

Утопическое чтение: к вопросу о герметичности «Утопии» Томаса Мора

Ирина Каспэ

Кандидат культурологии, старший научный сотрудник
лаборатории историко-культурных исследований
Школы актуальных гуманитарных исследований
Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
Адрес: просп. Вернадского, 82, стр. 9, Москва, Российская Федерация 119571
E-mail: ikaspe@yandex.ru

В статье исследуется особый коммуникативный режим, который задается «Утопией» Томаса Мора. Рассматривая понятие утопии в историко-культурном контексте, автор статьи исходит из убеждения, что именно с «Золотой книжечки» начинается история утопического письма и чтения (и вообще любых утопических практик), и что написанные впоследствии утопии можно расценивать как вариант рецепции книги Мора. Классическая утопия обладает статусом дидактического повествования, навязывающего жесткую программу восприятия. Однако рецептивные исследования последних десятилетий показывают, что реальные практики чтения утопий разнообразны и противоречивы, часто связаны с замешательством, с непониманием мотиваций утопического письма, с осознанием его герметичности. Отсюда, как правило, делается вывод, что утопия предполагает «диалогическое» чтение, намеренно провоцируя своих реципиентов на активный и творческий поиск. В данной статье выдвигается более радикальное предположение — тип письма, используемый в «Утопии» Мором, во многом противоречит тем ценностным принципам, на которые в дальнейшем опирается институт новоевропейской литературы: именно поэтому к классической утопии так сложно применить выработанные в рамках литературной теории подходы (например, определить заложенную в тексте «программу чтения»). Являясь продуктом Нового времени, утопия, с одной стороны, отражает появление новых моделей отношений с реальностью (проблематика «ноевропейской репрезентации», описанная М. Ямпольским) и отношений субъекта с собой (проблематика «формирования „я“ в эпоху Ренессанса», исследованная С. Гринблаттом); с другой — становится индикатором культурного недоверия к этим моделям (к их «иллюзорности», «фиктивности», «искусственности»). Как демонстрируется в статье, «Золотая книжечка» осваивает новые механизмы репрезентации и идентичности и, одновременно, пытается их блокировать, — что, собственно, и создает эффект герметичности, «автореферентности», по которому опознается классическая утопия.

Ключевые слова: классическая утопия, Томас Мор, утопическая рецепция, новоевропейская репрезентация, автореферентность, идентичность, «фальшивое „я“», нарциссизм

Я бы мог замкнуться в ореховой скорлупе и считать себя царем бесконечного пространства, если бы мне не снились дурные сны.

Уильям Шекспир. «Гамлет»
(пер. М. Лозинского)

«Утопия» в сегодняшнем общеупотребительном языке — прежде всего метафора, отсылающая к довольно размытому набору значений, в то же время имеющему свои границы. Их вряд ли удастся описать, не активировав память о том, что в основе этой метафоры лежит апелляция к читательскому опыту, к опыту чтения литературных утопий. Занимаясь исследованием утопической рецепции (Каспэ, 2015), я вижу необходимость вернуться к проблематике такого опыта, к его началу — к «Утопии» Томаса Мора.

Анализируя культурные практики визуализации утопии, Лоран Жерверо внимательно рассматривает карту наилучшего острова на самой первой и самой известной иллюстрации «Золотой книжечки» — гравюре 1516 года: топография Утопии напоминает исследователю очертания человеческого мозга, заключенного внутри черепа, и одновременно эмбриона, заключенного внутри матки. Гравюра «подтверждает наши подозрения», пишет Жерверо: утопия — «цитадель разума», «эпицентр истины», «ядро мысли», заточённое в прочной черепной коробке и изолированное от окружающего хаоса; и она же помещена «в исходную чистоту, мир до грехопадения, до родового крика, до сепарации» — этот дистиллированный мир со всех сторон защищен околплодными водами, и утопия-эмбрион испытывает желание «никогда не родиться, никогда не поддаться времени» (Gervereau, 2000: 358).

Возможность увидеть эти впечатляющие образы, конечно, не в последнюю очередь задана историей утопической рецепции, сложившимися моделями читательского и зрительского восприятия — «нашими подозрениями» и ожиданиями, которые должны быть оправданы. Но в то же время в столь поэтичном описании Жерверо отражено желание, которое, по видимости, могло бы быть разделено многими, — проникнуть в самую суть утопического, *уловить* утопию, понять, что она собой представляет.

Такое желание тем более амбициозно, что известные способы рецепции литературных утопий с трудом поддаются классификации и совсем не поддаются унификации. Так, Питер Рупперт, первым предпринявший развернутое исследование этих способов, подчеркивает, что «Утопия» Мора «в разные времена... прочитывалась как революционная книга, которая предлагает радикальные изменения, как реакционная книга, которая ностальгически тоскует по простой монашеской жизни и средневековым идеалам, и как шутливая и ироничная книга, которая одобряет отсутствие какого бы то ни было мировоззрения» (Ruppert, 1986: 78). Список читательских реакций здесь, разумеется, заведомо не полон. Литературная утопия обладает статусом дидактического повествования, навязывающего некую жесткую программу восприятия, однако при этом — обнаруживает Рупперт — реаль-

ные практики чтения утопий удивительно разнообразны и, более того, противоречивы.

В последние десятилетия объект *utopian studies* всё чаще описывается через внутреннюю противоречивость, как если бы все другие способы описания оказались в данном случае нефункциональными и нелегитимными. С такой точки зрения утопия основывается на противоречивых желаниях, располагаясь между стремлением к изменению, с одной стороны, и к стабильности — с другой: между историцизмом и хилиазмом, активизмом и эскапизмом, практицизмом и идеализмом etc. (Ruppert, 1986; Gervereau, 2000; Jameson, 2005). Нередко замечается также, что утопия зависает между противоречивыми целями — между эмансипацией и принуждением, разоблачением и обманом; она, как пишет Рупперт, «намеревается освободить нас от форм социальной манипуляции и дисциплинирования, но предлагает систему, которая, в своем принуждении и манипулятивности, также становится угнетающей» (Ruppert, 1986: 73). Наконец, утопия дискурсивно противоречива и может определяться как «жанровый гибрид» (по формулировке другого исследователя утопического чтения, Кеннета Рёмера) — читательское восприятие тут разрывается между типами письма, которые наделяются характеристиками правдоподобия (и предполагают «фактуальную» доказательность, описательность, аналитическую критику), и типами письма, имеющими дело с невероятным, небывалым, непредставимым (Roemer, 2003: 29).

Предполагается, что столкновение разнозаряженных полюсов производит «подрывной» эффект и побуждает читателя занять критичную и творческую позицию по отношению к тексту: запускает «процесс конструирования нашего собственного утопического видения — если не на бумаге, то, по крайней мере, в нашем воображении» (Ruppert, 1986: 77). Противоречия и несогласованности указывают на исторические границы возможного, на пределы утопических желаний и могут позволить читателю (конечно, при условии, что он захочет избрать именно такую — «активную», «открытую», «диалогическую» — модель чтения) «диалектически исследовать» собственные исторические ограничения и собственные утопические мечты (Ibid.).

Этот «диалектический» взгляд на утопию сегодня вполне конвенционален (в целом его вполне разделяют Фредерик Джеймисон, Том Мойлан и другие авторитетные исследователи утопического). Он сформировался не без влияния Луи Марена, полагавшего, что утопия выявляет скрытые, вытесненные, непроявленные в культуре социальные и когнитивные противоречия (впрочем, тут же их «нейтрализует»); существенную роль сыграли и концепции, закрепляющие за утопическим текстом эффект «отчуждения» (Morson, 1981), «когнитивного остранения» (Suvin, 1979), «когнитивного диссонанса» (Pfaelzer, 1984) — продуктивного замешательства, благодаря которому читатель приобретает возможность увидеть собственный «настоящий момент» дистанцированно (Roemer, 2003: 63) и осознать его как момент исторический, вписать в исторический контекст (Ruppert, 1986: 166).

Только такой тип утопического чтения — предельно независимый от текста, настроенный на производство собственных альтернативных версий наилучшего общества — представляется Питеру Рупперту (и далеко не только ему) осмысленным и интересным. Рупперт настойчиво показывает, что все прочие варианты читательского обращения с утопиями обречены на фрустрацию и провал — утопия будет казаться скучной, наивной, авторитарной, неубедительной. Иными словами, единственный способ справиться с противоречивостью утопии — признать противоречия продуктивными и вдохновляющими; единственный способ преодолеть герметичность утопического письма, его непроницаемость для адресата — вступить с утопией в творческий диалог. Таким образом, будучи сторонником самых либеральных взглядов на литературную рецепцию и отстаивая читательское право на свободную трактовку, не ограниченную никакими устойчивыми представлениями об авторском замысле, Рупперт, по сути, не оставляет аудитории литературных утопий выбора — ей придется либо следовать «диалогической» модели, либо вовсе отказаться от заведомо обреченных попыток прочесть утопию. Если я и утрирую, то лишь с целью сделать более очевидными те «исторические ограничения» — в терминологии Рупперта, — в рамках которых существует привлекающий его способ воспринимать утопический текст.

