

Валентин Бушанський

УТОПІЇ Й АНТИУТОПІЇ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

У статті досліджуються політико-філософські концепції реабілітації утопічного мислення та класичні антиутопії ХХ століття. На основі аналізу праць Карла Мангайма, Ернста Блоха та Герберта Маркузе автор доходить висновку про наявність протиріччя між їхніми концептуальними підходами та теорією екзистенціальної тривоги, що обґрунтована в дослідженнях Ролло Мея й Ірвіна Ялома. Завдяки дослідженню класичних антиутопій виявлено: спроби втілення політичних утопій призводять до анігіляції етичної свідомості та свободи людини.

Ключові слова: утопія, антиутопія, політична влада, етика, свобода.

Bushanskyi V. V. Utopia and dystopia in European culture. *The article deals with the political and philosophical concepts of rehabilitation of utopian thinking and classical dystopia of the twentieth century. Based on the analysis of the works of Carl Mannheim, Ernst Bloch and Herbert Markuse, the author comes to the conclusion that there is a contradiction between their conceptual*

Бушанський Валентин Вікторович – доктор політичних наук, головний науковий співробітник відділу етнополітології Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.

approaches and the theory of existential anxiety, which is substantiated in the studies of Rollo May and Irvine Yalom. Through the study of classical dystopia, it was discovered that attempts to implement political utopias lead to the annihilation of ethical consciousness and human freedom.

Key words: *utopia, dystopia, political power, ethics, freedom.*

Унікальним феноменом європейської культури є утопічне мислення. Тільки європейська культура породила низку прикметних текстів і не менш самобутніх політичних експериментів. Європейські й американські революції – безпосередній наслідок утопічного мислення. І не в тому сенсі, що революції спрямовуються на втілення нездійснених проєктів (чимало революцій мали цілком прагматичну онову), а в тому, що вони є проявом пошуку ідеального суспільно-політичного устрою. Європейська культура (на відміну од традиційних східних культур) транлює незабганене чуття незатишності, випадковості та безглуздості існування людини в цьому світі. Світ, незалежно від його конкретних контурів, завжди сприймається як нереальний – тотальний проєкт з ошукування людини. Цілком очевидно, що таке світосприйняття є наслідком впливу християнства, яке протиставляє цей «гріховний світ» і «втрачений рай».

Після потрясінь ХХ століття наша сучасність украй скептично ставиться до утопізму. Політична та філософська думка фокусується на «кінцеві історії» – створенні універсальних і остаточних політичних моделей, які зробили б непотрібними всі політичні революції, та «сталому розвиткові» – суспільно-економічній моделі, що забезпечувала б гармонію між виробництвом, споживанням і соціальною структурою. За всіма цими проєктами, як на мій погляд, простежується той-таки потяг до утопізму, і поготів – антиутопічні конотації. Заперечення утопії – саме є утопією. Нині утопізм проникає до нашої реальності через чорний хід, або ж ми таки є свідками втрати європейською культурою її надзвичайно особливої риси і живемо в переддень становлення глобального світу, який уже ближчий не до утопічних, а антиутопічних обрисів.

Політико-філософські спроби реабілітації утопізму

Вочевидь, саме в другій половині XIX століття, з поширенням марксизму, змінилася конотація поняття «утопія». Нині характеристика певної ідеї як «утопії» є суто негативною. Однак в романі Томаса Мора й у працях соціалістів-утопістів образи нового світу, людини та соціальних відносин мають однозначно позитивні трактування. Так само натхненні й попередні уявлення про ідеальне суспільство, створені в добу Античності, Середньовіччя та Відродження. Зміна конотації відбулася з переходом утопічних проєктів зі сфери «абсолютно неможливого» (хоча й бажаного) до сфери «потенційно можливого».

Марксизм постав як обґрунтування шляхів утілення бажаної утопії. Утопічні образи вже не сприймалися як гра чистої фантазії. Марксистський позитивізм і притаманні йому революційні тенденції спричинили необхідність раціонального осмислення утопічних проєктів. Певній ревізії були піддані ідеї Платона, юдео-християнські образи раювання на землі, теорії та практики доби Просвітництва. Саме цей раціональний погляд на утопічні образи, відмова тлумачити їх як суто поетичні й спричинили зміну конотації. Утопії перестали сприйматися як чарівливі метафори й почали розглядатися як суспільно-політичні проєкти. І цей ракурс аналізу зумовив украй негативні оцінювання утопій: із безневинної поетики утопії перетворилися на небезпечні суспільно-політичні проєкти майбутнього. Таке, суто негативне, ставлення до утопій закріпилося у культурі.

Спробою нейтрального трактування утопії стала праця Карла Мангайма «Ідеологія та утопія». Звернувшись до еволюції утопічних ідей в Європі, Мангайм пов'язав їх із домінантними суспільно-політичними парадигмами, котрі реалізуються в ідеологіях. Утопії й ідеології, відтак, постають діалектичними крайнощами. Зокрема, Мангайм виокремив чотири найпоширеніші типи взаємозв'язків «ідеологія – утопія»: для культури, в якій домінують панхристиянські уявлення про світ та суспільні відносини, притаманним є «оргіастичний хілізм»; з поширенням лібералізму – утопії ліберального штибу; з утвердженням консерватизму – консервативні утопії; з виникненням комуністичних ідеологій найрізноманіт-

ніших відтінків – відповідні соціалістично-комуністичні утопії та практики [1, с. 226–263]. Мангайм наголошує, що утопічні очікування – це спонуки суспільно-політичних перетворень, котрі відображені в ідеологіях. Одначе, з політичним утвердженням ідеологій, ті набувають своєрідного окостеніння. Відповідно, змінюється й характер відношення між ідеологією й утопією. Утопії, які спершу були стимулом становлення ідеології, з перемогою останніх стають джерелом критики, а тому й набувають офіційних негативних конотацій. Будь-яка ідея, яка покликає до життя практику, є небезпечною для останньої, оскільки реальність ніколи не сягає формальної чистоти ідеї.

У свою чергу, неомарксист Ернст Блох акцентував увагу на пізнавальних аспектах утопічних наративів. Блох, зокрема, вдався до своєрідної генералізації поняття «утопія». Усі форми діяльності – наукова, поетична, художня, виробнича, тощо – розглядається ним як утілення утопій. Цілком очевидно, що в цьому підході Блоха має місце зближення уявлень про «утопію» й «ідеал». І, як на мій погляд, така, по суті, підміна понять навряд чи є виправданою. Блох також розмежував «абстрактні» та «конкретні утопії». Перші, котрі Блох ототожнює зі своєрідними образами раю на землі чи Золотого віку, не мають, на його думку, практичного значення. Другі ж – технологічні чи організаційні проекти – являють собою рефлексію найближчих перспектив розвитку, постають рецепцією ще не реального, але вже можливого буття [2].

Вартий уваги й погляд на утопію, висловлений Гербертом Маркузе. У статті «Кінець утопії» Маркузе обґрунтовує тезу, що за сучасного технологічного розвитку західних країн цілком можливим є подолання відомих вад буржуазного суспільства: бідності та відчуженості людини. Їхнє подолання, вважає Маркузе, стало б стрибком в утопію, який був би еквівалентним подоланню і утопії, і класичного буржуазного суспільства, і являв би собою заперечення історії як такої. Як і Ернст Блох, Маркузе вважає, що є суто утопічні, тобто нездійсненні прагнення, на кшталт вічного життя чи вічної молодості. Але є й реальні перспективи розвитку суспільства, які традиційно ототожнюються з утопічними ідеями. Нині ніщо, окрім культурних упереджень, наголошує Маркузе, не заважає здолати бідність і відчуження, а отже, й перейти до нової

культури, що базувалася б на діяльності як гри та суто естетичному світосприйнятті [3].

