняется просто — их полной ненужностью для второй книги. Сие тоже подкрепляет нашу мысль о том, что первоначальный вариант «Утопии» написан до знакомства с Эгидием и вообще не связан с поездкой во Фландрию.

Как бы мы ни расценивали возможное влияние августовских бесед Эразма с Мором на работу над первой книгой<sup>52</sup>, следует

<sup>50</sup> Наблюдение, естественно, утрачивает смысл, если придерживаться взгляда, что первоначальный вариант «Утопии» создавался не во Фландрии, а значительно раньше, исподволь, на протяжении долгого времени.

<sup>51</sup> Эразм жаловался Аммонии, что из-за начавшегося сезона охоты он не может повидаться с нужными людьми — ни с мирянами, ни с клириками. См.: *Opus epistolarum*. Т. 2. N 451. P. 317; N 452. P. 318; N 453. P. 318.

<sup>52</sup> Было бы неразумно исключать саму вероятность того, что в ней сохранились какие-то отзвуки их тогдашних разговоров.

еще и еще раз подчеркнуть, что не они послужили стимулом для ее написания.

Мы полагаем, что первоначальный вариант «Утопии» был создан значительно раньше, чем принято думать<sup>53</sup>, а первая часть добавлена из необходимости открыто высказаться о причинах окружающего неустройства, ибо в его преодолении — смысл «Золотой книжечки». Непосредственным толчком стал некий «случай», который породил у Томаса Мора, стремившегося на королевскую службу, твердую надежду, что настал благоприятный момент не только для демонстрации его искусности в политике, но и для одновременного провозглашения новых идей.

Выдвигая нашу точку зрения, мы ни в коей мере не хотим умалить роль Эразма в появлении на свет и выходе из печати «Утопии». Напротив, нами движет желание как можно тщательнее исследовать его участие, пусть даже косвенное, в развитии некоторых идей, характерных для «Золотой книжечки». А это требует изучения в ином, нетрадиционном, ракурсе истории взаимоотношений Мора с Эразмом в период, предшествовавший созданию «Утопии». Сделать это советским историкам тем более необходимо, что в буржуазной историографии названная проблема не получила достаточно объективного освещения.

---

<sup>53</sup> То есть не летом 1515 г. и не во Фландрии. Гипотеза о длительной работе над текстом высказывалась уже неоднократно, хотя с иных позиций и по другим соображениям. В последнее время об этом писал Андре Прево. См.: *Prévost A. L'Utopie de Thomas More*. P., 1978. P. 66—71.

## Характерные черты крестьянских утопий западноевропейского средневековья

Понятие «крестьянская утопия» неразрывно связано с признанием наличия у средневекового крестьянства, во-первых, идеологических представлений (пусть и недостаточно четких), во-вторых — не только негативных по отношению к феодальному обществу идей, но и положительных идеалов, мечтаний о совершенном обществе. Поскольку в современной немарксистской медиэвистике в большинстве случаев оба эти положения отвергаются и крестьянское общественное сознание рассматривается лишь в рамках социальной психологии или социальной антропологии, постольку не привлекает особого внимания и сюжет крестьянской утопии. Если же ставится более общий вопрос о средневековом утопизме в целом, то он менее всего связывается с крестьянскими идеями. В нем видят лишь реминисценции античных представлений о «золотом веке», его христианской интерпретации в виде «земного рая», в котором жили Адам и Ева до грехопадения, или отражение хилиастических или милленаристских идей, которые социально определяются как городские и по преимуществу плебейские<sup>1</sup>.

В марксистской советской и зарубежной историографии и у некоторых западных ученых, приближающихся к марксистскому видению истории, понятие «крестьянская утопия» в последние 20 лет используется<sup>2</sup>, и тема эта все чаще исследуется как особая проблема в изучении крестьянского общественного сознания. В частности, изучается она и советскими специалистами по истории дореволюционной России К. В. Чистовым и А. И. Клибановым<sup>3</sup>. Оба автора довольно отчетливо очертили круг собственно крестьянских утопических идей, спонтанно выраставших в тол-

<sup>1</sup> См., например: *Cohn N. The Pursuit of the Millenium. N. Y., 1970.*

<sup>2</sup> Следует заметить, что этот вопрос вызывает споры и в советской медиэвистике — в отношении как Западной Европы, так и Руси. Некоторые ученые отрицали и продолжают отрицать наличие у крестьянства феодальной эпохи идеологического пласта в общественном сознании. См.: *Поршнев Б. Ф. Феодализм и народные массы. М., 1964. С. 312—314.* Из специалистов по истории СССР такие взгляды высказывали М. А. Рахматулин, П. Г. Рындынский, А. М. Сахаров, Л. В. Милов. См.: *Обзор полемики по этому вопросу: Милов Л. В. Классовая борьба крепостного крестьянства в России в XVII—XVIII вв. // Вопр. истории. 1981. № 3. С. 34—53.*

<sup>3</sup> См.: *Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967; Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977.*

ще народа, и поставили вопрос о соотношении этих идей с более разработанными «учеными» утопиями, близкими им по своему социальному содержанию.

О крестьянских утопиях Западной Европы XIV—XVI вв. ряд интересных теоретических положений высказали М. А. Барг, Л. С. Чиколини<sup>4</sup>. Специально этому вопросу (в плане конкретно-историческом и типологическом) был посвящен небольшой раздел и в моей недавней книге<sup>5</sup>. И все же разработка проблемы крестьянской средневековой утопии, по существу, еще только начинается.

Иногда можно услышать сомнения в возможности применения к представителям средневекового крестьянства самого термина «утопия», введенного в употребление только в конце средневековья гуманистом Томасом Мором. Нам такое словупотребление представляется вполне правомерным не только потому, что оно давно применяется в нашей исторической литературе, но и потому, что и в теории термин «утопия» уже приобрел «техническое» значение, оторвавшись от литературной традиции<sup>6</sup>.

Понятие «утопия» не охватывает всей проблемы крестьянского общественного сознания. Очевидно, оно не всегда применимо к тем конкретным стремлениям и требованиям крестьянства, которые выдвигались им в повседневной локальной борьбе с феодалами и при определенных условиях могли быть под нажимом крестьян реализованы. Едва ли надо искать крестьянские утопии и в более четко сформулированных целях крестьянских программ, суммировавших подобные реальные требования, — таких, как Майл-эндская программа английских крестьян в 1381 г. или тот не дошедший до нас документ, на основе которого написана Гваделупская сентенция в 1486 г. — соглашение между каталонскими крестьянами-повстанцами и испанским королем Фердинандом.

Крестьянские утопии, на наш взгляд, можно видеть только в тех более радикальных требованиях и программах, а также произведениях литературы и фольклора, которые предполагали полную или частичную перестройку феодального строя, противоречили его важнейшим устоям и в то же время не имели объективных условий для реализации. Следует отметить, что поскольку

<sup>4</sup> См.: Барг М. А. О классовой природе ранней социальной утопии // Социальные движения и борьба идей. М., 1982. С. 171—185; Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии. XVI — начало XVII в. М.; 1980. С. 262—270.

<sup>5</sup> См.: Гутнова Е. В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XV вв.). М., 1984. С. 320—325.

<sup>6</sup> В «Философском энциклопедическом словаре» (М., 1983. С. 710) подчеркивается, что понятие «утопия» «стало нарицательным для описания вымышленной страны, призванной служить образцом общественного строя», и что утопия как одна «из своеобразных форм общественного сознания воплощала в себе такие черты, как осмысливание социального идеала, критику существующего строя, а также попытку предвосхитить будущее общество» в разные исторические периоды, в том числе в античном мире и средние века.

практические требования крестьян на протяжении всего средневековья носили в основном негативный характер (отмена тех или иных лежавших на них тягот), то их позитивные планы, как правило нечеткие и неразработанные, по большей части выступали в форме утопий. Такие крестьянские утопические мечтания не были редкостью в средние века; в народной и особенно крестьянской среде той эпохи бытовали в самых разных формах мечты о вольной, счастливой жизни без господ, церковников, королевских слуг, о более справедливом обществе, где все будут жить «по правде».

Представления о таком справедливом обществе иногда складывались под влиянием литературных источников. Главные из них — это античные легенды о «золотом веке», приглушенные в раннее средневековье христианской традицией, а затем бурно возродившиеся в конце XV—XVI в.<sup>7</sup>; а также легенда о «земном рае», который по первоначальному плану бога должен был всегда оставаться местом всеобщего равенства, отсутствия частной собственности. Только первородный грех привел к крушению этого «естественного общества» и сделал необходимым неравенство, богатство и бедность, государственное насилие. По словам Августина, бог, «создав человека по своему образу и подобию... думал, что человек будет господином всех неразумных тварей, но не будет господствовать над другими людьми». Поэтому «первопричина рабства — первородный грех, в силу которого один человек был подчинен другому цепями своего положения. Но по „естественному закону“ человек не должен быть рабом ни другого человека, ни греха»<sup>8</sup>.

В апокрифической раннехристианской литературе, имевшей широкое хождение в средние века, причины крушения райского блаженства изображались иначе, чем у Августина. Так, в послании папы Климента к св. Якову (около 265 г.) ссылка на первородный грех отсутствует и говорится, что общность имущества и равенство, царившие на Земле первоначально, исчезли, «когда один человек несправедливо сказал, что все общее принадлежит ему, а другой сказал, что ему, и так возникло среди смертных разделение»<sup>9</sup>.

Признавая идейное воздействие обеих названных литературных традиций на общественное сознание людей средневековья, невозможно видеть в них единственный источник крестьянских утопий того времени.

Главной предпосылкой их возникновения были реальные условия жизни крестьянства, рождавшие в его среде недовольство своим существованием. Параллельно проявлялись не всегда ясные, но весьма эмоциональные мечты о будущем и надежды на преодоление жизненных трудностей. Именно на фоне неудовле-

<sup>7</sup> Подробнее об этом см.: *Чиколони Л. С.* Указ. соч. С. 249—270; *Delumeau J.* Le peché et la peur. P., 1983. P. 138—143.

<sup>8</sup> Цит. по: *Cohn N.* Op. cit. P. 192.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 194.

творенности и ненависти к угнетателям оформлялись, и весьма по-разному, крестьянские утопические мечтания. Они выступали то в виде сказок и сказочных баллад, легенд, то в виде более или менее рационально разработанных планов нового, совершенного общества и, наконец, в виде миллениаристских идеалов. Средневековый крестьянский утопизм сочетал дополняющие друг друга фольклорные и «ученые», письменные феномены, и соотношение их зависело от конкретных условий существования и уровня развития крестьянского класса. Поэтому изучать крестьянскую (и вообще народную) утопию невозможно, опираясь только на «ученую» традицию, игнорируя ее связь со спонтанно возникавшими в народной среде утопическими идеями<sup>10</sup>. Именно они часто составляли базу «ученых» утопий, которые обобщали и рационализировали фольклорные мотивы, придавали им цельность и стройность. Распространяясь затем в крестьянской среде, такие письменно зафиксированные утопии, в свою очередь, стимулировали развитие крестьянской утопической мысли, делали ее важным фактором реальных народных движений.

Средневековые утопии имели весьма разное социальное содержание, как это очень хорошо показала Л. С. Чиколини применительно к Италии XVI—XVII вв.<sup>11</sup> В связи с этим встает вопрос, какие критерии следует принять для выяснения специфики крестьянских утопий средневековья. Мы согласны с М. А. Баргом, что одним из важных критериев может быть их негативизм по отношению ко всем проявлениям феодального строя, он же определяет и преимущественно негативную окраску их идеалов<sup>12</sup>. Но несомненно, не менее важен именно крестьянский характер тех идеальных порядков, установление которых предполагали подобные утопии. К ним относятся отсутствие в идеальном обществе господ и зависимых от них крестьян и соответственно наличие сословного равенства, а также равных земельных наделов у крестьян с гарантированными правами; иначе говоря, уравнение имуществ, отсутствие аппарата принуждения и законов, подчинивших крестьян власти господ, превращение королевской власти во власть, осуществляемую ради народа, без посредничества феодалов, попов, королевских слуг,— в своего рода мужицкую монархию, а иногда даже и республику (подробнее см. ниже).

Иногда в набор утопических мечтаний входила и надежда на установление «общности имуществ». Однако этот пункт затрагивался мимоходом, как правило, без особой его акцентировки, ибо не был близок и понятен широким массам мелких самостоятельных хозяев-крестьян. Он содержал в первую очередь мечтания крестьянской бедноты, сельского (и городского) плебса и если принимался на какое-то время более широкими слоями крестьян, то являлся, по словам Ф. Энгельса (в период до возникновения,

---

<sup>10</sup> См.: Чистов К. В. Указ. соч. С. 4.

<sup>11</sup> См.: Чиколини Л. С. Указ. соч.

<sup>12</sup> См.: Барг М. А. Указ. соч. С. 175.

или зарождения, пролетариата), «стихийной реакцией против вопиющих социальных неравенств, против контраста между богатыми и бедными, между господами и крепостными, обжорами и голодающими». И в этой своей форме, продолжает Ф. Энгельс, такое требование «является просто выражением революционного инстинкта и в этом, только в этом, находит свое оправдание»<sup>13</sup>

Следовательно, подобные требования имущественного равенства и общности имущества не могут рассматриваться как проявления утопического социализма или даже как непосредственный зародыш коммунистических утопий XVI—XVIII вв. (не говоря уже о XIX в.)<sup>14</sup>. Они возникали задолго до появления пролетариата — условия, при котором социалистические мечты могли уже быть частично направлены против первоначального накопления и зарождающейся капиталистической эксплуатации. Поэтому в данной статье крестьянский утопизм интересует нас не в плане филиации социалистических идей, но как самостоятельное явление, как форма крестьянской идеологии.

При изучении средневековых крестьянских утопий весьма важен также вопрос об их соотношении с господствовавшим тогда во всех слоях общества религиозным мировоззрением. Несомненно, оно играло принципиальную роль в формировании крестьянского общественного сознания, и утопических идей в частности. Мы уже отмечали, что уравнивательные идеи, восходившие к раннему христианству, проникали в крестьянскую среду как в форме ортодоксальных представлений о первоначальном «естественном праве», так и в еретической, более демократической и радикальной их интерпретации.

Однако ортодоксальное вероучение, как и большинство умеренных ересей, обещало осуществление этих идей, в частности равенства людей в потустороннем мире, и лишь тем, кто заслужит «спасение». Только самые радикальные крестьянско-плебейские ереси утверждали необходимость создания совершенного общества (царства божьего) на Земле и предлагали пути для его построения. Особенно сильны эти элементы у итальянского ересиарха XII в. Иоахима Флорского. Они породили множество радикальных ересей в Западной, а затем и Центральной Европе XIII—XV вв. Но хотя крестьянские утопии средневековья почти всегда связаны с христианской религией, им не чужды и светские мотивы, а некоторые из них даже имели ярко выраженный светский характер.

Исходя из сказанного, можно наметить следующие принципы изучения средневековых крестьянских утопий: 1) для правиль-

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 108.

<sup>14</sup> Преимущественно с таких позиций подходили к проблеме средневекового утопизма историки конца XIX в. и первой половины XX в., в том числе и придерживавшиеся марксистских воззрений. См., например: Каутский К. Предшественники научного социализма. М., 1925. Т. I; Моррис W. D. The Christian Origins of Social Revolt. L., 1949; Волгин В. П. История социалистических идей. М.; Л., 1928; Он же. Очерки истории социалистических идей. М., 1975.

ного понимания необходимо исследовать и фольклорную, и учебную их традиции, устанавливая, где возможно, связь между ними; 2) при выявлении объектов исследования нужно учитывать социальное содержание различных средневековых утопий; 3) концентрировать внимание не на их «социалистических» элементах и связях с более поздними системами утопического социализма, но на объективном содержании этих утопий с точки зрения потребностей и интересов крестьянства средневековой эпохи; 4) рассматривать их религиозную форму преимущественно как внешнюю оболочку их реального социального содержания.

В данной статье из нашего рассмотрения исключаются утопические идеи, восходящие к легендам о «золотом веке» или «земном рае», т. е. к невозвратимому прошлому, а также идеи, осуществление которых переносилось в потусторонний мир<sup>15</sup>. Нас будут интересовать утопии, связанные с идеалами, предназначенными для земного воплощения в будущем или рисующие общество, якобы уже существующее в неведомых землях.

Как уже отмечалось, крестьянские утопии средневековья могли выступать в очень разных формах. На фольклорном уровне это были фантастические сказки, иногда переложенные в форму баллад<sup>16</sup>, и легенды, более приземленные и реалистические по внешней форме и более строгие по содержанию. На уровне письменных свидетельств это могли быть литературные произведения, политико-философские трактаты, а также отдельные программы крестьянских восстаний, агитационные речи их вождей и идеологов (чаще всего еретически настроенных священников), сохранившиеся в хрониках и протоколах судебных разбирательств против участников восстаний и радикальных ересей.

При всем многообразии крестьянских утопических мечтаний в разных странах и на разных этапах развития крестьянства они имели много общего.

Поскольку крестьянский общественный идеал обычно был нечетким, рационально не обоснованным, не определенным во времени и пространстве, он часто воплощался в сказке, сосуществовал где-то рядом с действительностью и содержал элементы развлекательности. Этот жанр фольклорной утопии К. В. Чистов определяет как легенды о «далеких землях»<sup>17</sup>. Нам представля-

<sup>15</sup> Несомненно, и воспоминания о невозвратимом прошлом, и мечтания о небесном блаженстве в будущем содержали черты утопизма, поскольку нарисованный ими образ «совершенного общества» выстраивался во многом по принципу противопоставления существующему — земному. Однако априорное признание невозможности его реализации на Земле не позволяет считать подобные его образы крестьянской утопией в собственном смысле слова.

<sup>16</sup> Мы не можем согласиться с К. В. Чистовым, когда он выводит такие утопические сказки в силу их жанровых особенностей, в частности их волшебной окраски, за рамки народной утопии (см.: *Чистов К. В. Указ. соч. С. 8—10*). Как мы покажем ниже, они возникали также на фоне реальной действительности, хотя часто и оттапливались от нее.

<sup>17</sup> См.: *Чистов К. В. Указ. соч. С. 15, 239* и сл.

ется, что, несмотря на волшебные атрибуты, изображаемый ими идеальный мир за шуточной формой нередко скрывает серьезную основу. Во-первых, как всякая утопия, сказочные сюжеты противопоставляют идеальный мир реальному, и, конечно, не в пользу последнего, они несут на себе печать перевернутого представления о мире, которое характерно, как считал М. Бахтин, именно для народной «смеховой культуры», противостоявшей господствовавшей — элитарной<sup>18</sup>. Во-вторых, свойственная им шкала социальных ценностей явно противоречит господствовавшим в феодальном обществе этическим нормам.

К сказочным утопиям этого типа относятся широко распространенные в Западной Европе поэмы, баллады, сказки о стране изобилия, находящейся где-то в далеких краях, часто на изолированном острове или за высокими горами: это французская «Кюкань», английская «Кокейн», итальянская «Кукканья», немецкая «Шлараффия». Восходящие, возможно, к одному источнику (не исключено, что первым автором был кто-то из вагантов), сказания о стране изобилия дошли до нас анонимными произведениями, получившими длительную шлифовку в творчестве многих народов. В результате они приобрели разные оттенки и детали, но сохранили основное содержание.

Баллады эти щедро снабжены сказочными атрибутами. Во многих вариантах страна изобилия является также обителью всеобщего счастья, где нет болезней и смерти, не бывает плохой погоды, где растут небывалой красоты цветы, возвышаются великолепные архитектурные сооружения, а многие дома сделаны из пряников и сладостей. Пища же в виде жареных гусей и другой живности сама влетает в рот людям и т. п.<sup>19</sup>

Однако главная суть этих баллад в том, что в сказочной стране все люди независимо от сословного положения и состояния могут получать блага в любом количестве без затраты труда и без платы. Этот сюжет перекликается со сказками о пряничных городах, молочных реках и кисельных берегах и т. п. «Чтобы в Кокейне поесть и попить, не надо стараться и денег копить...» «И сколько захочет, всяк может пить, потеть не надо, чтоб счет оплатить»<sup>20</sup>. Однако в отличие от обычных сказок баллады о стране изобилия имеют отчетливо выраженный социальный аспект. В балладе о «Стране Кокейн» особо подчеркивается, что доступ туда открыт только труженикам и преимущественно крестьянам; тому, кто хочет туда проникнуть, «надо сначала семь лет в навозе свином просидеть, по шею в него погрузиться...»<sup>21</sup>. Поэтому «милостивые добрые лорды», которые, по мнению авторов поэмы, «гордо» откажутся снести эту «эпитимью», никогда не

<sup>18</sup> См.: Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневекового ренессанса. М., 1965. С. 100—108, 486—494, 516—517.

<sup>19</sup> См., например, об английской стране «Кокейн»: Морган А. Л. Английская утопия. М., 1956. С. 266.

<sup>20</sup> Там же. С. 263, 264.

<sup>21</sup> Там же. С. 267.

смогут попасть в этот счастливый мир<sup>22</sup>. Бесплатность благ жизни для всех предполагает общее равенство.

В итальянской Кукканье «нет ни герцога, ни синьора, ни графа, каждый живет по своей воле»<sup>23</sup>. Люди там не делят полей, все богаты и имеют много еды<sup>24</sup>. Здесь слышится намек на имущественное равенство и общность имущества; в английском же варианте прямо говорится о том, что «там все общее» (all in common) для всех жителей страны<sup>25</sup>. В некоторых вариантах, особенно в немецком и итальянском, настойчиво обыгрывается мотив об отсутствии необходимости работать, который подчас переходит даже в апологию лени. В стране Кукканье запрещено работать и даже говорить о работе<sup>26</sup>, в Шлараффии самые почетные граждане — отпетые лентяи, а трудолюбивых людей оттуда выселяют<sup>27</sup>. И там и здесь в качестве правителей выступают главные бездельники и обжоры.

Прославление лени дает основание видеть в балладах и поэмах о стране изобилия сатирические пародии на крестьянские мечты о земном рае как царстве безделия. Известно, что обвинения мужиков в лености и нерадивости были обычным мотивом и проповедей и сочинений моралистов XII—XIV вв. — как церковных, так и светских. Можно признать, что наличие подобных пародийных элементов в балладах этого цикла свойственно вообще народной поэзии средневековья. Однако пародийность сама по себе не снимает присущего этим балладам мотива осуждения реального мира и противопоставления ему мира-мечты. Заключенная в них сказочная утопия по социальному содержанию, стремлению уравнивать людей в труде и лени, по сочному описанию плотских наслаждений противостоит одновременно и тощим прелестям небесного рая, о чем наиболее открыто сказано в «Стране Кокейн»: «Пускай прекрасен и весел рай, Кокейн куда прекрасней край»; в раю скучно, там «нет ни трактира, ни пивной, залей-ка жажду одной водой»; а главное — там нет живых людей, с которыми можно побеседовать и провести время: «Там двое всего — Илья и Енох. Было бы мне грустно попасть туда, где только у двух человек дома»<sup>28</sup>.

Пародийный и озорной тон подобных поэм не скрывает, что главным в них является ненависть усталых от ежедневного непосильного труда и произвола господ людей, стремившихся хотя бы в мечтах насладиться тем, чего они лишены в жизни<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> См.: Там же. С. 268.

<sup>23</sup> Чиколини Л. С. Указ. соч. С. 264—265.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 265.

<sup>25</sup> Historical Poems of the XIV and XV Centuries. N. Y., 1959. P. 127.

<sup>26</sup> См.: Чиколини Л. С. Указ. соч. С. 264.

<sup>27</sup> Немецкие народные баллады / Пер. Л. Гинзбурга. М., 1959. С. 95—97.

<sup>28</sup> Мортон А. Л. Указ. соч. С. 263.

<sup>29</sup> Наши выводы по этому вопросу сходны с теми, к которым пришли и английский историк А. Л. Мортон (см.: Мортон А. Л. Указ. соч. С. 24—26), и советская исследовательница Л. С. Чиколини (см.: Чиколини Л. С. Указ. соч. С. 256—266).

Крестьянские истоки сказочных утопий такого рода подтверждает целый ряд соображений: прежде всего фольклорный характер если не происхождения, то последующей обработки; сочный народный язык и прославление грубых физических удовольствий, характерное для духовных запросов широких масс крестьянства; наконец, что все эти страны изображены на фоне сельского пейзажа и их описания относятся исключительно к сельскому миру. Не менее важно и то обстоятельство, что главными тружениками феодального общества были именно крестьяне, и идеал блаженной счастливой жизни, свободной от тяжелого труда, мог быть в первую очередь порождением крестьянской фантазии. О том же говорят и намеки на недоступность этих стран для бездельников-лордов.

В пользу крестьянских истоков этих утопий свидетельствует и беззаботность ее авторов относительно реализации сказочной мечты. Не даются рецепты того, как попасть в страну изобилия, или даются явно несбыточные (семь лет тяжелого труда для лордов), но главное — подчеркивается фантастичность идеального мира. Это особенно резко выражено в поэме «Страна Шларэффия». Ее описание заканчивается ироническими строками: «Все это нынешней зимой мне рассказал один немой, а подтвердил публично слепой, который этот край недавно видел лично»<sup>30</sup>.

Более реалистичны по форме другие создания фольклора, посвященные счастливым неведомым «далеким странам», — легенды и сказки, материал для которых начиная уже с XIII в. давали сообщения путешественников и составлявшиеся ими итинерарии (своего рода путеводители). Однако в фантазии народа эти сведения часто переосмысливались в духе крестьянской утопии, рисовавшей «далекие страны» как счастливые убежища для всех страждущих. А. Л. Мортон приводит ряд интересных образцов легенд такого рода, бытовавших в Англии, США и Норвегии даже в середине XIX в.<sup>31</sup> Мы мало знаем о подобных утопиях в средневековой Западной Европе. Зато богатый арсенал таких утопических легенд представляет Россия XVII—XIX вв., где положение крестьянства в этот период в известной мере стадильно было близко к положению крестьянских масс Западной Европы в XIV—XVI вв.<sup>32</sup>

Что касается Западной Европы, то бытование легенд о «далеких странах» в более поздний период позволяет предполагать возможность их существования и в средние века. Вероятно, их следует искать в многочисленных, дошедших от того времени описаниях дальних путешествий, которые стоило бы подвергнуть специальному изучению с этой точки зрения.

Наше предположение подкрепляется еще и тем, что в средневековой Западной Европе мы сталкиваемся нередко с мечтами

<sup>30</sup> Там же. С. 97.

<sup>31</sup> См.: Мортон А. Л. Указ. соч. С. 36—42.

<sup>32</sup> О специфике русских крестьянских утопических легенд см.: Чистов К. В. Указ. соч. С. 242—243, 251, 256—258, 290, 296, 300, 305, 313 и др.

крестьянства о «земле обетованной». Мотивы такого рода были сильны у участников похода бедноты во время первого крестового похода, и восстаний «пастушков» во Франции (1251 и 1320 гг.). Звучали они и в призывах таборитов к уходу из зараженных церковной скверной мест в новые, более пустынные — «на горы», чтобы создать там поселения «чистых», угодных богу людей. С этих призывов началось таборитское движение, а в итоге их реализации возник сам Табор и другие таборитские города.

Среди «ученых» крестьянских утопий самой яркой является знаменитая поэма англичанина Уильяма Ленгленда «Видение Уильяма о Петре Пахаре», написанная во второй половине XIV в.<sup>33</sup> Наиболее определенно крестьянская сущность этой утопии отразилась во втором ее варианте — «тексте Б», созданном незадолго до восстания 1381 г.<sup>34</sup> Поэма делится на две части. В первой дается острая критика английского общества и государства того времени, во второй рисуется более совершенное будущее общество, а также средства и пути его достижения<sup>35</sup>. Однако обе части, несмотря на различие их содержания и жанровые особенности, логически и эмоционально тесно связаны между собой, ибо в чертах идеального общества Ленгленда очевидно явное противопоставление социальному и политическому бытию Англии конца XIV в.

Напомним содержание поэмы. Осудив современное общество за господство в нем лжи, коррупции и взяточничества, тунеядства дворянства, духовенства, королевской администрации, нищих (групп, собирательно обозначаемых как «расточители»), поэт ищет выход в создании более справедливого мира на Земле, основанного на Правде. Главного спасителя он находит в простом крестьянине-грузнике среднего достатка Петре Пахаре, который один знает путь к Правде и ведет по нему всех людей. Главным условием успеха на этом пути выдвигается честный физический труд, к которому Петр Пахарь старается приобщить и даже принудить «расточителей» и таким способом привести их к Правде, спасению и новому справедливому обществу.

Мы назвали поэму Ленгленда «ученой» утопией потому, что в отличие от всех рассмотренных выше она не является фольклорным произведением и автор руководствовался не эмоциями, а рациональными мотивами. Главным обоснованием и социальной критики Ленгленда, и его идеального общества является христианское вероучение с его понятиями «греха», «спасения», необходимости «морального усовершенствования» людей. Защитниками человечества от мирской скверны выступают христиан-

<sup>33</sup> Первый вариант был написан в 1362 г., второй — в 1377 г., третий — между 1380 и 1390 г.

<sup>34</sup> Этот текст опубликован Д. М. Петрушевским в оригинале с параллельным переводом. См.: *Петрушевский Д. М. Уильям Ленгленд. Видение Уильяма о Петре Пахаре. М., 1941.*

<sup>35</sup> Подробную характеристику поэмы см.: *Гутнова Е. В. Указ. соч. С. 124—134.*

ская церковь и сам Христос. На первый взгляд поэма выглядит как обычная аллегория отвлеченной борьбы добра со злом и победы первого с помощью христианской любви к ближнему и добрых дел.

Соответственно и идеальное общество не похоже на страны изобилия. Это строгое, умеренное в своих потребностях общество, в котором каждый должен жить своим трудом. Самым достойным видом труда Ленгленд считает физический труд пахаря, а главной фигурой в обществе — крестьянина: именно он содержит всех других его членов и может «спасти» это общество, искупив его грехи перед богом. Однако Ленгленд признает за труд и деятельность достойного клирика и защищающего страну рыцаря. Он даже признает обязанность пахаря кормить их<sup>36</sup>.

Таким образом, социально-политический идеал Ленгленда не выходит за рамки официальной теории средневековья о трехсловной структуре общества. В обществе Ленгленда нет ни уравнивания сословий, ни тем более уравнивания и общности имуществ. Не случайно сам Петр Пахарь подчеркивает, отправляясь в поход к Правде, что у него есть собственность<sup>37</sup>, и поносит как тунеядцев людей, не имеющих земли, наемных работников, составлявших в ту пору важный элемент рабочей силы в сельском хозяйстве Англии. Поэт относит их к «расточителям», видит в них опасность для общественного порядка<sup>38</sup>.

Столь же умеренны и политические идеалы Ленгленда. Гарантией счастливого общества наряду с трудовыми подвигами крестьянина Петра Пахаря является хорошо организованная монархия во главе с добрым, умным, любящим свой народ королем. В отличие от теперешних злых советников («Ложь», дева Мид — мада) им будут руководить достойные рыцари — «Разум», «Правда» и «Совесть», которые покончат с дурными судьями, живыми монахами и священниками, взяточниками и мздоимцами и побудят короля править в согласии с «общинами». Под последними автор понимает скорее всего парламент, но, возможно, и более широкое сообщество — весь «народ». В идеальном обществе Ленгленда не будет войн и оружия (что противоречит признанию достоинства рыцарского «труда»).

Таким образом, общественно-политический идеал английского поэта имеет более компромиссный и противоречивый характер, чем рассмотренные выше утопические народные легенды. Значит ли это, что в нем нельзя видеть одну из форм крестьянской утопии, а в поэме в целом — отражение крестьянской идеологии?

Многие авторы, высказывавшие такую точку зрения, приводили в качестве доказательства разные основания: и отмеченную умеренность позитивных планов Ленгленда, и отсутствие в поэме

<sup>36</sup> См.: *Петрушевский Д. М.* Указ. соч. С. 218—219.

<sup>37</sup> См.: Там же. С. 224—225.

<sup>38</sup> См.: Там же. С. 246—247.

прямых призывов к восстанию<sup>39</sup>, и ее аллегорический характер и сугубо теологическую окраску, и аргументацию, якобы чуждую крестьянским представлениям и непонятную неученым и по большей части безграмотным людям. Некоторые исследователи склонны даже видеть в поэме Ленгленда отражение самых тривиальных ортодоксальных идей того времени<sup>40</sup>. В последние годы появились работы, доказывающие не простонародное, а мелкорыцарское происхождение поэта<sup>41</sup>.

Мы полагаем все же правомерным трактовать поэму о Петре Пахаре как одну из форм средневековой крестьянской утопии. Для этого есть следующие основания. Прежде всего, она пронизана подлинной апологией крестьянина-труженика и крестьянского труда, которые выступают в ней главными носителями Правды и избавителями от несправедливостей реальной жизни. Подобные установки далеки от ортодоксальных политических и религиозных концепций средневековья и почти не имеют аналогов в литературе того времени. В духе крестьянских представлений своей эпохи поэма проникнута крестьянским монархизмом, возвеличивает «доброе короля», окруженного мудрыми советниками, не отрывающими его от простого народа, но приближающими к нему. В противовес воинственным настроениям феодалов и отчасти богатого купечества в эпоху Столетней войны в поэме выдвигается характерный, в первую очередь для крестьянства, идеал общества, не знающего войны и основанного на мирном труде пахаря. В пользу крестьянских истоков мечтаний Ленгленда говорит и то, что он рисует преимущественно сельский мир, не отводя в нем сколько-нибудь значительного места городам, ремесленникам, торговцам.

Умеренность утопических планов Ленгленда вовсе не отрицает их крестьянского происхождения. Далеко не все крестьяне даже в 70-е годы XIV в. разделяли радикальные уравнилельные идеи. К тому же надо учитывать, что мы имеем дело не с трактатом или программой, но с художественным произведением, в котором основные идеи выражены порой в скрытой форме, завуалированы туманными образами и символами.