Конечно, «активная», «диалогическая» модель утопической рецепции — как она описывается Руппертом и его коллегами — отражает потребности и тревоги читателя конца XX века, испытывающего желание реабилитировать утопию, очистить ее от прямых отождествлений с катастрофами тоталитаризма и политического насилия, найти ей новое место в актуальном интеллектуальном ландшафте¹.

Поэтому ценность концепции Рупперта (и причина ее довольно подробного разбора здесь) мне видится не столько в предложенной «позитивной программе» чтения утопий, сколько в том, что предшествует такому предложению — в самой фиксации читательского замешательства, своего рода бессилия перед классической утопией. По большому счету мы не очень понимаем, как утопию читать. Она принципиально отказывает нам в ключах и подсказках, которые позволили бы с достаточной уверенностью судить о мотивациях утопического письма. Мы не знаем, к кому обращена утопия и для чего написана — мы можем лишь строить более или менее убедительные догадки.

Но при всём широком диапазоне нередко исключаящих друг друга догадок и интерпретаций, при всём многообразии литературных утопий, которые были созданы за последние пять веков (и которые тоже можно рассматривать как варианты утопической рецепции, варианты читательского отклика на «Золотую книжечку») — читатели имеют возможность ощутить на себе работу механизма узнавания. Мы *узнаём* утопическое пространство, как только сталкиваемся с ним в своем читательском опыте. Если такое узнавание происходит — вне зависимости от того, какой материал, какой текст послужил для нас дверью в утопию, — мы раз

1. О всплеске интереса к утопиям (начиная с 1960-х годов), который сопровождался переопределением задач *utopian studies*, см.: Moylan, 2000: 96.

за разом возвращаемся в одно и то же знакомое место, пусть и модифицированное в результате очередного вмешательства чьей-то фантазии. Этот механизм, безусловно, может быть описан в терминах узнавания жанровых канонов и формул — как оправдание ожиданий и «подтверждение подозрений», — но всё-таки он не сводится к жанровой проблематике.

1

В представлении Луи Марена утопия — не столько жанр, сколько пространство (внезаходимое, неопределимое, присутствующее только в тексте etc.). Этот взгляд развивает и продолжает интуицию Эрнста Блоха, для которого условием появления утопии является некая пространственная избыточность — специфические пустоты в структуре «человеческого» (как он формулирует) восприятия мира: «Что-то как бы осталось полым, возникло новое полое пространство. Оно заполняется мечтами, и возможное (которое, скорее всего, никогда не сможет стать действительным) живет внутри» (Блох, 1991: 50). Метафоры нового, дополнительного, полого пространства так или иначе востребованы в разговоре об утопическом. Способом указать на такой «пространства внутренний избыток» может стать упоминание о «пространстве воображения», или «пространстве желания», или о «потенциальности». Более выверенный понятийный аппарат позволяет говорить о том же самом, скажем, в связи с проблемой репрезентации.

Примерно в этом ключе Михаил Ямпольский описывает «новоевропейскую» («классическую») репрезентацию: она возникает в ренессансной культуре как открывающееся пространство («область») «между реальностью и миром платонических идей. <...> Но отношения репрезентации с идеями и реальностью никогда не бывают простыми. Область репрезентации — это область неопределенного, как неопределенен онтологический статус присутствия, одновременно являющегося отсутствием» (Ямпольский, 2007: 5). Под классической репрезентацией Ямпольский понимает «особую форму представления реальности. Она основана на замещении некоего объекта его иллюзионным изображением. Отсутствие изображаемого замещается в ней *иллюзией* присутствия. При этом иллюзия почти никогда не достигает такой интенсивности, чтобы буквально обмануть зрителя или читателя. Иллюзия почти всегда не скрывает того, что она не обладает истинным бытием» (Там же). Такая репрезентация возможна лишь при наличии в культуре понятия субъекта, она опирается на субъектно-объектные отношения и отличается от известных ранее способов «копировать реальность» в первую очередь тем, что предполагает мимесис не «внешних физических форм мира», а «призраков души» — соответственно, «её сферой... оказывается воображение», а «моделью... является сновидение, греза или видение» (Там же: 5–7).

Очевидно, что этому теоретическому ракурсу соответствуют инициированные Жаном Бодрийяром подходы к описанию культуры Нового времени через констатацию произошедшего и усиливающегося разрыва между знаком и референтом

(Там же: 261). Утопия в этом свете будет выглядеть как предельный случай такого разрыва — коль скоро она, по предположению Луи Марена, автореферентна. «Утопия... — пишет Фредерик Джеймисон, — это репрезентация, которая стала замкнутой настолько, насколько это возможно (а это, конечно, невозможно), автономной и самореферентной» (Jameson, 2005: 39–40). Это, разумеется, не означает, что утопия в своем стремлении к автореферентности погружается в некий омут персонального фантазма. «Непростые отношения репрезентации с идеями и реальностью», которые упоминает Ямпольский, изначально связаны с представлениями об универсальной истине и универсальном разуме, то есть, как формулирует Марен, о «совершенной эквивалентности знаков, визуальных образов, вещей и идей» — все они оказываются втянуты в «великий обмен репрезентации». В этих условиях приходится, замечает Марен, «осторожно исследовать репрезентации для того, чтобы исследовать мир, конструировать их, чтобы артикулировать бытие». Пространство репрезентации (если только оно не становится «слепым пятном», не выносится за скобки в претензии на «точное», «адекватное» воспроизведение мира) может восприниматься как инструмент извлечения смысла, экстракта истинной реальности — и отсечения, отбраковывания всего случайного, единичного, исключительного (Marin, 1990: 206–207).

Утопическое письмо, безусловно, основывается на использовании этого инструмента, но одновременно — на стремлении его блокировать. Оккупируя пространство репрезентации и, более того, обустроивая внутри него модель *идеальной, образцовой* репрезентации (экстракт смысла извлечен, шумовые помехи отброшены, знак абсолютно соответствует референту), утопия вместе с тем заряжена интенцией остановить «великий обмен», сделать работу механизма репрезентации невозможной. Читательская потребность наладить коммуникацию с герметичным утопическим текстом, убедиться в том, что он говорит *с нами и о нас* (об известном нам мире, о том, что доступно нашему пониманию и имеет для нас значение) реализуется через попытки увидеть в классической утопии критический памфлет, или конституционный проект, или предсказание будущего; ту же потребность отражают исследовательские гипотезы о географических прототипах придуманного Мором острова (о них, напр.: Zubrycki, 2007: 274). Такого рода попытки действительно (тут нельзя не согласиться с Руппертом) почти всегда требуют дополнительного усилия и никогда не оказываются полностью удовлетворительными — за любыми интерпретативными рамками остается не до конца проявленный, но неизменный эффект столкновения с Другим, опыт инаковости, который провоцирует утопия. Именно этот опыт, скажем, позволяет Джеймисону рассматривать в утопическом ракурсе Зону из «Пикника на обочине» братьев Стругацких — пространство, заполненное абсолютно чужеродными объектами, на которые человечеству приходится смотреть непонимающими, не улавливающими смысла глазами, но которые оно пытается приспособить к собственным нуждам и собственным представлениям о пользе (Jameson, 2005: 73–74).

Утопия автореферентна (или, точнее, пытается быть автореферентной) прежде всего в том смысле, что она разрушает логику мимесиса, предполагающую первичность подлинника, оригинала — будь то платоновский «мир идей» или «реальный мир» в рамках референциальной иллюзии — и вторичность подобия (Жерверо использует в связи с утопией термин «немиметическая репрезентация» [Gervereau, 2000: 358]). Собственно говоря, так и достигается прежде всего эффект герметичности. Утопическое пространство абсорбирует различные варианты понимания «реального» («подлинное», «истинное», «фактуальное» etc.) — однако наделяется именем, содержащим вполне прозрачный намёк на нереальность, несуществование самого пространства («outopia»). В том, что утопический текст «подражает» фактуальным типам письма (от путевых записок до философского трактата) и при этом присваивает им фикциональный статус, мне видится нечто большее, чем жанровая проблема.