Треба зазначити, що висловлені в статті міркування про необхідність домінації в культурі естетичного складника докладно розкриваються Маркузе в його праці «Ерос і цивілізація» [4]. У цій-таки праці Маркузе вводить поняття «додаткова репресія», в основі котрої не політичний і не економічний, а суто культурний пресинг. Сам стиль культури змушує людину до трудової активності, результати якої, з погляду споживання, не надто й істотні. Споживання вийшло за рамки доцільності й перетворилося на суто символічне, оскільки вже спрямовується не на задоволення потреб, а на оволодіння символами соціальної успішності. Відтак саме культура створює додаткову репресію й веде до відчуження особистості, з життя якої йдуть естетичні ідеали та цінності. У цьому контексті є рація додати, що висловлена Маркузе критика буржуазного суспільства суголосна міркуванням Еріха Фромма в праці «Бути чи володіти». Однак цікавим є й те, що прообраз критики спожиття можна бачити вже в етиці Епікура, котрий поділяв потреби на «нагальні та необхідні», «необхідні, але не нагальні», а також на «не нагальні та не необхідні», інтерес до яких – лише прояв марнославства.

За великим рахунком, суть проблеми, над якою міркують Герберт Маркузе й Еріх Фромм, полягає, як я вважаю, в наступному: насправді, людей цікавлять не речі й не споживання, людей цікавлять люди і тільки! Якщо ми вилучимо зі споживання його предметний аспект, то завважимо, що споживання є актом демонстрації соціальної успішності та лояльності. По-перше, споживаючи, суб'єкт вказує на визнання ним соціальних норм і загальних правил гри. Адже споживання, поряд із трудовою активністю, спрямованою на виробництво, є одним із ключових складників суспільних відносин. По-друге, суб'єкт шляхом споживання оволодіває речами – символами його досягнень у суспільній грі. Отже, не річ як така є метою споживання. Метою є демонстрація набутку – своєрідного призу в соціальній грі. Але «приз» цей – суто символічний. Він – знак, який спонукає інших учасників гри віддавати належне переможцеві. Тож, споживаються не речі як такі, а соціальне схвалення. І в цьому сенсі споживання є

ігровою реальністю, як її розумів Йоган Гейзінга. І, разом із тим, і це в першу чергу, споживання є соціально-психологічним актом – засобом набуття соціальної уваги та схвалення. Підтвердження того, що не речі й не матеріальне споживання – єдиний критерій оцінювання людини, – аскетичні практики. Раціоналізація споживання, на необхідності якої наголошував, як відомо, Епікур, досвід еллінських кініків і християнських аскетів свідчать, що соціальне схвалення може здобуватися не лише шляхом накопичення статусних речей.

Герберт Маркузе й Еріх Фромм таврують як прояв відчуження трудову активність, спрямовану на здобуття символів успішності. І вони мають рацію, бо шлях людини до соціального схвалення виявляється окружним. Прагнучи соціального визнання від інших людей, особа вступає з ними в комунікацію не безпосередньо, а через знаки, які сигналізують про статус успішності. Таким чином, комунікація виявляється розірваною, точніше, опосередкованою соціальними символами. Між двома людьми, що перебувають у комунікації, опиняються речі – соціальні символи, які, у свою чергу, і «диригують» комунікацією. Адже, по-перше, прагнення до оволодіння речами спонукає до відчуженої трудової активності; по-друге, соціальне оцінювання особи відбувається через призму знаків, здобутих шляхом відчуженої праці. Утім, варто відзначити, що елемент трудового відчуження завжди присутній у суспільних відносинах. Навіть в утопіях, які оспівують ідеальне суспільство, передбачається прагматичний складник – рабська праця безправних осіб. Нині ж, із розвитком індустрії, відчужена праця стає непотрібною; в ролі античних рабів постають машини. Такий шлях визволення праці передбачався вже Карлом Марксом. Відтак Маркузе і Фромм пропонують зняти «екран», за посередництва якого відбувається комунікація між людьми; перейти від опосередкованого спілкування до безпосереднього. Спілкування сам на сам, вочевидь, має розгортатися довкола екзистенціалів, які важливі для кожної людини. Скажімо, Мартін Гайдеггер вважав, що таким найважливішим екзистенціалом є «турбота». Можливо. Щодо цього є чимало дискусій. Але не в цьому суть справи. Суть у тім, що лінія міркувань Маркузе, Фромма та Гайдеггера – це та лінія, яка накреслена ще Платоном у його міфі про печеру: люди не

знають світу і, фактично, не знають самих себе – вони стежать за тіннями, тобто «екраном», який розмежовує сприйняття. Герой Платона намагається вивести людей із печери, дати їм можливість сприймати не тіні, а ідеї всіх речей, найголовніша з яких – ідея Прекрасного (хоча далі в «Державі» Платон пише, що найголовнішою є ідея Добра). До цього ж таки – до прямого шляху від однієї людини до іншої – закликають й екзистенціалісти. Але чи не є цей заклик до психологічної безпосередності ще однією утопією?

Маркузе і Фромм вважають, що на перешкоді людському спілкуванню та пізнанню прекрасного стоїть відчуження, спричинене суспільно-політичними умовами. Змініть умови – й у людей буде більше часу та сил на спілкування й естетичну втіху, – ось їхня ідея. Згадані автори, як і Карл Маркс, а до того й Жан-Жак Руссо, покладають відповідальність за відчуження людини на соціальні умови: люди не розуміють одне одного, обмінюються банальностями, не цікавляться мистецтвом і науковими здобутками тільки тому, що вимушені «здобувати хліб свій щоденний у поті». Володимир Соловйов писав, що в соціалізмі є незаперечна правда – «правда хліба»; і, загалом, вважав він, – це єдина правда соціалізму. На мою думку, є рація погодитися з Соловйовим. Однак проблема, про яку він пише – соціально-економічні умови кінця ХІХ – початку ХХ століть, – і феномен суспільства загального спожиття, який аналізують Маркузе та Фромм, – радикально відмінні. Сама реальність суспільства загального споживання спростовує суспільно-політичні максими Маркузе та Фромма. Людям замало «правди хліба», люди не вдовольняються «правдою хліба». Люди, навіть маючи хліб щоденний, неспроможні відмовитись од невротичного споживання і перейти до міжособистісної комунікації.

Мартін Бубер описує сильне враження свого дитинства: він підійшов до коня й торкнувся його морди, і тієї-таки миті відчув, що кінь – це жива істота, і, як йому здалося, кінь також відчув: хлопчик перед ним – жива істота. Це враження справило присутній вплив на всю філософію Бубера. Однак річ у тім, що такий досвід глибоко екзистенціального переживання присутності й реальності іншої істоти є спорадичним. На перешкоді такому переживанню стоїть маса бар'єрів. І, вочевидь, не всі ці бар'єри економічного та

суспільно-політичного характеру. Чи витісняє наша культура готовність людини до екзистенціального переживання іншої людини та прекрасного? Так, напевно. Але чи є це витіснення тотальним? Напевно, що ні. Вочевидь, є безліч не економічних і не соціальних, а суто психологічних факторів, які спонукають людину закриватись од екзистенціальних переживань. І деякі з цих факторів не можуть бути зведені до культурних упереджень. Люди, звісно, здатні до «турботи», про яку пише Мартін Гайдеггер. Але люди також здатні на жорстокі вчинки, які не вмотивовані ані економічно, ані культурно. В «Анатомії людської деструктивності» Еріх Фромм послідовно спростовує всі концепції, за якими людина схильна поводитися, мов хижак, тобто є жорстокою від природи і мусить давати вихід своїм руйнівним нахилам. І за більшістю деструктивних учинків психологія здатна віднайти спусковий механізм травми. Але чи до снаги створити культуру, в якій не буде травматичних факторів? Поготив, чи можливою є культура, в якій усі травматичні спонуки піддаватимуться сублимації? На мою думку, це утопія. Звісно, запропоноване мною питання доволі абстрактне. І, звісно, використовуючи засоби освіти та соціальної опіки, ми маємо виробляти культуру, яка уможливуватиме сублимацію. Та все ж, я схилиюся до думки, що це утопія. Бо навіть, якщо ми вилучимо всі культурно мотивовані травматичні чинники, все рівно залишиться певний «сухий остаток», який не піддаватиметься сублимації. Який це остаток? Звернімося до переживання, яке описав Мартін Бубер: глибоке відчуття присутності іншої істоти. Таке переживання є не лише спорадичним, а й винятковим. Людина здатна на дуже виняткові переживання. Почуття дружби або ж любові – це і є виняткове переживання. І ніякі соціальні фактори не зможуть людину відмовитись од особливого ставлення до певної людини, не зможуть її ставити знак рівності між важливою для неї людиною та всіма іншими людьми. І ніяка сублимація не здатна подолати травму руйнування, скажімо, дружби. Це і є той сухий остаток, який перетворює всі моделі ідеального суспільства на утопію (в негативному сенсі цього слова).

