

РОЛЬ НАУКИ У МОДЕРНІЗАЦІЇ ЗАГАЛЬНИХ ЗАСАД УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

Г.Дашутін

МАРКСИЗМ: КРИТИКА ЧИ УТОПІЯ?

Випереджаючи наш історико-теоретичний екскурс, що стосується уявлень про політичний ідеал у марксизмі-ленінізмі, намітимо ту оцінну рамку, у форматі якої ми будемо говорити про цей феномен в історії політичної думки. Відразу відзначимо, що Маркс є занадто масштабною фігурою, щоб його можна було втиснути в рамки спрощено-кон'юнктурних уявлень, що відбивають ідеологічне замовлення конкретної епохи. Суперечливість дослідницьких стратегій, що сформували марксизм як політичне вчення, різнорідність і, нерідко, несумісність теоретичних концептів, що лягли в його основу, нарешті, крах спроб утілити марксистський проект на практиці, призвели до неоднозначності оцінок значимості як фігури Маркса, так і «марксизму» у цілому. (Спектр цих оцінок коливається від характеристик Маркса як гіганта думки, що відкрила нові обрії соціально-політичного мислення, до сприйняття його особистості і його справи як вузького доктринера і догматика).

Після розпаду СРСР і падіння престижу комуністичної ідеї на території держав, що входили в його склад, інтерес до Маркса у вітчизняних політологів у значній мірі упав і подібно до того як Ж.Бодріяр написав книгу про свого сучасника під жорсткою назвою «Забути Фуко», так і девізом цих *ненаписаних* книг про Маркса в пострадянській (у тому числі українській політології) могло би служити аналогічне гасло «Забути Маркса». Проте, при аналізі й оцінці марксистської спадщини, необхідно враховувати, що забути – не значить зрозуміти, а нерозуміння не гарантує від повторення тих самих помилок, у тому числі й у політичній практиці. Для того, щоб уникнути подібних помилок, потрібно засвоїти урок, що полягає в марксизмі, зрозуміти джерела і суть грандіозного прориву в думці, пов'язаного з марксизмом і, водночас, джерела і суть найбільшого провалу і глухого куту марксизму. Кожна епоха ставить свої питання й у залежності від них актуалізуються ті чи інші аспекти Марксової думки. На відміну від нас, що відчули на собі результаті політичного експерименту, зробленого на базі марксистської

ідеології, в Європі відношення до Маркса залишилося набагато більш зваженим, вільним від крайнощів релігійного поклоніння й абсолютного заперечення, але, зазнаючи змін, залишалося глибоко поважним. Для європейських інтелектуалів Маркс ввійшов у ранг класиків філософської і політичної думки, що заклали *критичну парадигму* у філософському мисленні і, тим самим причарували цілі покоління європейської інтелігенції (причому не тільки лівиці). Жоден визначний європейський мислитель – особливо це стосується континентальної традиції – не залишив без уваги Марксову *радикальну критику ідеології* і не уник спроби дати свою інтерпретацію застосування результатів цієї критики в сучасних умовах. (Свіжим прикладом може служити робота культового французького філософа Ж.Дерріда «Привиди Маркса», що була нещодавно видана в Україні [1]).

Відзначений незмінний інтерес до Маркса в середовищі критично мислячих європейських інтелектуалів говорить про те, що в цілому його спадщина незважаючи на теоретичні помилки і загальну історичну невдачу марксизму як цілісного історичного проекту, сприймається як *живий запит живої думки*, що не утратить своєї актуальності до тієї пори поки буде існувати капіталістичний спосіб виробництва, економічна і соціальна нерівність, соціальна несправедливість, ідеології і соціальні міфології як різновид «хибної свідомості», як не утратить своєї актуальності і *коректна критика* марксистських рецептів вирішення фундаментальних проблем і соціальних антагонізмів. І ця критика повинна полягати в тому, щоб, віддаючи данину відкриттю Маркса феноменів товарного фетишизму, соціальних фантомів, «перетворених форм» і «примар» помилкової ідеологічної свідомості, не випустити з уваги утопічне ядро поглядів Маркса, його дивну сліпоту стосовно утопічної основи цих поглядів, що ставить його в ряд утопістів-реформаторів від Платона до Фіхте. Основний парадокс пригоди марксистської думки полягає в тому, що, володіючи самим довершеним на той час методологічним інструментом аналізу химер утопічної свідомості, ця думка прийшла до формування самої могутньої і самої впливової утопії в історії світової думки, утопії, що спирається на квазінаукове обґрунтування «залізних законів історії» і «неминучого краху капіталізму», що присипляє будь-яку критику на адресу марксистської історіософської схеми. (Попутно помітимо, що присутність цього утопічного ядра ріднить Маркса з його найближчими послідовниками, Маркса з Леніним, додає марксизму риси цілісної єдності незважаючи на значні зміни в інтерпретації подробиць серед adeptів цього вчення, що звільняє нас від необхідності на певному рівні абстракції розрізняти підхід Маркса і «марксистів», вишукувати відмінності марксизму від чи ленінізму, приміром, маоїзму. Опора на це ядро дозволяє нам говорити про «марксизм», не вдаючись зокрема до наступних історичних розходжень. З іншого боку, аналіз *розходжень* і прямих перекручувань, що перетерпіла доктрина вчителя, дозволить виявити причини і механізми спрощення й адаптації марксизму до рівня масової ідеології, зрозуміти чому Маркс як і раніше

залишається видатним мислителем, у той час як його послідовники і «послідовники» виявили себе як гонителі і душителі усякої вільної думки).