Мор уделяет довольно много внимания коммуникативной игре со своими первыми читателями, для которых фикциональный характер «Золотой книжечки» мог оставаться неочевидным. В работах, исследующих «Утопию» с позиций литературной теории, подробно анализируются вступительные письма к Петру Эгидию, в которых эксплицитный автор настаивает на своей скромной роли публикатора заметок путешественника Рафаила Гитлодея (одно из писем появляется в самом раннем издании книги; другое было написано для второго, парижского издания (1517) уже по итогам некоторых читательских откликов). Дискурсивная стратегия этого эпистолярия, как замечает Альберто Петруччани, заключается в чередовании довольно явных подсказок и их игрового опровержения, она строится «в основном на контрасте назойливо повторяемых уверений в подлинности описываемого и последовательном игнорировании имен собственных» (Петруччани, 1991: 104). Делая вид, что не имеет к этим «варварским» именам никакого отношения, Мор, безусловно, побуждает читателей всё же заметить их и расшифровать: «Если бы не вынуждала меня верность истории, то я ведь не настолько глуп, чтобы по собственному своему желанию давать такие варварские, ничего не обозначающие названия, как „Утопия“, „Анидр“, „Амаурот“, „Адем“» (Там же: 106). Таким образом, Мор с увлечением балансирует между игровым уходом от авторской ответственности (ссылка на «верность истории» здесь подразумевает уклонение от позиции транслятора собственных идей, категоричного ментора, морального арбитра, вообще от любой субъектной позиции по отношению к тексту) и желанием быть разоблаченным.

Эта игра, в своей настойчивости даже способная казаться утомительной (Петруччани упоминает о том, что второе письмо Эгидию показалось Эразму Роттердамскому «откровенно скучным» и поэтому в издание, для которого сочинялось, оно так и не вошло), — не выглядела непривычно для современников «Утопии» и, кажется, ничего не добавила к их восприятию книги. Самые простодушные читатели оставались нечувствительными к намекам и воспринимали заявления о публикаторской роли Мора буквально, более искушенные прочитывали «Золотую

книжечку» через призму «идеального государства» Платона — как демонстрацию должного, как образец достигнутого общественного блага, как пример совершенного государственного устройства, на который необходимо ориентироваться:

— Понимаю: ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, то есть о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет.

— Но может быть, есть на небе его образец, доступный каждому желающему; глядя на него, человек задумается над тем, как бы это устроить самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно — это совсем не важно. Человек этот занялся бы делами такого — и только такого — государства. (Платон, 1994: 388)

Мор, безусловно, имеет в виду возможность такого прочтения; «Золотая книжечка», как формулирует Петруччани, «прямо-таки изобилует аллюзиями» (Петруччани, 1991: 102) — и на платоновские диалоги, и (пусть менее явно) на другие античные и средневековые тексты, в которых речь так или иначе заходит о несуществующих государствах. Однако слишком акцентированно обыгрывая границу между правдивой историей и вымыслом, примеряя на себя роль нейтрального публикатора и вместе с тем настойчиво давая понять, что под этой маской скрывается другая роль — создателя воображаемого мира, автор «Утопии» привлекает внимание к рубежу, за которым, собственно, начинается утопия.

Платоновские диалоги об идеальном государстве, лежащие не в области воображения, а «в области рассуждений», довольно далеки от того, что мы сегодня привыкли считать утопией. Их задача — не описать, а понять, логически реконструировать образец, который «может быть, есть на небе», «разобрать» его законы. В этом смысле Атлантида, лишь бегло упомянутая в диалоге «Тимей» и толком так и не описанная в диалоге «Критий» (описание прерывается, едва начавшись, — как отмечают комментаторы, «на самом интересном месте»²), — всего лишь объяснительная модель, схематичная иллюстрация, необходимая в рамках строгой мыслительной процедуры. Показательно, что Петруччани, придерживаясь скорее взгляда на утопию как на некий вневременной «архетип» (с чем мне сложно согласиться), но всё-таки полагая, что Мор изобретает для этого архетипа новые жанровые рамки, характеризует дошедшие до нас более ранние опыты моделирования несуществующих государств именно как недостаточно описательные, слишком фрагментарные и «декларативные» (Петруччани, 1991: 99).

Остров Утопия оказывается в гораздо большей степени видимым, утопический текст провоцирует визуальное воображение (Gervereau, 2000: 357) — это вполне согласуется с ракурсом, в котором Ямпольский рассматривает новоевропейскую репрезентацию, определяя ее в первую очередь как «визионерскую» и говоря об утопии в контексте ренессансных архитектурных проектов «идеального города» (Ямпольский, 2007: 231–249). Желание *увидеть* утопию и открывающаяся возмож-

2. См. примечания А. Ф. Лосева в изд.: Платон, 1994: 622.

ность ее *вообразить* прямо связаны с тем, как устроено пространство репрезентации, — с той «иллюзией присутствия», которую оно производит. Указывая путем прозрачных намёков на условную, фиктивную природу репрезентации, «Утопия» Мора задает контекст восприятия такой иллюзии и при этом пытается достичь ее предельных форм — репрезентировать не просто отсутствующий, но несуществующий объект. Визуализация утопий весьма специфична: исследуя утопическую иконографию, Жерверо отмечает прежде всего ее редукционистский и тавтологичный характер (Gervereau, 2000); к этой теме стоит вернуться позднее, пока же важно подчеркнуть особое свойство утопической образности — она может быть вдохновенной и вдохновляющей и вместе с тем воспроизводиться на грани несуществования.

Последовательность в восприятии утопического острова как безупречного образца потребовала бы признать, что модель совершенного государства здесь помещена в никуда — Утопии (в том виде, в каком она задумана и описана Мором) нет ни на земле, ни, в отличие от идеального государства Платона, на небе. Разумеется, первые читатели Мора и его первые последователи легко научились не замечать, игнорировать подобные знаки несуществования — прежде всего, конечно, через попытки смоделировать христианскую версию утопии. Предполагается, что Христианополис Андреа или Новая Атлантида Бэкона устроены в полном соответствии с Божественным замыслом о человеческом обществе и, следовательно, являются лишь медиаторами должного, лишь репрезентируют образец. Однако сам Мор подобных (с христианской точки зрения достаточно опасных) ходов избегает. Здесь можно было бы коротко указать на принятую у утопийцев свободу вероисповедания (за исключением, правда, запрета на атеизм) и на то, что Рафаил Гитлодей называет утопические верования «ересями», но глава «О религиях утопийцев» организована настолько замысловато, что требует отдельного разговора, ну или как минимум небольшого отступления.

Вначале нам сообщается, что «религии утопийцев отличаются своим разнообразием» (Мор, 1953: 196), затем — что доминирует всё же одна, наиболее «благо-разумная» — некий предельно универсальный, нейтральный (Луи Марен одобрил бы это слово) монотеизм. Таким образом, Утопия оказывается благодатным полем для христианской миссионерской деятельности — вскоре мы узнаем, что «немалое количество» утопийцев заинтересовалось христианством, впервые услышав о нём от Гитлодея и его спутников:

Трудно поверить, как легко и охотно они признали такое верование; причиной этому могло быть или тайное внушение божие, или христианство оказалось ближе всего подходящим к той ереси, которая у них является предпочтительной. Правда, по моему мнению, немалую роль играло тут услышанное ими, что Христу нравилась совместная жизнь, подобная существующей у них, и что она сохраняется и до сих пор в наиболее чистых христианских общинах. (Там же: 197–198)

Многие утопийцы даже принимают крещение водой (правда, все прочие таинства остаются для них пока недоступными, поскольку среди путешественников-христиан не оказалось священника). Однако введенный Утопом закон о свободе вероисповедания продолжает действовать — как выясняется дальше, Утоп в свое время намеренно оставил вопрос о религиозной истине «нерешенным», в том числе и для самого себя: «Для него было неясно, не требует ли бог разнообразного и многостороннего поклонения и потому внушает разным людям разные религии. <...> Но допуская тот случай, что истинна только одна религия, а все остальные суетны, Утоп все же легко предвидел, что сила этой истины в конце концов выплывет и выявится сама собою; но для достижения этого необходимо действовать разумно и кротко» (Там же: 200).