В історії про Авеля та Каїна є універсальний сенс. Бог знехтував жертву, яку приніс йому Каїн. Каїн приніс її з праці рук

своїх. Каїн приніс її щиросердно. Однак жертва була знехтувана. Каїн був знехтуваний. І безглуздо запитувати, чому? Так уже стається, що людська щиросердність нехтується. І мова, звісно, не тільки про Бога й узагалі не про Бога. Є речі, які не залежать од учинків, волі та почуттів. Серед таких невідкладних речей – прихильність Бога, іншої людини, врода, талант, вічна молодість. Це все ті речі, котрі Ернст Блох і Герберт Маркузе відносять до сфери ірраціонального, зазначаючи, що всі спроби їхнього освоєння та контролю – це чиста утопія. Треба забути про запити останній сенсів, забути про примхливість симпатії! Варто відкинути сподівання на вічне життя та вічну молодість, знехтувати буттєвими вироками й іншими нісенітницями! Треба бути раціональнішими та прагматичнішими. Доцільно зосередитися тільки на реальному – тих питаннях суспільних і політичних перетворень, котрі справді піддаються вирішенню. Ось пафос і головна ідея Ернста Блоха та Герберта Маркузе. Але чим тоді їхня воля до прагматичної утопії відрізняється од ідеології, й поготів – од волі до антиутопії?

Джонатан Свіфт: анігіляція етичної свідомості

У своїй книзі «Мандрі Гуллівера» Джонатан Свіфт пародіює поширений у XVII – XVIII століттях жанр подорожніх нотаток. Але, як і «Дон Кіхот» Мігеля де Сервантеса, «Мандрі Гуллівера» – приклад високої пародії. Книга Свіфта – відвертий політичний памфлет. Та водночас і, на жаль, недостатньо оцінений досвід балансування на межі утопії й антиутопії. Жанр антиутопії набуває оформлення тільки в XX столітті, коли всі теорії примусового щастя остаточно проявили свій практичний потенціал. І як тут не згадати слова Миколи Бердяєва: великий сенс більшовизму в тім, що, завдяки його перемозі, сама практика спростувала всі зваби комуністичної теорії. Трагедія ж людства, варто додати, в тім, що воно не довіряє власному розуму й має незбагненну потребу наражатися на очевидні небезпеки. Потенційні жахи втілення марксистської теорії були передбачені вже Міхаїлом Бакуніним. Але потреба експериментувати з власним життям, порушувати

табу й діяти всупереч здоровому глуздові, вочевидь, є сутнісною рисою людства. (Докладніше на цю тему – див.: Книга Буття.)

Та повернімося до Свіфта. У четвертій частині «Мандрів» Гуллівер потрапляє до країни мудрих коней, які називають себе невимовним словом «гуїгнгнми» (що вже дає підстави сумніватись у їхній мудрості). Так, завдяки цій сюжетній лінії, Свіфт виходить за рамки чистої політичної критики і вступає до утопічного дискурсу. Мудрість дивовижних коней полягає в тому, що вони наділені мовою, але цураються брехні. У їхній мові навіть немає слова «брехня»; дивні розповіді Гуллівера вони називають «те, чого не було». Вони наділені гречністю, зичністю, але позбавлені манірності; скажімо, в них немає такого поняття, як «етикет». Вони користуються знаряддями праці, але не знають металургії й інших обробних галузей. «Гуїгнгнми» – природні істоти, і живуть із нею у злагоді: не користуються одягом, будують прості, але зручні стайні. Тощо. Усі суспільні питання вирішуються на загальних зборах. Однак ієрархія порід є непорушною: білі та сірі коні – обслуга, а от в яблука – аристократія. У них контролюються шлюбні зв'язки (масті коней не змішуються); для жеребця важливий розум, для лошиці – краса; але якщо певна лошиця наділена сильною будовою, то їй підбирається красивий жеребець. Цілком у дусі Томаса Мальтуса (хоча праця його «Нарис про закони народонаселення» буде опублікована тільки в 1798 році), регулюється процес народження лошат: кожна пара має право народити тільки двох різних статей. Але, у разі біди, якщо одне із них помирає, а пара вже не здатна мати нових продовжувачів роду, то іншій парі доручається народження лошати, яке замінить загибле й виховуватиметься в ерзац-родині.

Так уже сталося, що книгу «Моя боротьба» Адольфа Гітлера я прочитав раніше за «Мандри Гуллівера» Джонатана Свіфта. І тепер не можу позбутись од відчуття дежавю. Не знаю, чи Гітлер читав Свіфта, але расова теорія – очевидна паралель із фрагментом про ретельну селекцію кінських мастей.

Змальовані Свіфтом образи ідеального суспільства, безперечно, лежать у просвітницькому етико-політичному дискурсі. Вістря його критики спрямовується проти корупції, фаворитизму, некомпетентності чиновників, продажності суддів, розбещеності

аристократії, мілітаризму тощо. Читання книги Свіфта спонукає сумніватися в тому, що з 1726 року, коли були опубліковані «Мандри Гуллівера», у сфері моралі та суспільно-політичних відносин бодай щось змінилося. Етичний і політичний складники Свіфтової утопії нерозривно взаємопов'язані. І, вочевидь, саме етика є тим чинником, котрий уможливило «гармонійні» суспільні відносини в країні мудрих коней. Політичний ідеал, який метафорично описує Свіфт, достоту англійський: демократія в «гуйгнгнів» поєднується з аристократією. І тут ми не бачимо нічого утопічного. Навпаки, Свіфт доволі компліментарний стосовно англійської політичної традиції. Але у Свіфта є й сюжетні лінії, які виходять за рамки умовного утопізму. Домінування моралі над політикою, перетворення моралі на своєрідне друге єство призводять до цілковитої анігіляції етичної свідомості. І в розвиткові цієї теми Свіфт вступає до царини невідомої до того антиутопії. Звернімо увагу, Свіфтові ідеальні істоти не здатні на аморальні вчинки, брехню, лицемірність та інші неприйнятні речі. Однак їхня моральність впливає не зі здатності розрізняти добро та зло, а із самої нездатності на добро та зло, оскільки добрий учинок має витоком не уявлення про ідеал добра, а елементарний інстинкт. Проте відсутність уявлень про добро та зло, а також брак свободи волі й можливості вибрати цілком виводять певний учинок за рамки етики. Учинок опиняється, кажучи словами Фрідріха Ніцше, «по той бік добра та зла». Таким чином, Свіфт підводить нас до очевидного висновку, який, однак, постає у вигляді суперечності: по-перше, «ідеальне суспільство» уможливилося не політичними інститутами, а домінацією моралі, яка й стає єством суб'єктів цього суспільства; по-друге, перетворення моралі на друге єство є еквівалентним етичній деградації суб'єктів. Тобто, «ідеальне суспільство» формується не шляхом розвитку – ускладнення його суб'єктів, а завдяки спрощенню – втраті здатності на вчинки, що виходять за рамки усталених норм, які, у свою чергу, вже неможливо назвати етичними. І першою жертвою в процесі такого спрощення суб'єктів стає мова, з якої йдуть усі слова для позначення лихих учинків, а разом свідомість покидають і думки – спроможність осягати різноманітність міжособових стосунків. Цілковито очевидно, що це є достоту орвеллівська тема.