Не противоречит крестьянской сути ленглендовской утопии и ее ортодоксально-религиозное облачение: ведь основная часть английского крестьянства во второй половине XIV в. находилась в лоне официальной церкви и, очевидно, могла понять и смысл аллегорий поэта. Об этом свидетельствует и широкое распространение в народе поэмы Ленгленда в 60—70-е годы XIV в. Наконец, нельзя не заметить, что ленглендовская утопия, как и современ-

<sup>39</sup> См., например: *Lawlor J. Piers Plowman*. L., 1962. P. 201—207, 283—285, 312—314; *Shlauch M. English Medieval Literature*. Warszawa, 1967. P. 213—218.

<sup>40</sup> См., например: *Robertson D. W., Huppe D. F. Piers Plowman and Scripture*. Princeton, 1951.

<sup>41</sup> *Lawlor J. Op. cit.* P. 12; *Kane G. Piers Plowman. The Evidence for Authorship*. L., 1965. P. 26.

ные ей фольклорные утопии, строится по принципу противопоставления идеального мира реальному, как бы «от противного». При этом, если мир мечты выступает в бесплотном, очищенном виде, реальный показан во всем плотском красочном великолепии, с использованием сочного, яркого, иногда грубого, подчас резко обличительного, простонародного английского языка, понятного даже неграмотному. Что касается предполагаемого мелкорыцарского происхождения английского поэта, то едва ли оно автоматически отрицает крестьянские корни его поэмы и вплетенной в нее утопии. Принадлежность к мелкому рыцарству в Англии XIV в. отнюдь не гарантировала богатства и благополучия. А то, что известно о жизни Ленгленда в Лондоне, свидетельствует о его небольшом достатке, тесном общении с бедными. Идеологами крестьянства в средние века постоянно выступали люди некрестьянского происхождения, в частности бедные клирики или разорившиеся рыцари. Одним из них вполне мог быть и Ленгленд.

В его «ученой» утопии в отличие от фольклорных предлагались и пути достижения нового общества не с помощью бегства в «далекие страны», но средствами морального усовершенствования самих членов общества, столь же, впрочем, утопическими, как и будущий счастливый мир.

При всей уникальности поэмы Ленгленда как художественного произведения выраженные в ней или близкие к ним утопические идеи высказывались и другими средневековыми авторами в разных странах.

Немецкий монах Вернер Ролевинк в поэме, написанной в 70-е годы XV в., также называл простого крестьянина «сотрудником бога» (*cooperator dei*), который наиболее близок к Христу в силу своей бедности и подобно ему будет спасителем всех людей еще в земном мире<sup>42</sup>. Умеренную крестьянскую оппозицию существующему строю и надежды на создание более справедливого общества выражал в своих произведениях русский публицист XVI в. Ермолай Еразм<sup>43</sup>.

Близки к утопическим мечтаниям и широко распространенные в германских землях в XIV—XV вв. увлечения «швейцарским примером», проявившиеся, в частности, в движении, центром которого стала деревня Аппенцаль (Юго-Западная Германия) в самом начале XV в. Участники этого движения вдохновлялись планами установления в своем районе идеализированного республиканского строя и присоединения к Швейцарской конфедерации (что им временно удалось)<sup>44</sup>. Сродни им были мечты русских крестьян XVI—XVII вв. о вольной казацкой жизни в пограничье

<sup>42</sup> Franz G. Geschichte des deutschen Bauerstandes. Von frühen Mittelalter bis zum 19 Jahrhundert. Stuttgart, 1970. S. 1271.

<sup>43</sup> См.: Ржига В. Ф. Литературная деятельность Ермолая Еразма. Л., 1926. Прил. С. 191. Клибанов А. И. Указ. соч. С. 38—47.

См.: Смирин М. М., Майер В. Е. Немецкое крестьянство в XIV — начале XVI в. // История крестьянства в Европе. М., 1986. Т. 2. С. 378.

русского государства, которые в какой-то мере были связаны и с легендами о далеких странах <sup>45</sup>.

Наконец, мы знаем еще один наиболее радикальный тип крестьянской утопии, особенно широко распространенный в XIV—XV вв. в Западной и отчасти Центральной Европе. Такие утопии в известном смысле можно считать также «учеными», поскольку чаще всего они обосновывались еретически истолкованными положениями христианского вероучения и возникали в рамках крестьянско-плебейских ересей накануне и во время крупных крестьянских восстаний. Как правило, в основе этих утопий лежали милленаристские (хилиастические) представления о наступлении в относительно скором времени «тысячелетнего царства» или «царства божьего» на Земле, которые мыслились как справедливые общества, противопоставляемые действительности. Первые крестьянские утопии такого рода выдвигались еще дуалистическими ересями павликиан в IX—X вв. в Византии и богомилов в X—XI вв. в Болгарии и Византии. Но наиболее отчетливые контуры они приобрели у апостольских братьев в период восстания Дольчино, в его проповедях и посланиях, в проповедях ранних лоллардов во главе с Джоном Боллом накануне и во время восстания Уота Тайлера, в движении левых таборитов 1420—1421 гг. в начале гусистских войн, в планах и призывах к восстанию Ганса Бёхайма из Никласгаузена в Юго-Западной Германии накануне Великой крестьянской войны, в Трансильванском восстании 1437—1438 гг.

Более поздние варианты подобных радикальных утопий выражались в выступлениях и программах Томаса Мюнцера, анабаптистов, Михаеля Гайсмайера уже на новом этапе — в период европейской Реформации и Крестьянской войны в Германии.

В отличие от утопических сказок и легенд эти утопии без апелляции к волшебству утверждали неизбежность скорого рождения справедливого общества, а их авторы были уверены в возможности его установления на Земле, хотя и разными средствами. В противовес умеренным утопиям типа ленглендовской их планы не содержали апологии тяжелого крестьянского труда, хотя и признавали его наиболее достойным щедрого воздаяния в будущем справедливом обществе.

При этом подобные радикальные утопии по форме имели «ученый» характер, опирались, как отмечалось, на Священное писание, высказывания апостолов; но в то же время они, как и все другие типы утопий, были тесно связаны с реалиями крестьянского существования, а общество, о создании которого мечтали, также рисовали по принципу противопоставления современному. Каждая из этих еретических утопий отражала местные

<sup>45</sup> См.: *Сказкин С. Д.* Очерки по истории западноевропейского крестьянства в средние века. М., 1968. С. 362—363; *Nazarov V.* The Peasant wars in Russia and their Place in the History of the Class Struggle in Europe // *The Comparative Historical Method in Soviet Medieval Studies.* Moskwa: Nauka, 1978. P. 126—127.

условия своих стран. Но вместе с тем их роднит связь с основными общими закономерностями развития крестьянского общественного сознания.

Единым для таких радикальных утопий было стремление создать общество без сословий из равных по состоянию самостоятельных крестьян, иногда сообща владеющих всей собственностью (общность имущества). Еще павликиане выдвигали принцип «Кто не хочет трудиться, тот и не ешь»<sup>46</sup>, а богомилы призывали крестьян не работать на господ и не платить податей государству<sup>47</sup>. Дольчино и его соратники в ходе восстания 1304—1306 гг. руководствовались в своем лагере практикой всеобщего сословного и имущественного равенства и ввели общность имущества<sup>48</sup>. Джон Болл еще до восстания 1381 г. говорил в проповедях, что дела хорошо пойдут в Англии только тогда, «когда все станет общим, не будет ни вилланов, ни джентльменов, все будут одинаковы и лорды будут не большими господами, чем мы»<sup>49</sup>. Табориты считали, что следует уничтожить всех дворян и господ, «как неправильно растущие деревья в лесу»<sup>50</sup>, и пытались ввести в Таборе общность имущества. Ганс Бёхайм проповедовал, что князья и дворяне должны быть лишены всех привилегий и работать как все и что «никто не должен иметь больше другого», но все «должно быть общим»<sup>51</sup>. Хорошо известно, что Т. Мюнцер в Мюльхаузене, анабаптисты в Мюнстере не только проповедовали, но и пытались осуществить общность имущества и примитивно-уравнительные принципы распределения.

В конце Крестьянской войны М. Гайсмайер в своей программе общественно-политического переустройства Тироля — «Земском устройстве» — прокламирует уничтожение всякого неравенства людей (даже между горожанами и крестьянами вплоть до уничтожения всех городов) и наделение всех работоспособных равными земельными участками, за счет которых они будут жить и содержать государство<sup>52</sup>. Политическим идеалом утопии этого рода до конца XV в. была, как правило, народная мужицкая монархия, в некоторых случаях близкая по существу к республике. Такова была, например, федеративная монархия графств во главе с отдельными королями, предложенная в Англии 1381 г. в «исповеди Джека Строу», которую предполагалось создать после убийства короля<sup>53</sup>. В отдельных случаях уже тогда выдвигал-

<sup>46</sup> См.: Удальцова З. В., Осипова К. А. Формирование феодального крестьянства в Византии // История крестьянства. М., 1985. Т. 1. С. 424.

<sup>47</sup> См.: Ангелов Д. Богомилство в Болгарии. София, 1968. С. 75—76.

<sup>48</sup> См.: История Италии. М., 1970. Т. 1. С. 312.

<sup>49</sup> Froissart J. Chroniques // Oeuvre de J. Froissart / Publ. par M. Kerwyn de Lettenhove. Bruxelles, 1869. Т. 9. P. 388—389.

<sup>50</sup> Хрестоматия по истории средних веков / Под ред. Н. П. Грацианского, С. Д. Сказкина. М., 1950. Т. 2. С. 158.

<sup>51</sup> См.: Крестьянские движения в Германии перед Реформацией: Сб. документов в переводе В. А. Ермолаева. Саратов, 1961. С. 23, 37, 50.

<sup>52</sup> См.: Смирин М. М. К истории раннего капитализма в германских землях. М., 1969. С. 381—384.

<sup>53</sup> См.: Гутнова Е. В. Указ. соч. С. 163—164.

ся несбыточный республиканский идеал (например, частью таборитов), а позднее, в XVI в., он явно отразился во взглядах и практических действиях анабаптистов, М. Гайсмайера и Т. Мюнцера.

Для радикальных утопий характерны надежды осуществить их на практике и не путем совершенствования людей, но с помощью угодного богу, а потому «закономерного» революционного действия, направленного на ниспровержение существующего строя. Так, Дольчино внушал своим последователям, что «им дозволено» истреблять людей из враждебного лагеря; левые табориты проповедовали право «обагрить свои руки кровью злых», освободив себя в период приближающегося царства справедливости от подражания Христу в милосердии; Джон Болл призывал уничтожать всех служителей государства, а в случае надобности и короля; Мюнцер и анабаптисты в полной мере оправдывали и активно использовали в борьбе революционное насилие.

Эти общие черты утопий рассматриваемого типа показывают, что, во-первых, они много радикальнее всех других как в требованиях, так и средствах их осуществления и, во-вторых, они несли в себе более определенный позитивный заряд. Хотя они также строились по принципу противопоставления реальному обществу, т. е. выражали в основном негативные идеалы крестьян, тем не менее революционные притязания вольно или невольно выводили их на жизненную практику, на необходимость мобилизовать массы на борьбу, а в случае временной победы (в таборитском движении, в Мюльхаузене, в Мюнстере) или в предвидении ее (в Тироле) предлагали систему и позитивных мер, необходимых для ее закрепления, что требовало в какой-то мере учета складывавшихся реальных условий. Это находило, хотя бы частично, выражение в официальных программах, выдвигаемых в ходе борьбы за осуществление утопии. К ним можно отнести отдельные элементы «Смитфилдской программы» и так называемую «Исповедь Джека Строу», предложенные английскими крестьянами в 1381 г., или «Постатейное письмо» во время Крестьянской войны в Германии. Но особенно ярко выход утопии в практику революционного действия можно видеть в «Земском устройстве» М. Гайсмайера, где все порядки будущего совершенного «мужицкого» общества разработаны с исключительной подробностью и в позитивном плане.

Несомненно, эти «практические» планы были столь же утопичны, как и исходные политические теории и общественный идеал крестьян. Даже в XVI в., когда в некоторых странах уже складывался предпролетариат (не говоря уже о более раннем периоде), идеи сословного, тем более имущественного, равенства или общности имущества не могли быть реализованы, а если временно реализовывались, то лишь в форме примитивно-уравнительного распределения наличных благ, которое вело в экономический тупик.

Этим идеям полностью симпатизировали наряду с городским плебсом наиболее бедные и обездоленные, малоземельные или совсем безземельные сельские жители, число которых повсюду в Западной Европе было очень велико даже в XIV—XV вв., не говоря уже о XVI в. Поэтому радикальные утопии могут в принципе рассматриваться в первую очередь как выражение настроений именно этих низших слоев города и деревни. Однако некоторые их выходы на «практику» имели важное значение и для классовой борьбы крестьянства в целом и для развития его общественного сознания. Под своей примитивно-уравнительной оболочкой они скрывали вполне реальные, а иногда (особенно в XVI в.) имевшие шансы осуществиться требования не только беднейших, но и более широких слоев крестьянства: под лозунгом сословного полноправия крестьянства скрывалось стремление уничтожить власть господ, добиться личной свободы. Именно такой смысл вкладывали в него составители «Смитфилдской программы», требуя, чтобы «не было ни крепостничества, ни рабства, чтобы все были свободны и одного состояния»<sup>54</sup>.

Под лозунгом имущественного равенства скрывалось стремление к свободному развитию мелкого крестьянского землевладения, под лозунгом общности имущества — надежда на ликвидацию феодальной собственности, а следовательно, и феодальной ренты. В той же «Смитфилдской программе» это требование воплощается на практике в пожелании конфискации церковных земель и раздела их между прихожанами, а также ликвидации всех «сеньорий», которые следует поделить между всеми<sup>55</sup>. Во взглядах Т. Мюнцера «общность имущества» на практике предполагала порядок, при котором «каждому было бы выделено по его нужде»<sup>56</sup>. Об этом же мечтал в своем «Земском устройстве» М. Гайсмайер, предполагая распределить всю землю между равными по положению мелкими землевладельцами, правда, без права свободно распоряжаться ею помимо воли всего общества<sup>57</sup>. И хотя до начала капиталистической эры, даже в XVI в., и эти более реалистические требования некоторых крестьянских программ были трудновыполнимыми, они представляли важный фактор борьбы крестьянства против феодального строя.

Наличие явных противоречий между субъективными утопическими планами крестьянско-плебейских ересей и объективным историческим содержанием этих планов убеждает в том, что и радикальные утопии в конечном счете являлись своеобразной проекцией насущных и реальных устремлений средневекового

---

<sup>54</sup> The Anonimale Chronicle, 1333 to 1381 from a manuscript written at St. Mary's Abbey of York. N. Y., 1970. P. 147.

<sup>55</sup> См.: Гутнова Е. В. Указ. соч. С. 161—162.

<sup>56</sup> См.: Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. М., 1955. С. 266—269.

<sup>57</sup> Смирин М. М. К истории раннего капитализма... С. 384.

крестьянства<sup>58</sup>. Поэтому рождавшиеся в крестьянской среде под известным влиянием плебейских элементов утопии этого рода отражали также стремления крестьянства и не случайно возникали чаще всего именно на гребне крупных крестьянских восстаний.

Близость крестьянским интересам сказалась и в политических программах восстаний. Об этом говорят типичные для многих из них монархистские иллюзии, проявившиеся даже у таких яростных противников существующего строя, как Дольчино, который надеялся на помощь в перевороте от короля Сицилии Фридриха III, или Уот Тайлер, ждавший до последнего момента помощи от короля. О том же свидетельствует свойственный крестьянским утопиям этого рода идеал «доброе мужицкое царя», широко распространенный в XVII—XVIII вв. в России, где он часто воплощался в явлении самозванства. На Западе это любопытное проявление крестьянского монархизма было редким (хотя иногда тоже имело место). Однако и на Западе, и в России идеал доброго «народного» царя перекликался с фольклорными мотивами так называемых легенд «об избавителях», связывавших наступление справедливого мира с деятельностью какого-либо царя или царевича, истинного или самозванного<sup>59</sup>.

Но и реже выдвигавшийся республиканский политический идеал тоже не был порождением только плебейских идей, хотя особенно рельефно выступал в движениях, где плебейство играло ведущую роль (на Западе уже в XVI в.); своеобразный республиканизм жил в среде некоторых групп крестьянства как своего рода пережиток традиций общинного самоуправления, особенно там, где сохранялось много свободного крестьянства, в частности в Тироле (это ярко отразилось в «Земском устройстве» Гайсмейера). Немалым стимулом к сохранению республиканских планов был и идеализированный в крестьянском сознании на Западе «швейцарский пример», на Руси — пример «вольного казачества».

Наконец, говоря о крестьянской социальной направленности радикальных утопий, нельзя не отметить, что, хотя в теории им был свойствен в той или иной мере «плебейский» аскетизм (без него, по словам Ф. Энгельса, «низший слой общества никогда не может прийти в движение»<sup>60</sup>), в попытках практического осуществления идеала их пропагандисты апеллировали, напротив, к стремлению крестьян улучшить свое материальное положение в ходе разворачивавшейся борьбы. Джон Болл, призывая крестьян к восстанию, подчеркивал тяжелый удел крестьян и неспра-

<sup>58</sup> Эти противоречия неоднократно отмечались в более общем теоретическом плане и С. Д. Сказкиным. См.: *Сказкин С. Д.* Указ. соч. С. 220—225, 351—363.

<sup>59</sup> К их числу относятся легенды о «царевиче Дмитрие» и «царе Дмитрие» в период первой Крестьянской войны в России, о «царевиче Петре», которую позднее в своих целях поддерживал даже И. Болотников; легенда о «царевиче Алексее Алексеевиче» — во время восстания Разина, о Петре III — во время восстания Пугачева. См. об этом подробнее: *Чистов К. В.* Указ. соч. С. 33—220.

<sup>60</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 377—378.

ведливость роскошной жизни богачей на фоне бедности тружеников, содержавших все общество, обещал жизненные блага в случае успеха восстания<sup>61</sup>.

Позднее и Т. Мюнцер и М. Гайсмайер заботились о том, чтобы обеспечить крестьян, да и плебеев, необходимыми средствами существования. Для крестьян, мечтавших в сказках о сытости и довольстве, аскетический образ жизни был малопривлекателен!

Наконец, и радикальные утопии, при всем влиянии на них городского плебейского элемента, как правило, рисовали будущее общество как крестьянское, сельское. Даже в самой разработанной из них — утопии Гайсмайера — главное место отведено крестьянам, города же, кроме двух, предполагалось уничтожить<sup>62</sup>.

Подводя итог, можно отметить, что при всем различии типов и жанров рассмотренных нами крестьянских утопий в их содержании и тенденциях было много общего: более или менее явная прямая или обратная (все наоборот) связь с реальной действительностью, стремление уничтожить феодальный гнет и сословное неравенство, найти или создать новый, справедливый строй без господ, при котором можно было бы обрести землю, ту или иную ступень материального благополучия, справедливый политический строй с добрым и мудрым королем во главе или в форме народной республики. При этом весьма сходные утопические планы мы находим у крестьян разных стран и народов и на разных этапах истории. Это говорит о классовом характере крестьянских утопий средневековья, об их живучести и неистребимости в крестьянской среде, о том, что они порождались объективными условиями жизни.

Они являлись важным стимулом крестьянской борьбы против феодального гнета и развития общественно-политического сознания крестьян. Признавая преобладание в этих утопиях негативных тенденций над позитивными, нельзя не видеть, что из объединения в них даже чисто негативных требований рождалось новое качество — образ будущего справедливого общества, в котором иногда проступали и новые позитивные черты.

---

<sup>61</sup> Froissart J. Op. cit. P. 388—389.

<sup>62</sup> Смирин М. М. К истории раннего капитализма... С. 384—385.

## Античная утопия и «элементы социализма» в древнем мире

Для современных исследований, посвященных истории общественной мысли, чрезвычайно характерен интерес к исходным понятиям, которые определяют ее специфику в целом, а также особенности ее различных направлений, периодов развития<sup>1</sup>. История социалистических и коммунистических учений не составляет в этом плане исключения. Скорее даже наоборот. Именно в этой области гуманитарного знания дискуссия, возникшая еще в конце 60-х — начале 70-х годов, отличается большой остротой. В статьях и книгах советских ученых, появившихся в последние годы, снова и снова подвергаются рассмотрению различные аспекты проблемы, сформулированной М. А. Баргом в следующем виде: «...Какие идеи в истории человечества правомерно считать „социалистическими“ и, тем самым, каким временем следует датировать возникновение таких идей? Очевидно, не ответив на этот самый исходный вопрос, мы не сможем определить ни предмет, изучаемый историей социалистических идей, ни его источники, ни методы препарирования последних»<sup>2</sup>.

Неудивительно поэтому, что вопрос о начальном этапе истории социалистических учений оказался тесно связанным с разработкой четких научных критериев для определения понятий «утопический социализм» и «утопический коммунизм». Необходимость такого взаимосвязанного подхода имеет «исторический» характер и вызвана прежде всего диспропорцией, возникшей между уже накопленным с 20-х годов богатым конкретным материалом и его концептуальным оформлением, невозможным без научно обоснованного понятийного аппарата. Вопрос о понятиях и терминах может стать второстепенным только тогда, когда периодизация и классификация социалистических и коммунистических учений станут бесспорными для большинства исследователей. Но поскольку единства до сих пор не существует, мы постоянно сталкиваемся с неизбежным в современной литературе явлением — за размежеванием (или, наоборот, слиянием) понятий скрываются разногласия в концептуальных подходах. Более того, отсутст-

<sup>1</sup> См., например: Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М., 1977. С. 28—29, 46—54.

<sup>2</sup> Барг М. А. К вопросу о предмете и методе истории социалистических идей // История общественной мысли. М., 1972. С. 432.

вие ясности в употреблении понятий может даже углубить имеющиеся расхождения по принципиальным теоретическим вопросам.

Отнюдь не случайным поэтому является то внимание, которое уделяется исследователями терминологии. Например, статьи Н. Б. Тер-Акопяна и В. Н. Ильина, появившиеся в сборнике «История социалистических учений» за 1986 г., на наш взгляд, способствуют правильному решению вопроса о начальном этапе истории социализма, удачно дополняя многогранную работу, проделанную И. Н. Осиновским, Л. С. Чиколини, А. Э. Штекли и другими исследователями на ренессансном материале<sup>3</sup>. И если в первой из этих статей реабилитируется понятие «первобытный коммунизм», прежде незаслуженно «оттесненное» на периферию, то во второй приводятся веские аргументы против использования понятия «средневековый социализм» в марксистской социологии в связи с тем, что, по мнению автора, термин «социалистический» невозможно применять для характеристики идеологии средневековых еретических движений, а сами средние века находятся за пределами истории социалистических учений<sup>4</sup>.

Но если считать эти выводы научно обоснованными, то возникает резонный вопрос — каким образом следует интерпретировать идеи «общности имущества», возникшие в античную эпоху? Ведь эти идеи многие авторы издавна рассматривают как античную разновидность утопического социализма или же как «элементы социализма» в древнем мире<sup>5</sup>. В каком отношении оказывается тогда «античный социализм» к утопическому социализму нового времени?

Не претендуя в небольшой по объему статье на окончательное решение всех этих вопросов, мы ограничимся исключительно методологическими аспектами дискуссии о так называемом «античном социализме».

В марксистской социологии представление о том, что история утопического социализма начинается с античности, восходит к работе К. Каутского «Предшественники новейшего социализма»<sup>6</sup>, которая не только оказала большое воздействие на советские работы 20—30-х годов, посвященные этим проблемам, но и продолжает «в той или иной форме влиять и на отдельные вы-

---

<sup>3</sup> Тер-Акопян Н. Б. К истории термина и понятия «первобытный коммунизм» // История социалистических учений. 1986. М., 1986. С. 3—25; Ильин В. Н. О средневековом «социализме»: (К критике концепции К. Каутского) // Там же. С. 229—250.

<sup>4</sup> См.: Ильин В. Н. Указ. соч. С. 250.

<sup>5</sup> См., например: Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей (с древности до конца XVIII в.). М., 1975. С. 9—64; Застенкер Н. Е. Очерки истории социалистической мысли. М., 1985. С. 59—78; Белов П. Т. О периодизации утопического социализма // Научный коммунизм. 1973. № 4. С. 93—94.

<sup>6</sup> См.: Каутский К. Предшественники новейшего социализма / Под ред. И. Степанова. 4-е изд. М., 1925. Т. 1.

сказывания современных советских исследователей»<sup>7</sup>. Об известной преемственности со взглядами Каутского на вопрос о начальном этапе истории социалистических учений говорят и те характеристики «античного социализма», которые даются в современных справочных изданиях. Так, в «Философской энциклопедии» в написанной Н. Е. Застенкером статье «Утопический социализм» вопрос об его начальном периоде разбирается следующим образом: «У всех народов зарождение мечтаний, содержащих проблески социалистической мысли, было связано с появлением частной собственности, разделением общества на классы и возникновением эксплуататорского общества... В Европе важнейшие элементы утопического социализма сложились в античной Греции и Риме: легенда о „золотом веке“ (общинно-родовых отношениях, не знавших неравенства, эксплуатации и собственности) и ее многочисленные рационалистические переработки утопистами прошлого; дискуссии древнегреческих мыслителей вокруг проблем имущественного неравенства и „естественного состояния“ общества; легендарные уравнительные реформы в Спарте и платоновская утопия кастового рабовладельческого коммунизма, сочетавшаяся с критикой частной собственности, а также критика этой утопии Аристотелем»<sup>8</sup>.

В написанной несколькими годами позже статье в «Большой Советской Энциклопедии» автором был внесен целый ряд уточнений. Отметив, что в «придании смутным чаяниям эксплуататорских классов более сознательной формы важнейшая роль принадлежала интеллигенции, передовые представители которой в течение многих столетий обосновывали идеалы справедливого общества», Н. Е. Застенкер стал рассматривать основные элементы «античного социализма» исключительно сквозь призму легенды о «золотом веке». «В античной Греции,— пишет он,— легенда о „золотом веке“ развивалась в дискуссиях мыслителей об общественном неравенстве и „естественном“ состоянии общества, об уравнительном строе Спарты, социальных реформах Солона в Афинах, в платоновской утопии „кастового коммунизма“, а также в сказочных повествованиях о странах „золотого века“, найденных путешественниками в Индийском океане (Евгемер, Ямбул)...»<sup>9</sup>.

В статье, написанной для «Философского энциклопедического словаря», Н. Е. Застенкер вообще отказался от перечисления элементов «античного социализма», ограничившись характеристикой легенды о «золотом веке» как повествовании, рисовавшем

---

<sup>7</sup> Штекли А. Э. К спорам о месте «Утопии» в истории социализма // Томас Мор. 1478—1978. Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981. С. 298.

<sup>8</sup> Застенкер Н. Е. Утопический социализм // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 292.

<sup>9</sup> Застенкер Н. Е. Утопический социализм // Большая Советская Энциклопедия. М., 1977. Т. 27. С. 141.

«в идеализированном виде общинный строй и господствовавшее в нем социальное равенство людей»<sup>10</sup>.

Подобные колебания в подходе к выбору элементов в истории античной общественной мысли, которые могут быть названы «социалистическими» (например, исчезновение у Н. Е. Застенкера критики Аристотелем платоновской утопии и появление реформ Солона), конечно, не случайны. Они имели место уже с того момента, когда этот вопрос начал обсуждаться в исторической и философской литературе. К примеру, К. Каутский в первом разделе своей книги, который назывался «Платоновский и древнехристианский коммунизм», вообще считал «Государство» Платона единственным достойным изучения памятником «античного социализма», переходя в дальнейшем к анализу идеологии раннего христианства<sup>11</sup>.

Каутский не привел никаких доводов в пользу такого ограничения. Несомненно положительным моментом его анализа была полемика с распространившейся в буржуазном антиковедении второй половины XIX в. теорией исторического циклизма, в рамках которой возникновение коммунистических и социалистических идей рассматривалось как неизбежное следствие развития «античного капитализма». Типичным примером такого подхода стала книга Р. Пёльмана<sup>12</sup> «История античного коммунизма и социализма», в которой автор поставил перед собой цель доказать тождество «античного» и современного ему социализма. Полемизируя с Пёльманом и другими сторонниками циклизма, Каутский вместе с тем оставался в плену антиисторических в своей основе воззрений на историю социализма. Исходным пунктом его анализа платоновского «Государства» стала идея о том, что коммунизм является коренным свойством человеческой природы, будучи «социальной основой большинства народов земного шара» с момента возникновения человечества<sup>13</sup>. Такая теоретическая установка лишь усиливала общую методологическую несостоятельность отказа Каутского от анализа идейных источников платоновской утопии и вообще от исследования вопроса об этапах эволюции коммунистических представлений в древнем мире, казалось бы логически вытекавшего из его концепции.

В результате проблема критического переосмысления с марксистских позиций античных свидетельств, собранных Пёльманом и другими исследователями, отступала у Каутского на задний план в угоду схематическим построениям.

Не случайно поэтому критика буржуазных фальсификаций истории коммунистического идеала была одной из важнейших

<sup>10</sup> Застенкер Н. Е. Утопический социализм // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 708.

<sup>11</sup> См.: Каутский К. Указ. соч. С. 4—5.

<sup>12</sup> См.: Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма. СПб., 1910.

<sup>13</sup> См.: Каутский К. Указ. соч. С. 5; подробнее см.: Ильин В. Н. Указ. соч. С. 231—232.

задач, вставших перед советскими учеными уже в 20-е годы. Характер этой критики заслуживает самого пристального внимания, поскольку она имеет прямое отношение к современной дискуссии о начальном этапе истории социалистических идей. Ее результатом стало опровержение большинства аргументов, приводимых Пёльманом и другими буржуазными авторами для доказательства возможности возникновения в древнем мире социальных утопий и движений, сравнимых по своему содержанию с утопическим социализмом и социалистическими программами нового времени. Вот некоторые, наиболее типичные, примеры. В работе «Социализм в Древней Греции» (впервые опубликованной в 1925 г.) В. П. Волгин подчеркивал отсутствие каких-либо социалистических стремлений у крестьянской массы в Аттике и в других греческих полисах в период острой борьбы с землевладельческой знатью, результатом которой стали реформы Солона в Афинах<sup>14</sup>. «Эпоха революций VII—V вв., — писал он, — отмечает собой осознание классовых противоречий в Древней Греции. Но это первое на греческой почве крупное столкновение классовых интересов совершенно чуждо коммунистической идее»<sup>15</sup>. Отвергая мысль о социалистическом характере реформ Агиса и Клеомена в Спарте (III в. до н. э.), сохранивших «эксплуатацию труда илотов и деление граждан на привилегированных и непривлекированных»<sup>16</sup>, В. П. Волгин в связи с характеристикой «спартанского эгалитаризма» сделал очень существенный вывод для научной оценки природы социальных движений в античной Греции. «Ни одно из них, — писал он, — не поднялось от идеи уравнивания имущества к идее обобществления, ни одно из них не вышло в своих стремлениях к уравниванию из круга граждан данной общины или участников данного переворота — круга более или менее узкого, но всегда ограниченного. Ни одно из них не затронуло участи представителей несвободного труда — рабов»<sup>17</sup>.

Этот вывод вполне согласуется с характеристикой современных исследователей экономической основы «античного эгалитаризма», непосредственно связанной с сущностью полиса как авторитарной гражданской общины, в рамках которой коллектив свободных граждан, выступая в роли «верховного собственника земли, гаранта земельной собственности отдельных граждан»<sup>18</sup>, стремился не допускать имущественного расслоения настолько, чтобы оно ставило под угрозу политическую стабильность и целостность государства.

<sup>14</sup> См.: Волгин В. П. Указ. соч. С. 12.

<sup>15</sup> Там же. Едва ли необходимо специально останавливаться на вопросе, насколько мало соответствовала концепция «революционной эпохи» в Афинах времен Солона реальному положению вещей, отраженному в источниках того периода. См. об этом: Античная Греция. М., 1983. Т. 1. С. 193.

<sup>16</sup> Волгин В. П. Указ. соч. С. 19.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Античная Греция. Т. 1. С. 16; см. также: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. С. 29—34.

Таким образом, характер экономического уклада античных полисов имел следствием то обстоятельство, что «социализм не был в Греции практической программой ни для одной из общественных групп, боровшихся с последствиями торгово-промышленного развития»<sup>19</sup>.

Но если идея реорганизации производства на основе общественной собственности чужда древнему миру, каковы же те идеологические формы, в которых мог проявить себя «античный социализм»? И наконец, чьи мировоззрение и интерес он мог выражать?

Пытаясь ответить на эти вопросы, некоторые исследователи, как уже отмечалось, выделяли прежде всего легенду «о золотом веке», характеризуя ее как «своеобразную первоначальную историческую форму социальной утопии», «свидетельство глубокой народности социалистических мечтаний»<sup>20</sup>, как «первую, еще весьма неопределенную реакцию мысли эксплуатируемых низов на общественное неустройство...»<sup>21</sup>

Остановимся поэтому подробнее на вопросе о характере и идеологической направленности мифа о «золотом веке» в Древней Греции.

Для его интерпретации мы можем опираться только на литературную традицию, крайне разнородную по своему характеру. Достаточно сказать, что у современных исследователей не существует единства мнений ни по вопросу о генезисе легенды о «золотом веке», ни в отношении восприятия самого понятия в античности<sup>22</sup>. Во всяком случае, представление о счастливых временах, когда не было ни рабов ни господ и все люди были свободными (отразившееся, например, в празднествах в честь Кроноса у греков и Сатурна у римлян), является очень древним по своему происхождению<sup>23</sup>. И можно с уверенностью утверждать, что уже в эпоху становления греческого и римского полисов и тем более в период их расцвета данное представление находилось на периферии античной идеологии, воспринимавшей рабство как «естественный» институт.

Что касается литературной версии мифа, то в древнегреческом эпосе тема «золотого века» постепенно подвергалась рационалистической обработке, формируя основу «географической утопии» (т. е. многочисленных описаний у Гомера счастливой жизни обитателей «островов блаженных», сказочных народов — эффо-

<sup>19</sup> Волгин В. П. Указ. соч. С. 20.

<sup>20</sup> Застенкер Н. Е. Очерки истории социалистической мысли. С. 60, 64.

<sup>21</sup> Волгин В. П. Указ. соч. С. 20—21.

<sup>22</sup> Baldry H. C. Who Invented the Golden Age? // Classical Quarterly. 1952. Vol. 46. P. 83—92; Gatz B. Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen (Spudasmata, Bd. 16). Hildesheim, 1967; Чернышев Ю. Г. О возникновении понятия «золотой век» // Проблемы политической истории античного общества. Л., 1985. С. 124.