Для того, щоб обґрунтувати тезу про марксизм як приклад органічного синтезу Утопії й Ідеології, необхідно коротко продемонструвати відмінності нашого підходу від розхожих стереотипів, що стосуються специфіки утопічної й ідеологічної свідомості, стереотипів, настільки розхожих, що вони стали загальним місцем. Основний стереотип (що, між іншим, йде безпосередньо від самого Маркса) полягає в тому, що Ідеологія являє собою тип «хибної» свідомості, що перекинуто відбиває існуючі соціальні відносини і виконує у своїх публічних дискурсах охоронно-консервативну функцію стосовно цих відносин. На противагу їй Утопія володіє визначеним революційним потенціалом, оскільки причиною її появи як уявної конструкції є невдоволення існуючими соціальними відносинами і бажання їх змінити. Однак через те, що Утопія не спирається на науковий аналіз соціальної реальності, вона являє собою усього лише фантазію про «краще життя» без указівки можливостей його досягнення і засобів, здатних реалізувати утопічний проект. (З цієї тези про специфіку Утопії випливають наступні концептуальні пари-опозиції «Утопія-Ідеологія», «Утопія-Наука», «Ідеологія-Наука»).

Подібний тип дещо наївних уявлень про специфіку утопічної свідомості був характерний не тільки для епохи Маркса, але і для його більш пізніх послідовників, як, наприклад, для К.Мангейма (який заклав основи нового «критичного» напрямку в соціальній думці, названий їм «соціологія знання») у роботі з характерною назвою «Ідеологія й утопія». Саме в мангеймівській редакції протиставлення Утопії й Ідеології стало стійким штампом, характерним і для нашої сучасності. Так, наприклад, один із самих впливових філософів сучасності, що здобув статус «живого класика» П.Рікер міркує на задану тему, майже буквально дублюючи мангеймівську назву, у роботі «Ідеологія й утопія: два вираження соціальної уяви». Не виходить за межі мангеймівського підходу і рікерівське розуміння сутності утопії в її комплементарному відношенні до ідеології. «Утопія, -- пише він, -- є вправою в уяві, щоб мислити «щось інше, ніж існуюче в соціумі»[2]. І далі: «Ідеологія й утопія є фігурами уяви репродуктивної й уяви продуктивної. Усі відбувається так, ніби соціально-уявне могло здійснити свою ексцентричну функцію лише за допомогою утопії і її функції «дублювання реальності», так і за допомогою каналу ідеології».[3] (Під терміном «ексцентричне» французький філософ має на увазі те ж, що і Мангейм, який говорить про функцію «трансцендування» існуючого соціального порядку, що властива Утопії).

Якщо порівняти визначення Утопії в контексті Утопія-Ідеологія-Наука у видатних мислителів з подібними ж розхожими уявленнями, що тиражуються в середовищі радянських і «перебудовних» теоретиків, то ми побачимо, що розуміння Утопії як «фігури уяви» залишається загальним місцем. Так, наприклад, Э.Я.Баталов у книзі «У світі утопії» (1989) формулює, що утопію характеризує установка – свідомо або неусвідомлена –

на довільне конструювання ідеалу. Тому утопіст будує свій проект умоглядним шляхом, керуючись не імперативами історії, не відомими йому законами, що обмежують його уяву, але, насамперед веліннями волі і серця». В такому ж дусі розмірковує Ч.С.Кірвель, яка дає наступне визначення утопії: «Утопія, на відміну від наукового передбачення, не може висунути вірогідно обґрунтований діагноз (однозначність не реалізована ні за яких умов). Спираючись, в основному, не на наукові і теоретичні методи пізнання дійсності, а на уяву, вона, по суті, намагається підкорити майбутнє сучасним потребам, поглядам і оцінкам, додати характер реальності ілюзорним надіям і очікуванням».[4] Такого роду визначень утопічної свідомості й Утопії як типу соціального уявного експерименту можна привести безліч, однак повторювання тих самих положень робить цей перелік зайвим.

Основний принциповий недолік підходу до Утопії, зафіксованого в наведених вище формулюваннях, складається в прихованій передумові *раціоналізації* історичного процесу, в уявленні про те, що цей процес має тверду логіку і таємну ціль. У наслідок цієї передумови, передбачається, що соціальне перетворення може бути успішним тільки в тому випадку, якщо проект цього перетворення спирається на точне знання цієї логіки і цієї цілі. Іншими словами, соціальна дія так само повинна бути раціональною (звідси постулат “наукової основи”, на якій повинно базуватися це соціальне перетворення).