Эти размышления воспроизводятся в традиционной молитве утопийцев, пересказанной в финале главки:

В... молитвах всякий признает бога творцом, правителем и, кроме того, подателем всех прочих благ; воздает ему благодарность за столько полученных благодеяний, а особенно за то, что попал в такое государство, которое является самым счастливым, получил в удел такую религию, которая, как он надеется, есть самая истинная. Если же молящийся заблуждается в этом отношении или если существует что-нибудь лучшее данного государственного строя и религии и бог одобряет это более, то он просит, чтобы по благодати божией ему позволено было познать это; он готов следовать, в каком бы направлении бог ни повел его. Если же этот вид государства есть наилучший и избранная им религия — самая приличная, то да пошлет ему бог силу держаться того и другого и да приведет он всех остальных смертных к тем же правилам жизни, к тому же представлению о боге. Правда, может быть, неисповедимая воля находит удовольствие в подобном разнообразии религий. (Там же: 215)

В таком нагромождении условных конструкций, в сменяющих друг друга «если», собственно, и отражено устройство всей главки в целом. Нам неизвестно, получают ли утопийцы ответ на свои вопрошания (мы знаем только, что «После произнесения этой молитвы они снова падают ниц на землю и, встав через короткое время, идут обедать, а остаток дня проводят в играх и в занятиях военными науками» [Там же]). Мы можем лишь гадать — не было ли таким ответом, собственно, прибытие на остров путешественников-христиан; и *если* тут действительно имело место «тайное внушение божие», то останется ли Утопия утопией, когда (и *если*) на острове действительно распространится христианство? Здесь выбрана сложная, лабиринтообразная повествовательная стратегия, благодаря которой удастся ничего не утверждать и почти ничего не отрицать. Вместе с тем очевидно, что учреждение законов утопического общества было связано не столько с пониманием и воплощением Божественной воли, сколько с непониманием и признанием ограниченности собственного взгляда; не столько с обретением истины через Божественное откровение (как, например, у Бэкона), сколько с *нейтра-*

лизацией сомнений; не столько с рациональным поиском истины (как у Платона), сколько с рациональным поиском нейтральной территории, срединного решения, позволяющего избежать неисправимых ошибок.

Иными словами, Мор, кажется, не позволяет себе обманываться относительно того места, где находится, или, точнее, не существует утопия. В этом смысле ложными являются не только параллели с Платоном, но и в первую очередь с образами Эдема, Небесного Иерусалима, Царствия Божьего, — Мор провоцирует читателей на такого рода аналогии (сегодня неотделимые от утопической рецепции), однако строит конструкцию наилучшего острова на специфической инверсии; чтобы ее описать, нам понадобится категория трансцендирования, которую Мангейм прочно привил дискурсу об утопии. Место Утопии прямо противоположно месту Царствия Божьего, которое признается трансцендентным постольку, поскольку оно «не от мира сего», и при этом безусловно существующим, более того, собственно и являющимся подлинной, абсолютной реальностью. Напротив, расположение Утопии определяется при помощи совершенно земных, географических координат (хотя эксплицитному автору и «не удастся» расслышать их — якобы из-за внезапного приступа кашля), а трансцендентна она постольку, поскольку демонстративно противопоставлена любой реальности, объявлена несуществующей.

Этот логический выверт может переживаться как опыт разрыва между «реальным» и «должным», между «реальным» и «возможным» (по тонкому замечанию Марена, утопические возможности преподносятся так, чтобы читатель мог убедиться в том, что они невозможны [Marin, 1990]), наконец, как опыт принципиальной нереализуемости желания. Если представление о рае связывает категории должного, возможного и желаемого с модусом абсолютной реальности, то утопия, являясь, согласно названию, несуществующим и благим местом одновременно, эту связь проблематизирует и обрывает.

2

Здесь мы приблизились к теме субъектности (которую Ямпольский считает опорной для своего описания новоевропейской репрезентации); Стивен Гринблатт формулирует эту тему в терминах идентичности, самоконструирования, «формирования „я“» — и такая логика размышлений, как я постараюсь показать дальше, может вывести нас к еще одной версии метафоры «полого пространства», сделавшего возможной утопию.

В своем известном (и хрестоматийном для «нового историзма») исследовании «От Мора до Шекспира: формирование „я“ в эпоху Ренессанса» Гринблатт подчеркивает, что оборотной стороной идеи самоконструирования (означающей на первый взгляд обретение индивидуальной автономии, свободы распоряжаться собой) становится представление о том, что идентичность выстраивается не только «изнутри», но и «извне» — посредством социальных связей и культурных институтов. Такое культурное измерение «я» всегда оказывается подозрительным,

вызывает стремление контролировать процесс производства идентичностей и создает ощущение зависимости («Человеческий субъект начинает казаться подчеркнуто несвободным, идеологическим продуктом властных отношений в партикулярном обществе» [Greenblatt, 1980: 256]). Иными словами, речь в данном случае идет прежде всего о диссоциации, распаде цельного переживания самости, возникновении зазоров между различными образами «я» (и в этом смысле разрыву между «знаком» и «референтом» будет соответствовать наметившийся опыт несоответствия между самостью и социальной ролью, между присвоенной и предьявляемой идентичностью, между «истинным» и «фальшивым» «я» etc.).

С этой точки зрения для Гринблатта важно, что его герои — гуманисты начала XVI века — склонны воспринимать политическую и социальную жизнь через призму метафор театра и безумия. Томаса Мора, как полагает Гринблатт, преследует ощущение, что окружающая социальная реальность бессмысленна, абсурдна, иллюзорна, а устройство коллективных ритуалов и коммуникативных практик принципиально не предполагает различения истины и фикции. Возникающее временами впечатление, что речь здесь идет об «эпистемологической неуверенности» (как она представлялась теоретикам постмодернизма) и что мы имеем дело скорее с обобщенным портретом интеллектуала конца XX века, провоцируется характерным для Гринблатта вниманием к субъективности самого исследователя, специфической оптикой, в рамках которой исследование становится своего рода отражением исследователя, его терапевтическим зеркалом.

Вместе с тем реконструкция сложной, многоуровневой идентичности Мора, предпринятая Гринблаттом, завораживает своей убедительностью. Гринблатт видит Мора колеблющимся между вовлеченностью и отстраненностью — между деятельным и искусным участием в публичной жизни и тоской по приватности, автономности, одиночеству, между стремлением к упорядочению мира и отчуждением, между склонностью к саморефлексии и потребностью в самоотстранении. Мор выстраивает дистанцию по отношению к собственному образу «я» (вплоть до способности задаться вопросом «Что сказал бы об этом Мор?»), конструирует себя как импровизационный «проект», при этом следствием такого конструирования оказывается, по наблюдению Гринблатта, постоянное чувство существовавшей возможности других, «теневого» идентичностей, вытесненных актуальной ролью, нереализованных, «скорчившихся в темноте» — и сожаление об этих упущенных возможностях, приписывание именно им статуса «подлинного „я“» (подобным образом, например, Мор сожалеет о неосуществленном монашестве) (Ibid.: 31–33). Здесь принципиально нельзя достичь удовлетворения, подчеркивает Гринблатт, — даже если удастся отождествиться с какой-то из «теневого» идентичностей, она, становясь актуальной ролью, вытесняет в тень все прочие самости, которые будут казаться «подлинными». Более того, «за этими теновыми самостями остается еще одна тень, темнее: мечта о стирании идентичности как таковой, о конце импровизации, о бегстве из нарратива» (Ibid.: 32).

Опыт подобно бегства от себя, или, точнее, его результатом, Гринблатт считает «Утопию». «Утопия» (и Утопия) — место, из которого Томас Мор успешно самоустраняется, в котором его нет. Гринблатт показывает это, применяя к «Золотой книжечке» процедуру историзирующего чтения. Внимание исследователя тут привлекает собственно устройство утопического общества, в котором коллективное явно доминирует над индивидуальным и из которого, вместе с частной собственностью, исключены любые проявления приватности и самости вообще, любая идея «внутренней жизни» — жизнь острова регулируется общественным мнением через систему «внешних» оценок, будь то «почёт» или «позор». В этом усиленном зачеркивании идеи «внутренней жизни» Мор, согласно Гринблатту, пытается «остановить историю современности (modern history) до того, как она начнется, — точно так же как он хочет стереть собственную идентичность» (Ibid.: 54).

Гринблатт понимает такую тотальную редукцию самости прежде всего как бихевиористский взгляд на общественный договор — он вспоминает в этом контексте специфическую терпимость утопийцев к атеистам: тот, кто «считает, что души гибнут вместе с телом» (Мор, 1953: 200), не признается в Утопии ни человеком, ни гражданином, однако и не подвергается наказанию, если не начинает отстаивать свои убеждения в публичных диспутах. «Утопийцы гораздо больше обеспокоены тем, что люди делают, чем тем, во что они верят... — заключает Гринблатт. — В Утопии то, что не манифестируется в публичном поведении, имеет очень небольшую претензию на существование и, следовательно, не интересуется всерьез сообществом» (Greenblatt, 1980: 53). Впрочем, исследователь замечает, что в некоторых социальных установлениях утопийцы руководствуются явно иными критериями — так, преступники, наказанные рабством, могут быть впоследствии отпущены на свободу, если «обнаружат раскаяние, свидетельствующее, что преступление тяготит их больше наказания» (Мор, 1953: 174). Гринблатт видит здесь противоречие и интерпретирует его как параллельное и независимое сосуществование в «Золотой книжечке» разных, плохо совместимых «этосов» — например, задач *realpolitik* (в исходном значении этого термина, охватывающем не только внешнюю, но и внутреннюю политику) и этики христианского гуманизма (Greenblatt, 1980: 56).