Образ ідеальних «гуїґнґмів» розкривається в романі паралельно з образом огидних «егу» – нащадків англійських поселенців, що здичавіли, втратили людську подобу, стали більше скидатися на тварин, аніж на людей, але зберегли всі свої родові вади: жадобу, агресивність, зухвалість і – неперевершений прояв свіфтівського гумору – схильність до безпричинної туги. (Сплін охоплює егу несподівано. Вивести егу з цього стану можна, лише примусивши до найважчої праці.)

Якщо відволіктись од метафорики роману й зосередитися на структурних аспектах, то образи «гуїґнґмів» і «егу» – це дві вітки, на які розгалужується людство в процесі еволюції. Домінантні риси «гуїґнґмів» – моральність і організованість; «егу», натомість, дістаються всі вади. Стан свідомості позначається і на їхній зовнішності: сила і врода вирізняє «гуїґнґмів», відразливість – волохатих «егу». Напевно, Свіфт був першим автором, який висловив ідею про еволюцію людства та його поділ на два окремі види. Августин Блаженний пише про остаточний поділ людства на два «Міста» – «Місто Боже» та «Місто Кесарево». Але він не каже про фізіологічні відмінності між людьми. Тема розрізень на рівні тілесності згодом порушується в романі Герберта Веллса «Машина часу» (1888 рік), де людство вже розділилося на «морлоків» та «селоїв». На момент написання «Машини часу» теорія Чарльза Дарвіна вже набула популярності. Тож, вочевидь, вплинула на сюжет роману. Утім, привертає увагу те, що метафоричні образи Свіфта з'являються задовго до дарвінівської теорії еволюції видів (1859 рік). Роман Веллса може бути віднесений до жанру антиутопії лише з певними застереженнями: в нім описується майбутнє, але критикується радше сучасність, аніж проект майбутнього. Однак тема еволюції людства за двома лініями з'являється й у класичних антиутопіях. У романі Євгенія Замятіна «Ми» (1920 рік) ідеться про мешканців Єдиної Держави й інших істот – укритих шерстю створінь за межами скляного муру. На фізіологічних відмінностях акцентує увагу й Олдос Гакслі в романі «Прекрасний новий світ» (1931 рік): «альфи», «бети», «епсилони» тощо – це принципово відмінні й спеціально виведені види людських створінь.

Найсильніші сторінки «Мандрів Гуллівера» – це останні X – XII розділи. У них Свіфт набуває несподіваного психологізму й надзвичайної сили письма. Рішенням ради «гуїґнґнів» Гуллівер має покинути їхній край або бути урівняний у статусі з іншими «егу». Так, мудрі коні бачать, що Гуллівер інтелектом і нахилами подібніший до них, аніж до «егу». Однак Гуллівер – усе рівно – «егу», а тому й потенційно небезпечний. Між рабством і вигнанням Гуллівер обирає вигнання. Він майструє човна й вирушає туди, звідки прибув, – до Палестини... Чи я щось плутаю? Так, вочевидь, плутаю. Гуллівер відпливає до найближчого острова. У цьому епізоді Свіфт показує, що «ідеальне суспільство» і суспільство, базоване на ксенофобії, – це синонімічні поняття. Родина «гуїґнґнів», в якій мешкав Гуллівер, ладна залишити його в себе й надалі. Але рішення ради не може бути порушене. «Ідеальне суспільство» і суспільство, базоване на конформізмі, – синонімічні поняття. І, наче між іншим, Свіфт подає таку деталь: мудрим коням не властива скорбота й чуття трагедії. Смерть будь-якого з представників цього «ідеального суспільства» – не привід для печалі. Це, радше, прикра несподіванка. «Ідеальне суспільство» радикально знищує право на трагедію і здатність на чуття трагічного. «Ідеальне суспільство» – це суспільство-свято. У нім толерується зичливість і гречність. Але в нім неприпустимі надмірні почуття ані любові, ані ненависті, ані радості, ані печалі. «Ідеальне суспільство» вимагає позитивного мислення. Безпричинний сплін – ознака варварства.

З виходом роману критика назвала його проявом мізантропії. І не дарма. Поживши в «ідеальному суспільстві», Гуллівер не здатен повернутися до кола людей. Люди – це огидні «егу». Їхні моральні вади ще можна витримати. Але «егу» поширюють нестерпний сморід. Їхні риси та їхні статури – прояв незбагненої іронії матінки-природи. Гуллівер негоден навіть у дзеркало глянути, аби не пережити переляк і сором: він – «егу». Достеменно ніцшеанська тема: надлюдина має соромитися людини, так само, як людина соромиться мавпи.

– Знаєш, Морфею, що найнестерпніше у вас, людях? – запитує агент Сміт. Морфей мовчить. Тож Сміт продовжує: – це ваш сморід.

Сучасний дискурс трансгуманізму, звісно, не надихається ані Джонатаном Свіфтом, ані Фрідріхом Ніцше, ані братами Вачовські. Трансгуманізм, як і філософія Миколи Бердяєва, виходить із відчуття (не розуміння, а саме відчуття) тілесної недосконалості людини. Трансгуманізм, як і весь християнський дискурс, не приймає факт смертності людини. Трансгуманізм жадає досконалості, принаймні – поліпшеної людини. А для цього потрібно переробити людину, створену з пороку земного, за образом і подобою Бога. Створити нову людину – означає створити або не-людину, або нового Бога*.

У літературі, присвяченій «Мандрам Гуллівера», роман, з огляду на зміст його четвертої частини, розглядається як приналежний до утопічного дискурсу. Однак це, безперечно, перший роман, який з усією силою намітив усі потенційні лінії антиутопічного нарративу, які були продовжені Євгенієм Замятіним, Олдосом Гакслі та Джорджом Орвеллом. Разом із тим, у Свіфта є й «мізантропічна» тема тілесної хибності людини, яка лише нині, в наші дні, порушується трансгуманізмом.

Ернст Блох і Герберт Маркузе вважають, що можна застрибнути в утопію, здолавши власну мізантропію. А Ролло Мей та Ірвін Ялом вважають, що людина приречена переживати тривогу смертності, самотності, ізоляції та нонсенсу екзистенціальної ситуації [6; 7]. І жодні спроби витіснення, і жодні раціоналізації не зарадять тривози та супутній дисфорії. І як у цій ситуації, спитав би Джонатан Свіфт, не відчути нездоланий сплін?

Євгеній Замятін: воля до забуття

Перший роман, який повною мірою відповідає канону антиутопії – «Ми» Євгенія Замятіна. Загальне враження, котре виникає вже з перших рядків, – це подив. «Ми» – геніальний модерністський текст, який образністю та ритмікою сумірний із творами Владіміра Маяковського й Андрія Платонова, а пародійністю й

* Трансгуманізм уже досліджувався мною в статті «Концептуальні метафори і трансгуманізм» [5]. Тож, наразі я докладно не зупинятимуся на цьому феномені, відзначу лише, що трансгуманізм є автентичним проявом Постмодерну.

іронічністю – з романом «Петербург» Андрея Белого. Цензурна заборона на публікування «Ми» спричинила непоправну втрату для російської культури. Одначе «Ми» істотно вплинув на світову літературу, бо й у «1984» Джорджа Орвелла, й «Прекрасному новому світі» Олдоса Гакслі простежуються паралелі з текстом Замятіна.

«Ми», як і роман Свіфта, містить очевидний фейлетонний складник. Утім, залишімо за дужками всі замятінські алюзії на більшовицький режим. Бо вони – лише формальності фабули, які не мають принципового значення. Адже суть роману геть в іншому. Головна тема, до якої звертається Замятін, розкривається в «Записі 11-му» («Ми» – роман-щоденник головного героя на ім'я номер Д-503). Д-503 занотовує слова свого друга – поета R-13: «Тим двом у раю – був наданий вибір: або щастя без свободи – або свобода без щастя, третього не дано. Вони, йолопи, обрали свободу – і що ж: ясна річ – потім віки тужили за кайданами. (...) І тільки ми знову здогадалися, як повернути щастя. (...) Древній Бог і ми – поряд, за одним столом... Ми допомогли Богові остаточно здолати диявола – адже це він підштовхнув людей порушити заборону і скуштувати згубної свободи... [І от тепер] знову рай. Ми знову простодушні, невинні, мов Адам і Єва. Жодної плутанини про добро, зло: все – дуже просто, по-райськи, по-дитячому просто».