Подібне розуміння зовсім не враховує трагічний досвід історії ХХ століття, що ще з початку Першої Світової війни продемонстрував ірраціональний характер історичних процесів. Війни, масові насильства, геноцид, мільйонні жертви цих катаклізмів дали урок відсутності будь-якого прихованого сенсу того, що відбулося. Крім цього вони показали можливість реалізації найрізноманітніших – іноді божевільних! – соціальних проектів. Більш того, цей досвід показав, що існують типи суспільних ситуацій, при яких міра успішності соціальної дії прямо пропорційна незнанню її наслідків тим, хто її виконує. Іншими словами, прямо пропорційна божевіллію. (За іронію долі, саме Маркс вперше в історії думки описав подібний закон успішності, що спирається на ірраціональність, що лежав, на його думку, в основі капіталістичного виробництва. Забігаючи вперед, відзначимо, що імпульсом до формування власної утопії в Маркса послужило прагнення трансформувати ці ірраціональні суспільні відносини у відносини *прозорі* водночас для теоретика-політолога, політичного діяча, які вільно реалізують історичний Закон і для пересічного члена суспільства, що приймає участь у соціально-історичному процесі “світоперетворення”).

Стосовно проблеми утопій дана особливість означає, що розумові конструкції, призначені, на перший погляд, для «вільної гри уяви», мають звичай реалізовуватися на практиці. У цьому контексті Микола Бердяєв, що добре розумівся на різноманітних видах утопізму (у тому числі й утопізмі марксистського типу), але не переборював «утопічну спокусу», висловив парадоксальне визначення Утопії, у якому вирішальним критерієм виявлялася саме *здатність збуватися*.

Які би очевидними ні здавалися наведені міркування, однак з них випливає необхідність формування іншої методології й іншого понятійного апарата для аналізу феноменів утопічної й ідеологічної свідомості. І першим методологічним принципом тут буде виступати принцип “глобальної ідеологізації”, всеохоплюючий характер Ідеології як основного «регулятора» соціального життя в суспільствах сучасного типу. [5] З цього панідеологізму випливає той висновок, що розходження між Утопією й Ідеологією не *якісне*, а *структурне*, що, в свою чергу, спонукає до наступного положення: «Всяка Утопія є Ідеологією, але не всяка Ідеологія є Утопією». Утопія являє собою певний *цілісний тип ідеологічної свідомості, систему взаємозалежних передумов*, наявність яких є необхідним і достатнім критерієм приналежності того чи іншого мислителя до розряду утопістів. Наявність цієї структурної єдності утопічної свідомості й утопічного дискурсу дуже точно вловив відомий російський релігійний мислитель Г.Флоровський, який зробив спробу виробити альтернативу утопічним проектам у російській культурі і тому діагностував найменші прояви утопічного «вірусу» у соціальному мисленні. Він, зокрема, писав: «Суспільний утопізм є тільки симптом і нібито верхній шар цілого і цілісного світогляду, законний висновок з визначених передумов, не зробити який не можна з послідовності. І треба з граничною пильністю побачити, що в нестриманість утопічні сподівання ведуть зовсім не тільки неприборкана фантазія безвідповідальних фанатиків, але якась фатальна послідовність самої тверезої думки, раз нею прийняті деякі основоположення, раз вона спочиває на визначеному досвіді. Утопічних висновків вимагає з невідпорністю якась споконвічна аксіома»[6] . (Підкреслено нами).

Наявність такої установки, загального утопічного пафосу передумов у Маркса дає нам підставу не тільки вважати його утопістом, але і розглядати марксизм у якості зрілої, закінченої і найбільш довершеною формою соціального утопізму, що обумовила його живучість і постійну відтворюваність протягом уже півтори століття. Саме аналіз марксизму з погляду його приналежності до утопічної свідомості дозволяє нам зрозуміти структуру утопічної свідомості як такої, звільненої від флеру історичної мрії і переведену в сферу конкретного практичного соціального проекту. Таким чином, будь-який закінчений утопічний проект (і марксизм-ленінізм, зокрема) спирається на наступну систему передумов-ідеологем:

1) Передумова майбутнього закінчення історичного часу, мети історії, що полягає в її майбутньому завершенні. У даній передумові істотним є розуміння «історії» як перебування у світі Недосконалості і Страждання, які є наслідком трагічного розриву з попереднім станом “райського блаженства”. (У цій передумові наявний зв’язок з постулатом гріхопадіння і з певною глибинною теологічною домінантою світогляду даного типу, навіть якщо його адепт заперечує релігію як «хибну свідомість», як це було з Марксом). Вже в ранніх прикладах утопічної творчості, тобто в умовах нерозвиненості історичної свідомості мала місце регулятивна роль міфологеми Золотого Віку, що присутня у всіх відомих нам міфологіях, прагнення повернутися до

цього стану Добра (що має в соціально-політичній сфері такі еквіваленти як Справедливість, Рівність, правильне виховання громадян, метою і результатом якого повинна бути відсутність таких «егоїстичних» пороків як бажання здобувати матеріальні блага). Наочним еквівалентом такого роду «закінчення часів» служить образ соціально і класово однорідного суспільства з єдиною системою цінностей і ідеалів, з відсутністю конфліктів і потрясінь через ліквідацію бідності як матеріальної основи такого роду потрясінь і класових антагонізмів, що ведуть до економічної і суспільної нерівності. Іншими словами, передбачається деякий *стаціонарний* стан, що лише підтримується і за допомогою відповідного соціального керування постійно відтворюється. Подібний наочний образ добре проілюстрований тільки що цитованим Г.Флоровським, що визначав утопію як віру в можливість «іманентної історичної удачі», що, у свою чергу припускає подальшу незмінність досягнутого ідеального суспільного стану, «остаточність, що не допускає поліпшення».[7]