В этом ракурсе, конечно, игнорируется — не исключено, что намеренно — более банальная и более простая трактовка (столь значимая для обоснования идеи о «тоталитарных» потенциях утопии): в «Утопии» манифестируется универсальная взаимосвязь нравственного блага и политической (социальной) целесообразности. Пересказанному чуть выше эпизоду о наказании и раскаянии преступников соответствует своего рода «зеркало» в первой части книги: упоминая о законах вымышленного народа полилеритов, Рафаил Гитлодей описывает, в сущности, то же установление, которому следуют утопийцы — преступники наказываются общественными работами, — и резюмирует: «Люди... встречают такое обхождение, что им необходимо стать хорошими и в остальную часть жизни искупить все то количество вреда, какое они причинили раньше» (Мор, 1953: 71).

Необходимость стать хорошими — центральная точка в логических построениях повествователя «Золотой книжечки». В этой точке общественная польза должна пересечься с персональной выгодой и персональным «удовольствием», нравственные законы — с юридическими, вера в то, что «добродетели после этой жизни ожидает награда, а позорные поступки — мучения» (Там же: 200) — с социальной системой поощрений и наказаний, религиозные убеждения в целом — с рациональными доводами, форма — с содержанием, «внешнее» — с «внутренним». «Эгоизм и альтруизм, индивидуализм и солидарность, частное и общественное идентичны», — пишет об Утопии Марен (Marin, 1990: 170–171).

«То, во что люди верят» и то, о чем они думают, здесь, без сомнения, важно — хотя верования как таковые и не могут быть сочтены преступлением, они остаются незащищенными от общественного внимания и социальной оценки. Атеистам (чья опасность для наилучшего общества заключается именно в том, что они «не боятся ничего, кроме <человеческих> законов» и, следовательно, могут постараться их обойти) предписывается не только запрет проповедовать на публике, но и право (оно же, судя по всему, обязанность) не скрывать своих взглядов — утопийцы, как поясняет Гитлодей, «не допускают притворства и лжи, к которым... питают удивительную ненависть» (Mor, 1953: 201). Это, безусловно, бихевиористская и даже «конструктивистская» логика, но не столько потому, что для нее отсутствуют не проявленные в публичном поведении практики, сколько потому, что внешние поведенческие модели призваны форматировать «внутренний мир», делая его «хорошим», — так, «присутствие на глазах у всех создает необходимость проводить все время или в привычной работе, или в благопристойном отдыхе», просто не оставляя «никакого случая для разврата» (Там же: 136). Еще точнее было бы сказать, что логика законов и обычаев наилучшего острова (или логика повествования о них — в данном случае это почти одно и то же) представляет собой своеобразную ленту Мёбиуса, в которой «внутренняя» оптика оказывается продолжением «внешней», а персональное желание — продолжением социальных предписаний.

Всё это вполне очевидно — размышления о подобных свойствах утопического (и об их связи с механизмами политического насилия) хорошо известны по антиутопиям XX века; однако меня сейчас интересует иной контекст, тот, который был задан Гринблаттом — проблематика идентичности.

Как можно заметить, в утопической ленте Мёбиуса не только стираются границы приватности, но и трансформируются характеристики публичности — публичная жизнь интимизируется, утрачивает признаки ролевого взаимодействия, то есть перестает быть «притворной», «фиктивной», «театральной», «абсурдной» и начинает основываться исключительно на принципах честности, абсолютного доверия и рационального смысла. Как должна быть устроена идентичность, чтобы столь специфичная идеальная модель симбиоза приватного и публичного не казалась пугающей?

Гринблатт избегает психологической терминологии, но в главе о Томасе Море, в сущности, описывает тип самовосприятия, который психологи назвали бы нарциссическим. Я отдаю себе отчет в том, что ступаю на шаткую почву — под «психологизированием» (особенно если оно не опирается на лакановскую традицию) во многих междисциплинарных исследовательских сообществах сегодня понимается некий методологический сбой, недостаток: в самом деле, возникает подозрение, что язык психологии способен «загрязнить» социологически нейтральный подход оценочными категориями нормы и дисфункции или сделать проблематичными процедуры исторического суждения. Тем не менее я рискну прибегнуть к помощи этого языка. Собственно говоря, попытка применить к нашей теме понятие нарциссизма не окажется экзотичной — так, Фредерик Джеймисон использует в своих размышлениях об утопии фрейдовскую концепцию «нарциссического письма». Я, однако, буду иметь в виду другую, более позднюю интерпретацию этого понятия — когда оно напрямую связывается с проблематикой идентичности и во многом оказывается отправной точкой для построения «психологии самости» (Kohut, 1971).

Такой взгляд на нарциссизм («нарциссическое расстройство личности», «нарциссический стиль личности»), выработывавшийся в рамках теории объектных отношений (Winnicott, 1965; Kohut, 1971; Kernberg, 1975; Blanck, Blanck, 1974, 1979), впоследствии становится достаточно универсальным и воспроизводится не только с позиции психоанализа, в разных ее вариантах (см.: Miller, 1975; Schwartz-Salant, 1982; Bach, 1985; Morrison, 1989; McWilliams, 1994 и др.), но и, скажем, с позиции экзистенциальной психологии (Лэнгле, 2002). Ключевой для этого взгляда является идея «фальшивого „я“»: нарциссическая патология самовосприятия понимается прежде всего как отказ от реальных чувственных переживаний и потребностей — они отвергаются и игнорируются, представление о самости начинает связываться не с ними, а с абстрактным, идеальным образом, который складывается на основе ожиданий и требований значимых других (то, что в «Утопии» представлено как необходимость «стать хорошими»). Формирование идентичности в результате травматического опыта застревает, блокируется на том раннем этапе, когда образ «я» отражает представления близких взрослых, — и в дальнейшем человек, приобретший нарциссическое расстройство, остается неспособным увидеть себя иначе, кроме как чужими глазами. Одним из проявлений такого блока становятся сложности с различением собственных психологических границ, с дифференциацией «внутреннего» и «внешнего», «субъектного» и «объектного», вплоть до состояния, которое основатель психологии самости Хайнц Кохут назвал «нарциссическим расширением» (Kohut, 1971) — значимые другие начинают восприниматься как продолжение или даже функциональная часть нарциссической личности. Обратной стороной стремления к безграничному контакту (которое никогда не удастся полностью реализовать) является стремление к бегству от любых контактов вообще — как отмечает экзистенциальный аналитик Альфред Лэнгле в статье с выразительным названием «Грандиозное одиночество», «тема нарциссизма, таким

образом, находится в напряженном поле между интимным и общественным, между отграничением и открытостью, между Я и Ты, между разносторонней зависимостью человека от общества и стремлением от этой зависимости освободиться» (Лэнгле, 2002: 35–36).

В формулировке психотерапевта Стивена Джонсона, нарциссическая травма побуждает того, кто ее испытывает, принять «неизбежное трагическое решение, предпочтя власть удовольствию» (Джонсон, 2001: 183) — удовольствия предают, вытесняются властью и контролем, необходимыми для поддержания «фальшивого „я“» (ср. витиеватый монолог Рафаила Гитлодея об удовольствиях, опирающийся на трактат Цицерона «О высшем благе и высшем зле»: осуждая и аскетизм, и излишества, утопийцы, как это им свойственно, находят третий путь — они ценят «духовные удовольствия», понимая под ними преимущественно «упражнения в добродетели и сознание беспорочной жизни», и предпочитают не нуждаться в удовольствиях физических, которые могли бы разрушить иллюзию абсолютного контроля и комфорта: «Эти удовольствия, как наименее чистые, — самые низменные из всех. Они никогда не возникают иначе, как в соединении с противоположными страданиями. Например, с удовольствием от еды связан голод» [Мор, 1953: 159–160]). Позитивное самоощущение, как подчеркивает Джонсон, здесь будет выражаться в гипертрофированной гордости и эйфории от успехов, но поскольку нарциссические успехи всегда связаны с внешним одобрением и не могут быть приняты и подтверждены внутренне, они переживаются скорее интеллектуально, чем кинестетически, «не насыщают», «никогда не удовлетворяют полностью» и постоянно подвергаются сомнению (Джонсон, 2001: 183–184). Так возникает «нарциссическая поляризация»: восприятие себя и других скачкообразно смещается от полюса идеализации к полюсу обесценивания и обратно (как и повествование об Утопии выстраивается на полярных оценках — либо «почёт», либо «позор»); проблема оценки и собственной ценности становится навязчивой и неразрешимой. Лэнгле описывает эту проблематику следующим образом:

Нарциссизм связан с поиском Я, с вечным поиском того, на чем основано Я в своей ценности. Из-за этого безрезультатного кружения вокруг тематики Я поведение нарцисса всегда столь эгоистично. Вопросы «Кто Я?», «Есть ли во мне что-нибудь, что представляет действительную ценность?» потому превращаются в страдание, что ответа на них не находится. Эта рана, зияющая в одной из фундаментальных экзистенциальных мотиваций, не дает покоя. Без весомого внутреннего обоснования успокоения не происходит — в нарциссизме человек не находит того места, где в нем говорит Я, где Я говорит из него. И поэтому ему приходится напряженно и неустанно продолжать поиски всего того, что может иметь отношение к его Я. Так как *внутри* ничего не обнаруживается, он может найти себя только в том, что относится к *внешней* стороне его бытия. (Лэнгле, 2002: 49)

Кажется, общим (и, по сути, центральным) местом всех описаний нарциссического самовосприятия является констатация ощущения «внутренней пустоты», «зияющей раны», «вакуума», «нарциссической дыры» — невозможности обретения и присвоения самости. В какой мере все эти метафоры пустоты соотносимы с размышлением о «полом пространстве», в котором возникает утопия? В какой мере концепция нарциссической травмы применима к реалиям XVI века?

Исследователи нарциссизма часто признают его «современной» патологией (и даже — характерной для современности, отражающей и выражающей современность), хотя в определении хронологических координат современности заметно расходятся — речь может идти о тенденциях последних десятилетий или о достижительной ориентации и индивидуализме «западной культуры» (Лэнгле, 2002: 36–37). Можно предположить всё же, что для возникновения нарциссической патологии необходимо существование в культуре той идеи конструирования, формирования идентичности, которую рассматривает Гринблатт. Его замечания о Море — о его вовлеченности в публичную жизнь и отстраненности, о неисчерпаемой тоске по подлинному «я», о подозрениях, что самым подлинным «я» является пустота, отсутствие самости, — вполне переводимы на язык психологии нарциссизма. Устраняя частную собственность, моровская Утопия декларативно опровергает и отвергает «суетные» символы престижа, «безумие» тщеславия, бессмысленность заносчивой гордости, «не приносящий никакой пользы почет» (в тех случаях, когда поводом для него становятся знатность и богатство) (Мор, 1953: 153), однако делает это лишь затем, чтобы противопоставить несовершенным паттернам социального одобрения другие, идеальные, ложным ценностям — нереализуемую мечту об адекватной внешней оценке. Рассказывая об утопиях, которые, пренебрегая золотом, используют его для производства ночных горшков и рабских цепей, книга Мора называет себя «*Libellus vere aureus*» — *подлинно золотой*.

То, что Гринблатт видит как редукцию самости, как предпринятое Мором бегство из нарратива, и что с психологической точки зрения выглядело бы как «нарциссическая пустота» и «нарциссическое бегство», можно обнаружить не только собственно в устройстве утопического общества, но и в устройстве книги в целом, в выстраивании авторских стратегий — и эксплицированных, и имплицитных.

В этом ракурсе становится понятнее затеянная в «Утопии» игра с маской эксплицитного автора, который уклоняется от субъектной позиции, делая вид, что имеет к тексту лишь опосредованное отношение, и в то же время хочет быть разоблаченным и, вероятно, вознагражденным.

Я избавлен в этой работе от труда придумывания;.. мне несколько не надо было размышлять над планом, а надлежало только передать тот рассказ Рафаила, который я слышал... У меня не было причин и трудиться над красноречивым изложением — речь рассказчика не могла быть изысканной, так как велась экспромтом, без приготовления... и чем больше моя передача подходила бы к его небрежной простоте, тем она должна была бы быть ближе к ис-

тине, а о ней только одной я в данной работе должен заботиться и забочусь.
(Там же: 33)

— подчеркивает эксплицитный автор в письме Петру Эгидию. Специфическое алиби требуется Мору, чтобы избежать не только нефункциональной (а значит — «абсурдной», «бессмысленной») декоративности стиля, но и — ловушек воображения.

Собственно говоря, здесь мы возвращаемся к теме визуальной редукции, которую исследовал Жерверо. Современное восприятие нередко ретроспективно приписывает утопии романтические и постромантические представления о воображении — нам часто хочется считать утопию территорией безграничного творческого вдохновения, изобретательной фантазии и экзотичной образности. Но, как показывает Гринблатт (впрочем, уже не в контексте разговора об «Утопии»), для Мора понятие воображения имеет скорее негативные коннотации (и в этом смысле Мор тоже пытается «остановить историю современности») — «поклонение своему воображению» осуждается совершенно в платоновском духе как приверженность фикции, иллюзии, обману (Greenblatt, 1980: 112–114). Джеймисон, уделивший проблеме утопического воображения много внимания, замечает, что процедуры воображения реализуются в «Утопии» прежде всего через отрицание, через фигуры отсутствия — Мор скорее исключает из модели наилучшего общества те или иные современные ему социальные установления (от частной собственности и денег до института адвокатуры), чем пытается изобрести нечто принципиально новое; во всяком случае первая интенция почти всегда предшествует второй (Jameson, 2005: 12).

Джеймисона при этом интересует прежде всего невозможность вообразить утопию, непреодолимость пределов воображения, однако утопическое письмо часто как будто и не намеревается их преодолевать, останавливаясь перед ними и их демонстрируя. Описание атрибутов утопической повседневности нередко сводится к указаниям на то, что они «великолепны», «прекрасно устроены», «снабжены всем необходимым», «другой формы, чем те, которые имеются у нас», «своею приятностью превосходят употребительные у нас, их нельзя даже и сравнивать с нашими». Показательно, что подобная риторика аскетично-неловкого умолчания воспроизводится в последующих литературных утопиях и закрепляется как жанровая особенность. «Нет, мой друг, у меня не хватило бы слов, чтобы изобразить мое восхищение, да к тому же пришлось бы исписать не один том. Я привезу тебе все планы, а здесь ограничусь тем, что дам тебе общее представление о них», — рапортует из утопической Икарии персонаж Этьена Кабе (Кабе, 1948: 168). Герберт Уэллс, один из самых пронизательных утопических читателей, в своей «Современной Утопии» передает подобную анемию воображения при помощи следующего риторического оборота: «Чем поразит нас большой город Утопии? Чтобы ответить на этот вопрос как следует, надо быть или художником, или инженером, а я ни то, ни другое» (Уэллс, 2010: 211).

Утопическое письмо должно демонстрировать бессилие перед утопией. Но не только потому, что совершенство неопишимо и у несовершенного повествователя в этом случае всегда заведомо недостаточно изобразительных средств, но и потому, что письмо тут намеренно отключено от любых проявлений самости, оно обязано быть стертым, невыразительным, *нейтральным*. Ему противопоказано всё, что могло бы быть воспринято как увлеченный авторский произвол, как производство текста, вышедшее из-под строгого контроля. Витиеватые описания, смакующие случайные подробности быта, нефункциональная завороченность деталями, настройка дескриптивного аппарата на передачу чувственного, кинестетического опыта — все те принципы письма, которые могут быть соотнесены с бартовским «удовольствием от текста», совершенно непредставимы в «Утопии» Мора и начинают использоваться для конструирования «воображаемых миров» существенно позднее. Классическая утопия неизменно вытесняет практики удовольствия, предпочитая им практики контроля.

3

Таким образом, интуицию, что *утопия отключена от реальности*, мы можем описать и через проблематику репрезентации, и через проблематику идентичности. Оккупируя пространство репрезентации (являющееся, согласно Ямпольскому, пространством воображения), утопия, с одной стороны, пытается нейтрализовать его, очистить от «призраков души», от случайных следов «реального „я“», добиться такой универсальности, которая бы исключала субъектность, а с другой — блокирует это пространство, настаивает на том, что оно автореферентно.

Анализируя устройство «Золотой книжечки», Джеймисон ненадолго останавливается на сюжете о полилеритах, чьё государство «со всех сторон окружено горами» и «управляется по своим законам» (Мор, 1953: 71), однако вынуждено платить ежегодную дань персидскому царю. Эта дань, эта «геополитическая зависимость» представляется Джеймисону своего рода аллегорией «структуры репрезентации как таковой, которая зависит от внешних связей и эмпирического материала» (Jameson, 2005: 39). Остров Утопия делает вид, что разрывает такую, неизбежную для любой репрезентации, зависимость; в читательском восприятии утопия «изолирована от окружающего хаоса» — как мозг внутри черепной коробки или как эмбрион внутри матки.