<sup>23</sup> Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. München, 1955. Bd. 1. S. 510 ff.

пов, феаков<sup>24</sup>), все более проникаясь утопической моралистической тенденцией, которая получила яркое выражение в картине жизни богов на Олимпе в «Одиссее» Гомера и особенно в мифе о «пяти поколениях» у Гесиода<sup>25</sup>.

Все эти разнообразные мотивы легенды о «золотом веке», свидетельствующие о давней традиции, варьируемой аэдами, не позволяют, однако, с полной определенностью судить об ее идейной направленности. Даже у Гесиода, в поэме которого отразились многие ценностные ориентации и настроения беотийского крестьянства VIII в. до н. э.<sup>26</sup>, легенда о «пяти поколениях» носит яркий отпечаток индивидуального творчества и подчинена внутренней потребности в моралистической критике современной поэту действительности<sup>27</sup>.

На это указывает тенденциозная переработка поэтом одного из ближневосточных циклических мифов с целью обрисовать прогрессирующее вырождение людей его времени, потерявших в силу склонности к несправедливым поступкам возможность вернуться к «потерянному раю туманного прошлого»<sup>28</sup>

Мрачное, почти апокалиптическое видение мира (в отличие от Гомера) дает основания некоторым исследователям считать Гесиода «сознательным бунтарем против традиционных ценностей эпического жанра»<sup>29</sup>, идейным предшественником поэтов-моралистов и философов VII—VI вв. до н. э.

Таким образом, при анализе легенды о «золотом веке» в раннюю эпоху греческой истории трудно, на наш взгляд, прийти к какой-нибудь степени определенности к выводу об ее изначально антиэксплуататорском содержании. Скорее даже может возникнуть впечатление о зарождении в гомеровском и гесиодовском эпосе первых элементов утопической рационалистической критики общества, потрясаемого социальными конфликтами, критики, далеко не во всем совпадающей по своей направленности с непосредственными интересами эксплуатируемых слоев.

Об этом свидетельствует и поразительная устойчивость использования мифа о «золотом веке» в греческой философии и художественной литературе в консервативной, традиционной, восходящей к эпосу форме.

В классический период примером такого использования являются диалоги Платона «Политик» и особенно «Законы», где рассказ о «веке Кроноса» играет роль своеобразного философско-

<sup>24</sup> См.: Гомер. Илиада I, 423—424; Одиссея IV, 561—563; VI, 7—10, 200—205; VII, 201—206; см. также: Фролов Э. Д. Факел Прометея: Очерки античной общественной мысли. Л., 1981. С. 40—43.

<sup>25</sup> См.: Гесиод. Труды и дни, 106—201.

<sup>26</sup> См. об этом подробнее: Redfield R. The Little Community. Peasant Society and Culture. Chicago; L., 1963. P. 61—71.

<sup>27</sup> Dodds E. R. The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford, 1973. P. 3—4.

<sup>28</sup> Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley; Los Angeles, 1963. P. 183.

<sup>29</sup> Humphreys J. C. Anthropology and the Greeks. L., 1983. P. 216.

исторического введения к обоснованию второго по степени совершенства проекта государственного устройства<sup>30</sup>. В эллинистическую эпоху описания жизни «варварских народов», живущих в условиях, близких к «золотому веку», идеализация «первобытного состояния» как истинно природного, которое противопоставляется современной действительности, получают чрезвычайно широкое распространение<sup>31</sup>. Таковы учение Дикеарха из Мессаны, «скифский коммунизм» Эфора, рассказы Теопомпа или же «роман» Ямбула о счастливых «островах Солнца» и др.

Ни одно из этих описаний не дает основания говорить о существовании некоего «коммунистического варианта» легенды о «золотом веке», созданного представителями «народнических групп» в рядах греческой интеллигенции, «теоретиками-интеллигентами, сочувствовавшими положению демоса... но наблюдавшими его борьбу со стороны»<sup>32</sup>. Нередко в качестве авторов подобных коммунистических сочинений называют представителей софистической или кинической школ. Так, анализируя полемику Аристотеля с анонимными противниками рабства<sup>33</sup>, видный теоретик русского революционного народничества П. Л. Лавров выдвинул предположение, что «Аристотель и другие свидетельства... не сохранили нам самых интересных греческих социальных теорий V века, где идеальное общество строилось независимо от государства, где высказывались начала всеобщего труда, где, наконец, общество обходилось без рабства»<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> См.: Платон. Политик. 271e—272c; Законы. IV, 713c—714a.

<sup>31</sup> См. подробнее: Lovejoy A. O., Boas G. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore, 1935.

<sup>32</sup> Волгин В. П. Указ. соч. С. 22.

<sup>33</sup> Сравнивая различные точки зрения на отношения господства и подчинения, Аристотель писал: «Дело в том, что, по мнению одних, власть господина над рабом есть своего рода наука, причем и эта власть, и организация семьи, и государство, и царская власть — одно и то же... Наоборот, по мнению других, самая власть господина над рабом противоестественна; лишь по закону один — раб, другой — свободный, по природе же никаких различий нет. Поэтому и власть господина над рабом, как основанная на насилии, несправедлива» (Аристотель. Политика. II, 3, 1253b 16 след./Пер. С. А. Жебелева). О том, что Стагирит приводил, скорее всего, мнения софистов по этому вопросу, говорит, например, сохранившееся в схолиях к аристотелевской «Риторике» высказывание ученика Горгия — Алкидаманта: «Все мы вольноотпущенные божества, природа никого не создала рабом» (Schol. ad Arist. Rhet., I, 13, 1373b 18.: Пер. С. Я. Лурье). Имел ли в виду Алкидамант первобытное равенство, существовавшее в «век Кроноса», либо ограничивался только противопоставлением природы государственным законам, сказать трудно. Несомненно одно — в V—IV вв. до н. э. подобные взгляды получили в полисах Греции широкую известность. См. подробнее: Гомперц Т. Греческие мыслители. СПб., 1911. Т. 1. С. 395.

Лавров П. Л. Из истории социальных учений. Пг., 1919. С. 81. Помимо чисто научных соображений, к такому выводу П. Л. Лаврова, безусловно, подталкивала его собственная концепция происхождения социализма, согласно которой «в каждом историческом обществе есть элементы социализма, потому что социализм якобы заключен в самой природе человека, свойствен ему как социалистический инстинкт» (История рус-

Современный исследователь кинической философии И. М. Нахов, определяя кинизм «как антирабовладельческое движение, испытывавшее на себе влияние социальной психологии и идеологии рабов»<sup>35</sup>, обнаруживает в идеализации киниками «века Кроноса», «естественного состояния и права», в отрицании ими частной собственности, проповеди общности жен и т. п. «поразительное типологическое сходство с примитивным утопическим коммунизмом, возникшим в критические периоды под влиянием резкого недовольства низов при неразвитой и маломощной экономике, неспособной создать изобилие для всех»<sup>36</sup>.

Ни одна из указанных выше гипотез, однако, не может считаться доказанной. Более того, имеющиеся в нашем распоряжении источники зачастую ведут в противоположном направлении. Отсутствие в них какой-либо идеализации физического труда, крайне отрицательное отношение к наемному труду, характерное для общественного сознания и психологии греков классической эпохи<sup>37</sup>, делают совершенно невероятной возможность появления утопий «всеобщего труда». Во всяком случае, не может быть никаких сомнений в том, что Аристотель, уделивший в «Политике» так много внимания опровержению мнений сторонников равенства «по природе» свободных и рабов<sup>38</sup>, специально остановился бы на подобных теориях. Само отсутствие указаний на них в литературе V—IV вв. до н. э. является весьма красноречивым, особенно если учесть как распространенность софистических идей о равенстве людей «по природе», так и живое восприятие, например афинской публикой, рассказов о «царстве Кроноса», широко представленных в старой аттической комедии.

---

ского утопического социализма XIX в. М., 1985. С. 168). Такой подход был довольно близок к точке зрения Каутского.

<sup>35</sup> Нахов И. М. Философия киников. М., 1982. С. 135.

<sup>36</sup> Там же. С. 131.

<sup>37</sup> Разумеется, существовали и исключения. Но ни поэт Гесиод, считавший, что никакая работа не является позорной, ни философ Сократ, также не усматривавший в физическом труде ничего компрометирующего свободного гражданина, конечно, не были сознательными противниками рабства или сторонниками коллективного труда (см. об этом подробнее: Лурье С. Я. История античной общественной мысли: Общие тенденции группировки и умственные движения в эллинском мире. М.; Л., 1929. С. 274, 304). К такого рода исключениям относится и *φύσιονία* стоиков, которые вслед за Гесиодом считали, что даже в период «правления Кроноса» земледельческий труд был важнейшим элементом человеческой деятельности (см., например: Арат. О небесных явлениях, 105 след.). Но в целом, безусловно, прав И. Фогт, когда он пишет о том, что презрение консервативных идеологов к роли физического труда в рациональном постижении мира и превознесение ими «созерцательной жизни» как основного пути достижения нравственной добродетели *ἀρετή* позволяют «понять, почему они считали в своих утопических произведениях, что легче обойтись без брака и частной собственности, чем уничтожить рабство, господство одного обособленного класса или военное дело» (Vogt J. Ancient Slavery and the Ideal of Man. Oxford, 1974. P. 35).

<sup>38</sup> См.: Аристотель. Политика. I, II, 3, 1253b—1255b.

Характерно также, что и рационалистические утопии Фалса Халкедонского, Гипподама Милетского, основанные на принципах сословной иерархии, и парисованный Аристофаном в комедии «Женщины в народном собрании» «коммунистический» эксперимент одинаково покоятся на труде «живых орудий» — рабов, которые действительно подвергаются обобществлению. Если Фалей, согласно Аристотелю впервые выдвинувший идею об уравнивании земельной собственности граждан<sup>39</sup>, предлагает превратить ремесленников в государственных рабов, то в идеальном государстве Гипподама ремесленники и земледельцы, лишённые права носить оружие, «оказываются почти рабами „высшего класса воинов“»<sup>40</sup>.

Сходной с гипподамовским проектом оказывается и Панхайя Евгемера (III в. до н. э.), где почти полное уничтожение частной собственности соединяется со строжайшей иерархией сословий, вследствие которой ремесленники и пастухи попросту «присоединяются» как бесправные придатки соответственно к сословиям жрецов (являющихся верховными руководителями во всех общественных делах) и воинов. Сословие же земледельцев оказывается по своему положению весьма близким к египетским крестьянам или спартанским илотам<sup>41</sup>.

Духом кастовости пронизан и первый платоновский проект, изложенный в диалоге «Государство». Не игнорируя общих черт, свойственных утопии Платона и утопиям его предшественников и последователей, Н. Е. Застенкер выделяет, однако, прежде всего идею ликвидации частной собственности у двух высших сословий — философов и воинов, отмечая при этом: «Аргументы Платона, обосновывавшие необходимость несобственнических отношений среди избранного слоя государственных деятелей, невольно били дальше своей непосредственной цели. Сила и убедительность аргументации мыслителя подсказывала его читателю более общий вывод о лучшем строе не только для мудрецов, но и для всех людей, если они хотят иметь справедливое общество»<sup>42</sup>.

Если исследователь имел в виду античного читателя, то с подобным тезисом согласиться, конечно, нельзя. Потребовалось почти две тысячи лет, прежде чем Т. Мором была предпринята первая (далеко не во всем последовательная) попытка распространить этот созданный платоновской фантазией «коммунистический образ жизни» на всех граждан утопического государства.

В этой связи трудно принять также мнение авторов, склонных проводить слишком близкие параллели между утопией Ямбула,

<sup>39</sup> См.: Там же. II, 4, 1, 1266b след.; II, 4, 13, 1267b 15 след.

<sup>40</sup> См.: Там же. II, 5, 5 1268a 20. Отметим также, что в своем проекте идеального полиса Аристотель тоже отказывает ремесленникам в гражданских правах, явно намекая, что они по своему положению должны быть приравнены к рабам. См.: Там же. VII, 8, 1, 1328b 25 след.

<sup>41</sup> См.: Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. V, 45, 3—5.

<sup>42</sup> Застенкер Н. Е. Очерки истории социалистической мысли. С. 69; ср.: Ильин В. Н. Указ. соч. С. 238.

с одной стороны, и проектами Мора и Кампанеллы — с другой. Такое сопоставление делается, например, исследователем из ГДР Р. Миллером. Описывая образ жизни обитателей Солнечного острова, организованных в группы по 400 человек (*συστήματα*), в которых они исполняют по кругу различные виды работ, и, несмотря на исключительную щедрость природы, добровольно ограничивающих свои потребности<sup>43</sup>, Миллер формально, на наш взгляд, отождествляет «роман» Ямбула с проектами эпохи Возрождения, выделяя общий для всех этих утопий принцип равного участия в производительном труде, открывающий «всем простор для умственных занятий»<sup>44</sup>.

Но если принципы, характеризующие производительную деятельность гелионеситов, а также жителей Утопии и соляриев Кампанеллы, тождественны, нам трудно объяснить расхождения между их проектами по вопросу о рабском труде. У Ямбула «согласие» обеспечивается прежде всего природным изобилием, свойственным «золотому веку», тогда как у Мора, например, паиболее грязные работы выполняют «кухонные рабы», которых на Утопии немало<sup>45</sup>.

Маловероятно предположение, будто, объединяя в некое единство миф о «золотом веке», платоновские идеи об общности жен и детей со стоическим прославлением «согласия» и стремлением киников к «простой жизни», Ямбул считал идею о совместном производительном труде главной в своем романе. Даже если не принимать в качестве единственно возможного объяснение С. Я. Лурье, предполагавшего, что в чередовании различных работ у жителей Солнечного острова «мы... имеем превратившийся в сказку миф типа мифа о Кроносе, где господя меняются работой с рабами»<sup>46</sup>, естественнее было бы считать эту деталь в структуре ямбуловской утопии как второстепенную, заимствованную, вероятно, из эллинистической географической литературы, посвященной описаниям «варварских» народов.

Но если допустить все же, что в этом проекте I в. до н. э.<sup>47</sup> (многие детали которого нам к тому же неизвестны) доведены до апогея спорадически высказываемые античными мыслителями идеи об общественной пользе физического труда, то возникает впечатление об его оторванности от реальной жизни и полном отсутствии связи с общественной практикой в гораздо большей степени по сравнению с идеями софистов. В эллинистическую

<sup>43</sup> См.: Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. II, 58, 6.

<sup>44</sup> Müller R. Zur sozialen Utopie im Hellenismus // Menschenbild und Humanismus der Antike. Leipzig, 1980. S. 193.

<sup>45</sup> См.: Мор Т. Утопия. М., 1978. С. 193—195; подробнее см.: Штекли А. Э. «Утопия» Томаса Мора: труд и распределение // Из истории социальных движений и общественной мысли. М., 1981. С. 188—189.

<sup>46</sup> Лурье С. Я. Указ. соч. С. 327.

<sup>47</sup> О времени создания утопии Ямбула см.: Гугоров В. А. Некоторые проблемы изучения античных социальных утопий в буржуазной науке // История домарксистских социалистических учений и антикоммунизм. Л., 1982. С. 55—56.

эпоху в подавляющем своем большинстве такие идеи либо служили философско-теоретическим фоном для рационалистических утопий, написанных в форме трактатов или «романов-путешествий», либо использовались для обоснования анархических в своей основе стремлений к достижению «автаркии личности». Эта тенденция особенно заметна у представителей кинического направления<sup>48</sup>.

Подведем некоторые итоги. Ни один из рассмотренных нами примеров рационалистической обработки мифа о «золотом веке» не имеет сколько-нибудь ярко выраженного «социалистического» содержания, сопоставимого хотя бы в какой-то степени с утопическим коммунизмом нового времени. Если к этому прибавить почти полное единодушие советских исследователей (начиная с В. П. Волгина) в том, что и «Платона невозможно признать социалистом даже при самом неопределенном, при самом широком толковании этого понятия»<sup>49</sup>, то мы придем скорее к негативным выводам в оценке как «античного социализма» в целом, так и его отдельных «элементов».

Трудности, встающие перед учеными, которые исследуют вопрос о возможности возникновения социалистических идей в докапиталистических формациях, часто не только приводят к диаметрально противоположным взглядам, но и порождают колебания, выраженные в различных двойственных, компромиссных точках зрения.

Вполне решительно отказывается видеть «элементы социализма» в «античных представлениях о справедливой (совершенной) гражданской жизни» Г. С. Кучеренко<sup>50</sup>. «Само словосочетание „элементы социалистических идей в древнем мире“, — пишет он, — настораживает... По нашему мнению, античные представления об общности владения — не элементы утопическо-коммунистических и утопически-социалистических учений, а их отдаленный исток»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Подчеркивая радикальное отличие «кинической утопии» от проектов Платона и Аристотеля, выделяя в качестве главного ее пункта требование обязательного для всех труда и «разрушения полисной ограниченности», И. М. Нахов не приводит, однако, убедительных примеров обоснования киниками принципов коллективистской трудовой морали, что необходимо для доказательства выдвинутого им же положения о типологической близости кинизма к грубоуравнительному коммунизму нового времени (см.: *Нахов И. М.* Указ. соч. С. 125, 129). Вместе с тем привлекаемый этим автором материал вполне подтверждает идею о крайнем индивидуализме и радикальном негативизме кинической философии. Об известном параллелизме взглядов одного из основателей кинизма — Диогена из Синопии и Платона на идеальное государство см.: *Ferguson J.* *Utopias of the Classical World.* L., 1975. P. 95.

<sup>49</sup> *Волгин В. П.* Указ. соч. С. 63; ср.: *Асмус В. Ф.* *Античная философия.* М., 1976. С. 253—257; *Кривушин Л. Т.* *Проблема государства и общества в домарксистской мысли.* Л., 1978. С. 62—67; *Богомолов А. С.* *Античная философия.* М., 1985. С. 184—187 и др.

<sup>50</sup> См.: *Кучеренко Г. С.* *Исследования по истории общественной мысли Франции и Англии,* XVI — первая половина XIX в. М., 1981. С. 19.

<sup>51</sup> Там же. С. 18, 22.

Напротив, в изданной в 1982 г. хрестоматии «Утопический социализм» ее редактор А. И. Володин в предисловии целиком принимает перечисление элементов «античного социализма», предложенное Н. Е. Застенкером в цитированной выше статье в «Философской энциклопедии», одновременно дополняя рядом теоретических соображений ставшую традиционной с 20-х годов концепцию развития социалистических идей в докапиталистических формациях<sup>52</sup>. Со ссылкой на известные ленинские положения о социализме как выражении протеста и борьбы, направленной «на совершенное уничтожение... эксплуатации»<sup>53</sup>, и стремлении к уничтожению различий между бедностью и богатством<sup>54</sup>, А. И. Володин обосновывает мнение, что «практически всякий эксплуатируемый класс, любой угнетенный социальный слой в классово-антагонистических формациях может в своих мечтаниях и устремлениях подняться до идеи социализма, т. е. до представлений (хотя бы и самого общего, иллюзорного характера) об обществе без угнетения, без эксплуатации, без классов»<sup>55</sup>.

С гораздо большей категоричностью в суждениях такое же определение социализма еще раньше пытался обосновать (также со ссылкой на ленинские работы) и М. А. Барг<sup>56</sup>.

Помимо того что большинство подвергнутых выше анализу античных утопических идей совершенно не вписывается в подобное определение, оно наталкивается и на другие весьма существенные трудности, характер которых сформулировал сам А. И. Володин. «Если стремиться к строгости научных понятий, — отмечал он в работе «Утопия и история», — то вряд ли есть смысл говорить о наличии социалистических идей в эпохи, предшествовавшие периоду становления и развития капиталистической общественно-экономической формации»<sup>57</sup>. Получается, следовательно, что определение социализма как «народно-утопической антиэксплуататорской идеологии»<sup>58</sup> является научно нестрогим. Очевидно, оно и не может не стать таковым, поскольку оно плохо согласуется с теми определениями, в которых выявляется основная линия развития социалистических идей «от утопии к науке», эволюция социализма как позитивного идеала будущего, нашедшего выражение в творчестве великих утопистов XIX в.

В этом плане трудно рассматривать в целом как «зачаточную форму социалистической идеологии» древние утопические конст-

<sup>52</sup> См.: Утопический социализм: Хрестоматия/Общ. ред. А. И. Володина. М., 1982. С. 13—14.

<sup>53</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 281.

<sup>54</sup> См.: Там же. Т. 13. С. 123.

<sup>55</sup> Утопический социализм: Хрестоматия. С. 13; ср.: Володин А. И. Утопия и история. М., 1976. С. 30—31.

<sup>56</sup> См.: Барг М. А. Указ. соч. С. 436. Основные возражения против системы аргументации, изложенной в этой статье, прекрасно сформулированы в работе А. С. Ципко «Идеи социализма» (М., 1976. С. 26—27).

<sup>57</sup> Володин А. И. Указ. соч. С. 137.

<sup>58</sup> Утопический социализм: Хрестоматия. С. 14.

рукции, ориентирующиеся на парадигму «золотого века». С нашей точки зрения, такой подход нарушает историческую логику процесса распространения социалистических и коммунистических взглядов среди трудящихся масс. Исходным рубежом этого процесса является, вероятно, агитация в массах идеологов «рабочего коммунизма». Результатом подобной первой, незрелой попытки соединения окрашенных раннехристианскими идеями проектов с рождающимся пролетарским движением стали вейтлинговские общины в Швейцарии, «икарийское» движение во Франции и др.

Что касается античности, то у нас нет никаких свидетельств появления каких-либо «проблесков коммунистических идей» в ходе массовых движений угнетенных<sup>59</sup>. Возьмем, например, сицилийское восстание рабов под руководством Эвна и Клеона в 138 г. (или, может быть, в 136 г. до н. э.). Одержав временную победу, восставшие, которые называли себя «сирийцами», создали государственную организацию, во многом копирувавшую политические структуры той эпохи. «В новосирийском царстве... сочетались элементы эллинистической монархии и эллинистических городов. Новым было то, что это было государство угнетенных и эксплуатируемых. Однако нужно заметить, что рабство как институт не уничтожилось; получали свободу лишь те, кто примкнул к движению»<sup>60</sup>.

То же самое можно сказать в отношении любого восстания рабов в древнем мире. Ни одно не выдвигало лозунгов уничтожения рабства и установления общности имущества<sup>61</sup>. Попытки философского обоснования идеи «природного равенства» рабов и свободных, встречающиеся в античной общественной мысли, во все не означают отрицание того факта, что «равенство всех людей — греков, римлян и варваров, свободных и рабов, уроженцев государства и иностранцев, граждан государства и тех, кто только пользовался его покровительством, и т. д. — представлялось античному человеку не только безумным, но и преступным...»<sup>62</sup>

Точно так же, например, характер уравнительных аграрных реформ Агиса и Клеомена в Спарте, Тиберия и Гая Гракхов в Риме и др. вполне подтверждают мысль Маркса о «коренном различии между материальными, экономическими условиями антич-

<sup>59</sup> См.: *Каллистов Д. П.* Учение В. И. Ленина о двух культурах в применении к культуре античного общества // В. И. Ленин и проблемы истории. Л., 1970. С. 416, 417; см. также: *Штаерман Е. М., Трофимова М. К.* Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971. Гл. 6, 8.

<sup>60</sup> См.: *Машкин Н. А.* История Древнего Рима. М., 1947. С. 293; см. также: *Ковалев С. И.* История Рима. Л., 1948. С. 341; *Günter R.* Der Aufstand des Spartacus. Die grossen sozialen Bewegungen der Sklaven und Freien am Ende der römischen Republik. B., 1985. S. 71.

<sup>61</sup> *Vogt J.* Op. cit. P. 37.

<sup>62</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 636; см. также: *Ковлер А. И., Смирнов В. В.* Демократия и участие в политике: Критические очерки истории и теории. М., 1986. С. 55.

ной и современной борьбы классов», о том, что в древнем мире «классовая борьба происходила лишь внутри привилегированного меньшинства, между свободными богачами и свободными бедняками, тогда как огромная производительная масса населения, рабы, служила лишь пассивным пьедесталом для этих борцов»<sup>63</sup>.

Поэтому консервативные в своей основе утопические идеи, сопровождавшие такую борьбу, не могут ни характеризоваться как социалистические, ни даже претендовать на право называться предысторией утопического социализма и коммунизма.

---

<sup>63</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 16. С. 375, 376; см. также: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 82.*

В. В. Карева

## По страницам журнала «Мореана»

(Обзор французских публикаций  
об «Утопии» Томаса Мора)

В 1963 г. во французском городе Анжере был создан международный католический центр по изучению наследия Томаса Мора (1477—1535) — «Ассоциация друзей Томаса Мора». Печатным органом Ассоциации стал ежеквартальный журнал «Мореана» (*Moreaana*), объединивший вокруг себя видных исследователей католического направления из Франции, Великобритании, Ирландии, ФРГ, США, Японии и ряда других стран. К 1987 г. вышло 90 номеров этого журнала.

Наш обзор посвящен французским работам по «Утопии», опубликованным на страницах «Мореаны» в последние годы (1979—1986).

В журнале продолжают активно сотрудничать ученые, которые в начале 60-х годов стояли у истоков «Ассоциации друзей Томаса Мора». Ведущие позиции в нем, как и четверть века назад, занимают крупные французские исследователи жизни и творчества Мора А. Прево — профессор университета в Лилле и Ж. Маркадур — профессор университета в Анжере, являющийся руководителем «Мореаны».

И Прево, и Маркадур примыкают к старшему поколению французских историков (Г. Бремон, Й. Делькур), которые создавали современную трактовку деятельности и творчества Мора<sup>1</sup>. В последние годы, после ухода Г. Бремона и Й. Делькура они как бы приняли на себя функции охранителей католического направления во французской историографии, посвященной Мору. Для Прево и Маркадура Мор — прежде всего католический святой, а «Утопия» — произведение внеисторическое и трансцендентное.

В статьях и заметках двух метров французской католической историографии, опубликованных в «Мореане», не столько развиваются, сколько повторяются идеи, высказанные уже в их ран-

<sup>1</sup> *Bremond H. Bienheureux Thomas More. P., 1904; Delcourt J. Saint Thomas More and France/Traditio. Studies in Ancient and Medieval History. Thought and Religion. N. Y., 1947. Vol. V.*

них работах о Море и «Утопии» (первую книгу на эту тему Прево опубликовал в 1969 г., а заниматься исследованием творчества Мора он начал еще в 1936 г., сразу же после канонизации английского гуманиста и политического деятеля католической церковью; первая книга Маркадура, посвященная Мору, вышла в 1963 г.)<sup>2</sup>.

Конфессиональный характер исследований Прево, Маркадура и их последователей определяет идейные установки всего журнала, редакция которого демонстрирует солидную осведомленность о новейших работах по творчеству Мора в различных странах мира, умение реагировать оперативно и острополюемически на все более или менее заметные явления в мировой литературе, посвященной Мору. Вместе с тем на страницах «Мореаны» по-прежнему нет информации об исследованиях по истории утопической мысли, ведущихся в Советском Союзе.

Журнал не печатает статей, выходящих за строго конфессиональные рамки. Однако издатели пристально следят не только за оригинальными работами о Море, но и за, казалось бы, случайными, брошенными à propos, замечаниями и высказываниями о нем, выходящими из других историографических школ и направлений. Своеобразное преломление в публикациях журнала получают и те перемены в умонастроениях интеллигенции, в том числе католической, молодежи и других слоев современного буржуазного общества, которые происходят под воздействием противоречивых социальных и политических процессов в мире.

«Охранители» традиционной католической интерпретации «Утопии» вынуждены считаться с тем, что к наследию Мора начинают обращаться ученые, принадлежащие к левым течениям в современном католицизме (А. Дерош)<sup>3</sup>, а также журналисты, публицисты, философы, представляющие весь спектр современной общественной мысли и культуры.

В последние десятилетия в связи с изменением расстановки сил в мире, конфронтацией систем социализма и капитализма, усилившейся опасностью ядерной войны и уничтожения человеческой цивилизации вопрос об утопиях и их роли в жизни общества приобрел особую актуальность и остроту. Многие ученые и общественные деятели Франции и других стран высказывают мысль, что идея социальной утопии изжила себя и потому исследования и пропаганда ее должны быть прекращены. Значительное влияние на ход и характер споров о феномене утопии оказала известная работа Г. Маркузе «Конец Утопии» (1969). Не без влияния идей Маркузе на обложке одного из номеров литературного приложения к газете «Фигаро» появилась рубрика «Смерть Утопии». В стане публицистов и философов крайне правого толка стало модным искать в ранних утопиях, и прежде

<sup>2</sup> Prévost A. Thomas More (1477—1535) et la crise la pensée européenne. P., 1969; Marc'Hadour G. L'Univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme et leur époque (1477—1536). P., 1963.

<sup>3</sup> Deroche H. Les deux rêves. Theisme et atheisme en Utopie. P., 1972.

всего в «Утопии» Мора, черты казарменного духа, воплощение идей геноцида, а самого Мора объявлять чуть ли не родоначальником фашизма.

Подобного рода настроения не могли не сказаться на позициях и характере работ исследователей католического направления. У них появилась новая задача — отстоять «Утопию» Мора от провокационных выпадов со стороны крайне правых, доказать право любой утопии на существование, утвердить непреходящее значение социальной утопии как одной из форм выражения высших духовных потребностей человека (разумеется, и то, и другое, и третье — не меняя основных концептуальных установок католической историографии).

Этой цели служит одна из статей А. Прево, опубликованная в «Мореане»<sup>4</sup>. В ней четко прослеживается реакция католического мыслителя на полемику вокруг утопий, развернувшуюся на Западе. Суть ответа Прево состоит в убежденности, что идеи утопии, архетипом которой послужила «Утопия» Т. Мора, не только не утратили своего значения, но, более того, должны стать неотъемлемой частью сознания масс, особенно молодежи. Их необходимо настойчиво прививать также главам государств и правительств.

Прево напоминает, что слово «утопия» было изобретено Мором в XVI в., в период кризиса столь же серьезного, как и тот, в котором находится большая часть современного мира, и предлагает в размышлениях государственного деятеля далекой исторической эпохи заимствовать тот свет, при помощи которого можно было бы отыскать причины нынешних бед и средства, способные излечить наш мир.

Вопреки утверждениям о «конце утопии» Прево считает, что утопия по-прежнему притягивает к себе умы человечества и только она дает возможность предвидеть новые решения и находить выходы из кризисного состояния общества. В то же время, полагает Прево, утопия и страшит людей, поскольку главное условие достижения поставленных в ней целей — это моральный «скачок», на который, по его мнению, современная европейская цивилизация, основанная на принципах позитивизма и рационализма, не имеет ни смелости, ни сил.

Попытки некоторых идеологов как правого, так и «левого» толка, претендующих на духовное наставничество в обществе, доказать нежизненность и социальную недееспособность утопий, объявить их «пустотой» и «химерой», по мнению Прево, свидетельствуют лишь об их неумении понять истинное значение и роль утопии в развитии человечества. Прево отстаивает свою старую позицию, занятую уже в первых работах, согласно которой в утопии находит ясное и четкое выражение желание ввести в политическую, социальную, экономическую деятельность людей

<sup>4</sup> *Prévo A. Retour en force de l'Utopie // Moreana. 1982. Febr. Vol. XX, N 77. P. 43—47.*

трансцендентное измерение, единственно способное вернуть человеческим реальностям их смысл и обозначить конечные цели сущего мира. В подкрепление этого тезиса он ссылается на мнения, высказанные папами Павлом VI и Иоанном—Павлом II.

Мор, полагает Прево, был первым, кто почувствовал, что «европейский разум, который в течение веков был погружен в живительную атмосферу трансцендентных реальностей», оказался перед угрозой потери контакта с «невидимым» миром и что нарушение этого контакта неизбежно ведет к тотальному кризису. Создав «Утопию», Мор, утверждает Прево, усилил могущество своего времени благодаря открытию Нового трансцендентного Мира, а в лице утопийцев представил тип людей, чья культура обращена и обусловлена трансцендентными ценностями.

По мнению Прево, Мор описал социальные институты, которые покровительствуют истине, красоте, добру, стремлению к любви и вечности, руководят физическим, интеллектуальным и нравственным развитием посвященных в утопийское общество. Прево полагает, что даже изобретенное Мором слово «утопия» (в переводе с греческого оно означает «не имеющая места», «в другом месте») служит для обозначения общества, расположенного вне пространства и времени, принадлежащего к тому порядку трансцендентных подлинностей, без которых ни люди, ни общества не могут существовать.

Что касается многочисленных утопических опытов XVIII и XIX вв., то они представляются Прево неудачными, поскольку их авторы утратили связь с миром высших трансцендентных ценностей. Наши же современники, люди XX столетия, вновь повернулись к миру «Ailleurs» («В другом месте») и из «глубин бессилия и ужаса обратили свои взоры к „Утопии“ Между тем утопия, типологически близкая к моровской, никогда не раскроется перед апологетами и рабами научно-технического прогресса, равно как и перед теми, кто погружен в „игры абстрактных идеологий“.

Ссылаясь на письмо Павла VI кардиналу Руа, Прево определяет утопию как форму жизни, превосходящую «все системы и все идеологии». Утопия получает свое могущество из двух различных сил — веры и надежды, которые сливаются воедино, чтобы умножить ее энергию. Для Прево утопия всецело и абсолютно идентифицируется с католической верой. Она представляется ему результатом синтеза двух начал — социального и личного — при безусловном приоритете второго. Именно поэтому, заключает Прево, в реформе образа жизни все исходит из человеческого сердца.

Последний вывод современного исследователя далеко не нов. Еще гуманисты эпохи Возрождения отстаивали положение, согласно которому реформировать общество можно только «par coeur» («через сердце») человека. Столь же не новы и остальные положения и выводы Прево. Не только «Утопию» Мора, но и любую утопию, типологически близкую ей, он вписывает в систему христианской теологии и антропологии и, оставаясь в

рамках традиционной теологической концепции, откровенно предлагает отказаться от решения реальных проблем, стоящих перед современным миром, уйдя в мир запредельных, трансцендентных ценностей.