Неважко помітити, що марксистські представлення про комунізм цілком відповідають утопічній моделі Золотого Віку. За цей факт говорить загальна концепція всесвітньо-історичного процесу, яку розділяв Марксе і яка служила передумовою його наступних висновків. При всіх модифікаціях цієї концепції, як відзначали ще радянські дослідники в умовах тотального панування марксистської ідеології, «найбільш кардинальним, найбільш глибоким членуванням для Маркса все життя залишалося виділення двох гігантських, конфронтуючих один з одним суспільних утворень: буржуазного суспільства і суспільств добуржуазних».[8]

Що змушує нас припустити в добуржуазних суспільствах деякий аналог Золотого Віку? Насамперед концепт безпосередньої близькості виробничих і інших соціальних відносин до відносин природних. Таким чином, у марксистській історіософії наявна прихована руссоїстська передумова *природності*, яка на ціннісному рівні асоціюється з Добром і яка протиставлена неприродним суспільним станам, що характеризуються *відчуженням* людини від Природи в цілому, людини від продукту своєї праці і людини від людини. У результаті Марксово протиставлення двох гігантських формацій і фінальної третьої (комуністичної) має вид наступної схеми:

А. Суспільства добуржуазні (тобто суспільства “природні”, які за ціннісною шкалою можна асоціювати зі сферою Добра). З цього приводу вже зазначені дослідники зауважують: «Для усіх відомих йому докапіталістичних форм, Маркс фіксує одну певну рису: природне зрощення безпосереднього виробника з умовами його праці, «природну єдність праці з його речовими передумовами (насамперед із землею)». [9] Крім принципу “природності” в докапіталістичних типах господарства було відсутнє те, що Маркс вважав “корінням Зла” – *поділ праці*. Сам Маркс із цього приводу писав про ранні виробничі об’єднання, протиставлені об’єднанням, опосередкованим товарно-грошовими відносинами: «Закон, який регулює поділ общинної праці, діє тут з невблаганною силою закону природи: кожний окремих

ремісник, наприклад коваль і т.д., виконує всі операції, що стосуються його професії, традиційним способом, але цілком самостійно, не визнаючи над собою ніякої влади в межах майстерні».[10] (Підкреслено нами – Автор).

Саме факт зазначеної єдності підводить Маркса до думки про те, що дані неперекручені відносини являють собою той Ідеал, до якого повинний прагнути суспільний реформатор.

Б. Суспільство буржуазне (суспільство тотального «відчуження», світ Зла). За Марксом “Зло” цього суспільства полягає в “гріхопадінні” в штучність, в відриві від Природи, в домінуванні перекручених товарно-грошових відносин та химерних потреб, які ці відносини породжують. Відповідно Ідеалом Маркса є повернення до цього “втраченого Раю”, де еквівалентом райського стану служить повне задоволення потреб поза залежністю від характеру праці, що виконується членом суспільства і його суспільного статусу. Цей ідеальний суспільний стан був змальований Марксом в одній з останніх робіт, що часто цитується, в роботі «Критика Готської програми», де він писав: «На вищій фазі комуністичного суспільства, після того як зникне поневолююче людину підкорення її поділову праці, коли зникне разом з цим протилежність розумової і фізичної праці; коли праця перестане бути тільки засобом для життя, а стане сама першою потребою життя; коли разом з всебічним розвитком індивідів виростуть і продуктивні сили і всі джерела суспільного багатства поллються повним потоком, тільки тоді можна буде подолати вузький горизонт буржуазного права, і суспільство зможе написати на своєму прапорі: Кожний по здібностям, кожному по потребах!». [11] (У числі недавніх прикладів подібного роду утопічного мислення може бути названа відома робота Френсіса Фукуями, чия назва визначає саму парадигму утопізму – «Кінець історії». Наочний образ установа «суспільства надспоживання» у всесвітньому масштабі, що надихав сучасного американського філософа абсолютно ідентичний Марксовому уявленню за тим лише виключенням, що місце планованого виробництва в ньому займає Ринок, общинно-колективістській моделі розподілу протиставляється високий рівень добробуту індивіда, а Комунізм витісняється Лібералізмом як типом світогляду, що свідчить від імені Добра і веде до «ідеального суспільства». Якщо ж ігнорувати змістовні розбіжності, то *структурно* ці дві утопії однотипні).