Конечно, герметичность Утопии тоже относительна — на это обращает внимание в своем исследовании Карла Зубрицки (Zubrycki, 2007): моровские утопийцы не только активно контактируют со столь же вымышленными, как и они, соседями, но и обладают знаниями об античной цивилизации — научились «всякого рода искусствам» от нескольких римлян, тысячу двести лет назад потерпевших кораблекрушение у берегов Утопии (выживших, но домой не вернувшихся), более того, сами предположительно происходят от греков.

В дальнейшем «всемирная отзывчивость» становится характерным свойством классических утопий — она отражена и на внутренних стенах кампанелловского Города Солнца («Когда же стал я с изумлением спрашивать, откуда известна им наша история, мне объяснили, что они обладают знанием всех языков и постоянно отправляют по свету нарочных разведчиков» [Кампанелла, 1947: 34]), и в названиях и архитектуре кварталов Икары, столицы Икарии («Вы найдете... кварталы Пекина, Иерусалима, Константинополя, как и кварталы Рима, Парижа и Лондона. Таким образом, Икара — действительно земной шар в миниатюре» [Кабе, 1948: 120–121]). Повествователь бэконовской «Новой Атлантиды», пожалуй, наиболее ярко выразил то впечатление, которое производит подобная осведомленность: «Но как могут островитяне знать языки, книги и историю тех, кто отделен от них таким расстоянием, — вот что кажется нам непостижимым; и представляется свойством и особенностью божественных существ, которые сами неведомы и незримы, тогда как другие для них прозрачней стекла» (Бэкон, 1978: 495). Утопия в таком описании осторожно подпитывает свои смысловые запасы, поглощая всё, что может ей пригодиться, однако, как правило, делает это тайно, не вступает в прямой контакт, не участвует в обмене, не передает дальше присвоенные ресурсы, не отражает их, не репрезентирует.

В «Золотой книжечке» всё устроено несколько сложнее, чем в «Новой Атлантиде», но придуманная Мором Утопия, абсорбируя и реалии современной ему Англии, и «идеальное государство» Платона, вместе с тем в определенном смысле стремится остаться автореферентной, репрезентировать только себя — безопасный островок абсолютной подконтрольности, которого нет ни на земле, ни на небе. Место, где можно, осознавая свою ограниченность, обрести, наконец, безграничную власть.

Марен в своей склонности к парадоксам утверждал, что утопия находится «езде, но нигде» (Magin, 1990: 207). Если и описывать классическую утопию через риторику противоречий, то пусть это будут противоречия нарциссические — между «расширением» и стремлением к отграниченности, между ощущением всемогущества и ощущением собственной ничтожности (в конечном счете — отсутствия), между желанием жить и решением не чувствовать себя живым.

Существует соблазн увидеть в утопии прообраз тех характеристик, при помощи которых определяется впоследствии литература Нового времени — будь то «вторая реальность» или «автономное поле». Но по большому счету утопии совершенно чужд путь, по которому направляется позднее европейская литература. С одной стороны, автономность утопии никогда не манифестируется как ценность и целеполагание (в противоположность литературной автономии — ср. концепции «эстетизма», «искусства для искусства» etc.); такого рода манифестации прямо противоречили бы утопическому стремлению к универсальности и функциональности. С другой стороны, утопия предельно далека от идеи неподконтрольности и неисчерпаемости воображения, от идеи, что текстуальный мир может оказаться неуправляемым, независимым от своего создателя (Татьяна Ла-

рина — своевольно выйти замуж), от идеи идентификации читателя с персонажами и вообще восприятия нарратива через призму индивидуального читательского опыта — любая идея ответа, вторжения «реальности» в текст противоречит принципам утопического письма. В этом отношении оно — не литература. Собственно говоря, поэтому к нему так сложно применить всё, что литературная теория знает о «программе чтения» или «имплицитном читателе».

Мы, читатели, можем видеть классическую утопию только на определенной дистанции, только через внешний взгляд стороннего наблюдателя, только как чужую, иную культуру — это взгляд, редуцирующий частности и различия; не удивительно, что утопийцы кажутся нам одинаковыми (как поэтично формулирует один из исследователей, «в мертвенных глазах утопийцев мы видим только бесконечное множественное отражение идентичного Другого» [Trousson, 1986: 15–16]). И в то же время утопия обладает своим, завораживающим способом воздействия. Это происходит то ли тогда, когда удастся почувствовать, что «мертвенные глаза утопийцев», в свою очередь, наблюдают за нами и мы для них «прозрачней стекла», то ли тогда, когда начинает казаться, что метафорой границы между нами и утопией является, парадоксальным образом, не столько стекло, сколько поверхность зеркала. Если, подчиняясь нарциссической воле, мы соглашаемся считать утопические желания своими, утопия приглашает нас разделить с ней ее «грандиозное одиночество».

* * *

Итак, сильно огрубляя, можно сказать, что утопия рождается тогда, когда в культуре появляется «место» для выстраивания новых отношений с реальностью (конечной точкой которых, возможно, является идея «конструирования реальности») и новых отношений с субъекта с собой (конструирования идентичности, «формирования „я“»). Утопия, безусловно, выявляет подозрительную сторону этих отношений, она — своего рода индикатор культурного недоверия к ним. Опасения, что механизмы репрезентации и идентичности могут работать вхолостую, что, отрываясь от чувственно переживаемого опыта, они ни к чему не отсылают, что за иллюзиями, которые они производят, скрывается пустота, «полное пространство» (именно отсюда возникает хрестоматийное мангеймовское сопоставление «утопии» и «идеологии» — из ощущения, что политическое становится автореферентным, перестает репрезентировать реальность), — такого рода опасения утопия пытается компенсировать гиперфункциональностью, предельной концентрацией подлежащего рациональному обоснованию смысла, и вытеснением всего, что представляется нецелесообразным, прагматически неясным и, следовательно, в рамках этой логики, бессмысленным. Восприятие утопии, конечно, неоднократно меняется на протяжении нескольких веков — однако «пространство», обнаруженное Мором, сохраняет свои границы. Иными словами, его культурная функция всё еще актуальна.

Литература

- Блох Э.* (1991). Принцип надежды / Пер. с нем. Л. Лисюткиной // *Чаликова В. А.* (ред.). Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. М.: Прогресс.С. 49–78.
- Бэкон Ф.* (1978). Новая Атлантида / Пер. с англ. З. Е. Александровой // *Бэкон Ф.* Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль. С. 483–518.
- Джонсон С. М.* (2001). Психотерапия характера / Пер. с англ. В. Мершавка. М.: Центр психологической культуры.
- Мор Т.* (1953). Утопия / Пер. с лат. А. Малеина и Ф. Петровского. М.: Изд-во АН СССР.
- Кабе Э.* (1948). Путешествие в Икарию: философский и социальный роман / Пер. с франц. под ред. Э. Л. Гуревича. М.-Л.: Изд-во АН СССР.
- Кампанелла Т.* (1947). Город Солнца / Пер. с лат. Ф. Петровского. М.-Л.: Изд-во АН СССР.
- Каспэ И.* (2015). Навык утопического взгляда: на материале авторских фотографий последних десятилетий социализма // *Социологическое обозрение.* № 2. Т. 14. С. 41–69.
- Лэнгле А.* (2002). Грандиозное одиночество: нарциссизм как антропологическо-экзистенциальный феномен / Пер. с нем. О. Ларченко // *Московский психотерапевтический журнал.* № 2. С. 34–58.
- Петруччани А.* (1991). Вымысел и поучение. Структура утопии / Пер. с ит. А. Киселевой // *Чаликова В. А.* (ред.). Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. М.: Прогресс. С. 98–112.
- Платон.* (1994). Государство / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // *Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 3 / *Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи.* М.: Мысль. С. 79–420.
- Уэллс Г.* (2010). Современная Утопия / Пер. с англ. В. Зиновьева. М.: Книжный Клуб Книговек; СПб.: Северо-Запад.
- Ямпольский М.* (2007). Ткач и визионер: очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М.: Новое литературное обозрение.
- Bach S.* (1985). *Narcissistic States and the Therapeutic Process.* Northvale: Jason Aronson.
- Blanck R., Blanck G.* (1974, 1979). *Ego Psychology: Theory and Practice.* New York: Columbia University Press.
- Gervereau L.* (2000). *Symbolic Collapse: Utopia Challenged by its Representations* // *Schaer R., Claeys G., Sargent L. T.* (eds.). *Utopia: the Search for the Ideal Society in the Western World.* New York: Oxford University Press. P. 357–367.
- Greenblatt S.* (1980). *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare.* Chicago: University of Chicago Press.
- Jameson F.* (2005). *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* Paperback. London: Verso.