Головна тема історичного процесу – повернення людства в рай; політика – інструмент творення раю. Сучасна історіософія, якщо, звісно, є рація говорити про сучасну історіософію, уникає питання про сенс історичного процесу. Цього питання не цурались Августин Блаженний, Фрідріх Гегель, Микола Бердяєв. Але це питання є неприйнятним для сучасної філософії та політології, бо лежить за рамками наукового світогляду. Сенс історії – темне «несотворене», про яке писали середньовічні містики Майстер Екхарт і Якоб Бьоме. Витіснена тінь нашого світосприйняття виринає тільки в утопіях і антиутопіях. І, вочевидь, вельми примхливо проявляється в нашому повсякденні.

Тема християнства й антихристиянства є наскрізною в романі. R-13 прямо говорить: ми завершили історичне коло – повернули людство в рай. Це ж таки каже й Благодійник – верховний вождь Єдиної Держави: «Я запитую: про що люди – з самих пелюшок – молились, мріяли, страждали? Про те, щоб хто-небудь раз і

назавжди сказав їм, що таке щастя – і потім прикував їх до цього щастя на ланцюг. Хіба інше ми тепер робимо? Стародавня мрія про рай... Згадайте: в раю вже не мають бажань, не знають жалю, не знають любові, там – блаженні (...) янголи, раби божі». Персонаж І-330, у свою чергу, каже: будівничі Єдиної Держави лише продовжили справу давніх християн, ми ж – вороги Єдиної Держави – антихристияни.

Євгеній Замятін – представник культури Срібного віку. У романі, висловлюючись про історичний процес, він повторює чільні ідеї представників Нової релігійної свідомості (Дмитрій Мережковський, Микола Бердяєв, Василій Розанов та ін.). Зокрема, Микола Бердяєв зазначав: сенс історії в поверненні людства в рай; людство соборно, в особі Адама та Єви, вийшло з раю, соборно ж має і повернутися. Так замкнеться історичне коло. Міркуючи над досвідом російської революції, котрий був визначальним і для Замятіна, Бердяєв писав, що її головні питання лежать не у сфері політичної влади чи форм власності, а релігії. Російська революція – це живий міф, спроба віднайти затонулий Кітеж. А сам зміст більшовизму та марксизму загалом – це юдейський хліазм, намагання збудувати рай на землі.

У розкритті Замятіним теми антихристиянства помітні ніцшеанські конотації. У праці «Походження трагедії з духу музики» Фрідріх Ніцше пише про те, що Аполлонове начало має бути врівноважене Діонісовим. Еллінська культура, наголошує Ніцше, тільки уявляється нами поспіль Аполлоновою, але в ній був сильний Діонісовий струмінь. Саме від Ніцше відштовхується німецько-американський філософ Пауль Тіллх, котрий у праці «Мужність бути» пише про новий демонізм – здатність культури й індивідуальної свідомості прийняти виклик ірраціональності [8].

Ти, каже в романі І-330, звертаючись до Д-503, математик, тож я поясню тобі твоєю мовою. Є енергія і є ентропія. Ви – наступники християн – визнаєте тільки енергію: порядок, закон, гармонію. Але енергія має бути врівноважена ентропією – хаосом і безумством.

Нам усім треба збожеволіти! Негайно! Негайно треба збожеволіти! – вигукує в екстатичному пориві Д-503.

Під впливом ідей Пауля Тілліха написана й праця Ролло Мей «Любов і воля» [9]. Ці ж такі ідеї простежуються в його книзі «Сила та невинність» [10]. Мей пише, що в американській культурі спостерігається витіснення з авансцени свідомості демонічного начала в людині. Політика базується на силі, держава базується на силі. Але культурний мейнстрім заперечує силу як визначальний складник суспільно-політичних відносин. Натомість домінують уявлення про можливість здійснення політики засобами ненасилля, що є цілковитою ілюзією. Тотальний пацифізм – це патологія. Очікування від життя ненастанної опіки – це інфантилізм, а отже, і патологія. Насилля, звісно, нікуди не йде ані з політики, ані з правовідносин. Але насилля заперечується офіційною культурою, демонстрація сили виводиться за рамки норми, і це спричиняє достеменну шизоїдність: феномен насилля є, але сам факт необхідності його існування – відкидається. Поготів, Ролло Мей наголошує, що вся діяльність людини – це прояв агресії. Навіть пишучи ці рядки, зазначає Мей, я проявляю агресію – долаю опір мови, наукові та культурні стереотипи. Пауль Тілліх і Ролло Мей висловлюються за культурну реабілітацію демонізму, розуміючи його як ірраціональну волю до самоактуалізації (звісно, я значно спрощую їхні уявлення).

Місту – Єдиній Державі – в романі Замятіна протиставлений світ за його скляним муром – простір дикої невпорядкованої природи. Пронумерованим мешканцям міста, все життя яких регулюється трубами Музикального заводу, протиставляються людиноподібні істоти за межами муру – порослі шерстю створіння, предки котрих уникнули організованого щастя. Цими метафоричними антитезами Замятін підводить нас до міфу про Сфінкса, що живе за мурами цивілізованих Фів. Є світ порядку й закону – це Фіви. А є світ за його мурами – хаос і невідомість, уособлені у Сфінксі. Інтерпретуючи цей міф, Ролло Мей відзначає деталь, яка, зазвичай, залишається поза увагою: в грецькій мові слово «Сфінкс» – жіночого роду. У Замятіна в ролі Сфінкса виступає І-330. Мов Едіп, Д-503 завжди шукає відповіді. Він проходить майже ту саму еволюцію, що й Едіп: сумнівається у власному походженні, порушує закони Єдиної Держави, стає, по суті, найбільшим ворогом Благодійника – батька і живого бога в одній

особі. Едіп осліплює себе, Д-503 – зазнає хірургічної операції з «видалення фантазій». Відмінність тільки в тім, що зі сліпотою до Едіпа приходиться прозоріння, а Д-503 – знаходить лише забуття.

Ця відмінність між еллінським міфом і текстом Замятіна принципова. Д-503 опиняється перед останньою загадкою і не отримує відповіді. Я – Д-503, хто я для тебе, І-330? «Вона озирнулася, щось сказати мені, але нічого не сказала». Д-503 залишається без відповіді. Сфінкс запитував Едіпа про людину. Д-503 цікавиться не людиною взагалі, а тим, хто є він, Д-503? Однак ставить він це питання в іще складнішій формі: хто я для тебе, І-330? Але відповіді не отримує.

Ви хворі, каже йому лікар, у вас утворилася душа. Д-503 утратив душу і здобув спокій.

У чому мав рацію Благодійник – то це в тому, що нову людину неможливо створити лише засобами суспільно-політичного впливу. Методи «дітології», педагогіки, раціональної організації побуту й трудової діяльності, регламентація навіть сексуальних взаємин, тотальні стеження та єдина ідеологія – все це виявляється недостатнім, аби скувати людину «ланцюгом щастя». Що вам іще потрібно? – запитує Благодійник. – Ви маєте хліб щоденний, ви маєте дах над головою, живете в ідеальному скляному місті, чистому, стерильному, мов операційна, маєте працю, яка відповідає покликанню, всі ваші потреби вдоволені. Єдина Держава сповила вас, наче немовлят. Тож, що вам іще потрібно? Чому ви не почуваетесь щасливими? Чому ви бунтуєте? Людина заскладна для щастя. Людину потрібно спростити, доходить висновку Благодійник, – «видалити фантазію».

У фільмі Мартіна Скорсезе «Острів проклятих» (2010 рік) головний персонаж має зробити вибір: усе життя страждати від психозу чи погодитися на лоботомію. Він утомився, він виснажений власними фантазмами. Він обирає хірургічне втручання.

Ернест Гемінгвей мав складний характер і невгамований темперамент. Зрештою, він опинився в руках психіатрів, котрі піддали його електрошоковій терапії. Зникли болісні спогади, тривоги й страждання, в голові поселився білий шум. Гемінгвей узяв дробовик і розніс собі голову. Навіщо мені голова, запитував письменник, якщо в ній немає болісних спогадів?