Выше мы уже отмечали, что Прево и другие католические исследователи не оставляют без внимания работы о Море, которые в той или иной форме противостоят их собственной трактовке «Утопии». В этой связи показательна рецензия Прево «Ключ утопической мистерии» на книгу А. Германна «Утопиец и Вперед-светящий. Французские псевдонимы и криптограммы Томаса Мора и Франсуа Рабле»<sup>5</sup>.

Автор книги, используя метод, названный Прево «статистическим», пришел к выводу, что никакого утопийского языка не существует. Исходным моментом для Германна, который уже имел предшественника в подобного рода исследованиях — Б. Роба, послужил взгляд на неологизмы «Утопии» как своего рода криптограммы. Германн подсчитал, сколько раз те или иные буквы употребляются в тексте «Утопии», и на этой основе заменял одну букву другой. Так, «А» он читал как «Е», «С», «Р» и т. д. В результате он предложил свою расшифровку некоторых терминов и понятий «Утопии». Например, само слово «Utopia» («Утопия») он читает как «Albion» («Альбион»), «Amaurotum» («Амаурот») как «Londonium» («Лондон»), «Anydrus» («Анидр») как «Tamesis» («Темза»), «Mythra» («Митра») как «Natura» («Натура», «Природа») и т. д.

Прево отмечает, что результаты исследований Германна его «озадачили». Отрицая взгляд на текст «Утопии» как на криптограмму, Прево замечает: «Я имею право предпочитать объяснения, данные самим Мором, или переводы, основанные на его этимологии»<sup>6</sup>.

Обращаясь к истории первых изданий «Утопии», Прево отмечает особую роль в них Петра Эгидия. Он изобрел искусственный язык утопийцев и придал сочинению Мора эзотерический характер, далекий от того, чтобы считать «Утопию» простой криптограммой. По мнению Прево, Германн хорошо почувствовал, что «Утопия» таит в себе некий секрет, но уровень его исследования и ложный метод текстологического анализа помешал ему разгадать природу моровской мистерии.

«Утопия», пишет Прево, является «книгой на все времена», потому что глубины, в которые она проникает, обнаруживают скрытые замыслы, пускающие ростки в желаниях человека, а также потому что перспективы, которые она открывает, делают возможным их достижение в Другом месте (Ailleurs)<sup>7</sup>.

Таким образом, Прево вновь отстаивает свой взгляд на «Утопию» как на сочинение эзотерического, трансцендентного типа. Именно поэтому попытка Германна доказать, что не существует

<sup>5</sup> Prévost A. La clef du mystère utopien // Ibid. Mar. Vol. XIX, N 73. P. 35—39.

<sup>6</sup> Ibid. P. 36.

<sup>7</sup> Ibid. P. 38.

особого утопийского языка, была расценена им как опасная для последовательно католической трактовки сочинения английского гуманиста.

Тенденциозный характер носит и статья Прево «Ретроспектива: факсимиле „Утопии“, изданной Марией Делькур»<sup>8</sup>. Статья была написана в связи с осуществленным в начале 80-х годов факсимильным переизданием латинской публикации «Утопии», предпринятой М. Делькур в 1936 г., и ее перевода моровского сочинения на французский язык, впервые вышедшего в свет в 1966 г.

Анализируя латинскую публикацию «Утопии», Прево прежде всего отметил, что Делькур пользовалась публикациями немецких ученых В. Мишеля и Т. Зиглера, базельским изданием (март 1518 г.) и английским переводом Р. Робинса (1551 г.). Прево полагает, что, ограничившись только этими материалами (особенно далекой от совершенства публикацией Зиглера) и не имея под рукой всех прижизненных изданий «Утопии», М. Делькур значительно обеднила свою публикацию, во многом повторила промахи и ошибки немецких изданий. К тому же она не придала должного значения маргиналиям и парерге первых изданий «Утопии» и тем самым как бы изъяла сочинение Мора из современной ему исторической и литературной среды.

Негативную оценку получил у Прево и перевод «Утопии» на французский язык, выполненный М. Делькур. Рецензент заявляет, что переводчица «заблудилась» в географических терминах «Утопии», неверно поняв и локализовав некоторые географические объекты, названные Мором, а также произвольно истолковала понятия, характеризующие религию утопийцев. Подводя итоги своего критического разбора работ одной из зачинательниц изучения «Утопии» в современной Франции, Прево делает довольно субъективный вывод, что латинский текст, предложенный М. Делькур, не заслуживает доверия и не может быть использован в качестве источника для изучения «Утопии», а ее перевод можно поставить лишь в один ряд со столь же слабым переводом В. Стувенеля.

В целом же работы М. Делькур Прево считает лишь литературной реконструкцией «Утопии». Истинный смысл критического пафоса Прево станет более понятным, если учесть брошенный им упрек исследовательнице в том, что она «радикализирует» институты утопийского общества, а само сочинение Мора рассматривает лишь как памятник социальных и политических идей, получивших распространение накануне Реформации<sup>9</sup>.

Другими словами, и в латинской публикации, и в переводе «Утопии» на французский язык, осуществленных М. Делькур, Прево не устраивает прежде всего попытка «вывести» книгу

---

<sup>8</sup> *Prévo A. Une retrospective: le facsimilé de l'Utopie éditée par Marie Delcourt // Ibid. 1985. Apr. Vol. XXII, N 85. P. 67—81.*

<sup>9</sup> *Ibid. P. 73.*

Мора из круга конфессиональных интерпретаций, оценить социальный смысл высказанных в ней идей.

Такое понятие утопии было и остается для Прево основой построения универсальной католической модели духовных поисков личности и общества во все исторические эпохи независимо от различия социально-экономических, политических и иных проблем, которые встают перед человечеством. Не случайно в обзоре, посвященном коллоквиуму в Нанси (май 1986 г.), где была высказана идея составления словаря наиболее типичных слов нашей цивилизации, Прево убежденно настаивает на том, что в этот словарь непременно должно быть включено и слово «утопия» — не только как типичное, но, более того, как ключевое для нашей эпохи<sup>10</sup>.

Другой метр французской католической историографии — Ж. Маркадур в последние годы практически не выступает в «Мореане» с материалами исследовательского характера, посвященными творчеству Т. Мора, ограничиваясь разного рода заметками, обзорами, рецензиями, которые, так же как и у Прево, носят по преимуществу «охранительный» характер.

Об особенностях последних выступлений Маркадура в «Мореане» можно судить по опубликованной в № 61 журнала рецензии на коллективную работу «Приход новейших времен», подготовленную под руководством известного французского историка Ж.-К. Марголена<sup>11</sup>. Обращение к этому объемному (772 с.) труду понадобилось Маркадuru только для того, чтобы отметить в нем упоминания об Англии эпохи Томаса Мора, оставив без внимания общую концепцию и задачи книги.

К числу наиболее активных исследователей, сотрудничающих в «Мореане», принадлежит Ж. Гюри, профессор университета в Бресте, чьи работы отличает живой интерес к проблемам текстологии моровской «Утопии». Одна из его статей, поводом для написания которой послужил выход книги Элизабет Маккаген «Мой дорогой Петр», посвящена письму Мора Петру Эгидию и роли этого письма в общем корпусе «Утопии»<sup>12</sup>. Гюри высказывает мысль, что, ограничивая исследование «Утопии» рамками рассказа Гитлодея, мы искусственно сужаем представление об идеях Мора<sup>13</sup>.

Он считает, что «Утопия» состоит из трех частей, одной из них является письмо Мора Эгидию. В письме, составляющем всего  $\frac{1}{24}$  часть текста «Утопии», по мнению Гюри, содержится ключ к произведению в целом, но требуются усилия, чтобы этот ключ обнаружить. «Будет наивным полагать,— предупреждает

<sup>10</sup> *Prévost A. Discours et Utopie: Stratégies. (Nancy, 2—4 mai, 1986) // Ibid. 1986. June — Juine. Vol. XXIII, N 90. P. 67—71.*

<sup>11</sup> *Marc'Hadour G. L'avènement des temps modernes // Ibid. 1979. Mar. Vol. XVI, N 61. P. 26.*

<sup>12</sup> *Gury J. Lettre de More à Pierre Gilles // Ibid. 1983. Febr. Vol. XX, N 77. P. 49.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

Гюри, — что это вступительное письмо с первого взгляда поможет нам понять истинную природу послания из Утопии»<sup>14</sup>.

Согласно версии Гюри, именно Петру Эгидию Мор доверил свою рукопись и именно Эгидий был не только привилегированным корреспондентом Мора, но и его доверенным лицом и помощником. В письме «очень дорогому Петру Эгидию» Гюри обнаруживает изложение принципов мистификации (*mentir-vrai*), искусства «ускользать» от читателя при всей кажущейся открытости текста, сохраняя при этом истинный смысл только для истинных друзей.

Гюри считает, что письмо Мора следует рассматривать в контексте двух культурных традиций — античной традиции дружеского послания, которая была взята на вооружение и гуманистами эпохи Возрождения, и собственно гуманистической традиции предварять сочинение обращением к читателю. Петр Эгидий стал одновременно и дорогим другом и дорогим читателем. При таком соединении традиций, по мнению Гюри, создается ситуация, когда фигура автора (Мора) отходит в тень, за кулисы, а на первый план выдвигается Эгидий. Этот прием, считает исследователь, позволил Мору придать особый вес своим заявлениям относительно искренности и простодушия автора и всего написанного им.

В сущности, все рассуждения Гюри нацелены на то, чтобы показать эзотерический характер «Утопии» Мора, и тем самым не выходят за рамки традиционной католической концепции. Вместе с тем отдельные его наблюдения углубляют представления об «Утопии», позволяя точнее реконструировать цели, которые ставит перед собой сам Мор.

Для понимания особенностей исследований Гюри показательна рецензия на книгу П. Ф. Моро «Утопический рассказ: естественное право и политический роман» (Париж, 1983)<sup>15</sup>. Давая в целом положительную оценку книге, Гюри считает ее существенным недостатком то обстоятельство, что в своем анализе «Утопии» Моро ограничился текстом йельского издания, оставив без внимания издание Прево 1978 г.<sup>16</sup>

В одном из выпусков «Мореаны», вышедших в 1979 г., Гюри опубликовал рецензию на книгу Прево<sup>17</sup>, где отметил, что до 1978 г. французы не имели адекватного перевода «Утопии». Все прежние переводы в большей или меньшей степени искажали подлинный текст сочинения Мора. Исключение составляют лишь версия Марии Делькур, ее Гюри считает единственной из всех

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Moreau P.-F. Le récit utopique: droit naturel et roman de l'état // Ibid. 1983. Febr. Vol. XX, N 77. P. 52.

<sup>16</sup> Следует отметить, что среди французских исследователей нет единого мнения о том, какой перевод «Утопии» на новоевропейские языки следует признать лучшим. Маркадур, например, считает наиболее точным итальянский перевод Л. Фирпо.

<sup>17</sup> Gury J. L'Utopie traduite et présentée par André Prévost // Moreana. 1979. Mar. Vol. XVI, N 61. P. 13—18.

французских переводов, достоверно передающей дух и букву «Утопии». Таким образом, в этой оценке Гюри расходится с Прево, который, как мы видели, подверг издание М. Делькур уничтожающей критике.

Отдавая преимущество переводу М. Делькур, Гюри отмечает, что во Франции в последние десятилетия был наиболее широко распространен перевод В. Стувенеля. Примечательно, впрочем, что основной слабостью этого перевода, который, кстати, не признает и Прево, Гюри считает то, что он выполнен... в марксистском духе.

Именно недостатками прежних переводов Гюри объясняет незначительный, по его мнению, интерес к «Утопии» во Франции XX в., умолчание о ней в фундаментальных французских исследованиях по истории общественно-политической мысли.

В своей рецензии Гюри отдает должное изданию сочинений Мора, осуществленному в Йеле. «Однако,— пишет он,— этот труд, именно по причине его успеха, усиливает образ Мора как английского автора, тогда как Мор хотел писать если не для всего человечества, то по крайней мере для мира гуманистов»<sup>18</sup>. К характеристике книги Прево рецензент приступает с торжественным пиететом: «Но вот появился наконец, уничтожая разом все предшествующие французские переводы и издания, похищая у англосаксов их монополию на «Утопию»... перевод Андре Прево, который не только соперничает с Эдвардом Суртцем в эрудиции, но и превосходит его»<sup>19</sup>.

Гюри подробно описывает полиграфическое совершенство книги Прево, отмечает, что, так же как и в йельском издании, «Утопия» представлена в ней на двух языках — в данном случае на латыни и французском. «В сердцевине книги,— замечает Гюри,— А. Прево поместил текст Фробена, который могли читать современники Мора»<sup>20</sup>. Достоинством издания он считает и то, что текст «Утопии» сопровождается парергой, позволяющей современным читателям узнать об отношении к сочинению Мора его современников.

Анализируя перевод А. Прево «Утопии» на французский язык, Гюри отмечает, что все, кто имел дело с латинским оригиналом, знают, как трудно переводить этот текст в силу языковых, стилистических и смысловых особенностей сочинения Мора. Говоря о достоинствах перевода Прево, Гюри как бы вскользь бросает ему легкий упрек в том, что некоторые места «Утопии», которые, как он считает, Мор хотел оставить несколько завуалированными, на французском языке звучали ясно и доступно.

К достоинствам публикации Прево рецензент относит и обширное (300 с.) введение, в котором исследуются основные этапы жизни и деятельности Мора, а также история создания «Утопии». Кроме того, в противовес распространившимся в последнее

<sup>18</sup> Ibid. P. 14.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

время произвольным интерпретациям «Утопии» в нем показано, что идеалом Мора является гармонический расцвет личности, возможный только в обществе, где есть гарантии от любого вида диктатуры. Высокую оценку Гюри получили также комментарии к латинскому и французскому тексту и справочный аппарат издания.

Гюри считает, что Прево сознательно выбрал духовный аспект в качестве стержня всей работы, чтобы представить читателю книгу Мора не столько как ученую, сколько как мудрую и даже... святую. Книга Прево и его перевод «Утопии», по мнению Гюри, должны получить распространение по возможности в самых широких читательских кругах.

В статье «Томас Мор и «Утопия» глазами подданных Людовика XV»<sup>21</sup> Гюри проследил отношение деятелей французского Просвещения к личности и творчеству Мора. В частности, он проанализировал высказывания о Море, содержащиеся в словарях Морери, Трево и Академическом словаре 1789 г. Однако в первую очередь его интересовали позиции Вольтера, Ш. Монтескье, Ж. Ж. Руссо. По наблюдению Гюри, отношение к Морю со стороны Вольтера было полностью негативным. Мор — лорд-канцлер представлялся французскому мыслителю «педантичным и варварским гонителем протестантов»<sup>22</sup>.

По представлениям Гюри, автор «Общественного договора», казалась бы, должен был испытать влияние «Утопии». Но Руссо упомянул книгу Мора лишь для того, чтобы отнести ее вместе с «Республикой» Платона и «Историей севарамбов» Д. Вераса к «стране химер»<sup>23</sup>.

Взгляды Вольтера и Руссо разделяли и другие мыслители французского Просвещения, которые, по словам Гюри, отказывали в доверии мученику за католическую идею. Так, Д. Дидро не нашел случая процитировать Мора и упомянул его имя единственный раз в статье «Канцлер», помещенной в «Энциклопедии».

В рецензии «Спор или Утопия при Людовике XIV?»<sup>24</sup> Гюри анализирует книгу Мириам Йардени «Утопия и Мятеж при Людовике XIV» (1976). Отстаивая понимание термина «утопия», сложившееся в католической традиции, Гюри считает, что автор книги слишком расширительно употребляет этот термин, в результате чего к утопическому жанру оказываются отнесенными столь разнохарактерные, по мнению Гюри, сочинения, как «История севарамбов» Д. Вераса, «Телемак» Фенелона, «Приключения Жака Садё» Г. Фуаньи и «Завещание» Ж. Мелье. Сам Гюри не признает их утопиями, поскольку они не соответствуют архетипу этого жанра, т. е. «Утопии» Мора.

<sup>21</sup> *Gury J. Thomas More et l'Utopie vus par les sujets de Louis XV // Ibid. 1979. Juin. Vol. XVI, N 62. P. 51—62.*

<sup>22</sup> *Ibid. P. 51.*

<sup>23</sup> *Ibid. P. 52.*

<sup>24</sup> *Gury J. Contestation ou Utopie sous Louis XIV? // Ibid. 1981. Nov. Vol. XVIII, N 71—72. P. 167—168.*

Отстаивая понимание термина «утопия» в католической традиции, Гюри отрицает критерий утопии, выдвинутый М. Йардени и позволяющий отнести к этому жанру всякое произведение, содержащее последовательное стремление к радикальному преобразованию общества. В этом отношении Гюри выступает верным продолжателем линии Прево—Маркадура, искусственно сужающих понятие «утопия», растворяющих все социально-утопические произведения XVII—XVIII вв., которым они отказывают в трансцендентности и эзотеризме, в общем потоке политической литературы.

В то же время Гюри допускает параллель между «Утопией» Мора и современными сочинениями типа «утопии» французского социалиста и пацифиста Э. Масона. Влияние Мора на Масона, по мнению Гюри, сказалось уже в том, что последний назвал столицу своего счастливого утопического общества Амауротом<sup>25</sup>.

Интерес Гюри к текстологическому анализу всего корпуса «Утопии» разделяет Ж. Кускофф. Его заметка, опубликованная в «Мореане», посвящена трактовке одной из фраз письма Г. Бюде Т. Лупсету, предваряющего текст «Утопии» в парижском издании 1517 г.<sup>26</sup> Кускофф проследил употребление в этой фразе ключевых слов *jus* (право), *fas* (естественное право), *aequum* (справедливость) и задался вопросом, в каком отношении эти понятия находятся между собой, используются ли они как близкие по смыслу или, напротив, противостоят друг другу.

Если предположить, рассуждает Кускофф, что Бюде противопоставлял понятия *fas* и *aequum* (а именно на таком предположении строились многие переводы этой фразы), то придется сделать вывод, что он тем самым противопоставлял божественный закон справедливости, а это, в свою очередь, приводит божественный закон в противоречие с самим собой, что, по меньшей мере, абсурдно. По мнению Кускоффа, Бюде не заслуживает упрека в двойственности. Правильнее будет говорить не о противопоставлении понятий *fas* и *aequum* и даже не об их «параллелизме», а о своеобразном «перекресте», при котором второе понятие лишь усиливает первое. На основании изложенных наблюдений Кускофф предлагает свой вариант соответствующей фразы из письма Бюде: «Если мы хотим оценить два вида закона, соотнеся их с нормами истины и предписаниями евангельской простоты, никто не будет столь глуп, чтобы не понять, никто не будет столь безумен, чтобы не признать, если на этом настаивать, насколько большое различие имеется между правом и божественным законом в нынешних и даже прошлых папских решениях или между правом и справедливостью в гражданских законах и постановлениях правителей, так же как между учением Христа —

<sup>25</sup> *Gury J. Emile Masson, disciple ou émule de Thomas More // Ibid. 1980. Juin. Vol. XVII, N 65—66. P. 33—38.*

<sup>26</sup> *Kouskoff G. Jus, fas, aequum: analyse de mots-clés // Ibid. 1982. Mar. Vol. XIX, N 73. P. 109—110.*

основателя человеческих дел — и практикой его учеников, нравственными правилами и принципами тех, кто рассматривает богатства Крезов и Мидасов как высшее благо и вершину счастья»<sup>27</sup>.

Уточняя перевод одного из важных фрагментов письма Г. Бюде, Кускофф вместе с тем не ставит перед собой задачу выяснить мотивы, побудившие французского гуманиста заняться сопоставлением действующих в обществе «законов» и «норм истины», т. е. мотивы, которые, по нашему убеждению, имеют социальный характер<sup>28</sup>.

Судьбе «Утопии» Мора, отношению к ней современников и потомков посвящены работы Мари Клод Руссо. В статье «Утопии: цвета времен и игры пространств»<sup>29</sup> М. К. Руссо подчеркивает непреходящее значение «Утопии», которое состоит в том, что, возникнув в период общественного кризиса, на протяжении столетий к ней растет интерес в различных странах мира. Подобно тому как брошенный в воду камень образует все новые и новые круги, «Утопия» вызвала к жизни многочисленные утопические сочинения, положила начало новому литературному жанру. Если к середине XVIII в. было осуществлено 18 латинских, 10 английских, 6 французских, 6 голландских, а также по одному итальянскому и испанскому изданию, то к 80-м годам XX в. к новым изданиям на этих языках прибавились переводы на арабский, китайский, японский, финский и многие другие языки.

М. К. Руссо приходит к выводу, что, «окрашиваясь цветами времени и подчиняясь играм пространств», «Утопия» как сочинение трансцендентное будет существовать долго, если не вечно.

Исследовательницу интересуют самые разнообразные проблемы, связанные с личностью и творчеством Мора. Две ее статьи, опубликованные в «Мореане», посвящены анонимной английской пьесе шекспировской эпохи «Сэр Томас Мор». Интерес к этой пьесе возрос в связи с 500-летним юбилеем Мора, отмечавшимся во всем мире в 1978 г., и затронул не только научные круги, но и широкую общественность Великобритании, США, Италии, Франции, Японии и других стран. Проблемы датировки и особен-

<sup>27</sup> Ibid. P. 110. Ср. рус. пер. в кн.: *Мор Т. Утопия*. М., 1978. С. 88—89. («Если же мы пожелаем сопоставить законы с истинной нормой, с предписаниями евангельской простоты, окажется, что нет такого глупца, такого простака, который — если порасспросить его — не признал бы, сколь велико различие между тем, что законно и дозволено сейчас, и тем, что с давних пор установлено в папских решениях, между правом и справедливостью в гражданских уложениях и королевских постановлениях. Так же как великое имеется различие между началами Христа — основоположника в делах человеческих — и обыкновением Его учеников, между их уложениями и законами, которые Крезы и Мидасы полагали венцом и пределом блага, вершиной счастья»).

<sup>28</sup> См.: *Карева В. В.* Начало французской истории «Утопии» Томаса Мора. Г. Бюде — первый французский интерпретатор «Утопии» // История социалистических учений. М., 1982. С. 220—221.

<sup>29</sup> *Rousseau M.-C.* Utopies: couleurs du temps et jeux d'espaces // *Gazette Thomas More*. 1979. N 1. P. 87—93.

но авторства пьесы дебатировались в печати, радио- и телевизионных передачах.

Значительное влияние на ход дискуссии оказали работы К. А. Чиллингтона и Т. Мерриэма. «Мореана» отреагировала на них статьей М. К. Руссо «Сэр Томас Мор: абсолютная загадка?»<sup>30</sup>, в которой отмечается, что Чиллингтон и Мерриэм полностью разошлись в вопросах о датировке пьесы и ее возможном авторе. Чиллингтон утверждает, что пьеса была написана в начале XVII в. и принадлежит нескольким драматургам шекспировского круга. Мерриэм, напротив, называет автором пьесы одного только Шекспира и датирует ее 1593 г.

Сама М. К. Руссо не исключает, что, помимо категорических выводов Чиллингтона и Мерриэм, существует еще и третий путь решения этого вопроса. Что это за путь, видно из второй ее статьи — «Сэр Томас Мор: досье на сегодня»<sup>31</sup>. Задаваясь вопросом, кто был автором пьесы о Море и допуская возможность, что им мог быть Шекспир, М. К. Руссо поддерживает и выдвинутые многими исследователями предположения, что пьеса — результат труда нескольких драматургов. В последнее время круг вероятных авторов сузился до двух, — Шекспира и Мюнда, причем английские ученые Чемберс, Брук и др. полагают, что Шекспиру принадлежит большая часть текста<sup>32</sup>. М. К. Руссо, в свою очередь, склонна считать автором пьесы Шекспира, испытавшего большое влияние Мора, вместе с тем она признает, что вопрос этот не решен окончательно и исследовательское досье остается открытым.

Заключая обзор материалов журнала «Мореана» за последние годы, можно сделать по крайней мере два вывода. Во-первых, как уже отмечалось, французские авторы журнала строго следуют традиционным установкам католической историографии. Цель журнала — способствовать дальнейшей и более углубленной разработке наследия Мора, приспособлению его к идеологическим потребностям современного католицизма.

Основное место в журнале занимают рецензии и обзоры новейшей литературы о Море, выходящей в различных странах мира, в том числе и той литературы, которая отражает взгляды и концепции других школ и направлений современной историографии. В отношении французских авторов «Мореаны» к исследованиям, противостоящим католической интерпретации «Утопии» и утопий, выделяются две тенденции. Одна из них, представленная Прево и Маркадуром, как было показано, носит откровенно «охранительный» характер. Для нее типично непри-

<sup>30</sup> *Rousseau M.-C. Sir Thomas More: une énigme résolue? // Moreana. 1981. Nov. Vol. XVIII, N 71—72. P. 155—164.*

<sup>31</sup> *Rousseau M.-C. Sir Thomas More: un dossier en instance // Ibid. 1982. Dec. Vol. XIX, N 75—76. P. 147—150.*

<sup>32</sup> В советской историографии мнение о коллективном авторстве пьесы и о том, какая именно ее часть написана Шекспиром, высказано А. А. Аникстом. См.: *Аникст А. А. Первые издания Шекспира. М., 1974. С. 121—132.*

тие всех отличных от их собственной точек зрения как на сочинение Мора, так и на утопическую литературу в целом.

Вторую, более умеренную, тенденцию выражают Гюри, Руссо и другие авторы. Не отступая от основных установок католической школы, они стремятся к более объективной оценке выводов о работах, созданных исследователями иных школ. Суть такого подхода достаточно четко выразил Гюри, заметивший, что было бы несправедливым отказывать в интересе тем работам о Море, авторы которых «не читают „Утопию“ так, как читаем ее мы» (т. е. историки католического направления), только потому, что они читают ее именно так, а не иначе, а также потому, что при этом они «не чувствуют ее духовного измерения»<sup>33</sup>.

Второй наш вывод, который следует из анализа журнала, заключается в том, что в нем заметно снизилось число статей и материалов французских авторов, носящих исследовательский характер. Сложившаяся несколько десятилетий назад французская католическая интерпретация «Утопии» Мора, оставаясь по-прежнему в жестких рамках христианской антропологии, в значительной мере исчерпала свой исследовательский потенциал. Повторение давно высказанных идей, равно как и уход в эрудитскую полемику о деталях и нюансах текста «Утопии», основанную зачастую на произвольных, субъективных посылках и предположениях, а также постоянная готовность к «отторжению» всего, что не согласуется с ортодоксальной католической интерпретацией «Утопии» и социальной природы утопической мысли, — все это свидетельствует если не о кризисе, то, во всяком случае, о застое во французской католической историографии, посвященной Мору.

---

<sup>33</sup> Moreana. 1980. Juin. Vol. XVII, N 65—66. P. 39.

## Обращение Национальной лиги реформы к народу Великобритании и Ирландии

Перевод с английского, вступительная статья  
и комментарии Г. Ф. Войтенковой

1848 год явился переломным в истории чартизма. После того как в апреле 1848 г. парламент отклонил III петицию чартистов, многие участники движения отошли от политической борьбы, само движение стало терять массовый характер. Обострились разногласия и в руководстве Национальной чартистской ассоциации. Многие лидеры были арестованы и осуждены на различные сроки тюремного заключения.

В этих трудных условиях предпринимались попытки возродить чартизм как массовое движение на основе соединения политических требований Народной хартии с программой социальных преобразований в интересах трудящихся. Так, в конце 1849 г. группой чартистов была создана Национальная лига реформы для мирного преобразования общества<sup>1</sup>. Задачи организации, ее программные положения сформулировал один из признанных лидеров чартизма — Дж. Б. О'Брайен (1802—1864), которого Ф. Э. О'Коннор назвал «учителем чартистов» (*Schoolmaster of Chartists*). Еще в 30-е годы он получил известность как радикальный публицист, редактор «Poor Man's Guardian». Позднее он сотрудничал и в чартистской прессе, выступая с обоснованием требований Народной хартии.

В мировоззрении О'Брайена находили отражение идеи Просвещения, социальные утопии оуэнистов и политические требования чартистов. Вслед за Оуэном О'Брайен пришел к идее создания общества социальной справедливости, в основу которого должна быть положена общественная собственность (впрочем, он

<sup>1</sup> National Reform League for Peaceful Regeneration of Society. В литературе встречаются два перевода названия этой организации: «Национальная лига реформ» и «Национальная лига реформы». Однако более точным нам кажется следующий перевод: «Лига национальной реформы», так как в нем отражено содержащееся в названии организации понятие Национальной реформы, т. е. мирного преобразования общества в национальном масштабе, что являлось основной целью лиги. О создании лиги см.: *Гаммедж Р.* История чартизма. СПб., 1907. С. 398—400; *Gillespy F. E.* Labour and Politics in England. 1850—1867. Durham, 1927. P. 70; *Plummer A.* Bronterre. A Political Biography of Bronterre O'Brien. L., 1971. P. 198—200.

не исключал и сохранения частной собственности наряду с общественной). Так же, как и Оуэн, он выступал за ликвидацию товарно-денежных отношений и введение прямого обмена продуктами труда при помощи меновых базаров и символических трудовых денег.

Но в отличие от Оуэна, который был против участия масс в политической борьбе, О'Брайен считал необходимым достижение трудящимися политической власти парламентским путем для проведения социальных преобразований. Одним из первых он стал пропагандировать идею соединения борьбы за политические права трудящихся с борьбой за социальное переустройство общества, т. е. соединения чартизма с социализмом.

Уже в конце 30-х годов XIX в. он писал, что было бы очень хорошо, если бы каждый разумный социалист был чартистом, а каждый разумный чартист — социалистом, ибо они борются с одним и тем же врагом<sup>2</sup>. При этом завоевание трудящимися политической власти он рассматривал как средство для достижения конечной цели — социального переустройства путем принятия «справедливых законов». О'Брайен выдвинул понятие Национальной реформы, которая включала в себя такие мероприятия, как национализация земли (постепенный выкуп государством частных владений с выплатой компенсации и с последующей передачей земли для индивидуальной или коллективной обработки); создание системы государственного кредита для предоставления ссуд тем, кто пожелает заниматься предпринимательством; отмена денежного обращения и организация «справедливого прямого обмена» в соответствии с затраченным трудом (посредством общественных складов и государственных символических денег по образцу «трудовых денег» Оуэна). Если в 30-е годы О'Брайен не исключал возможности вооруженной борьбы за власть, то в 40-е годы он стал сторонником только мирных, конституционных методов освобождения рабочих на основе всеобщего избирательного права.

Взгляды О'Брайена легли в основу теоретической платформы созданной под его руководством Национальной лиги реформы. Основные задачи организации были изложены им в публикуемом здесь Обращении Совета НЛР к народу Великобритании и Ирландии<sup>3</sup>. В Обращении указывалось, что задачей лиги является вовлечение широких масс в борьбу за политические и социальные права народа. Отмечая заметный спад политической активности масс, автор подчеркивал необходимость продолжения борьбы за Народную хартию, ибо только она могла бы обеспечить полное представительство народа и проведение на его основе коренных социальных преобразований в интересах трудящихся.

<sup>2</sup> См.: Колпаков А. Д. Чартистский социализм конца 30-х — начала 40-х годов XIX в. // История социалистических учений. М., 1964. С. 306.

<sup>3</sup> The Council of the National Reform League to the People of Great Britain and Ireland // Reynolds's Political Instructor. 1850. Jan. 5.

Здесь также обращалось внимание чартистов на то, что недооценка ими социальных вопросов лишает их опоры в массах и тем самым сводит на нет их политическую программу. Говоря о бесполезности для народа политических прав без прав социальных, автор ссылался на опыт не только чартистского движения, но и революции 1848—1849 гг. в Европе. Отсутствие социальной программы стало, по его мнению, одной из причин поражения революции.

В Обращении неоднократно упоминаются «недавние события на континенте», в которых О'Брайен увидел прежде всего «кровавую бойню и всеобщий хаос». Размышления над уроками революции еще больше утвердили О'Брайена и его сторонников в стремлении избежать кровопролития и осуществить в Англии глубокие преобразования путем мирных реформ.

Идея мирного усовершенствования общества стала основным содержанием пропагандистской деятельности лиги.

### Совет Национальной лиги реформы — народу Великобритании и Ирландии

С каждым днем становится все более очевидным, что в ближайшее время должны произойти какие-то изменения в конституции страны. Настоящие институты настолько явно не соответствуют потребностям увеличивающегося населения и возрастающей образованности общества, что мало кто осмелится отрицать настоятельную необходимость приспособить нашу государственную систему к потребностям и условиям времени, сделав парламент полным, справедливым и свободным представителем народа, каковым он и должен быть всегда.

В этих условиях мы считаем, что долг каждого — изучить достоинства и недостатки различных проектов реформы, предлагаемых в настоящее время на рассмотрение общества, и определить, в какой степени каждый из них сможет способствовать достижению указанной цели. Мы считаем, что в таком неестественном обществе<sup>1</sup>, как наше, состояние длительного брожения наносит вред всем и особенно пролетарским<sup>2</sup>, или трудящимся, классам. А это брожение не может прекратиться до тех пор, пока требования *Народной хартии*<sup>3</sup> не станут законом страны. Бесполезно ожидать, что подлинное представительство всего народа может быть осуществлено каким-либо иным способом.

Поэтому мы утверждаем, что всякие попытки вовлечь трудящихся страны в какое-либо движение за реформу, ограничивающееся более скромными задачами, должны рассматриваться по меньшей мере как перазумные, ибо совершенно очевидно, что только «давление извне» заставит наших правителей согласиться на какую бы то ни было реформу. Мы уверены, что усилий, необходимых для обеспечения политической свободы *части* народа,

будет вполне достаточно для освобождения *всего народа* (в том случае, если они будут должным образом направлены) и тем самым будет устранена почва для дальнейшего брожения.

Поэтому чрезвычайно важной становится задача привлечь к великому политическому вопросу нашего времени внимание той части производительных классов, которая сейчас остается к нему равнодушной, так как мы не можем рассчитывать на успех без содействия большинства народа. Мы считаем, что осуществить это можно, объяснив людям, что данный вопрос — в равной мере и социальный, и *политический*, раскрыв им характер и значение тех социальных прав, которые являются их естественным достоянием, и которых они лишены при существующей системе (главным образом нашими несправедливыми законами о земле и деньгах) <sup>4</sup>, и которые они смогут вновь обрести, только достигнув политической власти и *зная, как по достижении ее воспользоваться*.