2) Установа на світоперетворення, пріоритет практики над теоретичним пізнанням, зведення філософії до інструмента «революційного перетворення світу». Як відомо, Маркс і Енгельс, говорячи про «кінець німецької класичної філософії» мали на увазі кінець філософії в традиційному, академічному розумінні цього слова (і в цьому контексті вони передбачили новітні штампи на цю тему в епоху пост-модерну). Таким чином, у марксизмі формується нове бачення філософії, що іноді формулюється явно (як, наприклад, у популяризаторській роботі Ф.Енгельса «Людвіг Фейєрбах і кінець німецької класичної філософії»), а іноді імпліцитно міститься в базових постулатах і висновках «класиків». Філософія як система універсального знання («метафізика») розколюється на два самостійних типи знання, порівняно

слабко пов'язані між собою – знання про Природу, тобто наукове природознавство – тут класики марксизму мало чим відрізнялися від позитивіста О.Конта, стосовно якого, до речі, використовували зневажливі характеристики – і «наукове», марксистське суспільствознавство, що являє собою рецепт радикального суспільного перетворення капіталізму в комунізм. З приводу другої іпостасі філософії як «наукової ідеології» сам Маркс висловився дуже недвозначно у своєму хрестоматійній, одному з найбільш цитуємих положеннях в «Тезах про Фейєрбаха» про те, що філософи лише різним образом пояснювали світ, але справа полягає в тім, щоб його змінити.

У контексті сказаного напрошується природне запитання чим принципово відрізняється марксистський концепт «практики», проект участі філософа в політиці і реформаторській діяльності (потенційно в революції) від політичної філософії минулого, представники якої робили те ж саме? Наприклад, від того, що робив Д.Локк, Ш.Монтеск'є, Ж.-Ж.Руссо, А. де Токвіль, чиї ідеї тією чи іншою мірою були втілені в політичній практиці? Відповідь можна знайти лише з урахуванням утопічної домінанти марксистського проекту, з урахуванням того, що під словами «переробити світ» розумілося не проста зміна політичної системи конкретної чи держави групи держав, не просте здійснення революції, а проект деякої комуністичний «глобалізації», тобто перехід людства в *нову фазу всесвітнього-історичного розвитку* (помітимо, що в «Тезах про Фейєрбаха» мова йде про те, щоб «змінити світ», а не просто політичний лад), а це означає проект зміни усього *ладу життя*, самої людини, спектра його потреб, тобто обіцяє встановлення «загального щастя» і Золотого Віку у всесвітньому масштабі вже на основі науково-технічних досягнень.

Подібна установка типова для утопічної свідомості, утопічного проекту, де Філософ, що володіє абсолютним знанням виступає у функції божественного Деміурга. Ця особливість утопії також глибоко була проаналізована в російській філософській традиції (можливо тому, що саме на російському ґрунті утопічні проекти виростили набагато інтенсивніше, ніж у Європі). Наприклад, такий аналіз міститься в роботах П.Новгородцева, де фіксується згадана утопічна установка не тільки в Маркса, але вже в таких філософів як Кант, Руссо, Конт, Гегель, Спенсер. Незважаючи на деяку спірність віднесення деяких з перерахованих мислителів до розряду утопістів (приміром, Канта), загальна теза Новгородцева про те, що всі зазначені мислителі сходилися в чеканні того, що людство наближається до «заключної і блаженної пори свого існування» і що вони «знають те дозвільне слово, ту рятівну істину, що приведе людей до цієї вищої й останньої межі історії».[12] Не менш точна його аналітика, що стосується базової утопічної установки, що стосовно до названих філософів може бути застосована з застереженнями, але до Маркса – з повною підставою: «Коли ми аналізуємо утопію земного раю, ми бачимо, що вона відправлялася від думки дати людині безумовне і повне задоволення. Не одне матеріальне щастя мається тут на увазі, а повна гармонія життя, безумовна рівновага сил

як матеріальних, так і духовних. Від ідеальної громадської організації очікують не тільки умиротворення людей, але також і улаштування їхнього духовного життя, порятунку їх від самопротиріч і внутрішнього розладу, від спокус і гріхів світу. У цьому сенсі кожен суспільний ідеал, приховано чи відкрито спирається на ідею земного раю, у сутності відтворює ідею середньовічної теократії про порятунок людей через співтовариство вірних, які чи силою своєї віри чи своїх заслуг спромоглися отримати вищу благодать. Ми з ясністю бачимо це й у Руссо в його проекті громадянської релігії, і в Гегеля в ідеї божественної держави, і в Конта в плані порятунку людства істинами позитивізму, і в Маркса в його принципі абсолютної людської емансипації».[13]

3) Уявлення про «довершену організацію» суспільства водночас як про інструмент радикального перетворення і про кінцеву мету цього перетворення. У цьому пункті марксизм розділяв «організаційну параною» всіх утопічних проектів, починаючи з проекту Платонової «Держави». Відзначена міфологізація організаційного принципу як основної *технології* утопічного світоперетворення пов'язана з уявленнями про деяку Єдність, що повинна лежати в основі цього перетворення з метою зробити його максимально ефективним. Ідеальним прообразом такої єдності служила армія, і хоча Маркс і Енгельс приділили чимало місця критиці «казарменого комунізму» у «Маніфесті комуністичної партії», хоча модель пруської казарми була скоріше ідеалом В.Леніна, який реалізував її у своєму проекті «будівництва соціалізму», сама передумова єдиної керуючої державної волі, що не допускає відхилень від «генеральної лінії» була закладена в утопічному проекті самого Маркса у вигляді однієї з його базових передумов. Дана передумова була закладена в концепті «диктатури пролетаріату», тобто формі управління, при якій пролетаріат представляє свій класовий інтерес у якості «інтересу загального», що, за визначенням, позбавляє інші класи, стани і соціальні шари репрезентувати свій інтерес за допомогою технології права і демократії. Класовий інтерес пролетаріату, що нав'язується у якості загального і являє собою той загальний знаменник соціальної Єдності, до якого суспільство приводилося за допомогою насильства, позначеного евфемізмом «диктатури». Ідеологема «диктатури» на відміну від терміна «терор», ідеологічне обґрунтування якого ми маємо у виступах Робесп'єра і Сен-Жюста, підкреслює організаційно-управлінську домінанту нового типу влади, де насильство зведене до мінімуму – до «зламу буржуазної державної машини». Дана ідеологема припускала управлінський централізм і принцип єдиноначальності, поділяючи долю всіх проектів «організаційних утопій» (які, за С.Л.Франком, передбачають “єдину розумну волю до добра, що направляє” [14]) і демонструючи неподільність ідеї соціалізму і «пруссацтва» (дані два поняття зв'язані між собою у відомій роботі О.Шпенглера «Пруссацтво і соціалізм»).