Настав день, і замятінські мешканці ідеального міста розділились: одні вишикувались у чергу на видалення фантазії, а другі почали шукати можливості для втечі. Первинний поділ людства на мешканців міста і фавнів за його мурами – це метафора раціональності й ірраціональності, Аполлонового та Діонісового. А поділ людства на тих, котрі ладні заради спокою позбутися своїх страждань, і тих, котрі між спокоєм і стражданням обирають страждання – це реальність. І мова, звісно, не про хірургію. Хірургія – це гіпербола. Мова про вільний вибір. Мова про свободу. Бо неможливо обрати свободу, не погоджуючись на страждання.

Утопічний світ, як його описує Замятін, пародіює ідилічні образи християнської культури. Секуляризоване християнство Єдиної Держави – це пародія на християнство. Підпільне антихристиянство – пародія на байронізм і ніцшеанство. Навіть самі ідилічні християнські уявлення про рай і блаженство – пародія на спогади про дитинство. Одна пародія наслідує іншу. Християнська культура пародіює дитинство, політика пародіює християнство. Чудовий симбіоз!

Політичні утопії спрощують світ. І світ стає неприданим для життя. Світ розлазиться по швах. І тоді – політика починає спрощувати людину: засобами моралі, освіти, мистецтва, за допомогою репресій. Але чомусь нікому й на думку не спадає, що проблема в утопічних уявленнях – культурних витоках утопій. Людині потрібен не рай (людина вже була в раю, їй там не сподобалося). Людині потрібен інший світ, складність якого була б сумірною складності людини. Цьому світу – незатишному та складному – потрібно протиставити інший світ, іще більш незатишний і заскладний.

Текст Замятіна підводить нас до наступних питань.

Перше: питання герменевтики. Європейська культура базується на християнстві. І тільки європейська культура виробила феномен утопій і антиутопій. Утопії – це ненастанне звернення до витоків європейської культури. Європейські й американські революції – це шерех пошуків; марксизм і нацизм – соціальні експерименти, спроби суспільств собі ж таки влаштувати лоботомію. Й усі заяви про кінець історії, про остаточне вироблення людством прийнятної суспільно-політичної моделі – це ілюзія, це спроба проголошення утопічної мрії вже здійсненою. Ми радше побачимо

кінець утопії й стрибок в антиутопію, аніж кінець історії. Сучасні культурні феномени, зокрема такі, як уже згаданий трансгуманізм, – це одна з форм пошуку нової людини й нового місця людини в бутті. Євроатлантична цивілізація не може уникнути утопічного виклику, оскільки він – її невід’ємна і сутнісна частина. Так само неможливо оминати й антиутопічні зриви, як і очевидний наслідок проголошення здійсненості щастя на землі. За кожною утопічною формулою щастя приходить антиутопічний хаос. І ця ситуація підводить нас до очевидної проблеми: оскільки утопічне мислення – це спадок християнської культури, то важливим є питання про особливості прочитання цього спадку. Тобто, ми стоїмо перед важливою герменевтичною проблемою, зокрема, перед тими питаннями, які порушували представники Нової релігійної свідомості, а згодом – Пауль Тілліх і Ролло Мей. Суть проблеми полягає в тім, що є істотний зазор між біблійними текстами та їхніми трактуваннями, між євангельськими істинами та їхньою інтерпретацією масовою свідомістю в добу пізньої Античності та Середньовіччя. Саме в рамках цих інтерпретацій ми й досі сприймаємо християнство.

Друге: питання антропології. Запит про єство людини як такої був радикально сформульований класичною Античністю. Стоїцизм і християнська культура дійшли питання про феномен особистості – осібно існування людини в будь-яких суспільно-політичних умовах і за будь-яких екзистенціальних ситуацій. Художня ж література підводить нас до проблеми обмеженості стоїцизму, який увійшов у плоть і кров християнської культури. Християнські аскети та мученики – постаті сумірні з образами античних героїв. Наша культура продовжує цей античний канон героїчного ставлення до життя. Але мистецтво говорить нам також про негероїчне в людині. Мистецтво зводить фокус до індивідуальної трагедії, позначеної химерним номером Д-503. Людина має бути сповненою мужності, мусить виробити в собі високі особистісні якості, – ось що кажуть нам стоїцизм, християнство та сучасна психологія. Однак Д-503 уже не хоче бути мужнім. Він може повторити слова біблійного Йови: страждання мої переважили весь пісок морський. Є легка іронія в тім, що Бог, зрештою, зглянувся на страждання Йови. І можна лише сміятися з

того, що ніхто не почує голос Д-503. Із кризою екзистенціалізму питання індивідуальної трагедії пішло з філософського дискурсу. Помітна й тенденція до витіснення класичних стоїчно-християнських чеснот. Наша культура дедалі більше толерує атараксію (ще один еллінський спадок) – групові й індивідуальні практики «лоботомії». Але мовчання не завжди є відповіддю на питання.

Олдос Гакслі: прекрасна безглуздість нового світу

Образ суспільства, який ми бачимо на сторінках Олдоса Гакслі, вочевидь, є найближчим до тих тенденцій суспільно-політичного та культурного поступу, які спостерігаються нині. Особливістю «Прекрасного нового світу» є його зв'язок із класичним колоніальним романом. Річ лише в тім, що роман Гакслі – це інверсія колоніального роману. Ідеальний світ Гакслі є перенесеною в Лондон індійською кастовою системою. Індуїзм – це стрижень індійського суспільства. Це базовий політичний інститут, який не може бути прописаний у жодній конституції чи законі. Сила політичного інституту визначається не примусом, не санкціями. Вона проявляється на когнітивному рівні. Віра, яка трансформує саме ество людини і регламентує не лише її поведінку, а й спрямованість думок і почуттів, – це те, що вирізняє індуїстське суспільство і забезпечує нечувану політичну стабільність. У «Прекрасному новому світі» психологічні механізми, які запускаються вірою, трансформуються. Вони піддаються секуляризації та раціоналізації. Вони поставлені на медичні та психологічні рейки. Так Гакслі підводить нас до висновку, що вирізнявальні особливості індуїстської системи можуть бути досягнуті і без автентичного індуїзму: плід отримується без дерева, чи, радше, наука створює штучне дерево, яке дає жаданий плід. Кастова система унеможливує революції, і поготів – будь-які форми невдоволення (навіть на рівні «думкозлочину», вдаючись до неологізму Джорджа Орвелла). Кастова система – це відповідь на всі молитви диктаторів, і відповідь на всі наукові пошуки політологів і філософів: «сталий розвиток» проявляється в усій красі.

Є в «Прекрасному новому світі» й ще одна інверсивна лінія, яка споріднює його з колоніальним романом. Головний персонаж –

«дикун» на ім'я Джон. Фабула колоніального роману розпочинається з морської подорожі: європеєць опиняється у світі дикунства, де гідно несе «тягар білої людини». Гакслі ж, у свою чергу, слідуючи за сентименталізмом Жан-Жака Руссо, перевертає цю фабулу: «дикун» опиняється в цивілізованому світі й виявляється особистістю більш гідною, аніж усі «білі люди».

Сюжет «Прекрасного нового світу» з усією гротескністю фіксує культурні тенденції початку ХХ століття. У фокусі роману не наукові здобутки епохи, а їхні ерзаци. Культ загального споживання, вульгаризація психологічних теорій, наркотичні препарати, вільне кохання, євгеніка – всі ці модні теми початку ХХ століття відображені на сторінках Гакслі. Особливістю роману є те, що автор довів кожную зі згаданих тем до її логічного завершення. Думка, додумана до кінця, казав Фрідріх Дюрренматт, постає трагедією. Думка, додумана до кінця англійцем, постає іронією.