Можно легко доказать, что сочетание всеобщего избирательного права с осознанными и осуществленными социальными правами человека привело бы к быстрому уничтожению нищеты, бедствий, преступлений, порожденных нашими несовершенными институтами. При этом не было бы принесено в жертву ни единой человеческой жизни, у собственников не было бы конфисковано ни единого шиллинга. Доказав это, мы, без сомнения, получим поддержку огромного большинства производительных классов. В то же время, разъясняя им, что кровавую бойню и всеобщий хаос, разорившие в недавнем прошлом Европейский континент <sup>5</sup>, ни в коей мере нельзя приписывать *друзьям* всеобщего избирательного права (как это ошибочно утверждается) и что, напротив, это дело его *врагов*, мы не позволим защитникам «существующих порядков» вводить их в заблуждение лживыми измышлениями. Нет ничего проще доказать, что если бы народ Франции, жители многих областей Италии, Берлина, Вены, Бадена, Дрездена и т. д. осознали свои *социальные* права в той же мере, как и *политические*, то контрреволюция никогда не победила бы и Европа была бы избавлена от чудовищных ужасов, совершенных врагами демократии под прикрытием столь дорогих каждому демократу лозунгов: Мир, Закон и Порядок!— Свобода, Равенство, Братство!

Наши главные усилия будут направлены на то, чтобы пробудить трудящиеся классы от пагубного безразличия к своим политическим правам, которое является наихудшей чертой современного положения дел. В то же время мы в еще большей степени будем добиваться правильного понимания и оценки роли социальных вопросов теми, кто, подобно нам, является убежденным чартистом. Мы уверены, что *политические* права без *социальных* были бы не только бесполезны для беднейших и зависимых классов, но и не смогли бы действовать в течение какого-то времени — факт, ставший очевидным в результате недавних событий на континенте.

Таковы задачи нашей организации, и мы обращаемся за содействием ко всем друзьям человечества и прогресса. Нами уже опубликован подробный проспект с полным изложением принципов Национальной реформы, и мы обращаем на него внимание реформаторов всех направлений. К нему уже проявили заметный интерес демократическая пресса, а также различные политические организации<sup>6</sup>. Текст его можно получить у секретаря нашей организации.

Совершенно очевидно, что мы сможем успешно воздействовать на общественное мнение только с помощью широкой организации, а также энергии и преданности ее членов. Поэтому мы обращаемся за поддержкой ко всем, кто принимает принципы Национальной реформы, основными пунктами которой являются: национализация земли; введение системы государственного кредита для народа; отмена системы обращения, основанной на золотом стандарте; создание общественных складов для справедливого обмена всеми видами богатства. Мы надеемся, что неверное толкование целей лиги не помешает вступлению в нее. Многие утверждали, что мы хотим слишком многого, что мы агитируем за социальную реформу вместо хартии. Мы должны раз и навсегда опровергнуть это *самым решительным образом*. Прежде чем добиваться осуществления любой из предлагаемых нами социальных реформ, мы требуем решения политической задачи — обеспечения всеобщего избирательного права. Однако мы делаем все от нас зависящее для просвещения народа в отношении его социальных прав (которыми слишком долго пренебрегали), чтобы дать ему стимул в борьбе за достижение Народной хартии, а в дальнейшем обеспечить ее соблюдение и эффективное действие.

По решению Совета,  
Дж. Бронтер О'Брайен, председатель  
Джон Роджерс, секретарь<sup>7</sup>

72, Ньюман-стрит, Оксфорд-стрит.  
19 декабря 1849.

#### Комментарии

- <sup>1</sup> В оригинале: highly artificial society. Так автор характеризует современное ему английское общество, обремененное целой системой общественных институтов, которые противостояли «естественным правам» человека.
- <sup>2</sup> Под пролетарскими классами О'Брайен понимал все слои трудящихся, а не только промышленный пролетариат.
- <sup>3</sup> Народная хартия (People's Charter) — политическая программа чартистов, опубликованная в 1838 г. в форме петиции в парламент. Шесть основных ее требований представляли собой проект реформы избирательной системы: всеобщее избирательное право для мужчин, достигших 21 года; ежегодно избираемые парламенты; вознаграждение депутатов; тайное голосование; равные избирательные округа; отмена имущественного ценза. Проведение хартии в жизнь в условиях Англии, где большинство населения составлял рабочий класс, открывало пролетариату путь к власти.

- <sup>4</sup> Причину социального неравенства О'Брайен видел в несправедливых законах и считал, что «единственный путь положить конец рабству — законодательно лишить земельных и денежных лордов их власти», т. е. провести в парламенте «справедливые законы» о земле (национализация владений лендлордов и передача их в аренду беднякам) и деньгах (отмена денежного обращения и введение прямого обмена продуктами труда).
- <sup>5</sup> Здесь и далее под «недавними событиями на континенте» подразумеваются революции 1848—1849 гг. в Европе.
- <sup>6</sup> Создание Национальной лиги реформы было одобрено Национальной чартистской ассоциацией (в которую она вошла) и чартистским обществом Братские демократы.
- <sup>7</sup> Джон Роджерс — один из основателей Лондонской ассоциации рабочих (1836 г.), близкий друг и последователь О'Брайена.

# Роберт Оуэн о частной собственности

Перевод с английского, вступительная статья  
и комментарии К. М. Андерсона

Никто не подсчитывал количество книг, брошюр, докладов, статей и обращений, написанных Робертом Оуэном. Цифра, видимо, была бы астрономической. Только публичные лекции, с которыми на протяжении более трех десятилетий он выступал чуть ли не еженедельно, могли бы составить несколько внушительных томов. Но, как ни странно, даже самое солидное издание его избранных произведений уместилось в двух небольших книжечках<sup>1</sup>. Вероятно, дело в том, что среди историков прочно утвердилось мнение, будто Оуэн сочинял много, а поведал гораздо меньше<sup>2</sup>. Проект, принесший ему славу, он изложил в «Докладе графству Лэнарк» (1824) и нескольких других ранних работах, а затем без конца пересказывал одни и те же идеи. Быть может, именно созданный биографами Оуэна образ незаурядного реформатора, бесспорно великого, но замкнувшегося, даже закосневшего в кругу раз и навсегда найденных истин, предопределил отношение к его наследию?

Безусловно, Оуэна отличало завидное постоянство убеждений. Уверовав в необходимость и неизбежность установления справедливого строя, не ведающего частной собственности, угнетения и пороков, присущих его эпохе, он своей вере не изменил. Но оставались ли прежними его взгляды на мир, на людей, на общество? Пожалуй, что нет. В первой половине XIX в. Англия, охваченная промышленным переворотом, обновлялась буквально на глазах. Многие проблемы, занимавшие тех, кто внимал Оуэну в начале века, спустя полстолетия показались бы его слушателям допотопными анекдотами. Политические потрясения, сенсационные открытия, новые веяния не ускользали от внимания Роберта Оуэна. Он жил в меняющемся мире и незамедлительно откликался на все новейшие события и явления — будь то революции в Европе, чартистские манифестации, проповеди христианских социалистов или изобретение многоствольной пушки и мода на спиритизм.

Но как бы разительно ни преображалась Британия, утверждавшаяся в роли «мастерской мира», неизменными оставались нищета, бесправие и лишения подавляющего большинства народа.

<sup>1</sup> Оуэн Р. Избранные сочинения/Под ред. В. П. Волгина. М.; Л., 1950. Т. 1—2. Единственная подборка произведений Оуэна на языке оригинала была опубликована в 1927 г. См.: Owen R. New View of Society and other Essays. L., 1927.

<sup>2</sup> Cole G. D. H. Life of R. Owen. 3rd ed. L., 1966.

Стоит ли удивляться тому, что социальная несправедливость, бесчеловечность существующих порядков были главной и постоянной темой лекций, статей и книг Роберта Оуэна? Но и в его сочинениях на эти неиссякаемые темы год от года появлялись новые, подчас неожиданные интонации и суждения. Оуэн был достаточно восприимчив к переменам, происходящим вокруг, а главное — практика, опыт служили пробным камнем его замыслов. Для него не прошли бесследно ни уроки «Новой Гармонии» и других общинных экспериментов, ни кратковременный успех Рабочих базаров и гильдий тред-юнионов<sup>3</sup>. Он был учителем десятков тысяч своих соотечественников, но и сам учился, в том числе на собственных неудачах.

Три лекции о собственности, перевод которых мы публикуем, были прочитаны Оуэном в начале 1835 г. на собраниях «Ассоциации всех классов и наций». Эта организация должна была занять место только что распавшегося «Великого национального союза производств», самого грандиозного из всех оуэновских начинаний. 1835 г. был, пожалуй, переломным моментом в истории оуэнистского движения. Крушение «Великого союза» и других не менее впечатляющих проектов привело к утрате оуэнизмом почти безраздельного влияния на трудящиеся массы. Многие бывшие ученики Оуэна, прежде всего основатели Чартистской ассоциации, разочаровавшись в рекомендациях своего наставника, начали искать иные пути к социальным преобразованиям. Часть оуэнистов сохранила надежду на ненасильственный переход к «Новому нравственному миру». Для этого, по их мнению, требовалось внушить всем классам желание дружно, в искреннем согласии сломать никуда не годные устои общества и возвести более совершенные.

Завоевание симпатий общественного мнения становится первейшей целью оуэнистов, а потому проповедь «социальной системы» принимает невиданный дотоле размах. Изменился и тон оуэнистской публицистики. Осуждение существующих порядков стало более всеобъемлющим, открытым и резким. Эти перемены не обошли стороной и самого Оуэна. Если в 1810-е годы он окольными путями подводил читателей к мысли о вреде частной собственности, прямо не изобличая ее; если в 1820-е годы он публично окрестил собственность, религию и брак «троицей зол», насылающей на мир все беды и несчастья, то в середине 1830-х годов он не довольствуется одним лишь осуждением этих институтов. Теперь Оуэн стремится раскрыть механизм воздействия частной собственности, религии и брака на все сферы жизни и деятельности человека. Этому посвящена серия лекций, которую Оуэн в течение нескольких месяцев читал участникам «Ассоциации всех классов и наций». Заманчиво опубликовать переводы всех лекций, но мы ограничились лишь теми, где речь шла о частной соб-

---

См.: *Андерсон К. М.* Мексиканский проект Роберта Оуэна // *История социалистических учений.* 1987. М., 1987.

ственности, поскольку именно она представлялась Оуэну основной помехой счастью человечества. Выбранные нами лекции образуют вполне законченный, почти самостоятельный фрагмент той картины пороков существующего строя, которую рисовал своей аудитории Оуэн.

Нам не хотелось бы подменять вводную статью критическим анализом публикуемого сочинения, но все же мы позволим себе сказать о нем несколько слов. Лекции интересны не только тем, что в них Оуэн обстоятельно излагает свои суждения о создании и распределении частной собственности, о недостатках капиталистической системы хозяйствования. Пожалуй, наиболее примечательно то, что Оуэн, как правило пренебрегавший историей, на сей раз стремится отыскать истоки возникновения частной собственности и гнета. В ранних работах он делил прошлое человечества на период, предшествовавший машинному производству, и эпоху «фабричной системы». Теперь же он связывает стадии развития общества с формами владения собственностью, или, согласно его терминологии, — «богатством», иначе — «имуществом».

Несколько изменились и его воззрения на структуру общества. В своих первых произведениях он относил классы, а равно и религию, нации, партии, брак к заблуждениям, к явлениям «искусственным» (artificial), т. е. порожденным произволом людей, а не природой. Но, как явствует из лекций, не предрассудки, а отношение к собственности, форма владения ею, роль в производстве и распределении ее обуславливают классовое деление общества. Разумеется, оуэновское понятие «класс» далеко от научного. Как равнозначные ему Оуэн использует термины «секция» (section), «часть» (part), «раздел» (division) и даже «партия» (party), т. е. общность людей, связанных единым интересом.

И еще об одной перемене во взглядах Оуэна, которая прослеживается в лекциях. В первые годы своей борьбы за коммунистическое преобразование мира Оуэн решительно противился основанию любых объединений или организаций, полагая, будто они разобщают людей. Однако опыт 1820-х — начала 1830-х годов доказал Оуэну необходимость собственной организации. Поэтому в 1835 г. он говорит как о само собой разумеющемся о создании широкого объединения, или сообщества, способного повлиять на власть имущих, а если понадобится, то и принудить их к проведению преобразований. Конечно, прошедшие годы не превратили Оуэна в революционера и даже не изменили его неприязни к политической борьбе. Но некоторая радикализация его воззрений очевидна.

Можно было бы подробнее сказать о перестановке акцентов в суждениях Оуэна о внешней торговле, образовании, юстиции, войнах, образе правления и т. д. Однако уместнее предоставить слово самому Оуэну, тем более что публикуемое произведение великого коммуниста-утописта относится к числу забытых, возможно незаслуженно.

Текст лекции печатается по «New Moral World» (номера от 21, 28 февраля и 11 апреля 1835 г.) В переводе опущено несколько абзацев, относящихся к чисто организационным вопросам деятельности «Ассоциации всех классов и наций».

Роберт Оуэн

## О собственности

Нам предстоит рассмотреть еще один из тех великих предметов, которые существенно влияют на благополучие и счастье всех людей: слуги и хозяина, богача и бедняка, невежды и человека просвещенного. Дети, женщины, мужчины независимо от возраста, звания, профессии, занятия или ремесла кровно заинтересованы в таком исследовании *собственности*, которое было бы полностью понято и теми, кто в силу своего положения управляет обществом, и теми, кто подчинен им.

Сейчас, как никогда прежде, необходимо добиться полнейшего уяснения сего предмета, дабы предотвратить всемирный переворот (revolution) во владении собственностью, который вверг бы тех, кто ее не создает (non-producers), в самое униженное и бедственное положение, но не принес бы ощутимой пользы ее производителям и не улучшил бы положения общества в целом.

Нет иного предмета, столь жизненно важного для благополучия общества, сколь и непонятого для людей всех сословий и состояний, как собственность. Посему собственность вкупе с религией и искусственно введенными (artificial) браками<sup>1</sup> делают мир бесчеловечным, превращая людей в демонов, а землю — в ад.

Несчастья человечества и впредь будут множиться пропорционально неравенству в приобретении богатств и знаний. Любые установления, потворствующие росту подобного неравенства, зиждятся на ложных принципах. Если они сохраняются и упрочатся, порождая все мыслимые грехи и несчастья, то вражда в обществе и между людьми, преступления будут укореняться, покуда здравый смысл не подвигнет человечество, измученное злом, на уничтожение силой или убеждением этой гидры людских страданий, какие бы обличия она не принимала.

Вещества, из которых состоит наша планета, вероятно, должны были пройти все предварительные стадии своей химической истории. Невежество, нищета, соперничество и злосчастье, пережитые в муках предыдущими поколениями, были неизбежными следствиями их бытия. Они были и остаются непреложными начальными явлениями, предваряющими будущее состояние просвещенности, изобилия и счастья, к которому, по всей очевидности, человечество устремляется день ото дня быстрее. На ранних стадиях жизни человечества религия, неравная индивидуальная собственность и введенные церковью браки были необходимы, чтобы побудить или заставить род людской быстрее преодолеть

период младенчества, или состояние дикости,— первую достоверно известную стадию его существования. Это единственное здоровое объяснение былого невежества, преступлений и несчастий, а также измышления и воцарения религии, неравной частной собственности и брачных союзов, придуманных людьми.

Однако, сколь бы ни были необходимы или пригодны религия, частная собственность и брак для того, чтобы вывести или вызволить человека из невежественного, дикого состояния неприкрытого насилия и жестокости, они смогли лишь приблизить его к некоторому знанию правды или начаткам наук, менее явному насилию и жестокости. Принеся некую пользу, способствуя в известной мере определенному прогрессу человечества, они тем не менее породили состояние общества, при котором поощрялись и ничем не сдерживались все низменные свойства, чувства и страсти, какие только можно насадить в природе человека. В конце концов они стали повелителями общества. Их правление неслучайно развратило человечество, отдало его во власть суеверий, лжи и алчности. Эти заблуждения намертво сковали все возвышенные и прекрасные наклонности нашей природы.

Итак, на первой стадии своего существования, предшествовавшей изобретению религии, частной собственности и брака, человек жил в состоянии открытого насилия и жестокости, не обладая даже малейшим знанием истин, способных обеспечить хотя бы самые насущные жизненные блага. Вторая стадия была, видимо, вызвана изобретением религии неравной частной собственности и брака. Она пришлась на период мифической, или смешанной, традиции, иначе — на период истории, состоящий из крупиц правды, изрядного вымысла и громадной лжи, проистекающей от невежества либо от мнимого частного интереса. Религия, частная собственность и брак содействовали тому, что эта стадия продлилась до периода всеобщего падения нравов, в каковом мы ныне пребываем.

Изобличение лжи, на коей основаны религии и все вызванные ими заблуждения умов и чувств; осуждение всех пагубных страстей; разоблачение неравной частной собственности, порождающей крайнюю нищету, пороки и злодеяния, а также развращенности и несчастия, которые несут установленные людьми браки; постижение того, что каждая из этих противоестественных систем вынуждает человека вступать на путь обмана и лжи, вместе с другими важными открытиями будут отныне стремительно продвигать род человеческий к следующему этапу его развития. А посему мы вправе надеяться, что в скором времени войдем в третью стадию жизни человечества, которую уместно назвать *Новым Нравственным Миром Человека*, или первой разумной стадией его существования.

На этой стадии исчезнут религия, неравная частная собственность, введенные людьми браки без взаимной привязанности. Им не будет места в новой организации общества, ибо они несовместимы с нравственным и разумным бытием человечества и пря-

мо противоречат системе беспристрастной и непредвзятой справедливости (system of equity and impartial justice), иначе — системе, основанной на истине, руководимой разумом, правдой и милосердием, освобожденной от суеверий, лжи, обмана и насилия.

На первой стадии людьми повелевала одна лишь грубая сила. В ту пору права сильнейших были законом, которому принуждали подчиняться большинство.

На второй стадии физическая сила властвовала уже в союзе с деньгами, коварством и ложью. Она навязала народам законы, принесшие человечеству бесчисленные беды.

На третьей стадии, которая не заставит себя ждать, возникнет совершенно иной уклад жизни (state of existence), когда религия, неравная частная собственность и узаконенные священниками браки будут отвергнуты, человек возродится, станет, так сказать, цельным, справедливым и разумным созданием, не только ощущающим, подобно всему живому, потребность в счастье, но и познавшим причину своих прежних заблуждений и мук, ясно и уверенно представляющим истинный путь к счастью. Он позаботится о мерах, которые обеспечат ему здоровье, изобилие, наслаждение всем, что поистине благотворно. День ото дня он будет совершенствоваться в полезных знаниях и достигнет высшей мудрости, станет наконец созданием, сведующим и пользующимся всем, что приносит счастье ему и его собратьям.

Чтобы подготовить человека к этой стадии, необходимо прежде всего пробудить в нем желание отменить частную собственность и все сопутствующее ей. Дабы подвинуть его на это безусловно справедливое и весьма мудрое практическое деяние, нужны хорошо продуманные средства и меры, способные раскрыть ему глаза на бесчисленные бедствия, которые он, как и все человечество, испытывает по вине затянувшегося существования системы безнравственности и несчастья.

Современные политэкономы, чьи рассудки полны величайших нелепостей и очевиднейших ошибок относительно собственности и ее влияния на характер и счастье человека, не так давно взялись за сочинение работ, посвященных сему предмету. Однако труды их годны лишь на то, чтобы сбить с толку, запутать и затуманить сознание общества. Они до сих пор не уяснили, в чем состоит предназначенье собственности, как исполнить его, правильно распоряжаясь ею. Они не исследовали ни порядок ее создания, ни способ производства наибольшего количества вещей отменного качества, выгодный изготовителю и тем, кто единственно имеет право потреблять их; не указали они и наилучшего способа распределения произведенной собственности. По сути дела они расписались в своих заблуждениях и неосведомленности в вопросах собственности.

Мы постараемся помочь им обрести верное представление о предмете, и тогда они смогут оказать услугу обществу, содействуя распространению истины, а не заблуждений. Чтобы избавить

род людской от одного из главных источников зла, нужна всего лишь правда о собственности. Теперь мы определим некоторые свойства собственности, имущества или богатства (property, wealth, or riches). Словом «собственность» мы обозначаем все, что человек может приобрести во владение или пользование.

Итак, собственность, мудро производимая и употребляемая, обеспечит счастье человечества; используемая и создаваемая неразумно — может стать источником неисчислимых бед.

Она необходима для существования, совершенствования и счастья человека.

Во времена, предшествовавшие открытию полезных практических наук, собственность нередко производилась в очень скудных количествах, что часто приводило к повсеместному голоду. В тот период индивидуальное присвоение собственности было необходимо, дабы уберечь ее от пустой растраты и уничтожения. Теперь же с помощью наук весьма легко произвести собственность в огромном избытке для всего населения мира. Ее можно создавать из года в год как самым выгодным, так и неблагоприятным образом, плохого или отменного качества, с великой пользой или ущербом для производителей и потребителей.

Ее можно распределять самым справедливым или самым несправедливым образом, и тогда она будет порождать либо чудовищную ложь, нищету, пороки, преступления, раздоры и несчастья, либо невиданную ученость, изобилие, добродетель, согласие, милосердие и счастье. Итак, она может с равным успехом способствовать разращению человечества или его счастью.

Сейчас она создается и используется настолько неумно, что обрекает мир на духовное вырождение; по ее милости человек уподобляется пресмыкающейся твари, хотя он мог бы легко, радостно и быстро стать созданием просвещенным и великодушным.

Собственность могла бы служить человечеству источником спокойствия и наслаждений, но она превращена в источник раздоров, корыстолюбия и мучений большинства людей.

Надвигающийся необыкновенный перелом в жизни народов заставляет тщательно выявить все воздействия собственности на общество. Они должны быть разъяснены публике столь отчетливо, чтобы каждый смог уразуметь назначение собственности, способы ее производства, распределения и применения; чтобы все знали, как сделать ее благословением человека, а не проклятьем, каким она стала по вине невежества и неопытности, чьими стараниями люди преобразились в демонов, а мир — в ад.

Наша задача — подготовить подобное исследование влияния собственности на общество, показать ее воздействие на формирование характера человека и на управление людским родом.

Конечное предназначение собственности, или ее законное применение, состоит в том, чтобы приносить и обеспечивать величайшее счастье всему миру. Когда собственности не хватает на всех, люди неизбежно становятся дикарями, близорукими и нера-

зумными, послушными лишь грубой силе. Этот период — в прошлом.

Когда почти *вся* собственность достается одной части населения, а другая испытывает *нужду* в ней, знания немного увеличиваются, однако человек преисполняется страхом, завистью, ревностью, ненавистью, алчностью и коварством, толкающими его на какие угодно преступления, свойственные рабам или тиранам. Пока неравенство собственности растет, оно неминуемо будет разобщать интересы и чувства, все больше развращать человечество, что неизбежно вызовет появление самого несправедливого и неестественного состояния общества. Таков нынешний период существования человечества — состояние раздоров, лжи и обмана.

Полное и равное обеспечение собственностью всех и каждого пробудит в человеке совершенно новые свойства. При этом строе общества все низменные страсти и побуждения умрут естественной смертью; человек станет просвещенным, добрым и разумным; прекратятся войны и противоборство; мир и благоволение воцарятся в умах, истина и любовь будут вершить всеми деяниями людей. Такова третья, или следующая, стадия существования, стадия, к которой мы готовимся, — Новый Нравственный Мир Человека, мир преображенный, в коем люди рождаются заново и будут понимать друг друга так же хорошо, как самих себя. Мечи будут перекованы на орала, а копыя — на серпы, *каждый человек* воссядет под собственной смоковницей и у своей виноградной лозы, и ему некого будет бояться; и божественное знание, или истина, освобожденная от заблуждений, распространится по всем землям и овладеет умами...

\* \* \*

Довольно пренебрегать благополучием и счастьем человечества ради мнимых выгод любого класса индивидов. А стало быть, мы обязаны обратиться непосредственно к заблуждениям, на которых основывались прежняя и нынешняя безнравственные системы общества.

Отдельные люди и сообщества уже давно с тревогой рассуждают о правах человечества и определенных групп (section) общества и наряду с бесчисленным множеством прочих прав — о правах собственности. Назовем же вещи своими именами и ясными словами возвестим миру истину, не запятнанную ошибками и суевериями. Только так можно принести человечеству великую и неизменную пользу. Давайте же раз и навсегда прекратим тратить время на писания и разглагольствования об абстрактных правах какой-либо части или группы населения любой страны. В действительности до сих пор у людей существовало одно-единственное право — *право сильнейшего*. Это единственное реальное право на земле. Стоит ли досаждать народам, терзать их вымыслом абстрактных, мнимых прав, которых в действительности нигде нет? Не будем лукавить: право сильнейшего существовало,

существует и будет существовать вечно. Оценим же трудности, которые встанут на пути человечества к счастью и совершенству, если оно будет следовать этому общему принципу. Тогда мы постигнем, насколько мудрее было бы прекратить всякую борьбу за власть, перестать отнимать ее у одних групп общества ради передачи другим, которые распорядятся ею не лучше прежних обладателей.

Следовательно, благоразумнее всего помочь сильнейшим, иначе говоря, действительным обладателям власти, понять подлинные интересы человечества, включая собственные, что побудит их поступать сообразно полученному знанию. Тогда мы навеки покончили бы с борьбой за власть, которая в целом всегда пагубна для слабых, образующих большинство, но не приносит подлинной выгоды и немногим сильнейшим. У людей нет иных прав, кроме права сильнейшего. Перестанем же говорить и писать о правах собственности. Всякая собственность — земельная, денежная и прочая, которой ныне владеет любой слой (*division*) общества, прямо или косвенно была добыта физической или умственной мощью сильнейшего, т. е. грубым насилием, превосходством в знаниях, коварством либо сочетанием подобных способностей. Именно так установилось на свете современное владение всей частной собственностью.

Совершенное знание или здравая мудрость способны изменить подобное положение вещей, присущее первой стадии общества. Интересы сильнейшего и слабейшего могут стать единым, равно благотельным для обоих интересом. Дабы свершить эту великую перемену, мы должны доказать: сильнейшие заинтересованы в ней больше, нежели в чем-либо из того, что они имеют или, поступая согласно современным принципам, сумеют добыть в беспрестанной схватке за свои владения.

Мы не взываем ни к правителям, ни к подданным; ни к земельному интересу, ни к денежному или коммерческому; ни к одному из вероисповеданий, ни к одной из религиозных или мирских групп общества; ни к одной из политических партий какой-либо страны. Словно на лежащей перед нами гигантской и точной карте, контуры коей четко очерчены, мы зрим *причины*, породившие партии, обособление интересов, воззрений и чувств; видим беды, к которым они неизбежно приводят, всевозможные несчастья, которые они несут. Руководствуясь нашим знанием, мы обращаем слова наши не к противоборствующим партиям или интересам, но взываем к человеческой природе, под каким бы именем и в каком бы облике она ни проявлялась в разных странах. Мы избираем этот путь, ибо знаем: есть единый, непреодолимый, всевластный интерес, навечно запечатленный в природе человека, которую уродует или разрушает любое его дробление и разделение, доводящее до отчуждения. Настало время соединить ныне обособленные и противоборствующие интересы ради прочного блага всех людей — как сильных, так и слабых; ради неизменно процветания каждого человека.

Сильные по праву своего могущества властвуют сейчас в обществе. Но их, равно как и слабых, можно убедить, представив им неоспоримые доводы. Следовательно, дабы свершить сколь-нибудь великое и основательное благое дело, нужно убедить сильных и слабых в том, что *в их интересах, частных и общих, как можно быстрее искоренить современное низменное и пагубное устройство общества*. Если мы не сумеем убедить могущественных и слабых настолько, чтобы они *поступали, руководствуясь силой убеждения*, у нас не будет никаких разумных причин сетовать на их поведение или уповать, что они его исправят.

Мы не можем призывать эти стороны (parties) к изменению какой-либо отдельной части нынешнего, невероятно ошибочного, устройства общества. Они, и в этом мы обязаны убедить их, заинтересованы в изменении всех его сфер, которые оберегают и дополняют друг друга, ибо накрепко срослись между собой. Следовательно, не остается ничего иного, как уничтожить их все до единой или вовсе не трогать их.

Несомненно, человек, привыкший к тому, чему мир учили до сих пор, воскликнет не задумываясь: «Дело ваше безнадежно! На каких бы принципах, ложных или верных, ни основывалась существующая система, внушенные миру предрассудки (educated prejudices) столь прочны, что вряд ли есть сила, способная одолеть укоренившуюся преданность современной системе. А если невозможно разрушить даже часть системы, то не тщетны ли упования хотя бы на отдаленнейший успех штурма всего здания общества?»

Именно таким, мы уверены, будет первое впечатление, отражающее современные унастроения людей. Тем не менее мы убеждены: день величественной перемены близок. Мы знаем, единый, великий, настоятельный интерес человечества требует незамедлительного преобразования; а если человек сочтет нечто отвечающим собственным устремлениям, он своего добьется.

До сих пор мир противился истине, открыто пренебрегал ею. Торжествовала ложь, а человек страдал. Но обстоятельства, благоприятные для лжи, стремительно исчезают. Нам совершенно ясно: *великим станет вскоре могущество истины и она восторжествует повсеместно*. Ибо отныне мы знаем, что *истина* способна произвести великую перемену, превратив человека в разумное, совершенное и счастливое создание. Возвещением истины должны быть и будут сокрушены предрассудки мира в отношении религии, частной собственности и брака и все прочие заблуждения.

Мы уже немного обрисовали некоторые из неисчислимых бед, порожденных противоестественными браками, придуманными священниками. В прошлое воскресенье мы приступили к вопросу о *собственности*, к *великому предмету*, правильное понимание которого в сочетании с уяснением сути религии и брака обернется для человечества значительным и незыблемым благом. Начиная рассмотрение сего предмета, мы сказали, что законным (Legitimate) предназначением собственности является *достижение и со-*

хранение в нерушимости величайшего счастья всего населения мира. Мы утверждаем, что, несмотря на новые средства создания богатств или собственности любого рода, существующий порядок производства, распределения и применения собственности или богатства способен вызвать только глубочайшую нищету и умственное вырождение человечества. Если мудро распорядиться бесценными открытиями человеческого гения и трудолюбия, то вскоре можно было бы ввести человечество в лучезарное состояние независимости. Но так как по невежеству они используются превратно, человек пребывает в страхе и тревоге даже за свое убогое добро. Чудовищный страх и неуверенность охватывают рабочие классы, ибо даже в метрополии Британской империи, располагающей несомненными возможностями создавать ежегодно больше богатств, чем любая другая страна в прошлом и настоящем, даже здесь люди ежедневно умирают от голода, поскольку не имеют пищи или добывают пропитание, которого едва хватает, чтобы влачить жалкое, нищенское существование.

История человечества, видимо, еще не знала столь неверного применения бесценной мощи. Его могло бы не быть, если бы воспитание не сделало законодателей Великобритании и членов других могущественных правительств самыми неразумнейшими созданиями, которые вечно поступают вопреки собственным интересам. Все звери живут в согласии со своей природой. Это отвечает их интересам, так как подобный образ действий позволяет им полностью использовать свои силы и возможности. Но правители и законодатели рода людского сводят на нет все лучшие способности человека, чинят препоны благотворному проявлению его высших природных дарований.

Итак, предпосылкой всех будущих великих и важных преобразований является освобождение человечества от корыстолюбия, от боязни остаться без хлеба насущного и благоприятных условий жизни. Люди обретут твердую уверенность в том, что они могут свободно пользоваться всем, чем с пользой для себя пожелает обладать разумное существо. Они будут получать желаемое в обмен на хорошо продуманное применение своих врожденных и приобретенных способностей и сил — как умственных, так и физических. К тому же они смогут приложить свои силы в условиях, обеспечивающих индивиду здоровье и счастье, а обществу — огромные преимущества.

Теперь мы перейдем к доказательству того, что величественные свершения могут произойти так же упорядоченно, как смена времен года. Приступая к столь славному делу, мы верим в полный и окончательный успех, ибо знаем — нет в мире силы, способной ему воспрепятствовать. Чтобы достичь цели, мы должны показать:

- 1) как в настоящее время владеют собственностью;
- 2) как ее производят;
- 3) как она распределяется;
- 4) как она используется...<sup>2</sup>

Итак, как ныне владеют собственностью? В наше время собственность находится в крайне неравном владении отдельных индивидов, а также различных групп и объединений (divisions or bodies) людей, внешне имеющих некий общий интерес. Она принадлежит в разных размерах крупным владельцам земли и недр; некоему числу лиц, занятие которых сводится к обмену денег ради личной наживы и коих именуют «денежным интересом»; крупному коммерческому интересу, включающему промышленность (manufactures), судовладение, земледелие, все виды торговли; членам корпораций, включая церковные; правительствам и различным сообществам. К собственности, принадлежащей в той или иной форме названным интересам (these interests), следует добавить и мелкие суммы, накопленные рабочими классами и домашней прислугой. Современная система ставит эти группы (parties) в положение, при котором они явно и прямо заинтересованы в противоборстве друг с другом.

Подобный способ владения собственностью общества (property of society) ведет, разумеется, к безнравственности. Он неизбежно разделяет человечество на враждующие стороны или части (sections or divisions), класс восстает против класса, выказывая всю злобу и ненависть, на которую способны люди, уверовавшие, будто они имеют особые, несовместимые с другими интересы; коих приучили считать, будто их собственный успех зависит от несчастья или угнетения их соперников.

Взгляды и чувства, непрестанно насаждаемые и взращиваемые в каждом из обособленных классов, неминуемо потворствуют всем низменным, наихудшим свойствам, какими только может обладать человек: сеют в нем зависть, ненависть и недоброжелательство; превращают в одно из коварнейших животных, приучают его думать, будто его интерес враждебен интересам остальных людей, а они его тайные либо явные враги. Посему человек неизбежно становится существом ни в чем не похожим на то, каким ему повелевают быть его интересы и счастье. В развращенности он превосходит всех зверей; он подражает их худшим наклонностям; прибегая к насилию, угрозам, коварству, делает своей добычей собственных сородичей, чего не совершает ни одно из ведомых нам животных.