4) Принцип Ідеократії і припущення про наявність деякої керуючої інстанції, що зосереджує у своїх руках ідеологічну й інституціональну владу. Даний пункт, по суті, є продовженням попереднього за винятком того, що він

акцентує не стільки технологічний аспект суспільного перетворення, скільки аспект ідеологічний. Принцип Ідеократії також сягає до платонівського проекту управління Ідеальною Державою кастою філософів і ґрунтується на двох основних передумовах – передумові абсолютного знання, яким володіють філософи-керівники (антитезою якого у випадку з Платоном виступає «думка», а у випадку з Марксом – ідеологія як «помилкова свідомість») і передумові «перевиховання» людського роду шляхом прилучення його до «істинного світогляду». У контексті принципу ідеократії «істинна ідеологія», що стає «силою, коли опановує масами», йде рука об руку з Педагогікою, що припускає могутній апарат «технологічного» впровадження ідей у масову свідомість, тобто феномен *пропаганди*. Таким чином, даний принцип виявляється вульгаризованою версією філософії Просвітництва, в якій, як відомо, співіснували дві тенденції – тенденція розгляду людини як «автономного суб'єкта», який піддає все “суду Розуму”(І.Кант) і можливість здійснення принципу «мислення за іншого», що припускає поділ людей на «хто знає істину» і «тих, хто приречений косніти в омані». Відповідно до другої, вульгаризованої просвітительської версії «знаючі» мають право «організовувати» свідомість «тих, хто в омані», причому організовувати за будь-яку ціну аж до можливого фізичного знищення тих, хто особливо вперто чинить опір. (Неважко помітити тут секуляризований аналог практики Інквізиції і той симптоматичний факт, що Ф.М.Достоевський, один з перших у Росії критиків «утопічного розуму» мислив будь-який утопічний проект як різновид теократії й узагальнив фігуру Утопіста в образі Великого Інквізитора. У цьому пункті Достоевський розвивав плідні інтуїції Вл. Соловйова про спокусу об'єднання світу під егідою римської католицької Церкви, однак бачив проблему набагато глибше, ніж «російський шеллінгіанець», поширюючи її і на такий різновид утопії як «комуністична ідея», яка в ті часи набирала популярності і первісний проект якої також припускав місіонерство у всесвітньому масштабі. У Достоевського фігура Великого Інквізитора виявляється дуже схожої з фігурою комуністичного Лідера. Неминущою заслугою великого російського письменника з'явилося і те, що він показав глибоке споріднення «інквізиторської практики» і «шигальовщини», продемонстрував, що в основі гіпотетичного «всезнання» Лідера і його екстраординарних повноважень лежить голий принцип панування, і в цьому принципі міститься його найглибша й остання таємниця. Геніальне прозріння Достоевського полягало в тім, що «комуністичний колектив неминуче попадає в руки надлюдини, що користується комуністичною ідеологією з метою перебороти останню в міфі про вожда як більш зручною для керівництва масою ідеологією і тим самим підводить підставу під своє безмежне політичне й економічне панування».[15]).

Характерно, що в Марксовій концепції Комуністичного Ідеолога як Універсального Вихователя полягало істотне протиріччя з найважливішим у його критиці ідеології питанням «А хто виховує самого вихователя?» і з характерною для раннього Маркса відповіддю, що «вихователь сам може

бути вихований». (“Тези про Фейєрбаха”). На жаль, ідейна й особистісна еволюція Маркса призвела до радикальної зміни його критичного погляду на дану просвітительську передумову, до думки про власну непогрішність як усезнаючого вихователя людства, що дало привід П.В.Анненкову, який тривалий час листувався з Марксом, охарактеризувати його як «демократичного диктатора».

5) Утопічна філософська антропологія. Людина як об’єкт «зовнішньої маніпуляції». Уся система взаємозалежних передумов, що дозволяють охарактеризувати соціально-політичний проект як Утопію, немислима без певної «філософії людини», уявлень про людську сутність, про те, що робить «людину людиною». Необхідно відзначити, що й у цьому пункті незважаючи на розмаїтість утопічних проектів і типів утопічної творчості ці уявлення залишаються незмінними у своїй основі, що зводиться до споконвічного позиціонування людини як об’єкта зовнішнього впливу, чи, як прийнято зараз говорити, маніпулювання. Стосовно до просвітительської Утопії, за часом безпосередньо пов’язаною з епохою Маркса, цю основу можна узагальнити в такий спосіб: «Людина як Суб’єкт є ілюзія».