Початок ХХ століття – це бунт мас, який проявився у волі до політичних утопій. Роман Гакслі – це зображення найрадикальнішої політичної утопії. Ви жадаєте нового чудового світу? Ось вам образ цього світу! Ось вам і засоби досягнення суспільно-політичної гармонії, і найголовніший із них – євгеніка. Роман Гакслі – це саме той випадок, коли поетична фантазія випереджає суспільно-політичний поступ. Найбрутальніші фантазми «Прекрасного нового світу» достеменно втілились у нацистській Німеччині.

Наша сучасність із її експериментами у сфері клонування, професійним спортом, котрий став індустрією для мас, доступністю психотропних речовин є надивовижу близькою до гакслівської антиутопії. А поширення східних релігійних практик – стає ще одним засобом тамування екзистенціальної тривоги. У замятінському світі людина спрощувалася шляхом хірургічного втручання; у світі Гакслі – на рівні ембріональної селекції. Сучасність схиляється до більш недирективних методів – медитативного навчання. Але в усіх трьох випадках ми бачимо спроби спростити світ людини, підвищити планку її чутливості, вгамувати пристрасті – поселити в мозку білий шум*.

* У статті «Девід Лінч – „велика риба“: нові тоталітарні тенденції в сучасній культурі» [11] я вже писав про поширення східних медитативних

Зіставляючи романи Євгенія Замятіна й Олдоса Гакслі, Орвелл схиляється до думки, що загроза механізації людини, зведення її до рівня машини, як це описано в романі «Ми», є більш вірогідною, аніж марудний, просяклий наркотиками світ «Прекрасного нового світу». Джордж Орвелл, однак, вище ставить художню цінність роману Гакслі, висловлюючись про «Ми» як про невиразний текст із незв'язним сюжетом [12]. Я, на жаль, не можу погодитись із оцінкою Орвелла. Можливо, вся річ у тім, що Орвелл ознайомився з романом Замятіна за французьким перекладом, але «Ми» – це один із вершинних текстів Срібного віку. Орвелл також сумнівається, що будь-яка людина зголосилася б жити тим порожнім життям, яке постає на сторінках «Прекрасного нового світу». Джордж Орвелл, звісно, не погодився б. Він прожив життя на високих передачах і, наче двигун, спалив себе. Але, роззирнімося: хіба в сучасності є більше сенсу, аніж на сторінках Гакслі?

Джордж Орвелл: винайдення тоталітаризму

І до речі, так, ніби між іншим, Джордж Орвелл запитує: мені, скажімо, не зрозуміло, навіщо владній касті «Прекрасного нового світу» влада? Так, в Олдоса Гакслі немає відповіді на це питання. Його представники касті «альфа+» так само марудяться життям, як і недоумкуваті «епсилон–». Відповідь на це питання можна знайти не на сторінках Гакслі, а самого Орвелла. Це прозвучить гротескно, але питання влади – найголовніше в «1984».

– У чому мета влади, – запитує О'Брасн у свого в'язня.

Сміт мовчить. Зараз, думає він, я почую сентенції про обов'язок влади опікуватися щастям усіх і кожного.

– Ти думаєш, – провадить О'Брасн, – я казатиму про високу місію влади, про тягар відповідальності за безпеку й добробут трудящих. Невже ти і справді це думаєш? Ти наївний дурень! Ти так нічого й не зрозумів. Мета влади – лише сама влада!

Теми всіх трьох класичних антиутопій – «Ми», «Прекрасного нового світу», «1984» – щастя людини, її свобода, та політика, яка

практик і їхній вплив на політичну поведінку. З цією проблемою читач може ознайомитися, звернувшись до згаданої статті.

перетворює людину на казна-що. Євгеній Замятін і Олдос Гакслі підходять до цієї теми з боку «Легенди про Великого Інквізитора», розказаної Фьодором Достоєвським у «Братах Карамазових». Це в Достоєвського люди отримали щастя в обмін на власний ідіотизм. Вони, мов діти, каже Інквізитор, наївні, довірливі та щасливі діти. Ти хотів дати їм свободу? – запитує він Ісуса. Але їм непотрібна свобода. Їм потрібне лише щастя, просте й невибагливе щастя, а ще дитячі пустощі, які вони мають із нашого поблажливого дозволу.

Замятінський текст, безперечно, навіяний цим монологом із роману Достоєвського: R-13, по суті, цитує класика, кажучи про рай земний і дитинне щастя мешканців Єдиної Держави. Гакслі, у свою чергу, бере цю тему з роману Замятіна. Але Джордж Орвелл відрікається од цієї теми. Орвелл вказує, що є очевидні паралелі між текстом Замятіна та Гакслі. І це так: тема інфантильності, фізичної корекції людини, загальна атмосфера стерильності та своєрідної «скляності» побуту, а ще сторінками романів літають «аеро». Та неменше збіжностей між «Ми» і «1984».

Євгеній Замятін, «Ми»

Д-503 веде щоденник

Д-503 боїться, ненавидить
і кохає I-330

Д-503 відмовляється од I-330

Д-503 та I-330 ходять на побачення
до старого будинку – музею
дореволюційного побуту

Друг Д-503 – поет R-13, який
глибше, аніж будь-хто, розуміє
онтологічну суть політичного
режиму, однак приховує свої
опозиційні погляди. R-13 гине в
міських заворушеннях

Д-503 помічає стеження Хранителя
S-4711. Однак Д-503 хоче довіритися
йому

Джордж Орвелл, «1984»

Вінстон Сміт веде щоденник

Вінстон Сміт боїться, ненавидить,
марить убивством, але кохає
Джулію

Вінстон Сміт відмовляється од
Джулії

Вінстон Сміт і Джулія
зустрічаються в старій квартирі, де
є бодай-якась подоба
дореволюційного побуту

Друг Вінстона Сміта – лінгвіст
Сайм, який розуміє всі тенденції
трансформації «новомови». Сміт
певен: Сайм «надто ясно бачить»,
а тому «одного дня він пощезне»,
що й стається

Вінстон Сміт завважує існування
певного зв'язку між ним та
О'Брасном і хоче довіритися йому

Разом із тим, паралелі між «Ми» та «1984» суто формальні. Орвелл, свідомо чи несвідомо, бере тільки фабульні складники замятінського роману – чисту структуру. У найголовнішому Орвелл цілком самостійний. Принципова відмінність між текстами пролягає на рівні поетики. Головна риса замятінського тексту – це футуристична мова, котра дає підстави характеризувати «Ми» як поему в прозі. (Що, вочевидь, і зумовлює всі складнощі перекладу.) «1984», у свою чергу, презентує цілком новий світ. Орвелл – винаходить атмосферу тоталітаризму. Саме орвеллівський світ став критерієм оцінювання тоталітарних країн і тоталітаризму як такого. І нині ми дивимося на СРСР не власними очима, не з позиції історичної пам'яті, а крізь призму «1984». Орвелл винайшов тоталітаризм точно в тому самому сенсі, в якому Микола Гоголь винайшов Україну, а Ісаак Бабель – Одесу.

Оцінювання «1984» як критики сталінізму, або ж англійського лейборизму, є глибоко помилковим. Орвелл послідовно виходить за рамки політичного роману та журналістики. Орвелла цікавить не конкретний політичний режим, що постає у нього лише приводом для міркувань і узагальнення, а політична влада у своєму максимальному прояві. Його цікавить та остання межа, якої сягає політична влада, переростаючи в тоталітарний абсурдизм. І це – особливий орвеллівський погляд на владу, який немає нічого спільного з Достоєвським і Замятіним.

Влада в Орвелла постає достеменним духом, котрий набуває втілення в Партії і транслюється через символ Старшого Брата.

– Скажи мені, О'Браєне, Старший Брат існує?

– Ти дурень, Вінстоне. Звісно, існує. Більше того: Старший Брат – вічний.

Орвелл виводить владу за межі інструменталізму та прагматизму. Влада існує не для-чогоось, влада існує для-себе. І тому, Старший Брат – вічний, оскільки є символом влади, але не тотожним владі. Старший Брат – не особа, а атрибут, за допомогою якого проявляється влада. О'Браєн, у свою чергу, – інструмент, служитель культу, деталь, котра може бути замінена за потреби. І О'Браєн усвідомлює свою скромну роль. Партія важливіша за О'Браєна, як загальне є важливішим за конкретне.