Сей неразумный и порочный образ действий приучает и побуждает человека с самого рождения жить во лжи и соответственно в горе. Изо дня в день, из часа в час он, словно жалкий лицедей, говорит то, чего не чувствует, о чем не помышляет, обманывает всех, но больше всего — самого себя. Пока сохраняется нынешний способ владения собственностью, вызывающий и укореняющий надуманное, противестественное и пагубнейшее разобщение людей, безнравственность, вражда и несчастья человечества будут множиться до тех пор, пока еще более тяжкие бедствия, обрушившись на слабейшую сторону, не сделают ее мук невыносимыми. Тогда слабые вынуждены будут объединиться, чтобы числом своим заставить угнетателей принять справедли-

вый и более совершенный порядок производства и владения собственностью, иначе — богатством, которое сейчас нетрудно было бы создавать в невиданном избытке как для сильных, так и для слабых. Когда собственность будет производиться в избытке для всех, ее излишек утратит всякую ценность в глазах отдельных людей и сообществ и враждующие ныне классы исчезнут. Тогда собственность будет использоваться справедливо, сообразно своему законному, истинному предназначению, принося пользу каждому человеку. Все люди должны быть счастливы, а правильно используемая собственность способна обеспечить полное счастье всем.

Теперь мы переходим ко второму разделу нашей темы — исследованию современного способа производства собственности. Он откроет нашему взору тьму ошибок; покажет без прикрас слабость человеческого рассудка, которому было придано неверное направление; существенно поможет разоблачить величайшую неразумность принципов создания богатства, установленных во времена, когда зарождался современный строй общества, и основанных на давних ошибочных представлениях.

Этот вопрос слишком важен, чтобы говорить о нем бегло или поверхностно. Поэтому мы оставим его до следующей лекции о собственности — предмете, в котором разбираются хуже, чем во всем прочем. Придется немало разъяснить, прежде чем публика всесторонне поймет все многообразные воздействия собственности на благосостояние общества и счастье человека.

В прошлых выступлениях я упоминал, что устав (laws) Ассоциации всех классов и наций был передан на рассмотрение сторонам (parties), уполномоченным внести в него поправки. Сегодня я могу сообщить: устав в достаточной степени готов. Он станет темой следующей воскресной лекции, а затем будет опубликован в «Новом нравственном мире»<sup>3</sup>, чтобы наши друзья имели возможность ознакомиться с ним. В одиночку люди едва ли смогут изменить существующую систему. Единственный путь преобразований — достаточно многочисленный союз людей, проникшихся новыми принципами, желающих содействовать их воплощению. Посредством союза мы сумеем осуществить перемену гораздо раньше, чем предполагает большинство.

\* \* \*

...Мы вновь обращаемся к собственности — предмету, который отнимает так много сил человеческих, но который при разумном строе ни у кого не будет вызывать тревожных мыслей и чувств.

В наши дни *личная нажива* — единственная побудительная причина производства собственности. Производитель (producer) изготавливает для продажи лишь то, что приносит ему наибольшую прибыль, или сумму денег, превышающую затраты на товар, совершенно не заботясь о выгоде или ущербе потребителя (consumer). Индивидуальная система приучила людей верить, будто подобное ведение дел — самое мудрое и правильное. Разве могут

они думать иначе, если с детства им беспрестанно внушают такие мысли, но не учат понимать основополагающие принципы общества или в чем заключается процветание и счастье?

Земледельцы, промышленники (manufacturers), строители, педагоги — словом, все создатели богатств и знаний следуют единственному принципу: *стремлению к наибольшей личной выгоде* или пользе, которая, по их мнению, есть не что иное, как деньги. Им безразлично, как отразятся их знания на непосредственных потребителях и обществе, принесут ли они пользу или вред. Поэтому земледельцы озабочены не тем, чтобы получить от земли как можно больше самых необходимых продуктов питания и всего прочего с наибольшей выгодой для общества. Нет, они помышляют лишь о том, как доставить на рынок любой, быть может бесполезный и даже вредный для покупателя и общества, товар, только бы его продажа возместила издержки и вдобавок принесла бы денежную прибыль. При индивидуальной системе барыш — мировое божество, коему так или иначе поклоняются все. Потому и земля повсюду остается либо невозделанной, так как ею владеют люди, которые не хотят или не могут обрабатывать ее ради наживы; либо из-за недостатка средств и неумения обрабатывать землю так, как требуют интересы общества, она дает лишь половину того, что могла бы давать. Порой на ней выращивают никчемные, по существу, продукты, за которые, однако, моты и щеголи готовы заплатить с лихвой. Землю занимают для производства недоброкачественных или малопригодных продуктов, которые затем приобретаются беднотой и наносят чрезвычайный ущерб им и обществу. Ибо то, что принято именовать дешевой пищей и недорогими продуктами, в действительности обходится покупателю крайне дорого, а обществу причиняет огромные убытки, поскольку колоссальные средства и силы наций растрачиваются впустую.

Промышленники (manufacturers), занимающиеся изготовлением всевозможных товаров для продажи внутри страны и за ее пределами, тоже пребывают в заблуждении относительно правильного ведения дел. Своими недальновидными поступками они обкрадывают ничего не подозревающее общество, ежегодно отнимая у него богатства, намного превышающие государственный долг Великобритании, а возможно, всей Европы и Америки. Финансовые потери общества многообразны, но по своему невежеству и неразумию оно не способно представить себе подлинные *размеры убытка*. Созидатели или производители (manufacturers) человеческих характеров насаждают в людях суеверие, невежество, себялюбие; не развивают их способности или предоставляют порочным, низменным внешним условиям воздействовать на них посредством впечатлений<sup>4</sup>. Тем самым они препятствуют созданию новой собственности, которая могла бы производиться ежегодно в количествах более чем достаточных для удовлетворения всех возможных потребностей населения мира, даже в десять раз многочисленнее нынешнего.

Наверное, многие заметят, что мы называем умственные способности народа (*faculties of population*) *собственностью*. Будь наши законодатели мудрее, они бы уже давно поняли, что в этих дарованиях сокрыты самые неиссякаемые залежи богатства из всех, когда-либо найденных человеком. Они таят в себе *духовные россыпи* (*mental ore*), которые несравненно дороже всех *золотых и серебряных рудников*, всех драгоценных камней, которые были или будут добыты во всех четырех сторонах света. Когда законодатели наконец постигнут, как следует пользоваться *духовными россыпями*, они, к своему стыду, обнаружат, каким неисчислимым богатством, здоровьем, жизненными благами и счастьем пожертвовали, разрабатывая заурядные золотые и серебряные прииски, а не *духовные россыпи*; насколько они сковывали, прижимали и губили прекраснейшие способности и чувства человеческой природы.

Из-за неверных представлений о создании богатства или о стремлении к нему, по вине заблуждений, указывающих человеку ложный путь к приумножению богатств, качество производимой ныне собственности общества (*property of society*) и ее количество составляют едва ли сотую часть того, что можно было бы создавать для общего блага человечества намного проще и с большим успехом.

Теперь мы переходим к рассмотрению третьей части нашей весьма интересной темы: «Как распределяется собственность сейчас?».

В настоящее время собственность распределяется негодичантами, коммивояжерами, оптовыми и розничными торговцами, ростовщиками, банкирами, правительствами и лицами, занятыми (*professors of*) юриспруденцией, медициной, а также священниками. Их, равно как предпринимателей, именуют состоятельной, а стало быть, почтенной частью общества.

Я не хочу никого оскорблять, ибо все люди лишь покорные (*passive*) создания, порожденные условиями, в которые их поставило общество, а следовательно, они ни в чем не повинны. Все же истина вынуждает меня заявить: каждый человек, причастный к любому из названных занятий, становится угнетателем своих братьев, живет за счет их труда и прилежания, не отплачивая равной мерой тем, кто его содержит. Таким образом, создатели богатств лишаются своей собственности, не получая взамен должного возмещения, а группы (*parties*), отбирающие ее у них, попадают в условия, которые неизбежно порождают наиболее гнусные и безнравственные свойства характера, в высшей степени пагубные для них самих и для общества. В разумном обществе невозможно будет отыскать подобных свойств характера, даже следа их. По сути, характеры таких людей сочетают повадки волка и лисы. Общество даже не представляет, какой страшный вред причиняют ему существование и поступки людей подобного склада характера. Они неминуемо приучаются обманывать, жаждут перехитрить при купле-продаже всех, с кем имеют дело. Они ра-

болепствуют перед теми, кто превосходит их званием или богатством, но помыкают и мучают тех, кого мнят не ровней себе. Их общие познания, как правило, весьма поверхностны, хотя, конечно, можно предположить, что нередко встречаются исключения. Все распределители (distributors) собственности и их семейства живут за счет труда производителя, усугубляя тем самым бремя его трудов, и вдобавок посягают на его естественные права, присваивая себе ценнейшую долю продукции. Если не считать воспитания, ни одна другая часть современного уклада общества не устроена столь порочно, как распределение собственности. Оно наносит урон обществу, так как ведет к напрасной растрате труда и умственных способностей большинства народа, которые при иных порядках использовались бы с большей выгодой для общества и самих распределителей собственности. Они испытывали бы бóльшую радость, занимаясь менее тяжким и более приятным производительным трудом, а не своим нынешним ремеслом. Соответственно они смогли бы получать больше удовольствий, да и характер их наслаждений изменился бы к лучшему.

Фактически все ветви (ramifications) общества тяжело страдают от существующей системы распределения произведенных богатств. Затраты на нее непомерны, бессмысленны и крайне безнравственны. При более мудром и лучшем общественном строе, как будет разъяснено дальше, эта система примет совершенно иной характер. Она будет обходиться обществу в десять раз дешевле и намного лучше исполнять свое предназначение.

Итак, мы переходим к рассмотрению четвертого вопроса: «Как используется собственность сейчас?»

Сейчас собственность употребляется на любое дело, кроме ее законного предназначения — обеспечивать счастье всего населения. Она успешно применяется для содействия всему, что порождает бедствия всех сословий и классов общества. Ею пользуются для поддержания всевозможных суеверий и обманов, именуемых религией; она потакает воинственному духу, поддерживает всеобщую систему войн и кровопролитий, превращая сильнейшего в вечного притеснителя слабых, и тем самым дает жизнь всем проявлениям несправедливости. Она расходуется на утоление прихотей и тщеславия богачей, потворствует сумасбродным и честолюбивым представлениям о личном и фамильном величии. Средние классы растрачивают ее на пиршества, изысканные платья, помпезные особняки и конторы; рабочие классы — на покупку отравы<sup>5</sup>, которую они потребляют сами и приучают к ней своих детей. То, что не истрачено на эту мерзкую привычку, рабочие классы расходуют на покупку недоброкачественных или малопригодных предметов. Таким образом, не найдя для собственности более достойного применения, все классы усердно проматывают ее в разнузданном утолении всех животных страстей и, не зная удержу, подтачивают себя болезнями.

Другая часть богатства идет на содержание армии и флота, позволяя определенным группам (portions) общества безнаказан-

но убивать и грабить своих беззащитных собратьев ради прихоти либо каприза нескольких излишне неуравновешенных индивидов, которые в тиши своих кабинетов обрекают на неслыханные несчастья миллионы людей, коих они считают своими рабами и которые вынуждены убивать и грабить ни в чем не повинных собратьев, их жен и детей по велению темных и недостойных правителей.

Еще одна часть богатства уходит на строительство огромных поселений (towns) или городов (cities), годных разве лишь на то, чтобы, сгрудив множество мужчин, женщин, детей, создавать им условия, губительные для здоровья, добродетели, счастья и, конечно, ничуть не способствующие всеобщему процветанию жителей. Большие города были задуманы словно для того, чтобы с блестящим успехом изводить самое ценное достояние общества, возбуждать и всемерно поощрять невежественное себялюбие в людях, столь неразумно скученных и расселенных. В скором времени зло городов обязательно станет очевидным для каждого, кто научится мыслить правильно и отличать следствия от причин.

Другая часть богатства расходуется на выращивание земледельческой продукции дурного качества, изготовление из нее плохой пищи, одежды и т. д. Из-за этой ошибки пропадает зря немало земли, капитала и труда, поскольку хорошие продукты питания, одежда и прочее намного добротнее, менее накладны для покупателя, а стало быть, больше отвечают интересам общества.

Значительная часть богатства ежегодно тратится на то, что именуется законом и правосудием, хотя более достойно называться беззаконием и неправым судом. Закон служит выгоде богачей и юристов. Он создан этими партиями (parties) умышленно, дабы притеснять бедных. Однако нельзя взваливать сей грех на ныне здравствующих юристов и богачей, поскольку они воспитаны системой, породившей индивидуальную собственность и законников. Тому, кто не знаком с судами и судопроизводством, трудно оценить зло, которое проистекает от законов и юристов, из-за которого тысячи семей каждодневно терпят страшные лишения.

Крупные суммы тратятся на так называемое обучение наукам (learned education) в академиях, колледжах и университетах. Наставники в этих заведениях делают вид, будто прививают студентам и ученикам отменные знания и привычки. В действительности же ничего подобного не происходит. Головы учеников набиты суевериями, вздорными понятиями. Они, подобно своим учителям, вырастают такими же неразумными, бесполезными, способными скорее вредить, превратно наставляя других, нежели приносить истинную пользу людям и себе. Пожалуй, подобные затраты наносят больший урон, чем расходы в любом другом занятии. Тратить богатство на воспитание в человеке дурных свойств, тогда как с меньшими расходами можно пробуждать прекраснейшие качества характера,— значит причинить человеку и обществу самое великое зло, какое только можно измыслить.

Все богатство, расходуемое на заведомо негодное воспитание подрастающего поколения, оборачивается для общества более серьезными потерями, нежели полагают люди, несведущие в данном предмете.

Значительная собственность употребляется на учреждение крупных машинных мануфактур (manufactories of machinery), а также на постройку кораблей для расширения так называемой внешней торговли. Впрочем, исследование сего предмета, свободное от былых заблуждений и предрассудков современных политэкономов, показало бы со всей очевидностью, что внешняя торговля, превышающая определенные размеры, подрывает благосостояние и счастье всех стран.

Другая часть богатства у нас, да и в других землях, употребляется на изготовление все большего числа механизмов, сокращающих человеческий труд. В то же время при нынешней индивидуальной системе все страны тяжко страдают от недостатка выгодного применения человеческого труда. Как следствие, грядет потрясение всего уклада жизни (confussion), которое вскоре разрушит современные устои общества и заставит принять совершенно иные, противоположные установления, необходимые для спасения народов всех стран от невыносимо тяжелых бедствий, выдержать которые не под силу человеческой натуре. При новой системе общества, основанной на здравом смысле и справедливой ко всем (justice to all), механизмы и прочие изобретения наук и ремесел станут намного совершеннее. Они будут с пользой и без всяких ограничений применяться во всех промыслах (industry). Любую работу, необходимую для блага человечества, но непривлекательную или опасную для здоровья людей либо вредящую образованию совершенных характеров, будут с успехом выполнять механизмы, химия и прочие нововведения ремесел и наук. В свое время мы подробнее поговорим об этом крайне интересном предмете.

Еще одну долю богатства или собственности используют правительства, пытаясь оказать влияние на значительную часть народа, дабы снискать поддержку своим деяниям. Если бы при существующей системе правления власти не подкупали многих своих подданных взятками, различными привилегиями, не развращали бы весь народ, стремясь ослабить его нравственные силы, удерживать в невежестве, современный образ правления миром, основанный на разжигании животных страстей, не продержался бы и года. Если бы сумма потаенных расходов правительств на подкуп была бы честно и откровенно обнародована, подлинники создатели богатств наверняка бы ужаснулись. Они бы горестно изумились, узнав, как используется богатство, которое они непрестанно создают, напрягая все свои физические и умственные силы. Но они досадовали бы еще больше, если бы обнаружили, что изо дня в день не покладая рук куют себе цепи, вручают их своим врагам и позволяют им налагать эти оковы на свои умы и тела. Воистину из всех тварей производительный

класс — самый невежественный, покорный и глупый. Он раб своих сородичей, его более других изнуряют работой, но он не имеет привилегий прочих животных, чьи услуги нередко вознаграждаются с излишней роскошью.

Однако этот раздел нашей темы неисчерпаем, а потому скажем коротко: в настоящее время собственность общества используется самым невежественным и расточительным образом, порождает зло, а не добро. При должном распоряжении ею она сможет обеспечить непрерывное улучшение условий жизни и бесконечное счастье людей. Но сейчас повсюду она употребляется на то, чтобы удерживать человека в неведении относительно его бесценных природных способностей. В человеке заложено все необходимое для достижения величия во всех областях жизни. Но его дарования извращаются стремлением стяжать ничтожную излишнюю собственность, присовокупить к имени несколько пустых звуков, заполучить орденскую ленту и прочие младенческие побрякушки, которые вызовут у наших потомков жалостливую улыбку, ибо, доподлинно познав воздействие внешних условий на природу человека, они не поверят, что люди, коих так легко взрастить разумными, могли, подобно нынешнему поколению, поступать вопреки собственным интересам и счастью.

#### Комментарии

- <sup>1</sup> Заимствованное Оуэном из лексики Просвещения понятие «искусственный» означает нечто «противоприродное», а поэтому произвольное и необоснованное.
- <sup>2</sup> Далее Оуэн перечисляет темы лекций, которые он намеревался посвятить проблемам производства и распределения собственности в «разумном» обществе.
- <sup>3</sup> «New Moral World» был, по существу, центральным органом оуэнистского движения. Печатался попеременно в Лондоне, Манчестере, Бирмингеме и Лидсе с 1 ноября 1834 г. по 10 января 1846 г.
- <sup>4</sup> Подобно материалистам XVIII в. Оуэн полагал, что свойства человеческой личности целиком и полностью определяются воздействием внешнего мира. Эта идея лежала в основе оуэновской «науки о человеке», служившей обоснованием его коммунистической утопии.
- <sup>5</sup> Трудно сказать, что именно Оуэн имеет в виду. К числу наиболее губительных привычек он относил и курение, и пьянство, и пристрастие к опиуму, довольно распространенное в те годы.

# «Новый закон справедливости»

Дж. Уинстэнли

Перевод с английского, вступительная статья  
и комментарии Т. А. Павловой

---

Выход из печати трактата Дж. Уинстэнли «Новый закон справедливости» совпал с кульминационным моментом Английской буржуазной революции — судом над королем Карлом I и вынесением ему смертного приговора. Уже сам по себе этот факт не мог не отразиться на содержании трактата, принадлежавшего перу выразителя чаяний наиболее демократических, предпролетарских слоев английского общества. Это произведение знаменует собой решительный перелом в мировоззрении мыслителя<sup>1</sup>.

Те, кто называл Английскую революцию «пуританской», правы в том смысле, что ее идеология, требования, само миропонимание и мироощущение ее вождей и рядовых борцов еще не отделились от религиозных корней. И протест против отживающего свой век феодального строя, и туманные идеалы будущего так или иначе выражались в народной среде в категориях религии, прежде всего в образцах Библии — книги, широко известной всем слоям общества. «Кромвель и английский народ, — писал **К. Маркс**, — воспользовались для своей буржуазной революции языком, страстями и иллюзиями, заимствованными из Ветхого завета»<sup>2</sup>.

Эта характеристика в полной мере относится и к мировоззрению вождя народных низов Дж. Уинстэнли. Он начал свою публицистическую деятельность как религиозный мыслитель. Его ранние четыре трактата — «Тайна Бога», «Наступление дня Божьего», «Рай для святых», «Истина, поднимающая голову над скандалами» — были посвящены теологическим и этическим вопросам и шли в русле многочисленной милленаристской и эсхатологической литературы конца 40-х годов XVII в. В «Новом законе справедливости» Уинстэнли обращается к проблемам социального и политического переустройства. Отныне доминантой его творчества становятся поиски социальной справедливости в мире сем — поиски все более «секуляризованные», хотя и не потерявшие до конца связи с религиозными «языком, страстями и иллю-

---

<sup>1</sup> Подробнее о содержании и месте трактата «Новый закон справедливости» в творчестве Уинстэнли см.: Павлова Т. А. О зарождении коммунистических воззрений Уинстэнли // История социалистических учений. 1987. М., 1987.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 8. С. 120.

зиями». Это характерно и для диггерских манифестов 1649—1650 гг., и утопии «Закон свободы».

Именно такой, переломный характер трактата, в котором причудливо переплетаются мотивы «потустороннего» и «сиюминутного», а также сам факт обращения мыслителя к социальным вопросам и побудили нас к его публикации. Характерно, что импульс к борьбе за социальную справедливость Уинстэнли получает «в транс» — особом состоянии, близком к экзальтации, восторгу, экстазу. Не один Уинстэнли переживал подобные состояния. «Транс», «откровение» были знакомы и О. Кромвелю, и армейскому проповеднику Х. Питерсу, и вождю квакеров Дж. Фоксу, и многим другим англичанам эпохи революции. Не случайно в то время в Англии распространились столь многочисленные экстатические секты — милленарии, фамилисты, сикеры, уэйтеры, беменисты, позднее — квакеры, рантеры.

Трактат «Новый закон справедливости» датируется концом января 1649 г. На титульном листе значится дата 1649 г.; обращение «К двенадцати коленам Израиля», предваряющее текст трактата, подписано 26 января 1648 г. (т. е. по тогдашнему календарю 1649 г.). На титульном листе, кроме того, обозначено имя Уинстэнли (стоящее также в конце обращения) и указан адрес печатни Джайлса Калверта, в которой он был издан. Вторично трактат был опубликован в 1650 г. в сборнике под названием «Несколько сочинений, собранных в одном томе», куда вошли пять первых трактатов Уинстэнли. Ссылка на «Новый закон справедливости» содержится в памфлете «Слово предостережения парламенту и армии» (август—сентябрь 1649 г.), где Уинстэнли указывает, что, пребывая «в транс», он пережил откровение и получил приказ свыше «возвестить его повсюду», что и сделал, написав «небольшую книжку, названную „Новый закон справедливости“»<sup>3</sup>. Таким образом, сам Уинстэнли признавал, что трактат является первым изложением того нового знания о путях изменения миропорядка, которое было ему открыто.

В первом издании трактат насчитывает вместе с обращением 132 страницы. Он состоит из XV глав, обозначенных порядковыми номерами. В каждой из них Уинстэнли повторяет и варьирует несколько излюбленных рассуждений о грехопадении, его сущности и причинах, о характере правления первого Адама, о земле как общей сокровищнице для всех, о равенстве людей «по праву творения», о скором переходе к «Царству справедливости» и роли в этом перевороте бедняков и т. п. В VIII главе рассказывается о пережитом «трансе» и толкуются услышанные слова. Текст трактата полон мистических наслоений и образов, испещрен ссылками на Ветхий и Новый завет, скрытыми и явными цитатами, особенно из Псалмов, книг Исаяи, Иеремии и Даниила, Деяний, посланий ап. Павла и Апокалипсиса. Цитирует их наш автор зачастую поспешно, неточно; в подтверждение своих дово-

<sup>3</sup> *Winstanley G. Works/Ed. G. Sabine. Ithaca; N. Y., 1941. P. 315.*

дов он ссылается на такие стихи Писания, которые современному читателю кажутся весьма далекими от существа дела. В ссылках встречаются ошибки. Объясняются они, по-видимому, поспешностью при написании трактата и в ряде случаев — цитированием на память.

Главы VI—VIII выбраны для публикации на том основании, что они содержат наиболее значимые в социальном плане положения автора. В этих главах обосновываются идеи равенства, политического и имущественного, свободы и общественной собственности на землю; описывается веление «неземного голоса», сыгравшее значительную роль в мировоззрении и деятельности автора; наконец, намечается программа революционных преобразований, получившая дальнейшее развитие в более поздних памфлетах и утопии «Закон свободы».

Не пытаясь слишком архаизировать стиль перевода, мы стремились, однако, передать особенности возвышенной, поэтической по строю и эмоциональной прозы автора<sup>4</sup>. «Уинстэнли, по всей видимости, писал очень быстро, под напором сжигавших его чувств,— указывает К. Хилл,— и его слова изливаются на одном дыхании, из глубины души. Ключевые идеи и фразы слишком часто повторяются, так как памфлеты его писались для выполнения сиюминутных задач, безо всякой мысли о том, что они будут перечитываться впоследствии. Самый лучший пример крайнего личного стиля Уинстэнли — „Новый закон справедливости“ — постоянно напоминает нам стиль Беньяна»<sup>5</sup>

Проза Уинстэнли — это живой диалог с читателем, страстная попытка убедить его в тех истинах, которые кажутся автору очевидными. Это не значит, что письмо Уинстэнли гладко и легко для восприятия. Оно изобилует повторами, подчеркиванием одних и тех же положений, отличается проповедническим пафосом, обстоятельностью и зачастую неуклюжестью, вызванными желанием быть как можно более правильно понятым. Перед нами не ученый трактат, вынашивавшийся долгое время и писавшийся в тиши кабинета, а рожденное революционной эпохой, пропагандистское публицистическое произведение. Важно подчеркнуть, что высшую истину и справедливость автор ищет не в потустороннем мире, а в земной, социальной активности беднейших членов общества, создателей материальных благ. Это особенно сближает трактат с самыми яркими документами революции — народными петициями и памфлетами.

---

<sup>4</sup> Последнее время исследователи подчеркивают литературные достоинства трактатов Уинстэнли. См.: *Hill Chr.* Introduction to: *Winstanley G. The Law of Freedom and other Writings.* Cambridge, 1983. P. 62—66; *Hayes T. V. Winstanley the Digger.* Cambridge (Mass.); L., 1979. P. 1—3. Т. Хейс, в частности, считает, что «поэтическая проза» Уинстэнли сравнима по достоинству с произведениями Милтона и Блэйка (*Hayes T. W. Op. cit.* P. 2).

<sup>5</sup> *Hill Chr.* *Op. cit.* P. 64—65.

Перевод появляется на русском языке впервые<sup>6</sup>; он сделан по тексту, опубликованному Дж. Сэбином<sup>7</sup> В скобках по ходу текста даны страницы первого издания. Печатается с сокращениями.

<sup>6</sup> На русском языке опубликовано всего 6 из 23 известных произведений Уинстэнли. Все они написаны после «Нового закона справедливости» и вошли в кн.: *Уинстэнли Дж. Избранные памфлеты*. М.; Л., 1950.

<sup>7</sup> *Winstanley G. Op. cit.* P. 179—203.

Дж. Уинстэнли

Новый закон справедливости,  
что расцветает, восстанавливая свободу  
всего творения от оков проклятия,  
или Некоторое представление  
о новых небесах и новой земле,  
где обитает справедливость.  
И призывает к молчанию всех,  
кто проповедует или говорит с чужих слов  
или поддаваясь воображению.

Написано Джерардом Уинстэнли,  
Лондон, напечатано Джайлоом Калвертом  
под черным распростертым орлом к западу от св. Павла.  
1649

(34) Глава VI

Человек плоти полагает справедливым, чтобы некоторые люди, облеченные мирскими благами, по праву они их получили или не по праву, и потому называемые богатыми людьми, должны быть магистратами, чтобы управлять бедными; и что бедные должны быть слугами, скорее даже рабами богатых.

Но духовный человек, который есть Христос<sup>1</sup>, судит согласно свету справедливости и разума, что всему человечеству следует иметь мирное существование и свободу, дабы жить на земле; и что не должно быть ни раба, ни нищего на всей его святой горе<sup>2</sup>.

Человечество было сотворено для того, чтобы жить в свободе духа, не в оковах плоти, хотя высокомерная плоть получила на время власть, как я говорил выше; ибо каждый был сотворен, дабы быть господином над тварями земными — животными, рыбами, птицами, травой, деревьями; и никто не должен быть рабом и нищим, подчиненным созданиям одного с ним рода (Быт. 1. 28)<sup>3</sup>.

Чтобы таким образом каждый жил в свободе и любви силою закона справедливости в нем, не под гнетом нищеты, не в оковах

тирании одного над другим, чтобы все могли радоваться вместе справедливости и тем прославлять своего Творца; ибо, без сомнения, Творца всех людей немало бесчестит то, что одни становятся угнетателями-тиранами, заключающими в тюрьму, бичующими, вешающими своих собратьев по творению, людей, за те именно вещи, в которых они повинны сами; пусть глаза человеческие откроются и станет достаточно ясно, что те, кто наказует, сами нарушили закон справедливости и разума более того или в той же мере, как и те, кого они наказуют...

Пока человек неправедный правит внутри и снаружи рода человеческого, поистине каждый, кого мы видим, полон печали и недовольства, и не без оснований.

Ибо силы и мудрость плоти наполняют землю несправедливостью, угнетением и недовольством, отдавая землю в руки немногих алчных, неправедных людей, кто присваивает себе власть над другими, выказывая себя тем самым людьми самого подлого духа (Дан. 4. 17) <sup>4</sup>.

Когда же распространяющаяся сила мудрости и истины наполнит землю и род человеческий, она устранил это рабство и даст всеобщую свободу, и больше не будет недовольства угнетением, нищетой или несправедливостью...

Но это не свершится руками немногих или неправедными людьми, которые хотели бы выхватить тираническое правление из рук других людей и держать его в собственных руках <sup>5</sup>, каковое бремя мы ощущаем на себе в наш век <sup>6</sup>. Но это свершится путем всеобщего распространения божественной силы, которая есть Христос в роде человеческом, побуждающий всех действовать в едином духе и в (36) едином законе разума и справедливости...

И несомненно, как Писание угрожало нищетой богатым людям, призывая их плакать и стенать, ибо их золото и серебро проржавеют и ржа их возопиет к небесам об отмщении им и тому подобное, так и, несомненно, все эти угрозы будут на деле исполнены, ибо у них будет отобрано все и их богатства отданы народу, который принесёт лучший плод, и те, кого они угнетали, наследуют землю.

Богатый человек говорит бедным, что они нарушат закон Разума, если возьмут у богатых; я уверен, что нарушение закона в том, что богатые имеют от них изобилие, видя, однако, что их собратья по творению, мужчины и женщины, голодают от нужды; Разум требует, чтобы каждый человек жил от плодов земли в довольстве; хотя жадность борется против закона Разума...

(37) При первом воплощении в творении каждый человек имел равную свободу, данную ему Создателем, обрабатывать землю и господствовать над зверями полевыми, птицами небесными и рыбами морскими. Но эта свобода разбита вдребезги силой алчности, и гордыни, и себялюбия, не законом справедливости. И эта свобода не будет возвращена, покуда распространяющаяся власть справедливости и мира не восстанет на земле, сделав всех

мужчин и женщин людьми одного сердца и одной души<sup>7</sup>, что должно наступить, ибо это пророчество Писания никогда еще не было исполнено (Быт. 1. 28; Римл. 8. 22 и далее).

Силы плоти никогда не получают доли в этом преимуществе, ибо они и есть то проклятие, которое должно быть устранено; корыстные советники, корыстные правители, корыстные солдаты никогда не будут иметь чести участвовать в этом восстановлении; сам Господь сделает эту великую работу без меча или оружия; оружие и мечи разрушают и разламывают силы земли, но никогда не смогут построить...

(38) Я не говорю, что какой-нибудь отдельный человек должен пойти и насилием или грабежом захватить добро своих близких (я питаю к этому отвращение), как вынуждают поступать условия жизни наших народов в этом по законам плоти устроенном и управляемом мире; но каждый должен ждать, пока Господь Христос распространит себя во множестве тел, сделав их всех людьми одного сердца и одного духа, поступающими по справедливости друг с другом. Это должно стать одной силой во всех, побуждающей всех дать свое согласие на утверждение закона справедливости и разума...

И эта всеобщая власть справедливого закона будет столь ясно написана в сердце каждого, что никто не пожелает иметь больше, чем другой, или быть господином над другими, или предъявить притязания на что-либо как на свое; сами наименования «мое» и «твое» будут изничтожены законом справедливых деяний по отношению друг к другу, ибо все станут жить как братья, каждый поступая так, как хотел бы, чтобы поступали с ним; и тот, кто видит брата своего в нужде и не помогает, поплатится за свое беззаконие (39) от руки Господа, справедливого судии, который будет восседать на троне в сердце каждого человека. Тогда не будет нужды в законниках, темницах или орудиях наказания одного другим, ибо все в творении станут жить и действовать по справедливости, и не будет более нищего, ни оснований для жалоб на всей этой святой горе (Евр. 8. 10; Деян. 4. 32; Иак. 2. 13; 1 Ин. 3. 7; Ос. 3. 18)<sup>8</sup>.

## Глава VII

Когда этот всеобщий закон справедливости восстанет в каждом мужчине и каждой женщине, тогда никто не заявит притязаний ни на что в творении и не скажет: «это мое, а то — твое, это мое дело, то — твое»; но каждый употребит свои руки на то, чтобы возделывать землю и выращивать скот, и благословение земли будет общим для всех; если человек будет иметь нужду в корме для скота, он возьмет его из ближайшего хранилища, которое встретит (Деян. 4. 32).

Не будет ни купли, ни продажи, ни ярмарок, ни рынков, но вся земля станет общей сокровищницей (40) для каждого, ибо земля — Господня...

Если человек имеет пищу, и питье, и одежду, он имеет достаточно, и все будут с радостью прилагать руки к тому, чтобы произвести те вещи, которые необходимы, помогая друг другу; и не будет господина над другими, но каждый станет господином сам себе, подчиненным закону справедливости, разума и равенства, который будет обитать и править в нем...

Но если будет так, скажет насмешник, то жены у мужчин тоже будут общими? Или мужчина сможет иметь столько жен, сколько пожелает?

(41) Я отвечу: закон справедливости и разума говорит «нет»; ибо когда был создан человек, он был создан в мужском и женском обличье. И то, что один мужчина и одна женщина соединяются по закону любви, делает плотское человеческое творение совершенным в данном отношении; поэтому да оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, ибо они двое станут единой плотью<sup>9</sup>. Разум не позволяет одному мужчине и многим женщинам или одной женщине и многим мужчинам соединиться вместе, чтобы сделать творение совершенным, но мужского и женского в единственном числе достаточно для того, чтобы увеличить посев. И он или она, кто требует больше жен или больше мужей, чем один, идут против закона справедливости и понесут свой позор. Хотя такое неумеренное вожделение к чужой плоти и правит ныне телами людей, пока первый Адам является царем, но так не будет, когда второй Человек<sup>10</sup> встанет к правлению, ибо тогда целомудрие будет славою царства.