Неважко помітити, що в цьому пункті даний напрямок філософії Просвітництва заперечувала християнську концепцію «внутрішньої людини», уявлення про його автономію і самовизначеність, що була реалізована в декартівськи-кантівській версії «філософії самосвідомості», протиставляючи їй передумову «зовнішньої» людини, що в однаковій мірі мала місце як у «природоцентристських», так і в «соціоцентристських» парадигмах. В обох випадках стосовно людини мав місце редукаціонізм, що ототожнює її з твариною (або природною, або соціальною) з константним набором базових «потреб». Наприклад, якщо порівняти характеристику людини утопістом Т.Дезамі, який затверджував, що людина є твариною, «системою різних молекул», чиї «найбільш шляхетні функції» у вигляді мислення, волі, розуму виявляються нічим іншим як «гармонійною грою органів» (робота “Кодекс спільності”), і хрестоматійне визначення Марксом людини як «сукупності суспільних відносин», те ми побачимо, що в послідовника «Кодексу Природи» і в «суспільника» Маркса спільним є уявлення про те, що в індивіді немає нічого, що належить особисто йому, але, навпаки, усе привнесено ззовні.

Відзначена спільність пояснює своєрідний «принцип додатковості» між природоцентризмом і соціоцентризмом, легкість їхнього конвертування один в одного. Дана особливість чітко видна на прикладі відношення Маркса до філософської антропології Л.Фейєрбаха, який успадкував від Просвітництва вісімнадцятого століття «природоцентристське» уявлення про людину, критику християнства, етичний гедонізм, але, який залишив від заперечуваної ним релігії проповідь любові і проект «релігії Людини». При всій критиці, якій піддавав Маркс фейєрбахіанську антропологію з корекцією на «суспільну природу» людини, погляди учня в цілому розвивалися у філософській парадигмі вчителя.

Постулати «релігії Людини» як людини-тварини, як людини «зовнішньої» визначали власне утопічні наслідки марксистської соціальної доктрини в аспекті можливості соціально-виховного впливу на індивіда і мислити подібний вплив відповідно до моделі виправно-трудової колонії. Дані наслідки можна представити у вигляді наступних фундаментальних положень:

А. «Матеріальні» потреби є первинними стосовно вищих чи т.зв. «духовних» потреб. Констатація «базовості» первинних потреб (які зводяться до потреб їсти, мати дах над головою тощо) невід'ємно пов'язана з просвітительською моделлю людини-тварини. На проекті задоволення цих потреб формується утопічна формула щастя, що є також загальним місцем багатьох утопій на протязі всієї історії людської думки. Маркс як будь-який утопіст припускав, що суспільний реформатор одержує ключ до рішення інших людських проблем. Характерно, що даний хід думки також добре прописаний у Легенді про Великого Інквізитора, в ідеї реалізації однієї зі спокус Диявола (спокуси оволодіння людиною і світом за допомогою «земних хлібів»). Про цю особливість мислення утопічного реформатора добре написав В.Розанов у своїх коментарях до «Легенди» Достоевського: «Ми не відійдемо, здається, далеко від істини, якщо скажемо, що зі спокусою удатися, опановуючи долями людства до «земних хлібів», тут розуміється один страшний, але дійсно помилковий вихід з історичних протиріч. Це – зниження психічного рівня в людині. Погасити в ньому все невизначене, тривожне, болісне, спустошити його природу до ясності коротких бажань, спонукати його в міру знати, у міру почувати, у міру бажати – от засіб задовольнити його, нарешті, і заспокоїти».[16] Марксистський метод вивчення «законів історії» і проект суспільного перетворення, що російські дореволюційні мислителі називали «економічним матеріалізмом», повторюємо, являє собою переспіви цієї старої утопічної спокуси.

Б. Ілюзорність людської свободи. Класична формула марксистського розуміння свободи, відома кожному радянському школяреві з підручників суспільствознавства, полягає в її розумінні як «усвідомленої необхідності». Така жорстка формула, що протистоїть класичній «буржуазній» формулі свободи, безпосередньо впливає з телеології історизму, передумови про «залізні закони історичного процесу», що діють мимо волі і свідомості індивіда. За цих умов і в марксистській інтерпретації знамениті кантівські питання здобувають вид наступних відповідей. На питання «Що я можу знати?» марксистська відповідь говорить: «Якнайбільше, що ти можеш знати – це закони історичного розвитку і зміни історичних формацій, відкриті Марксом». На питання «Що я повинен робити?» марксизм відповідає: «Ти повинен сприяти виконанню історичної місії робітничого класу і перемозі комунізму у всесвітньому масштабі». На питання «На що я можу сподіватися?» марксизм відповідає: «Ти можеш (і повинен!) сподіватися на прихід «світлого комуністичного майбутнього». Таким чином, всі інші прояви людської волі виявляються або ілюзорними, або марними, або шкідливими й обрїй історичної й особистісної творчості звужується до

найпростішої формули «Наші цілі ясні, задачі визначені, за роботу, товариші!».