- Kohut H.* (1971). *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. New York: International Universities Press.
- Marin L.* (1990). *Utopics: The Semiological Play of Textual Spaces / Transl. by R. A. Vollrath*. New York: Humanity Books.
- McWilliams N.* (1994). *Psychoanalytic Diagnosis: Understanding Personality Structure in the Clinical Process*. New York: The Guilford Press.
- Miller A.* (1975). *Prisoners of Childhood: The Drama of the Gifted Child and the Search for the True Self*. New York: Basic Books.
- Morrison A. P.* (1989). *Shame: The Underside of Narcissism*. Hillsdale: Analytic Press.
- Morson G. S.* (1981). *The Boundaries of Genre. Dostoevsky's Diary of Writer and the Traditions of Literary Utopia*. Austin: University of Texas Press.
- Moylan T.* (2000). *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*. Boulder: Westview Press.
- Pfaelzer J.* (1984). *The Utopian Novel in America, 1886–1888: The Politics of Form*. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.
- Roemer K.* (2003). *Utopian Audiences: How Readers Locate Nowhere*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Ruppert P.* (1986). *Reader in a Strange Land*. Athens: University of Georgia Press.
- Schwartz-Salant N.* (1982). *Narcissism and Character Transformation: The Psychology of Narcissistic Character Disorder*. Toronto: Inner City Books.
- Suvin D. R.* (1979). *Metamorphoses of Science Fiction*. New Haven, London: Yale University Press.
- Trousson R.* (1986). Introduction // *Imbroscio C., Trousson R.* (eds.). *Requiem pour l'utopie? Tendances autodestructrices du paradigme utopique*. Pise: Goliardica.
- Winnicott D. W.* (1965). *Ego Distortion in Terms of True and False Self [1960] // The Maturation Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. New York: International Universities Press. P. 140–152.
- Zubrycki K.* (2007). *Literary Utopias: Literal Hells? // Praire Perspectives*. Vol. 10. P. 265–290.

Utopian Reading: Towards a Hermeticity of Thomas More's *Utopia*

Irina Kaspe

Senior Research Fellow, School of Advanced Studies in Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Address: Prospect Vernadskogo, 82, Moscow, Russian Federation 119571

E-mail: ikaspe@yandex.ru

The article explores the specific communicative regime established in Thomas More's *Utopia*. Classical utopia possesses the status of a didactic narrative which imposes a rigid pattern of perception. However, in recent decades, reception studies demonstrates that actual practices of reading utopias are various, contradictory, and often associated with confusion and a lack of understanding of the motivations for utopian writing, as well as with the recognition of its hermeticity. The conclusion which usually follows from this is that utopia implies "dialogical" reading, intentionally inspiring an active and creative reader's response. This article provides more a radical suggestion: the type of writing used by More in his *Utopia*, in many respects, contradicts the value principles on which the European institute of literature was based. This is why it is difficult to apply the approaches of literary theory to classical utopia (for example, to identify the "program of reading" foreseen by the text). As a phenomenon of early modern culture, utopia, on the one hand, reflects the new patterns of personal relationship with reality (the "classical representation" issue described by Mikhail Yampolsky), and with the self (the "Renaissance self-fashioning" issue, examined by Stephen Greenblatt). On the other hand, utopia becomes an indicator of the cultural distrust of these patterns of their "illusiveness," "fictitiousness," or "artificiality." As the article demonstrates, More's *Utopia* absorbs new tools of representation and identity while attempting to block them at the same time. Thus, the well-known effect of hermeticity, or the "autoreference" of classical utopia, could be produced.

Keywords: classical utopia, Thomas More, utopian reception, "classical representation", autoreferentiality, identity, "false self", narcissism

References

- Bacon F. (1978) *Novaja Atlantida* [New Atlantis]. *Sobranie sochinenij. Tom 2* [Works, Vol. 2], Moscow: Mysl, pp. 483–518.
- Cabet E. (1948) *Puteshestvie v Ikariju: filosofskij i social'nyj roman* [Travel and Adventures of Lord William Carisdall in Icaria], Moscow, Leningrad: Akademiya nauk SSSR.
- Campanella T. (1947) *Gorod Solnca* [The City of the Sun], Moscow, Leningrad: Akademiya nauk SSSR.
- More T. (1953) *Utopija* [Utopia], Moscow: Akademiya nauk SSSR.
- Plato (1994) *Gosudarstvo* [Republica]. *Sobranie sochinenij. Tom 3* [Works, Vol. 3], Moscow: Mysl, pp. 79–420.
- Wells H. G. (2010) *Sovremennaja Utopija* [A Modern Utopia], Moscow: Knizhnyj Klub Knigovek; Saint Petersburg: Severo-Zapad.
- Bach S. (1985) *Narcissistic States and the Therapeutic Process*, Northvale: Jason Aronson.
- Blanck R., Blanck G. (1974, 1979) *Ego Psychology: Theory and Practice*, New York: Columbia University.
- Bloch E. (1991) Princip nadezhdy [The Principle of Hope]. *Utopija i utopicheskoe myshlenie: antologija zarubezhnoj literatury* [Utopia and Utopian Thinking: An Anthology of Foreign Literature] (ed. V. Chalikova), Moscow: Progress, pp. 49–78.
- Gervereau L. (2000) Symbolic Collapse: Utopia Challenged by its Representations. *Utopia: the Search for the Ideal Society in the Western World* (eds. R. Schaer, G. Claeys, L. T. Sargent), New York: Oxford University Press, pp. 357–367.
- Greenblatt S. (1980) *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago: University of Chicago Press.
- Jameson F. (2005) *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions Paperback*, London: Verso.
- Johnson S. M. (2001) *Psihoterapija haraktera* [Character Styles], Moscow: Centr psihologicheskoy kul'tury.
- Kaspe I. (2015) *Navyk utopicheskogo vzgljada: na materiale avtorskih fotografij poslednih desjatiletij socializma* [The Skill of Utopian Vision: Photojournalism in the Last Soviet Decades]. *Russian Sociological Review*, vol. 14, no 2, pp. 41–69.
- Kohut H. (1971) *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, New York: International Universities Press.

- Langle A. (2002) Grandioznoe odinochestvo: narcissizm kak antropologicheskoe-ekzistencial'nyj fenomen [The Grand Solitude: Narcissism as an Anthropological and Existential Phenomenon]. *Moscow Journal of Psychotherapy*, no 33, pp. 34–58.
- Marin L. (1990) *Utopics: The Semiological Play of Textual Spaces*, New York: Humanity Books.
- McWilliams N. (1994) *Psychoanalytic Diagnosis: Understanding Personality Structure in the Clinical Process*, New York: The Guilford Press.
- Miller A. (1975) *Prisoners of Childhood: The Drama of the Gifted Child and the Search for the True Self*, New York: Basic Books.
- Morrison A. P. (1989) *Shame: The Underside of Narcissism*, Hillsdale: Analytic Press.
- Morson G. S. (1981) *The Boundaries of Genre. Dostoevsky's Diary of Writer and the Traditions of Literary Utopia*, Austin: University of Texas Press.
- Moylan T. (2000) *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder: Westview Press.
- Petruciani A. (1991) Vymysel i pouchenie. Struktura utopii [Fiction and Persuasion: The Structure of Utopia]. *Utopija i utopicheskoe myshlenie: antologija zarubezhnoj literatury* [Utopia and Utopian Thinking: An Anthology of Foreign Literature] (ed. V. Chalikova), Moscow: Progress, pp. 98–112.
- Pfaelzer J. (1984) *The Utopian Novel in America, 1886-1888: The Politics of Form*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Roemer K. (2003) *Utopian Audiences: How Readers Locate Nowhere*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Ruppert P. (1986) *Reader in a Strange Land*, Athens: University of Georgia Press.
- Schwartz-Salant N. (1982) *Narcissism and Character Transformation: The Psychology of Narcissistic Character Disorder*, Toronto: Inner City Books.
- Suvin D.R. (1979) *Metamorphoses of Science Fiction*, New Haven: Yale University Press.
- Trousseau R. (1986) Introduction. *Requiem pour l'utopie? Tendances autodestructrices du paradigme utopique* (eds. C. Imbroscio, R. Trousseau), Pise: Goliardica.
- Winnicott D.W. (1965) Ego Distortion in Terms of True and False Self. *The Maturation Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, New York: International Universities Press, pp. 140–152.
- Yampolsky M. (2007) *Tkach i vizioner: ocherki istorii reprezentacii, ili O material'nom i ideal'nom v kul'ture* [Weaver and Visioner: Essays on the History of Representation; or, Of the Material Ideal in Culture], Moscow: New Literary Observer.
- Zubrycki K. (2007) Literary Utopias: Literal Hells? *Praire Perspective*, vol. 10, pp. 265–290.