Но если человек нарушит этот закон справедливости, как делают многие при нынешнем плотском правлении, которое пока еще сохраняется?

Я отвечу: он станет тогда слугою другим и будет как незаконный в Израиле<sup>11</sup>; гнев Господень пребудет на нем, и он потеряет право сыновства, пока закон справедливости в нем не станет его царем. И те, кто теряет это право, будут знать, что они потеряли благодать. Гордые, жадные и неправедные люди по прошествии многих лет расскажут миру в своих жалобах и стенаниях, что значит потерять благословение сыновства.

Проявления же праведного сердца будут известны не из слов, но из действий; ибо многоречивость и нагромождение словес профессорами умрут и исчезнут, этот способ проповедания исчезнет, и словесное богослужение исчезнет, и те, кто служит Отцу, будут служить Ему, праведно живя во творении, в (42) силе закона любви и справедливости друг к другу. И ныне настает время, когда люди станут не говорить о справедливости, но исполнять справедливость (Иер. 31. 34; Ин. 4. 23).

И те, кто в нынешние времена не будет учитывать это правило — жить по справедливости в творении, мирно ожидая, когда придет Христос, дабы восстановить все, — тот будет испытывать скорби, беспокойства и несогласия внутри своего сердца, досаду, скупость, скорый гнев, он не будет знать истинного мира, но будет полон смятения и станет рабом своих вожделений.

Отец ныне поднимает народ к себе из праха, из самого низкого и презируемого сословия людей, которые считаются прахом земли, рода человеческого, которые попраны ногами. В них и от них впервые раскроется закон справедливости, ибо бедные начинают получать Евангелие<sup>12</sup>, и многочисленны́е откровения любви Отцовой изливаются от них, и воды ученых и великих людей мира сего начинают иссыхать, подобно ручьям летом (Матф. 11. 25; Кор. 1. 27).

Когда это восстановление раскроется в справедливых деяниях, тогда проклятие будет отторгнуто от творения, огня, воды, земли и воздуха...

Тогда не будет бесплодия у земли или скота, ибо они будут приносить плоды в изобилии. Несвоевременные бури и непогоды прекратятся, ибо всякое проклятие снимется со всех, и каждая тварь возрадуется в справедливости, одна в другой по всему творению (Зах. 3. 4 и далее)<sup>13</sup>...

(44) Итак, силы плоти, господин Исав<sup>14</sup>, выдвинулись и стали править со столь себялюбивыми целями, что заставили все творение изнывать от их правления и всю землю испускать злобоние и стенать под сим игом, стремясь к освобождению (Римл. 8. 21 и далее)<sup>15</sup>.

Ибо, во-первых, те, кто возвысился, дабы учить других, учили для выгоды и проповедовали за наемную плату и наполнили народ раздорами и смутами через свою гордыню и злобу, а делали они это, указуя на авторитет правящей власти, благодаря которому они захватили землю в свои руки. Человек не должен сам брать себе жену, но священник должен наречь ему имя. Если кто-нибудь умрет, священник должен проследить, как его кладут в землю. Если какой-нибудь человек нуждается в знаниях или в утешении, его научают идти за этим к священнику; а цель всего — получение денег. Если человек обрабатывает землю, чтобы есть свой хлеб, десятую долю его дохода получает священник или некоторые угнетатели-импроприаторы, которые поделили десятины между собой и священником<sup>16</sup>; каковой закон был создан папой и все еще сохраняется в силе теми, кто называет себя христианскими протестантами<sup>17</sup>...

(45) Во-вторых, что касается купли-продажи, земля смердит от такой несправедливости, и если говорить обо мне, хотя я и был воспитан как торговец, все же поддерживать даже бедное существование — столь трудное дело, что человек скорее лишится куска хлеба, чем заработает на хлеб, торгуя среди людей, если он с открытым сердцем доверится кому-либо<sup>18</sup>.

И вообще вся продаваемая земля становится ловким средством грабежа и угнетения собратьев по творению и тем налагает иго на творение; но когда земля станет общей сокровищницей, это иго будет снято.

В-третьих, что касается судей и государственных служащих, которые должны оказывать помощь людям в их бедах и сохра-

нять мир, они умножают беды, и многие, если не большинство из них, угнетают бедных и позволяют обидчику-богачу быть свободным, ибо они не считаются со своими письменными законами, подобно тому как священнослужители не считаются с Писанием, и действуют под влиянием ненасытной жадности, и расточают льстивые речи, чтобы получить деньги, или, решая все по своей воле, из зависти заключают в тюрьму или угнетают других, заставляя бедных людей по многу раз прозябать в тюрьме по полгода и вовсе никогда не допуская их до суда.

И таким образом народ был и остается угнетен неправыми тюремными заключениями и взысканиями, не за нарушение какого-либо известного закона, а по воле судьи, бэйлифов<sup>19</sup> или чиновников, противно всякому разуму и справедливости, как будто народ создал чиновников для того, чтобы они были египетскими надсмотрщиками<sup>20</sup>. Более того, позвольте всем людям открыто говорить то, что они думают, и я уверен, они скажут, что судьи и большинство государственных чиновников более угнетают, чем освобождают от угнетения...

(46) Потому трепещи ты, господин Исав, ты, высокомерная и алчная плоть, приговор уже начали приводить в исполнение<sup>21</sup>, ибо бедный начинает обретать Евангелие<sup>22</sup>; ты будешь разорен, погублен и станешь слабеть все больше и больше, покуда след от тебя не изгладится с лика земли и Христос, благословение всей твари, не восстанет, и не распространится, и не наполнит землю, и все твари возрадуются под сенью его...

(47) Ибо ныне Отец поднимает к себе людей из праха и пещка, т. е. бедные презираемые люди, которые повержены ниц, подобно праху и (48) песку, будут подняты и станут благословением земли, и высокие горы сравняются с землею, люди высокого ранга будут унижены, и Господь один будет вознесен в этот день его могущества.

## Глава VIII

Когда я не так давно тому был в трансе, разные вещи представляли моему взору, которых здесь не следует касаться. Также я слышал такие слова: «Работайте вместе, ешьте хлеб вместе; возвести это повсюду». Также я слышал такие слова: «Кто работает на земле на какое-нибудь лицо или лиц, возвышающих себя как господа и правители над другими, и кто не смотрит на себя как на равного другим во творении, рука Господня да падет на того работника. Я, Господь, говорю это, и я сделаю это; возвести это повсюду».

После этого я поднялся в ясной памяти о том, что я видел и слышал, и возвестил все это тем, кто был со мной, и был я преисполнен тихим миром и тайной радостью. И с тех пор слова эти стали подобны плодоносному семени, которое умножилось в моем сердце и которое мощно побуждает меня в духе возвестить это повсюду.

Бедные люди посредством своих трудов в настоящие времена правления первого Адама<sup>23</sup> дали возможность покупателям и продавцам земли или богатым людям стать своими тиранами и угнетателями.

Но во времена восстановления Израиля<sup>24</sup>, которые ныне начались, когда сам Царь Справедливости станет правителем в каждом человеке, никто не будет ни работать за наемную плату, ни платить наемную плату, но каждый станет трудиться в любви: один вместе с другим и для другого; и (49) есть хлеб совместно, как члены одного хозяйства — творения, в ком разум правит, как царь в совершенной славе (Иер. 23. 5, 6)...

Никто из людей не будет иметь больше земли, чем он сможет сам обработать, или другие будут работать с ним в любви, трудясь вместе и вместе вкушая хлеб свой, как одно из колен или семей Израиля, не платя наемной платы и не беря наемной платы.

Тот, кто ныне является владельцем земли и богатств и не может работать, если он скажет другим: «Вы мои братья по творению, и Господь сделал ныне (50) землю общей среди нас: потому возьмите свою землю и лишь позвольте мне есть хлеб с вами», — такой человек будет сохранен трудом других.

Но если какой-либо человек имеет землю и не может и не хочет работать, но будет стремиться править как тиран, обременяя творение, рука Господня падет на него — либо к разрушению, либо к муке; и если его жизнь будет принесена в жертву, он будет вынужден работать и есть свой хлеб в поте лица своего, а не чужого, пока он не познает сам себя как равноправный член, а не господин над творением; и так произойдет с тем, кто потерял преимущества сыновства (2 Фесс. 3. 10; Быт. 3. 19).

Все наказание, которое потерпит человек за свое несправедливое действие, посредством коего он начнет снова навлекать проклятие на творение, сведется к тому, что он будет сделан всего лишь гаваонитянином<sup>25</sup>, чтобы работать на земле, а не в темнице, и взоры всех будут устремлены на него; а самое величайшее преступление будет в следующем: если кто-либо попытается поставить немногих людей, чтобы править над остальными, и тем самым попытается вновь установить частный интерес и возродить куплю и продажу земли, тяжкий гнев Господень будет уделом таких людей.

Израиль не должен заключать в темницу или казнить кого-либо смертью или менее значительными казнями, но только принудить их работать и есть собственный хлеб, ибо тот или те, кто налагает любое другое наказание на собратьев по творению, является несправедливым делателем во творении и сам должен быть сделан слугою всем, пока он посредством духа, обитающего в нем, не познает себя как равного каждому человеку, а не господина над кем-либо, ибо все люди в массе своей суть творение, живая земля.

Эти тюремные заключения, наказания и убийства, которые обычны для действий первого Адама и все еще существуют в мире, суть проклятие. И великое непочтение к нашему Создателю, что одна часть творения (51) должна причинять вред другой; с самого начала так не было; и мы почтим нашего Создателя, если каждая часть творения будет оказывать другой помощь и проявлять любовь в действии, дабы сохранить целое (Матф. 7. 12)...

Не дело одной твари, именуемой человеком, убивать другую, ибо это гнусно по отношению к духу и это проклятие, которое заставляет творение стонать под бременем; ибо, если я убью вас, я убийца, если третий придет и повесит или убьет меня за то, что я вас убил, он будет моим убийцей, и так при правлении первого Адама<sup>26</sup> убийство именовалось правосудием, в то время как оно не что иное, как проклятие (Исх. 20. 13)<sup>27</sup>...

(52) Ибо болтать о любви — не значит любить; дух Разума, наш Отец, наслаждается только делами любви в справедливости. А это значит освобождать угнетенных, отпускать заключенных, отпирать сундуки и закрома, чтобы земля могла быть общей сокровищницей для сохранения всех без жалоб, ибо земля не была сотворена для немногих, чтобы жить на ней легкой жизнью, убивать тех, кто не признает закона, созданного ими; но она была сотворена для всех, чтобы жить на ней в довольстве, а власть над жизнью и смертью находится в руках духа, не в руках плоти. Никто не должен убивать, кроме тех, кто может оживить; поэтому пусть каждый в творении живет по справедливости и доверяет духу покровительство над собой (Матф. 7. 12).

Тот, кто с усердием проповедует дух, как делают все книжники, и однако же не поступает согласно этой всеобщей власти справедливости, обрабатывая землю как общую сокровищницу, есть просто себялюбец, и он исповедует сам себя и является еще одним врагом Разуму, Царю справедливости; и если ты все еще говоришь, что это дух, которому ты служишь, тогда заяви миру о том, что это за дух, который правит повсюду, помимо разума.

(53) И далее тот, кто отрицает общность, подобным же образом отрицает Писание, будь они проповедниками, профессорами или богатыми людьми, которые держат в своих руках несправедливую власть частной собственности (Деян. 4.32).

Поэтому вы, прах земли, кто попран ногами, вы, бедные люди, кто своим трудом делает и ученых, и богатых людей своими угнетателями, вспомните о своих правах, ибо закон справедливости уже провозглашен.

Если вы обрабатываете землю и работаете на других, которые живут легкой жизнью и идут путями плоти благодаря вашему труду, вкушая хлеб, который вы, а не они, выращиваете в поте лица; знайте же, что рука Господня падет на каждого такого наемного работника и вы погибнете вместе с алчными богачами, которые держали и до сих пор держат творение под игом проклятия...

Ныне я повинуюсь приказу духа, который повелел мне возвестить это повсюду, я возвестил (54) и буду возвещать это устным словом, как уже возвестил моим пером. И как только Господь укажет мне место и способ, каким он желает, чтобы мы, кого именуют простым людом, возделывали и трудились на общинных землях, я тогда пойду и возвещу это моими делами, и буду есть хлеб, добытый в поте лица моего, не давая и не получая наемной платы, рассматривая землю как принадлежащую столь же мне, как и другим. Я имею теперь мир в душе моей и внутреннее убеждение в том, что дух бедняков вскоре будет подвигнут на то, чтобы на деле исполнить этот закон справедливости...

О вы, великие Адамы земли, что называете землю своею и смотрите на других как на слуг и рабов ваших, как будто земля создана только для вас, чтобы вы жили на ней в довольстве и почете, когда другие голодают от недостатка хлеба у ног ваших, под вашим угнетательским правлением! Берегитесь, Царь Господь сил послал слуг своих, дабы побудить вас отпустить Израиль на свободу, чтобы он мог служить ему в общности духа и в общности земных благ.

Не будьте более горды и жестокосерды, чем фараон, ваш прообраз, если вы есть таковы, а похоже, что вы намерены быть таковыми, ибо сам образ часто более могуч, чем прообраз; тогда не сомневайтесь в том, что бедствия (55) умножатся, и Израиль будет избавлен от вашего ига могучей рукою, и ваша протянутая длань, и вы, и все ваше воинство вместе погибнете. Господь сказал это, и он свершит это. (Евр. 2. 7, 8 и далее).

Все мужчины и женщины в Англии являются детьми этой страны, и земля принадлежит Господу, а не отдельным людям, которые требуют своей выгоды на ней в ущерб другим, что есть власть дьявола.

Но коли скажут некоторые: «Это моя земля» и назовут такой-то участок земли своим? Тогда, скажет Господь, пусть этот человек обрабатывает сей участок земли собственными руками и никто не помогает ему. Ибо, если кто станет помогать этому человеку обрабатывать его собственную землю за то, что он назовет наемной платой, рука Господня падет на того работника; ибо он поднимает плоть выше духа своим трудом и тем самым держит творение в рабстве.

Поэтому если богатые хотят сохранить это владение «моим и твоим», пусть они обрабатывают собственную землю собственными руками. И пусть простой народ, который есть собранный вместе Израиль, освобожденный от рабства, и который говорит: «земля наша, а не моя»,— пусть он работает вместе и вместе ест хлеб на общинных землях, горах и холмах.

Ибо как огороженные земли называются землями такого-то или такого-то человека, так общинные земли и пустоши называются землями простого народа, и пусть мир увидит, кто обрабатывает землю в справедливости, и те, кому Господь дает благословение, пусть будут народом, который наследует землю. Либо

те, кто владеет частной собственностью, говорят: «Это мое», что является себялюбием, дьявольским и пагубным для творения; либо те, кто придерживается общего права, говорят: «Земля принадлежит нам», что освобождает творение от рабства (Исайя, 62. 8, 9).

(56). Была ли земля создана для того, чтобы содержать несколько алчных, высокомерных людей, чтобы они жили в довольстве и присваивали и захватывали у других сокровища земли, дабы те попрошайничали или голодали в плодоносной стране, или она была сотворена для того, чтобы сохранить всех своих детей,— пусть разум и писания пророков и апостолов будут судьями; земля принадлежит Господу, она не должна использоваться для личной выгоды.

Никто не может сказать, что их права отняты у них; ибо пусть богатые работают сами одни, и пусть бедные работают вместе сами; богатые на своих огороженных землях, говоря: «это мое», бедные — на своих общинных землях, говоря «это наше», земля и плоды ее — общие.

И кто будет обижен на бедных за то, что они так поступили? Никто, кроме алчной, высокомерной, ленивой, изнеженной плоти, которая хотела бы, чтобы бедные продолжали работать на этого дьявола (частный интерес), чтобы поддержать их величие, дабы они могли жить в довольстве.

Что мы получим от нашего труда на земле, кроме того, что сможем есть хлеб и жить вместе в любви и справедливой общности? Это и будет благословением Израиля (Исайя, 62. 8).

Но так как Исав установил свое царство<sup>28</sup>, те, кто работает, живут в нужде; те же, кто живет праздно, пресыщены избытком и заставляют всю землю смердеть от несправедливого жестокого угнетения.

Да, но когда Господь призовет Израиль жить в шатрах<sup>29</sup>, что, я верю, будет вскорости, он защитит его; эта труба уже возгласила во мне: «Работайте вместе, ешьте хлеб вместе, возвести это повсюду» (Иер. 25. 37, 38).

Воистину Господь не открыл этого понапрасну, ибо я увижу, как плоды справедливости последуют за сим, что будет началом великого дня отмщения угнетателю, который держал землю (57) под игом мирского владычества, правя как тиран над другими, заставляя бедных работать за наемную плату. Но в день возрождения Израиля не следует есть хлеб наемника ни в каком виде; не должно ни давать наемной платы, ни получать наемной платы.

Разве свет Разума сотворил землю для нескольких людей, чтобы они наполняли свои сундуки и амбары, а другие были угнетены нищетой? Разве свет Разума создал тот закон, согласно которому если один человек не имеет такого избытка земли, чтобы давать ее другим взаймы, а тот, кто дал взаймы, должен заключать в тюрьму другого и заставлять его тело голодать в каземате? Разве свет Разума создал тот закон, что одна часть

рода человеческого должна убивать и вешать другую часть рода человеческого, которая не может ходить их путями?

Конечно, Разум не был тем богом, который создал сей закон; ибо это значит заставить одну часть творения всегда враждовать с другой его частью; что есть великое поношение для нашего Создателя.

Но алчность, этот убивающий бог мира сего, была тем законодателем, она — тот бог, или правящая сила, которой служат и поклоняются все люди, стремящиеся к личной выгоде на земле (2 Кор. 4.4).

Ибо земля принадлежит Господу, т. е. распространяющейся силе справедливости, она не есть наследие алчной, высокомерной плоти, которая умирает. Если человек может сказать, что он сотворил зерно или скот, он может сказать: «Это мое». Но если Господь создал их для пользы творения, тогда, безусловно, земля, сотворенная Господом, должна быть общей сокровищницей для всех, а не частной сокровищницей для немногих.

Если какой-либо человек может сказать, что он дал жизнь, то он имеет власть отнять жизнь. Но если власть над жизнью и смертью находится только в руках Господних, то очевидно, тот, кто отнимает жизнь у своего собрата по творению — человека, есть убийца творения, по какому бы закону он ни действовал. Ибо все законы, которые созданы человеком (58) для того, чтобы отнять жизнь у другого человека, суть поддержание проклятия (Исх. 20. 13).

Но как быть с теми, кто крадет, или блудодействует, или живет в праздности и не хочет трудиться, а хочет существовать за счет труда других, как делают богатые люди, кто называет землю своею?

Я отвечу: если кто-либо проявляет такую Аханову<sup>30</sup>, или предательскую силу, и попытается вновь навлечь проклятие на творение, его не следует заключать в тюрьму, вешать или убивать; ибо дело мадианитян<sup>31</sup> убивать один другого, чтобы сохранить себя и свой себялюбивый интерес. Но наказание должно быть следующим: его нужно заставить работать, назначить ему землю для обработки, и никто не должен помогать ему; он должен иметь на себе знак в течение определенного времени, чтобы взоры всех были устремлены на него, как на незаконного в Израиле<sup>32</sup>: он должен быть слугой всем до того времени, пока дух в нем не заставит его познать самого себя, чтобы стать равным другим во творении.

Если кто-либо будет красть, что с ним сделают? Никто не будет покупать или продавать, и поскольку каждый будет иметь пищу, и питье, и одежду, какая нужда будет у них красть? Кража не даст ничего, кроме того, что они потеряют право сыновства, и такой человек будет оставлен один есть свой собственный хлеб, и никто не будет с ним знаться.

Ибо каждый будет знать закон и каждый будет повиноваться закону, так как он будет написан в каждом сердце; и каж-

дый, кто повинуется закону Разума, будет наслаждаться благами сыновства. А это значит в знак уважения к окружающей общине вместе работать и вместе есть хлеб; и поступая так, вызволять творение из оков себялюбия или частной собственности, «моего» и «твоего», что есть дьявол и сатана, бог мира сего, который ослепил глаза жадной, высокомерной плоти и сковал ее узами тьмы (Деян. 4. 32)...

(59) Посмотрите на горы и холмы земли и взгляните, не растут ли там колючие волчцы и тернии, горькое проклятие? Поистине, тирания остается тиранией в одном, как и в другом: в бедном человеке, вознесенном своею доблестью, как и в богатом, вознесенном своими землями; в ком гнездится тирания, тот враг Христу, распространяющемуся духу справедливости. Он будет употреблять всего лишь имя Христа, которого втайне будет преследовать и убивать его силу.

Тирания — это ловкий, высокомерный и завистливый зверь; натура его себялюбива и полна жестокости; он обещает народу прекрасные вещи, но подчиняет своему себялюбию или эгоистическому интересу, а не всеобщей свободе.

Короче говоря, пусть каждый знает, что, если он будет ждать своего Создателя, он изведает, что всеобщая сила справедливой общности, как я уже возвестил, это Ханаан, страна мира и свободы, наполненная молоком и медом, изобильная радостью и миром в нашем Творце и друг в друге (Зах. 8. 3—12).

Но мир сей, который поддерживает частный интерес, «мое» и «твое», это Египет, дом рабства; и поистине в нем очень много фараоновых надсмотрщиков — как наставников, так и правителей<sup>33</sup>.

Потому голос духа внутри меня, трижды обращавший очи мои к властям земли, сказал так: «Пусть Израиль будет свободным; пусть Израиль будет свободным; пусть (60) Израиль будет свободным. Работайте все вместе, ешьте хлеб все вместе; кто обрабатывает землю для другого — того, кто желает быть угнетающим правителем над другими и не смотрит на себя как на равного прочим в творении, рука Господа падет на того работника. Я, Господь, сказал это, и я сделаю это. Возвести это повсюду, Израиль не будет ни давать наемную плату, ни получать наемную плату».

И это, бесспорно, исполнено разума и справедливости; ибо земля была сотворена не для немногих, а для всех, чтобы жить в достатке, питаясь ее плодами. И не может быть полной свободы, пока не будет установлена полная общность.

Все слезы, порожденные рабством, не смогут быть осушены, пока земля не перейдет в пользование всем как общая сокровищница. И тогда Иерусалим станет хвалою всей земли, но не ранее.

В то время бесплодная земля делается плодоносной, ибо Господь снимет проклятие. И если кто-то возропщет и скажет: «Верески и пустоши бесплодны» и тому подобное, и тем оборо-

тится против нашей работы, все, что я скажу в ответ,— пусть он идет своею дорогой; их доля не здесь; они живут в низкой плоти, не на высоте духа; и они не знают тайны Господней, кто ныне освобождает Израиль от порабощения и выводит его из тех стран, по которым он был рассеян, в единое место, где он будет жить и питаться совместно в мире (Зах. 8. 11, 13) <sup>34</sup>...

(61) Но поистине, пока еще состояние мира таково, что первый Адам<sup>35</sup> все еще восседает на троне и отравляет творение своей несправедливой мудростью и властью, я скажу во время сие: ужасный гнев Царя Справедливости грозит этой стране, называемой Англией, и поистине всей земле, где правит частный интерес и порабощает творение.

И если алчная, высокомерная плоть все еще утверждает это частное владение, это проклятие и иго, под которым стонет творение, тогда и ты, о алчная земля, жди умножения напастей и исполнения всех грозных пророчеств и видений о твоём ничтожестве.

Но если ты обрящешь милосердие, тогда открой свои амбары и сокровища земли, которые ты скопил себе и утаил от бедных, твоих собратьев по творению; это единственное средство, чтобы избежать гнева...

Разделите Англию на три части: едва ли одна часть ее возделана. Так что здесь достаточно земли, чтобы содержать всех ее чад, а многие умирают от нужды или живут под тяжким бременем нищеты во все дни свои. И нищету эту бедные люди сами навлекли на себя, вознося частный интерес своим трудом.

Для Англии ныне еще существуют три двери надежды, дабы избежать разрушительных напастей.

Во-первых, пусть каждый перестанет гнаться за другими в поисках знаний и удобств и ожидает (62) духа Разума, пока он не разгонит тучи в вашем сердце и не проявит себя внутри вас. Это значит отбросить тень учености и отвергнуть алчную, хитрую, высокомерную плоть, что обманывает весь мир своими толками и традиционной проповедью из слов, букв и звуков, без духа. И выбрать Господа, истинного наставника каждого в его собственном внутреннем опыте, тайну духа и тайну Вавилона (Лк. 24. 49; Матф. 15. 14).

Во-вторых, пусть каждый откроет свои сундуки и амбары, чтобы все могли насытиться от изобилия земли, чтобы бремя нищеты могло быть устранено. Прекратите куплю и продажу земли или плодов земли; и как сначала это произошло в свете Разума, так пусть это произойдет и на деле: общая сокровищница для всех; никто не огораживает и не присваивает какую-либо часть земли, говоря: «это мое», что есть мятеж и страшная измена против Царя Справедливости. И пусть это слово Господне действует среди всех: трудитесь вместе, ешьте хлеб вместе (Деян. 4. 32).

В-третьих. Прекратите всякое верховенство и господство

друг над другом, ибо вся масса человечества есть одна живая земля. Прекратите заключения в тюрьмы, бичевания и убийства, которые есть не что иное, как действия проклятия. И позвольте тем, кто до этого не имел земли и был вынужден грабить и красть из нужды,—позвольте им спокойно пользоваться землею, работая на ней, чтобы каждый мог наслаждаться благами творения и есть свой хлеб, добытый в поте лица. Ибо поистине это частная собственность, «мое» и «твое», навлекла на народ все несчастья. Ибо, во-первых, она вынудила людей красть друг у друга. Во-вторых, она создала законы, предписывающие вешать тех, кто украл. Она искушает людей делать зло, а потом убивает их за их действия. Пусть все рассудят, не является ли это великим дьяволом. (63) Хорошо, если каждый со всей быстротой примется выполнять эти три заповеди, которые я привел, творение тем самым будет освобождено от рабства, и наш создатель прославится от трудов рук своих.

Те, кто свободно предложат себя самих и те богатства, которыми они располагали для продвижения этого дела, найдут милосердие, и благоговение всех народов станет им наградой. Те же, кто воспрепятствует этому обоюдному интересу, земной общности, и станет поддерживать тираническое правление ветхого Адама, рука Господа падет на того человека, кто бы он ни был. (1 Пет. 5. 3; Суд. 5. 2,9)...

#### Комментарии

<sup>1</sup> Мысль о том, что образ Христа имеет не столько историческую, сколько внутреннюю, мистическую природу, обычна для воззрений народных сект эпохи Английской буржуазной революции. Она встречается в ранних трактатах Уинстэнли и далее на протяжении всего его творчества. См.: например, «Закон свободы» в кн.: *Winstanley G. Works/Ed. G. Sabine. Ithaca; N. Y., 1941. P. 509, 543 a. oth.*

<sup>2</sup> «Святая гора господняя» — образ, часто встречающийся в книгах Ветхого и Нового завета. См., например: Пс. 98(99). 9; 2 Пет. 1.18 и др. Этот образ был весьма распространен в памфлетной литературе Англии революционной поры. Он ассоциировался с образом священной горы Сион в Иерусалиме, отождествлявшейся с самим Иерусалимом и шире — со всем народом израильским.

При переводе библейских цитат мы пользовались изданием: Библия. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1968. Поскольку нумерация некоторых псалмов в тех изданиях Библии, которыми пользовался Уинстэнли, отличается от нумерации православной Библии в русском переводе, которая следует греческому канону, тогда как западные издания — еврейской традиции, мы везде в комментариях даем обе ссылки; причем православная традиция следует вначале, а далее (в скобках) указывается приводимая Уинстэнли и принятая в католическом и протестантском каноне нумерация. То же касается названия некоторых ветхозаветных книг. Русский вариант (например, 1-я книга Царств) дается в начале ссылки, а затем в скобках следует принятое на Западе название (в данном случае — 1-я Самуила).

<sup>3</sup> Уинстэнли, как и автор эгалитаристского памфлета «Свет, воссиявший в Бекингемшире», выводил из этого стиха тезис о неправомерности господства одного человека над другим и о необходимости социального и имущественного равенства. См.: *Light Shining in Bukinghamshire // Winstanley G. Op. cit. P. 611—612.*

- <sup>4</sup> В православной традиции: Дан. 4.14.
- <sup>5</sup> Здесь ошибка, сделанная, вероятно, наборщиком первого издания. Вместо hands (руках) напечатано heart (сердце). Ошибка отмечена Дж. Сэбином. См.: *Winstanley G. Op. cit.* P. 181.
- <sup>6</sup> Здесь содержится намек на индependентских главарей революции, отобравших власть у короля и стремившихся править согласно собственным интересам в ущерб народным массам.
- <sup>7</sup> Здесь скрытая цитата из излюбленного Уинстэнли ст. 32 гл. 4 Деяний: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа...»
- <sup>8</sup> См. примеч. 2. В ссылке вкралась ошибка: 3-я гл. Осии имеет только 5 стихов. Возможно, Уинстэнли имел здесь в виду Ос. 2.18: «И заключу в то время для них союз с полевыми зверями, и с птицами небесными, и с пресмыкающимися по земле; и лук, и меч, и войну истреблю от земли той, и дам им жить в безопасности».
- <sup>9</sup> Здесь скрытая цитата. См.: Быт. 2.24.
- <sup>10</sup> Согласно традиции, основанной на посланиях ап. Павла, Уинстэнли отождествляет «грешное», «идушее путями плоти» человечество с «первым человеком» Адамом, согрешившим перед богом, а обновленных, освободившихся от оков алчности людей — со вторым Адамом, или Христом (см.: 1 Кор. 15.45; Римл. 5.17; 1 Кор. 15.22). Такое представление о первом и втором Адаме встречается в ранних памфлетах Уинстэнли (см.: *Hayes T. W. Winstanley the Digger. Cambridge (Mass.); L., 1979.* P. 14, 33, 57–59, 101–102) и далее на протяжении всего его творчества. Оно вообще типично для памфлетной литературы эпохи.
- <sup>11</sup> Образ глупца, дурака (fool) часто встречается в ветхозаветных книгах. На него постоянно ссылаются авторы псалмов, притч, Екклесиаст и пророки. См.: 2 Царей 3.38; Пс. 14.1; 53.1; 75.4; Притчи 1.7; 3.35; 5.2; 9; 10.8; 11.29; 12.15; 13.16–17; 14.8; 15.2; 16; 22; 17.28; 20.3; 21; 23; 29.11; Еккл. 2.14; 5.3; 10.4; 16.19; Ис. 35.8; Иер. 17.11; Ос. 9.7 и др. Здесь номера глав и стихов даны по английской протестантской версии; в русском тексте слово fool переводится как «подлый», «беззаконный» и т. п.
- <sup>12</sup> Согласно Новому завету, проповедь Христа была обращена прежде всего к беднякам; его учениками — апостолами — были рыбаки, ремесленники и т. п. На это Уинстэнли неоднократно ссылается в своих трактатах.
- <sup>13</sup> В ранних трактатах Уинстэнли утверждал, что проклятие, тяготеющее над всем материальным миром, будет вскоре снято и весь мир — земля с населяющими ее растениями и животными, Луна, Солнце, звезды — чудесным образом преобразится: «Не будет нужды в скоте, зерне, пище или питье» (*Winstanley G. Op. cit.* P. 82, 113–114). В III главе «Нового закона справедливости» он пишет: «Когда род человеческий будет возрожден и избавлен от проклятия... другие твари тоже будут исправлены и освобождены от своих тягот, а земля — от терний, и волчцов, и бесплодия; воздух и ветры — от не соответствующих времени года бурь и ожесточения; животные — от злобы и ненависти один против другого» (*Ibid.* P. 169). Эти положения опираются на слова ап. Павла (Римл. 8.21–22).
- <sup>14</sup> Согласно Библии, Исав, один из сыновей-близнецов патриарха Исаака, продал право первородства своему брату Иакову за чечевичную похлебку и тем лишился отцовского благословения (см.: Быт. 25.25, 29; 27.38, 41; 36). В понимании Уинстэнли Исав олицетворяет алчную и эгоистическую человеческую плоть; это богатые и сильные, захватившие власть и угнетающие бедняков, которые отождествляются с младшим братом Иаковом. Такое толкование встречается в произведениях других представителей крестьянско-плебейского лагеря эпохи революции. См., например: *A Collection of Ranter Writings from the 17th Century.* Ed. by N. Smith. L., 1983. P. 78, 92, 167, 334, 245.
- <sup>15</sup> См. примеч. 13.
- <sup>16</sup> Церковная десятина была в предреволюционной и революционной Англии самым обременительным из всех поборов, ложившихся на плечи народа. Во многих местностях она значительно превышала десятую долю урожая. Десятина не была исключительной привилегией духовенства:

правом на ее сбор со времен Генриха VIII обладали многочисленные светские собственники бывших церковных и монастырских земель, в большинстве своем джентри. После отмены епископата и церковных судов десятина стала особенно ненавистна народу; в парламент неоднократно вносились предложения об ее отмене; того же требовали многочисленные петиции и памфлеты из крестьянско-плебейского лагеря. Требование отмены десятины означало посягательство на определенную часть доходов новых собственников.