І тут потрібно наголосити: ідеться не про комуністичний режим, ідеться не про нацизм, мова про тоталітаризм як універсалью, котра закладена в політичній владі як такій. Отже, будь-яка політична влада – це є потенційний тоталітаризм, ідеологічні прояви якого можуть бути довільними. Таким чином, є рація казати про доцільність уточнення поняття «тоталітаризм», яке варто розглядати не в контексті певних ідеологій, а кратології – буття політичної влади взагалі. Комунізм і нацизм – це лише конкретні, історично визначені прояви тоталітаризму, який є закладеним у політичній владі. Що, одначе, означає лише те, що тоталітаризм здатен набувати й інших ідеологічних утілень.

Тоталітарні механізми «за Орвеллом» достатньо висвітлені в політологічній літературі, тож зупинятися на них немає сенсу. Є рація лише відзначити ті особливості трансформації культури, до яких привертає увагу Орвелл:

– час – триада минулого, теперішнього та майбутнього – скасовується, є лише нескінченне «тепер», котре довільно транслюється на минуле та майбутнє. Плин часу, змістом якого є безглузда теперішність, – переростає у свою діалектичну протилежність – безглузду вічність;

– пам'ять набуває пластичності, оскільки витісняється, чи, радше, моделюється, залежно від доцільності, яка є ситуативною, а отже, й нескінченно мінливою;

– теперішність – точки фокусування уваги – моделюється за посередництва жорстких викликів: війна, насилля, голод, побутова невлаштованість тощо;

– майбутнє – фокус уяви – так ніколи і не настає, оскільки теперішність, яка зведена до реакцій на виклики, підпорядковує всю людську активність;

– мова – засіб предметної й особистісної рефлексії – піддається анігіляції: менше слів – менше думок, менше думок – менше «думкозлочинів». Кінцева мета «новомови» – цілковите витіснення мови, а отже, й свідомості.

У такій культурній ситуації свідомість зводиться до засобу обслуговування поведінкових реакцій і тільки.

Тотальність влади проявляється в тотальності культури. Але далі вона проникає на когнітивний рівень і постає у вигляді

контролю думок, почуттів і емоцій. Вирізнявальна характеристика тоталітаризму, зазначає Ганна Арендт, – це насилля. Однак, за Орвеллом, насилля не є самодостатнім, а має мету, насилля інструментальне. Насилля лише один із засобів контролю свідомості – спосіб «достукатися» до свідомості шляхом впливу на тіло. Тотальна влада тому і є тотальною, що вона не припускає можливості існування ще чогось, окрім самої себе. Людина втрачає право на власні думки та найінтимніші, найсокровенніші почуття. Існування внутрішнього світу людини є порушенням абсолютної повноти, на яку претендує влада. Окремий внутрішній світ особистості робить владу ущербною, а тому є неприпустимим. Вбивство опонента є капітуляцією влади, проявом безсилля і, по суті, саморуйнуванням влади. Влада претендує на все суще, частковий прояв якого – світогляд і світовідчуття людини, її думки, переконання та почуття. Світ має не знищуватись, а освоюватись і контролюватись владою. Влада тяжіє до нескінченності. Тож, вона може дозволити собі знищити свого опонента лише тоді, коли він уже не є опонентом. Вона може дозволити собі знищити просто сторонню особу лише тоді, коли вона вже не є сторонньою. Знищення має бути подібним до підстригання нігтів – актом охайності. Знищення має виконувати функцію оновлення й упорядкування. Але впорядковувати можна лише приналежне. Влада живиться не матерією, а енергією – сподіваннями, думками, почуттями, пристрастями людськими. Саме на їх опанування і спрямовується влада.

Вінстон Сміт сподівався забрати з собою в могилу своє почуття до Джулії. Можливо, й немає вічного життя. Можливо, це почуття помре разом із ним. Але це буде – його почуття, тільки його. Вінстон Сміт дуже помилявся, гадаючи, що бодай щось може належати йому, а не владі.

Метою влади є тільки влада. Гедоністичний погляд на владу – приниження влади. Використання влади з гедоністичною метою – наруга над владою. Влада – сама собі винагорода. Специфіка влади в тім, що вона не має власного, самодостатнього виміру. Влада не є субстанцією. Влада є духом. Дух цей живиться душами. Влада підживлюється, міцніє і розширюється тільки тоді, коли відбирає у Вінстона Сміта його Джулію.

Це і є орвеллізм. У своїх художніх прозріннях Орвелл сягає найвищого ступеня універсалізації. Він розкриває достеменний сатанинський бік влади – той масштаб трансформації, за якого влада поглинає все суще. Чи можливе інше самовтілення влади? Так, звісно. Влада може уникнути провалу в тоталітаризм. Але для цього влада повинна навчитися співіснувати зі свободою людини. Зокрема, навчитись орієнтуватися не на опіку, яка завжди спричиняє інфантилізм, а на самоактуалізацію особистості. Але це вже геть інша тема для міркувань.

Від утопізму до тоталітаризму

Удаючись до загального погляду на феномени утопії й анти-утопії, є рація відзначити, що всі концептуалізації суспільної гармонії, включаючи свіфтівську, «Легенду про Великого Інквізитора» Достоевського, а також класичні антиутопії ХХ століття, передбачають анігіляцію етичної свідомості. Розрізнення добра та зла втрачається; моральна норма приймається некритично, а іноді й підміняється законом. Отже, не етика диктує моральність, а мораль; остання ж, у свою чергу, є похідною від циркуляра, виданого чиновником (Старшим Братом, Благодійником, наймудрішими представниками народу). Таким чином, утопічний світ знищує не лише моральність, не лише мораль, а й етику, яка є вирізнявальною рисою вільної людини. Тож, не мораль, а саме етика є форпостом свободи.

Утопізм вибудовується на здійсненні контролю над усіма природними потребами людини. З погляду християнства, утопізм заперечує «гріховність цього світу», намагається скасувати присуд первородного гріха. Поготів: гріх як такий скасовується. За великим рахунком, утопії – це спроби побудувати християнський світ, але без християнства. Саме про такий, світ без християнства, персонаж Достоевського сказав: усе можна. Але це все – хліб щоденний, дах над головою, міжособистісні взаємини – опиняється під контролем політичної інстанції. Воля та вибір уже йдуть зі сфери реалізації потреб. Життя стає лише актом політичної лояльності. І це вже справді не християнський, а антихристиянський світ, в якому політична влада стає альфою і омегою.

1. Мангайм К. Идеологія та утопія / пер. з нім. Київ: Дух і літера, 2008. 370 с.
2. Болдырев И. А. Время утопии: проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха. Москва: ИД НИУ ВШЭ, 2012. 721 с.
3. Маркузе Г. Конец утопии // Скепсис. Научно-просветительский журнал. URL: http://scepsis.net/library/id_2671.html
4. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / пер. с англ., послесловие, примечания А. А. Юдина; сост., предисловие В. Ю. Кузнецова. Москва: ООО «Издательство АСТ», 2003. 526 с.
5. Бушанський В. В. Концептуальні метафори і трансгуманізм // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2017. Вип. 5–6 (91–92). С. 125–137.
6. Мэй Р. Смысл тревоги / пер. с англ. Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2011. 416 с.
7. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / пер. с англ. Т. С. Драбкиной. Москва: Класс, 2004. 576 с.
8. Тиллих П. Мужество быть / пер. с англ. О. Седаковой. Київ: Дух і літера, 2013. 200 с.
9. Мэй Р. Любовь и воля / пер. с англ. Москва: Винтаж, 2013. 288 с.
10. Мэй Р. Сила и невинность: в поисках истоков насилия / пер. с англ. Москва: Смысл, 2001. 319 с.
11. Бушанський В. В. Девід Лінч – «велика риба»: нові тоталітарні тенденції в сучасній культурі // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2017. Вип. 4 (90). С. 181–204.
12. Оруэлл Дж. Рецензия на «Мы» Е. И. Замятина // orwell.24. URL: http://www.orwell.ru/library/reviews/zamyatin/russian/r_zamy