В. Пріоритет «людського роду» над індивідом. Усі перераховані утопічні наслідки заперечення парадигми «буржуазного» індивідуалізму, соціальної «атомарності», християнського персоналізму та зв'язаних з ним принципів «природного права», визнання ілюзорності автономного Суб'єкта – усі ці утопічні принципи, постулати і їхні наслідки підвели Маркса до пріоритету «роду» над видом, загального над часткою. Теза про «суспільну» природі людини в цьому контексті конкретизується насамперед у його класовій приналежності, що як фатум давить на нього. «Класове» і виступає тим загальним, що ховається під камуфляжем ілюзорної частки, однак це загальне є, за Марксом, перевертеним, де людина «відчужена» як від результатів своєї праці, так і від іншої людини. Весь утопічний проект Маркса і складається в подоланні цього тотального відчуження, в ідеї «людської емансипації», у проекті комунізму як стану, у якому класів не буде зовсім.

Сказане аж ніяк не означає, що комуністичний Золотий Вік припускає царство індивідуалістичної анархії (на подобу кримінальної утопії Маркіза де Саду), оскільки, відповідно до Маркса, «сутнісними силами» у людині виступає родове начало, що матеріалізується в промисловості як розкритій книзі «сутнісних сил людини». Таким чином, реалізацію «людської емансипації» можна умовно розбити на три етапи: а) етап усвідомлення «класових інтересів» і формування власної ідентичності згідно з цими інтересами; б) етап усвідомлення «класових» інтересів пролетаріату, як *єдиних*, чия реалізація веде до «емансипації» усіх класів (боротьба проти тих, хто цього не зрозумів і завзято лишається в омані своїх вузькокласових інтересів мислиться Марксом у вигляді пролетарської революції, світового Апокаліпсиса, останньої фінальної битви, після якої настане Царство Добра); в) формування ідентичності на рівні «родової сутності людини» на вищому етапі комуністичного суспільства. Останній етап припускає деякий безкласовий і бездержавний «мілленіум», деяку розмиту «родову» колективність, в яку «емансипований індивід» повинен уписатися. Однак конкретно соціологічним еквівалентом цієї соціальної фантазії виявляється деяка Організація, де вища воля згідно «діалектичному» принципу єдності протилежностей по-шигальовськи збігається з повним рабством. Тому прав був С.Булгаков, коли в роботі «Карл Маркс як релігійний тип» указував, що аналогом цієї Організації, що забезпечить «людську емансипацію» буде виступати чи то як Спарта, чи то як мурашник, чи то як бджолиний вулик.

Резюмуючи сказане з приводу утопічної природи соціально-політичного проекту марксизму, відзначимо, що утопізм як чільний принцип, як цілісна система передумов визначає інтерпретацію політики і політичного Ідеалу Маркса, його відношення до основних інституцій «буржуазної» демократії, принципам правової держави і громадянського суспільства. Оскільки подібно тому як міф, згідно з К.Леві-Стросом є «машина для знищення часу», так і Утопія являє собою *машину для знищення політики*,

якщо під політикою розуміти механізми публічної репрезентації інтересів різних соціальних груп, класів, станів і механізми врахування цих інтересів у діяльності державних інститутів. (Насамперед мова йде про інститут демократії). Утопія в будь-якому її різновиді (і марксизм тут не є виключенням) є зведення політики до управлінських технологій, до чистого адміністрування.

1. Дерріда Ж. Привиди Маркса. Держава заборгованості, робота скорботи та новий Інтернаціонал. – Харків, “Око”, 2000 р. 2. Ricoeur P. L’ideologie et l’utopie: deux expressions de l’imaginaire social//Ricoeur P. Du texte a l’action. Essais d’hermeneutique II. Paris, 1988. – P. 388. 3. Ricoeur P. Ibid. P. 391. 4. Кирвель Ч.С. Утопическое сознание, сущность, социально-политические функции. Минск, 1989. 5. См. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. 6. Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма//Вопросы философии, 1990, №10, -- С.83. 7. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма... С.83. 8. Бородай Ю.М., Келле В.Ж., Плимак Е.Г. Наследие Карла Маркса и некоторые методологические проблемы исследования докапиталистических формаций и генезиса капитализма // Принцип историзма в познании социальных явлений. —М., 1972. – С.67 9. Бородай Ю.М., Келле В.Ж., Плимак Е.Г. Там же, С.51. 10. Маркс К. – Капітал, ПЗТ, т.23, С.343. 11. Маркс К. Критика Готської програми, ПЗТ, Т.19, С.21. 12. Новгородцев П. Об общественном идеале. Берлин, 1921. – С.3. 13. Там же, С.17-18. 14. Франк С.Л. Ересь утопизма. – “Родник”, №6, С.55. 15. Райнхард Лаут. К вопросу о генезисе “Легенды о Великом Инквизиторе” (заметки к проблеме взаимоотношения Достоевского и Соловьева)//Вопросы философии, 1990, №1. – С.74-75. 16. Розанов В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М.Достоевского. Опыт критического комментария с приложением двух этюдов о Гоголе. С.-Петербург. Изд., М.В.Пирожкова, 1906. – С. 141