- <sup>17</sup> Десятина — подать, взимавшаяся в виде десятой доли с урожая и всех доходов в пользу храма у древних евреев (см.: 1 Царств, (1 Самуила) 8.15); в христианской церкви (католической и протестантской) — в пользу духовенства. Десятина ложилась в основном на плечи крестьян и ремесленников и была особенно обременительным побором, так как всегда взималась натурой со всего количества урожая. Отмена десятины была одним из основных требований крестьянских восстаний в Европе. Говоря, что десятина — папское установление (она впервые была востребована католической церковью в 585 г.), Уинстэнли хочет подчеркнуть ее несправедливость и несоответствие христианским идеалам, ибо в его время папизм отождествлялся с принципиальным извращением раннехристианских установлений. Ср.: *Winstanley G. Op. cit. P. 522–524.*
- <sup>18</sup> Здесь Уинстэнли намекает на обстоятельства собственной судьбы. В 1637 г., окончив положенный срок ученичества, он стал торговать готовым платьем в Лондоне. В 1641 г. Уинстэнли заключил договор с Ричардом Олсвортом «о поставке бумазейных тканей, льняной одежды и подобных товаров» (*Ibid. P. 6*), однако вскоре после начала гражданской войны, в 1643 г., обманутый компаньоном, он разорился.
- <sup>19</sup> Бэйлиф — чиновник, осуществлявший на местах административную и судебную власть.
- <sup>20</sup> Согласно библейскому преданию, надсмотрщики в Египте были поставлены фараоном для притеснения и угнетения израильского народа. (Исх. 1. 8–11; 5. 6–21). Эти слова звучали особенно выразительно в дни суда над королем, когда писался этот трактат.
- <sup>22</sup> См. примеч. 12.
- <sup>23</sup> См. примеч. 10.
- <sup>24</sup> Под «духовным Израилем» Уинстэнли разумеет трудящихся бедняков.
- <sup>25</sup> Гаваонитяне (библ.) — ханаанский народ, по преданию хитростью добившийся пощады от Иисуса Навина; в наказание были обращены в общественных рабов, «чтобы они рубили дрова и черпали воду для [всего] общества и для жертвенника Господня» (Ис. Нав. 9).
- <sup>26</sup> См. примеч. 10.
- <sup>27</sup> Уинстэнли ссылается здесь на заповедь «не убий».
- <sup>28</sup> См. примеч. 14.
- <sup>29</sup> «Жить в шатрах» — символ исхода народа израильского из «египетского плена», символ движения его к «земле обетованной» (см.: Быт. 12.8); также символ простоты и скромности (Быт. 25.27; Евр. 11.9). У. Эверард, который наряду с Уинстэнли был некоторое время руководителем колонии диггеров, в беседе с Фэрфаксом заявил, что диггеры, подобно праотцам, будут жить в шатрах. См.: *Berens L. H. The Digger Movement in the Days of the Commonwealth. L., 1961. P. 37.*
- <sup>30</sup> Ахан — библейский персонаж, покусившийся на заклые Иисусом Навином богатства Иерихона. Побит камнями (Ис. Нав. 7; 22.20).
- <sup>31</sup> Маданитяне (мидианитяне) — пастушеский народ, селившийся во II тысячелетии до н. э. на северо-западе Аравийского полуострова. Этнически родственные израильтянам, они часто враждовали с ними, совершали набеги на Палестину и были разгромлены израильским вождем Гедеоном.
- <sup>32</sup> См. примеч. 11.
- <sup>33</sup> Имеется в виду легендарное Египетское пленение, из которого, согласно Библии, вывел евреев Моисей (Исх. 14). См. также примеч. 20.
- <sup>34</sup> См. примеч. 13.
- <sup>35</sup> См. примеч. 10.

Eliav-Feldon M. Realistic Utopias.  
The Ideal Imaginary  
Societies of the Renaissance.  
1516—1630.

Oxford: Clarendon Press, 1982. 146 p.

Элиав-Фелдон М. Реалистические утопии.  
Идеальные воображаемые общества  
эпохи Ренессанса.  
1516—1630.

Оксфорд, 1982. 146 с.

«Утопия предлагает постичь разницу между тем, что есть, и тем, что должно быть. Она представляет возможную позитивную альтернативу социальной реальности» (р. 1). Так Мириам Элиав-Фелдон понимает основную функцию подобного рода сочинений и то, ради чего стоит читать и изучать их. Социальная утопия привлекла к себе внимание многих исследователей: достаточно посмотреть обширный, хотя и далеко не полный список литературы, приложенный к «Реалистическим утопиям». В нем работы советских авторов фактически отсутствуют. Возможно, это обусловлено «языковым барьером». М. Элиав-Фелдон объясняет интерес к утопиям тем, что они в отличие от других проектов «рисуют цельное, функционирующее общество и таким образом становятся призмой, через которую виден весь спектр представлений автора об обществе, его окружающем, со всеми институтами, законами, обычаями и характерными чертами» (р. 1—2).

Рецензируемая работа интересна тем, что явилась одной из первых попыток типологического рассмотрения утопий указанного периода<sup>1</sup>. Понятие «утопия» М. Элиав-Фелдон употребляет в узком смысле — как литературное произведение, в котором описывается идеальное общество, сознательно созданное усилиями людей (р. 2). Однако и это узкое определение применимо к весьма широкому кругу утопий, поэтому она классифицирует их по следующим группам: 1) хорошая форма правления; 2) идеализация существующих обществ; 3) проекты идеальных городов; 4) прославление «золотого века»; 5) тайные

<sup>1</sup> В связи с этим см.: Чиколини Л. С. Социальная утопия как явление общественной мысли в переходную от феодализма к капитализму эпоху // История социалистических учений. 1986. М., 1986. С. 26—48.

общества (реальные и воображаемые); 6) мировые империи и планы всеобщего вечного мира; 7) теократические тысячелетние царства; 8) собственно утопии: «идеальные воображаемые общества, описанные в своей совокупности так, как будто они существуют теперь» (р. 3—5).

Исследование посвящено исключительно последней группе, к которой отнесены 13 утопий: наряду с общеизвестными «Утопией», «Городом Солнца» и «Новой Атлантидой» также «Телемское аббатство» Рабле, сочинения И. В. Андреэ, И. Э. фон Гюнцбурга, Штюблина, Патрици, Дони, Агостини, Цукколо, Бартона и неведомого автора, скрывшего свое имя под инициалами I. D. M. Оговариваясь во вступительной части, что не претендует на исчерпывающий анализ всех утопий эпохи Ренессанса, М. Элиав-Фелдон отмечает ту особенность, что их авторы в лучшей эрудитской и синкретической манере Возрождения черпали из самых различных источников. Характерно, что идеальное общество представлено в виде города: в этом исследователи видят влияние греческой культуры с ее традиционным полисным устройством и ренессансное убеждение, что город есть царство человека, тогда как сельская округа слишком подвержена воздействию стихий (р. 14—15). В книге приведены краткие биографии авторов рассматриваемых утопий.

Требуется объяснения название «Реалистические утопии». М. Элиав-Фелдон пишет, что именно такова природа ренессансных описаний воображаемого идеального общества. Эти утопии «реалистические», поскольку они не зависят от каких-либо сверхъестественных условий или божественного вмешательства, которое изменило бы мир, человека или ход истории. Они остаются в рамках научных и технологических возможностей своего века, в них авторы серьезно рассматривают большие и малые проблемы общества и предлагают практические решения в мельчайших деталях. Словом, эти утопии глубоко коренились в реальности (р. 129).

В книге разбираются четыре комплекса вопросов: здоровье, воспитание, труд и благосостояние, правопорядок. Они включают в себя такие аспекты идеального общества, как структура семьи, положение женщин, городское устройство, деление на классы. Вместе с тем автор затрагивает проблемы политики, религии и философии лишь постольку, поскольку они прямо соприкасаются с социальными вопросами.

«Страны здоровья» — так М. Элиав-Фелдон озаглавила раздел о медицине и гигиене. Только шутник Рабле запретил болезни специальным декретом, а остальные утописты серьезно пытаются разрешить проблемы здоровья. С этой точки зрения они представляются ей реалистами, поскольку состояние гигиены и здравоохранения в Европе конца средних веков — начала нового времени оставляло желать лучшего и не обратило на это внимание авторы проектов идеального строя не могли. Хорошее здоровье жителей воображаемых стран является результатом

продуманной борьбы с болезнями, которую ведет совершенное общество (р. 32). Это явилось откликом утопистов на реальные запросы своего времени. М. Элиав-Фелдон подметила, что в противоположность ужасающему гигиеническому состоянию современной им Европы авторы утопий насаждают в идеальных обществах культ чистоты. Главную роль в улучшении самочувствия играют труд и физические упражнения, прибавляющие людям не только здоровья, но и красоты (р. 41—43). На наш взгляд, неправомерно утверждение, что только Андреэ считал физические упражнения способом укрепления здоровья. Как одна из наиболее поразительных особенностей в книге рассматривается то, что в идеальных обществах профессии врача отводится в высшей степени важная роль и что из утопий возникает программа далеко идущих реформ в области организации медицинской службы (р. 48—49). Правда, утописты, считает М. Элиав-Фелдон, в области медицины обнаруживают меньше оригинальности, идя по стопам Гипократа и Галена. Только Андреэ и Бэкон стремились показать возможности современной науки (в частности ятрохимии) как средства для исцеления болезней (р. 52—53). В рецензируемой книге здравоохранение получает нравственно-этическую оценку: все утописты признают большое значение медицины, сознавая, что она имеет прямое отношение к облегчению человеческих страданий.

Следующая глава посвящена воспитанию. Прежде всего выявляется закономерное и типическое: любой утопической концепции внутренне присуща идея ответственности государства за воспитание. Центральная власть его организует, дабы обеспечить единообразие поведения граждан. Сбиваясь на политиканский жаргон, М. Элиав-Фелдон доказывает, что в утопиях воспитательная система служит для производства совершенных шестеренок к совершенной социальной машине, и устремления отдельной шестеренки не принимаются во внимание (р. 56—57). Целью общественного воспитания является формирование: 1) Полезного гражданина; 2) Просвещенного правителя; 3) Ученого. Первое касается всех членов общества. Каждый проходит четыре вида воспитания и обучения: нравственное, академическое, профессиональное и военное (р. 58). Положительно оценивая стремление утопистов дать рядовым гражданам по крайней мере элементарное образование, М. Элиав-Фелдон явно недооценивает новизну их педагогических программ (р. 59—60). Правда, для Андреэ она сделала исключение: «В области реформы воспитания Андреэ, несомненно, превосходит всех утопистов. Он не просто повторял модные идеи, но и сам был лидером нового движения» (р. 73). Из числа наиболее способных граждан выходят Просвещенный правитель и Ученый (р. 65—69).

Важные вопросы производства, распределения и социальной справедливости М. Элиав-Фелдон рассматривает в главе «Прогресс и равенство». Она классифицирует утопии по трем группам: 1) коммунистические; 2) эгалитарные; 3) элитарные.

Все внимание она сосредоточила на первой группе, отнеся к ней утопии Мора, Кампанеллы, Андреэ и Дони (р. 79—81). Указаны четыре мотива, по которым устанавливаются, как она пишет, «коммунистические отношения»: социальная справедливость (Мор), религиозно-нравственная жизнь (Андреэ), искоренение индивидуализма (Кампанелла), простота жизни (Дони) (р. 85). Такая классификация вызывает возражения. Несомненно, например, что, религиозно-нравственная жизнь, по Андреэ, не исключает ни социальной справедливости, ни простоты жизни, ни искоренения индивидуализма; мотивы социальной справедливости здесь даже превалируют над религиозно-этическими устремлениями. Сделав верное наблюдение, что наиболее важным способом поощрения к работе является снятие позорного клейма с ручного труда, М. Элиав-Фелдон делает неоправданно широкое обобщение: «Все утописты — как католики, так и протестанты — неоднократно повторяют, что, вопреки мнению мира, любая работа почетна, а безделье позорно» (р. 95). Далеко не все: вспомнить хотя бы, что Штюблин писал о ремесленниках. Да и Бэкон без пиетета относился к физическому труду. Суммируя свои наблюдения о том, как утописты понимали социальную справедливость, М. Элиав-Фелдон пишет: «В коммунистических утопиях вся система вращается вокруг основного принципа: общественная собственность и отсутствие денег... ради более справедливого распределения богатства» (р. 105—106). К этому в целом правильному выводу следовало бы добавить: и более справедливое участие во владении средствами производства.

В главе «Право и порядок» отмечается как общее для всех утопий то обстоятельство, что там, хотя и не могут обойтись без законов и наказаний, достоинства строя таковы, что до минимума сводятся преступность и безнравственное поведение. Ввиду недоверчивого отношения к человеческой природе законодательная система становится одним из краеугольных камней идеального общества. Вместе с тем, полагает М. Элиав-Фелдон, утописты не внесли ничего оригинального в существующие теории права (р. 108—113). Характерной чертой всех проектов совершенного общества она считает полное слияние сфер права и морали и отождествление греха с преступлением (р. 121). Это весьма спорно. Полное слияние права и морали не вяжется с неусыпным надзором и наказаниями. М. Элиав-Фелдон сама отметила, что казнь отверг один Андреэ, а в других утопиях нередко выносят и смертный приговор (р. 122).

В заключении делается вывод, что читатель, ожидавший найти в утопиях оригинальность и полет воображения, испытает разочарование, поскольку утописты не преодолели технологической ограниченности, присущей их времени. Одновременно М. Элиав-Фелдон отметила связь утопии с идеями гражданского гуманизма: обмирщением политической и исторической мысли; этикой активной политической жизни; программой воспитания, призванной готовить граждан к деятельному участию в делах

государства. Но утопии представляют собой особую группу в гуманистическом течении. Их своеобразие и ценность заключаются не в абстрактной теории и не в отдельных деталях, а во всестороннем изображении идеального общества. Всеохватывающий взгляд и интерес к актуальным проблемам своего времени являются, по ее мнению, специфическими чертами, благодаря которым утопии становятся столь интересными документами для историка (р. 132—133). Наличие таких верных наблюдений — достоинство рецензируемой книги, равно как и ее информативность. Однако ее ценность существенно снижается из-за многочисленных противоречий в суждениях самой М. Элиав-Фелдон. Претендуя на историзм анализа и провозглашая отказ от оценок, основанных на критериях нашего времени, она подчас оперирует категориями нынешней буржуазной пропаганды.

*В. Д. Балакин*

## Сборник «История социалистических учений» за 25 лет

Первый сборник «История социалистических учений» (ИСУ) увидел свет в 1962 г., последующие выходили в 1964, 1976, 1977 (с подзаголовком «Вопросы историографии»), 1981, 1982, 1984 гг. С 1985 г. издание стало ежегодным, после чего были выпущены: «ИСУ. 1985», «ИСУ. 1986», «ИСУ. 1987». Ниже предлагается перечень статей, сообщений, публикаций источников в «ИСУ» за 25 лет.

### Статьи и сообщения Проблемы методологии

#### Основоположники марксизма-ленинизма и вопросы изучения социалистической мысли

- Волгин В. П.* Наследие утопического социализма. 1962.
- Гольман Л. И.* Фридрих Энгельс — историк социалистической мысли. 1977.
- Григорьева И. В.* «Письма об историческом материализме» Ф. Энгельса и итальянская социалистическая мысль. 1976.
- Ерасов Б. С.* Социальное содержание социалистических теорий в афро-азиатских странах. 1976.
- Застенкер Н. Е.* Ленин о домарковском утопическом социализме. 1964.
- Кириллов Г. И.* Ленин о преодолении марксизмом воззрений утопического социализма в рабочем движении. 1976.
- Колпинский Н. Ю.* В. И. Ленин и наследие Ф. Энгельса. 1982.
- Колпинский Н. Ю.* Маркс и Энгельс о Мадзини. 1976.
- Колпинский Н. Ю.* Роль газеты «La Emancipation» в пропаганде идей марксизма в Испании (1871—1873): Из истории борьбы Ф. Энгельса за пролетарскую партию в Испании. 1962.
- Коротеева А. Е.* Идеино-теоретическая борьба Маркса и Энгельса против бакунизма накануне Гаагского конгресса I Интернационала. 1962.
- Мальков В. Л.* В. И. Ленин и Ю. Дебс. 1981.
- Смирнова В. А.* Критика Ф. Энгельсом взглядов П. Ж. Прудона и его борьба с прудонизмом в международном рабочем движении. 1981.
- Тер-Акопян Н. Б.* К истории термина и понятия «первобытный коммунизм». 1986.
- Туполева Л. Ф.* Распространение марксизма в Ирландии в конце XIX — начале XX в. 1982.
- Чиколини Л. С.* Социальная утопия как явление общественной мысли в переходную от феодализма к капитализму эпоху. 1986.
- Шиканян И. Н.* Корреспондентская работа Энгельса в «Нозерн стар». 1984.
- Штекли А. Э.* «Крестьянская война в Германии» Энгельса и изучение утопического коммунизма. 1984.

- Штекли А. Э.* Подготовительные работы к «Анти-Дюрингу» и вопрос о начале утопического социализма. 1985.
- Штекли А. Э.* «Родоначальник утопического коммунизма» и «проблемки коммунистических идей». 1982.
- Штекли А. Э.* Энгельс и английский перевод «Коммунистического манифеста» (1850). 1987.
- Штекли А. Э.* Энгельс и издание «Истории социализма в отдельных очерках» (1895). 1981.

#### История утопического социализма и коммунизма в XIX в.

- Авдеева М. А.* Идеи Фурье в США. 1976.
- Андерсон К. М.* «Беседы» Роберта Саути. 1981.
- Андерсон К. М.* «Земной рай» доктора Уильяма Кинга. 1982.
- Андерсон К. М.* Мексиканский проект Роберта Оуэна. 1987.
- Андерсон К. М.* Оуэнисты в Ирландии. 1986.
- Андерсон К. М.* Оуэнисты и радикалы. 1984.
- Андерсон К. М.* Томас Скидмор: отголоски Просвещения или ростки американской утопии? 1985.
- Берги Дж.* (Италия) Социалист-утопист 40-х годов Микеле Федерера. 1962.
- Борщевский Л. В.* К вопросу об отношении Фурье к собственности при строе гармонии. 1976.
- Валлич Э. И.* Представления Чарлза Холла о современном ему и совершенном обществе. 1981.
- Валлич Э. И.* Чарлз Холл как критик капитализма. 1982.
- Володин А. И.* О начале социалистической мысли в России. 1964.
- Галкин В. В.* Джон Френсис Брей. 1981.
- Галкин В. В.* Последователи Роберта Оуэна в Англии и их вклад в развитие социалистической мысли. 1976.
- Дотри Ж.* (Франция) Чем Сен-Симон и Фурье обязаны Жан-Жаку Руссо. 1964.
- Ерофеев Н. А.* Промышленная революция в Англии и идея классов. 1981.
- Застенкер Н. Е.* Анри де Сен-Симон. 1962.
- Застенкер Н. Е.* Роберт Оуэн как мыслитель. 1976.
- Захарова М. Н.* Роберт Оуэн и оуэнисты в Соединенных Штатах Америки. 1976.
- Кирова К. Э.* Джузеппе Мадзини и утопический социализм (1830—1840). 1964.
- Кирова К. Э.* Итальянские умеренные и французский утопический социализм и коммунизм (30—40-е годы XIX в.). 1985.
- Козлова Е. Е.* Левый прудонизм как идейное течение в рабочем движении Франции накануне Парижской Коммуны. 1976.
- Колпаков А. Д.* Чартистский социализм конца 30-х — начала 40-х годов. 1964.
- Кукина В. Э.* История создания нового проекта Общего устава и Организационного регламента I Интернационала (1872). 1964.
- Кучеренко Г. С.* Некоторые сведения об отношении к Сен-Симону и сенсимонистам в России (XIX — начало XX в.). 1984.
- Кучеренко Г. С.* Об изданиях трудов Сен-Симона. 1984.
- Лейкина-Свирская В. Р.* Утопический социализм петрашевцев. 1964.
- Мадор Ю. П.* Эстетические взгляды французских утопических социалистов первой половины XIX в. 1964.
- Мизайлов М. И.* Социальная утопия Вильгельма Вейтлинга и его деятельность. 1976.
- Неманов И. Н.* Некоторые итоги и проблемы изучения Роберта Оуэна. 1976.
- Оберман К.* (ГДР) К распространению социалистических идей в Рейнской провинции в 1844—1845 гг. 1964.
- Оберман К.* (ГДР) Революционное значение пропаганды Вильгельма Вейтлинга в 1838—1848 гг. 1962.
- Осиновский И. Н.* Томас Карлейль и утопический социализм: (К постановке проблемы). 1984.

- Павлова Т. А. К изучению «Книги нового нравственного мира». 1982.
- Ревакин А. В. Этьен Кабе о французских буржуазных революциях. 1987.
- Рожков Б. А. Идеиная борьба между оуэнистами и чартистами. 1962.
- Рожков Б. А. Оуэнизм в отношении к чартизму. 1976.
- Романов Г. И. Социалистические искания В. А. Милютина. 1986.
- Рудницкая Е. Л. Из наследия утопического социалиста Н. В. Соколова. 1976.
- Рудницкая Е. Л. Социалистические идеалы Н. П. Огарева. 1964.
- Согрин В. В. Э. Беллами и его место в развитии утопического социализма в США. 1982.
- Федоровский Н. Г. К вопросу о классовой сущности лассальянства. 1986.
- Федоровский Н. Г. Парижская Коммуна и трансформация лассальянства. 1981.
- Хейфец Ф. А. К вопросу об идейных разногласиях на Базельском конгрессе Международного товарищества рабочих. 1962.

#### Утопически-коммунистические и эгалитарные идеи XVIII в.

- Аксенова Г. В. Барбье и Керар об авторе «Кодекса природы». 1987.
- Алексеев-Попов Б. С. Социальная критика у Жан Жака Руссо и великие утописты. 1964.
- Альбина Л. Л. Вольтер — читатель Мабли. 1981.
- Валлич Э. И. Из истории радикальной утопической мысли в России конца XVIII в. 1976.
- Валлич Э. И. Проблема нищеты в английской публицистике конца XVIII в. 1984.
- Валлич Э. И. Проект аграрной реформы Огилви. 1987.
- Гордон Л. С. Забытый утопист XVIII века Тифань Деларош. 1962.
- Далин В. М. К истории «Манифеста плебеев». Бабеф в Аррасской тюрьме. 1964.
- Домманже М. (Франция) Истоки социальных идей Жана Мелье (к 300-летию со дня рождения). 1964.
- Захарова М. Н. Т. Джефферсон и проблема собственности. 1982.
- Захер Я. М. К вопросу о значении взглядов «бешеных» в предьстории социалистических идей. 1962.
- Карева В. В. Н. Гедвиль и его роль в распространении утопическо-коммунистических представлений во Франции. 1981.
- Карп С. Я. Бриссо об «Утопии» Томаса Мора (80-е годы XVIII в.). 1987.
- Кузьмичева Е. К. Идея справедливости в трудах Б. Х. Фейхоо-и-Монтенегро. 1987.
- Кучеренко Г. С. Изучение Жана Мелье: итоги и задачи. 1976.
- Кучеренко Г. С. Социально-политические взгляды Сильвена Марешаля: (К вопросу о влиянии Жана Мелье на атеистическую и социалистическую мысль Франции XVIII в.). 1962.
- Мордвинцев В. Ф. «Синапия» — испанская утопия неизвестного автора. 1987.
- Павлова Т. А. Социальные воззрения Томаса Чейбба. 1981.
- Сафранов С. С. Социальные воззрения Пьера Доливье. 1962.
- Согрин В. В. Революция XVIII века и оформление эгалитарной мысли в США. 1984.

#### История социальных утопий античности, средневековья, эпохи Возрождения и начала нового времени

- Балакин В. Д. Общественное воспитание в социальной утопии Андреа. 1986.
- Балакин В. Д. Община в утопии Андреа. 1987.
- Барг М. А. Генезис идеологии истинных левеллеров. 1964.
- Барг М. А. Социальная утопия Уинстэнли. 1962.
- Володарский В. М. Социальная утопия Теофраста Парацельса. 1985.
- Володарский В. М. Утопия Ганса Гергота. 1986.

- Карева В. В. Начало французской истории «Утопии» Томаса Мора. Г. Бюде — первый французский интерпретатор «Утопии». 1982.
- Карева В. В. «Утопия» Томаса Мора в издании М. де Керлона. 1985.
- Кудрявцев О. Ф. Гуманистические представления о справедливости и равенстве в «Утопии» Томаса Мора. 1987.
- Кудрявцев О. Ф. Идеал ученого сообщества в итальянских академиях XV—XVII веков и утопии. 1984.
- Кудрявцев О. Ф. Идея «общности» у Марсилио Фичино. 1982.
- Кудрявцев О. Ф. Ренессансная апология наслаждения (к прочтению некоторых мест «Утопии» Томаса Мора). 1986.
- Мордвинцев В. Ф. Рождение легенды о «добром дикаре». 1981.
- Мортон А. (Англия) Возникновение социалистической мысли в Англии. 1962.
- Некрасов Ю. К. Томас Мюнцер и швейцарские анабаптисты XVI в. об идее общности имуществ. 1987.
- Осиновский И. Н. «Утопия» Томаса Мора в Англии XVII в. 1985.
- Павлова Т. А. Джерард Уинстэнли о путях перехода к новому строю. 1984.
- Павлова Т. А. Идеал человека в произведениях Джерарда Уинстэнли. 1985.
- Павлова Т. А. О зарождении коммунистических воззрений Уинстэнли. 1987.
- Павлова Т. А. Уравнительные идеи в политической литературе Второй английской республики. 1976.
- Панченко Д. В. Кампанелла и «Утопия» Томаса Мора. 1984.
- Трофимова М. К. К пониманию «утопии Ямбула» у Диодора Сицилийского. 1982.
- Чиколини Л. С. Идея общности имущества и споры о «золотом веке» в итальянской литературе XVI — начала XVII столетия. 1976.
- Чиколини Л. С. Кампанелла в публикациях XVII в. 1984.
- Чиколини Л. С. «Политические афоризмы» Кампанеллы. 1987.
- Чиколини Л. С. «Рассказ о собственных книгах» Кампанеллы. 1985.
- Чиколини Л. С. Социальные мотивы в творчестве Джованни Баттисты Джелли. 1981.
- Чиколини Л. С. Утопия Франческо Пуччи. 1982.
- Штекли А. Э. «Город Солнца» и «Звездный вестник». 1976.
- Штекли А. Э. «Досуг во Фландрии» и создание «Утопии»: (К критике господствующей текстологической концепции). 1986.

## Историография

- Валлич Э. И. Н. М. Карамзин — первый русский рецензент «Утопии» Томаса Мора. 1977.
- Гаврильченко С. А. Новая литература о Томасе Мюнцере в ГДР (1970—1980 гг.). 1984.
- Дунаевский В. А., Поршнев Б. Ф. Изучение западноевропейского утопического социализма в советской историографии (1917—1963). 1964.
- Зильберфарб И. И. Послевоенная зарубежная литература о Фурье и фурьеризме. 1962.
- Ильин Р. Н. О средневековом «социализме»: (К критике концепции К. Каутского). 1986.
- Искендеров А. А. В. П. Волгин и задачи изучения истории социалистических идей. 1981.
- Кандель Е. П. Некоторые вопросы истории формирования научного коммунизма в освещении современной буржуазной и реформистской литературы. 1962.
- Комаров К. В. Социальные идеи Эчеверриа в аргентинской буржуазной литературе. 1977.
- Кучеренко Г. С. Проблемы западноевропейского утопического социализма в творчестве Е. В. Тарле. 1977.
- Михайлов М. И. Споры о бакунизме: (Историография и политика). 1977.
- Мошкова Ю. Я. Новейшие труды о немецком утопическом социализме XVIII в. 1964.
- Осиновский И. Н. Исследование или памфлет?: (О книге Дж. Ридли «Го-

- сударственный деятель и фанатик. Томас Уолси и Томас Мор». Лондон, 1982). 1987.
- Осиновский И. Н.* Об изучении наследия Томаса Мора в современной буржуазной историографии. 1977.
- Павлова Т. А.* Некоторые проблемы историографии английского утопического социализма и социальной утопии эпохи Просвещения. 1977.
- Самсонова Т. Н.* Об изучении «Утопии» Томаса Мора в новейшей буржуазной историографии. 1986.
- Соколова М. Н.* Рейбо — историк утопического социализма. 1984.
- Соколова М. Н.* Современная французская историография утопического социализма во Франции (конец XVII — первая половина XIX в.): Историографический обзор. 1945—1975. 1977.
- Соколова М. Н.* Сюдур — историк утопического социализма. 1985.
- Трофимова М. К.* Утопия Ямбула в зарубежной историографии. 1977.
- Фердер Г., Цизе Г.* (ГДР) Об исследованиях в области истории раннего рабочего движения и социализма в Германской Демократической Республике. 1962.
- Хобсбаум Э. Д.* (Англия) Новейшие работы по истории утопического социализма в Англии. 1962.
- Чиколони Л. С.* Зарубежные историки об идее общности имущества и спорах о наилучшем государственном устройстве в итальянской публицистике XVI—XVII столетий. 1977.
- Штекли А. Э.* Основные этапы текстологических исследований «Города Солнца». 1977.

## Публикации

- Вейтлинг В.* Воспоминания о пребывании в Лондоне, записаны 13 января (1850 г.)./Перевод с немецкого, вступительная статья и комментарии О. Б. Воробьевой и Я. Г. Рокитянского. 1981.
- Вильгельм Циммерман о движении Ганса Бёхайма/Перевод с немецкого и введение А. Э. Штекли. 1986.
- Ганс Гергот и утопия «О новом преобразовании христианской жизни»/Перевод с немецкого, вступительная статья и комментарии В. М. Володарского. 1987.
- Из истории утопического социализма во Франции в 30-е—40-е годы XIX в./Вступительная статья, перевод с французского и комментарии Е. М. Кожокина. 1985.
- Из социальной утопии Иоганна Валентина Андреэ/Перевод с латинского, вступительная статья и комментарии В. Д. Балакина. 1985.
- Письма бельгийского социалиста Сезара Де Папа (1865—1878)./Перевод с французского, вступительная статья и комментарии А. Е. Коротеевой. 1982.
- Письма В. П. Волгина в годы Великой Отечественной войны: Письма Д. М. Петрушевскому и Ф. В. Потемкину./Подг. В. А. Дунаевский. 1977.
- Письма Короленко, Н. Ф. Анненского и В. А. Мякотина В. П. Волгину/Подг. Ю. П. Мадор. 1962.
- Письмо Томаса Мора Джону Колету/Перевод с латинского и комментарии В. Д. Балакина, вступительная статья А. Э. Штекли. 1984.
- Теодор Дезами и проспект журнала «Коммюнотер»/Перевод с французского и вступительная статья С. М. Назаровой. 1984.
- Утопия Евгемера/Перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии М. К. Трофимовой. 1986.

## Рецензии

- Кудрявцев О. Ф.* Дж. М. Логэн. Значение «Утопии» Мора. Принстон, 1983. 296 с. 1987.
- Ревякин А. В.* А. Р. Иоаннисян. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. М.: Наука, 1983. 272 с. 1987.

Составитель А. В. Чудинов

## Содержание

### СТАТЬИ

<b>А. Э. Штекли</b>	К публикации нового документа Фридриха Энгельса	<b>3</b>
<b>А. В. Ревякин</b>	Э. Кабе о борьбе течений во французском утопическом коммунизме 40-х годов XIX в.	<b>12</b>
<b>К. Э. Кирова</b>	Итальянские демократы и социалисты и утопический коммунизм (40-е – начало 50-х годов XIX в.)	<b>39</b>
<b>М. Н. Захарова</b>	Брук Фарм. Из истории утопического социализма в США. 40-е годы XIX в.	<b>61</b>
<b>Е. М. Аржанова</b>	Вейтлингианцы против чартистов	<b>76</b>
<b>А. В. Чудинов</b>	У. Годвин и Дж. Макинтош	<b>85</b>
<b>Э. И. Валлич</b>	К вопросу о характере социальной утопии У. Огилви	<b>101</b>
<b>В. Д. Балакин</b>	Социальная утопия в творчестве Андреэ	<b>114</b>
<b>Л. С. Чиколини</b>	Кампанелла и его «Суждения об увеличении доходов Неаполитанского королевства»	<b>128</b>
<b>О. Ф. Кудрявцев</b>	Гуманистические представления о справедливости и равенстве в «Утопии» Томаса Мора (окончание)	<b>145</b>
<b>А. Э. Штекли</b>	Эразм и первая книга «Утопии»	<b>162</b>
<b>Е. В. Гутнова</b>	Характерные черты крестьянских утопий западноевропейского средневековья	<b>176</b>
<b>В. А. Гуторов</b>	Античная утопия и «элементы социализма» в древнем мире	<b>195</b>

### ИСТОРИОГРАФИЯ

<b>В. В. Карева</b>	По страницам журнала «Мореана» (Обзор французских публикаций об «Утопии» Томаса Мора)	<b>210</b>
---------------------	---	------------

### ПУБЛИКАЦИИ

<b>Г. Ф. Войтенкова</b>	Обращение Национальной лиги реформы к народу Великобритании и Ирландии: Пер. с англ., вступ. ст. и коммент.	<b>224</b>
<b>К. М. Андерсон</b>	Роберт Оуэн о частной собственности: Пер. с англ., вступ. ст. и коммент.	<b>230</b>
<b>Т. А. Павлова</b>	«Новый закон справедливости» Дж. Уинстэнли: Пер. с англ., вступ. ст. и коммент.	<b>249</b>

## РЕЦЕНЗИИ

**В. Д. Балакин**

*Eliav-Feldon M.* Realistic Utopias. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance. 1516–1630. Oxford: Clarendon Press, 1982. 146 p.

*Элиав-Фелдон М.* Реалистические утопии. Идеальные воображаемые общества эпохи Ренессанса. 1516–1630. Оксфорд, 1982. 146 с.

268

## ПРИЛОЖЕНИЕ

**А. В. Чудинов**  
(составитель)

Сборник «История социалистических учений» за 25 лет

273

Научное издание

**ИСТОРИЯ  
СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ  
1988**

Утверждено к печати  
Институтом всеобщей истории  
Академии наук СССР

Редактор издательства Н. Л. Петрова  
Художественный редактор Н. Н. Власик  
Технический редактор Е. Ф. Альберт  
Корректоры Л. Р. Мануильская, Г. Г. Петропавловская

ИБ № 37970

Сдано в набор 15.03.88  
Подписано к печати 30.05.88  
А-04900. Формат 60×90<sup>1/16</sup>  
Бумага для множительных аппаратов  
Гарнитура обыкновенная  
Печать высокая  
Усл. печ. л. 17,5. Усл. кр. отт. 17,5. Уч.-изд. л. 20,5  
Тираж 2000 экз. Тип. зак. 1418  
Цена 4 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
117864, ГСП-7, Москва, В-485,  
Профсоюзная ул., 90  
2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

