

Неизбежная попытка полемики

1 Прежде чем попроситься с выписками из «Исповеди», я перейду к обещанной выше подробной (может быть, чересчур?) полемической демонстрации центральных идей французской монографии известного Жана Старобински (ссылку на нее см. выше, далее указание страниц в тексте). Почему я вздумал спорить (причем всем корпусом своего сочинения) именно с этой работой, выбрав ее из огромного ряда кропотливых руссоведческих исследований последних десятилетий?

Она, эта весьма богатая и исчерпывающая в отношении источников, основательная и по-своему яркая монография достаточно показательна для ученых толков о Руссо. Ж. Старобински свою первую книгу о Руссо опубликовал еще в 1957 г. Затем в разных местах между 1962–1970 гг., в том числе в авторитетнейшем и знаменитом издательстве «Gallimard» в 1968 и 1970 гг., появлялись его сильно обновленные «Семь этюдов о Руссо». Наконец, уже через год понадобилось второе, опять доработанное издание в «Галлимаре»! Случай не частый. В 1971 г. вышли полностью те же семь этюдов, но теперь в десяти главах и с новым подзаголовком: «Прозрачность и завесы». Есть и более поздние переиздания.

Итак, книга, с распространенной точки зрения серьезная, пользовалась и пользуется широким успехом. Посвя-

щена же она ровно тому же аспекту рассмотрения фигуры автора «Исповеди», что и мой опус. Как выражался проф. Старобински, его труд состоит в «анализе изнутри» («analyse intérieure»). Уже в предисловии автор поясняет, что это для него означает. Следует вести анализ не «со стороны», а всецело через выявление противоречий, «порядка и сумятицы» во внутренней жизни Жан-Жака. Судить о них мы способны лишь через его тексты. В свой черед, устройство психики, как всегда, может быть выявлено *только в связи с окружающим миром, каким Руссо его для себя измышляет.*

Со всем этим нельзя не согласиться.

Только на фоне неприемлемой для писателя реальности, только через его отношение к «другим», ко всем остальным людям, при изучении текстов проступает психика Руссо (р. 9–10).

Проделывает это исследователь весьма тщательно и, признаю, по-своему увлекательно.

Сами по себе общие послышки, да и многие замечания о противоречиях идей и личности, как будто не вызывают особых возражений. Правда, при разговорах о неадекватной оценке зрелым Руссо внешнего мира мы сами всецело остаемся в пределах той же субъективности, т. е. сводим суть к несоответствиям в душе Руссо, а потому и внутри текстов. Между тем внешний мир (а конкретно, мир парижского высшего света) Жан-Жак в целом оценивал, по-моему, вполне адекватно.

Старобински, как мы увидим, не соотносит раздумья и оценки Руссо с его действительным положением в историческом французском обществе и с тогдашней культурой. Исследователь не интересуется этой проблемой. Он, по-видимому, считает, что характер психики и поведения людей в любую эпоху остается одним и тем же и, стало быть, его можно диагностировать по современным критериям.

Сам Руссо то и дело писал, что поначалу жил в «воображаемом» мире, в плену наивных мечтаний. Что же он по-

нял по мере приобретения жизненного опыта? И нельзя ли допустить, что зрелый Руссо смотрел на себя и на других, – разумеется, как всегда в подобных случаях, – субъективно, но достаточно пронизательно, трезво и правдиво. Пусть, на наш вкус, со слишком восторженными, в его сентименталистском стиле, или слишком негативистскими преувеличениями.

Таких шансов недоверчивый автор для Руссо не оставляет.

Идеи его книги резко перпендикулярны к моей собственной попытке понимания самосознания Руссо. Вместе с тем они предоставляют мне и читателю дополнительный материал и поводы для новых размышлений, за что я благодарен автору.

Скажу сразу же, что г-н Старобински получил медицинскую подготовку и ученую степень, а затем перешел в область изучения истории культуры. Он читал лекции и опубликовал много работ на самые разные темы, которых я, к сожалению, не знаю. Он особенно увлекся тем, что он считает изломанной душевной структурой и патологической подоплекой автобиографизма Руссо. Он стал знаменитым.

2 Однако сначала проф. Старобински был врачом-профессионалом.

Не удивительно, что он подошел к анализу так, как если бы Руссо был не писателем переломной и всемирно значимой, предреволюционной эпохи второй половины европейского XVIII в., а нынешним разговорившимся пациентом.

Наверно, можно и так.

В некотором роде с тех же позиций подходил и Зигмунд Фрейд к оценке психики Леонардо да Винчи. Впрочем, он не изучал своего персонажа с профессиональных источниковедческих и прочих позиций и благоразумно вскользь предупредил, что он не историк культуры и что его профессио-

нальные наблюдения (добавлю, на основе вычитанных им сведений и, к сожалению, без личной встречи с Леонардо и психоаналитического освидетельствования) никак не имеют собственно культурно-исторической значимости. На эту оговорку великого психиатра обычно не обращают внимания.

Старобински, напротив, ведет исследование текстов Руссо в качестве солидного и тщательно подготовленного историка культуры. В огромной эрудиции ему не откажешь. Однако соответствующего исторического охвата и логико-культурного подхода в монографии, кажется, не заметно. Исследовательский инструментарий и круг понятий, по моему суждению, ограничен «современной психологией» (р. 16). Еще познаниями и цитатами из истории философии, теологии, и т. п.

Автор разбирает «странности» Жан-Жака, по сути, всецело со стороны своей первой, т. е. медицинской, профессии. Он его уникального культурного голоса напрочь не слышит. Как и полагается психиатру, он совершенно не доверяет показаниям и самооценкам пациента Руссо. Подобно плохому психоаналитику, он разбирает только общие схемы и самоанализы Руссо, но проходит мимо бесчисленных реальных событийных и житейских подробностей условий его повседневного существования и взаимоотношений с реальными людьми. Он сам (увы, тоже ведь «со стороны») выносит заключения и считает его в высшей степени душевнобольным человеком.

И все это отнесено к Руссо в целом, ко всем его возрастам и сочинениям.

3 Вот его эпикриз.

Трактаты Руссо о происхождении неравенства (Ж. Старобински справедливо берет преимущественно вторую редакцию), о разрыве между «быть» и «казаться» в современном Жан-Жаку обществе, где успехи наук и искусств

оказываются в вопиющем контрасте с господствующим на деле общественном неравенстве и угнетении, противоречащими изначальной сердечной потребности людей в добре, — что все это плод *самоутверждения* Руссо.

Антитеза между «быть» и «казаться», во всем у Руссо одинаковая, перекрывает любые прочие его противоречия. Ибо, по нему, любая кажимость и зло тождественны. (Между прочим, до Руссо примерно то же говорил и Гамлет. И тоже был прав. — Л. Б.). Первоначально человечество жило в согласии с природой, а по мере блестящего подъема цивилизованности пришло к падению нравов.

«Человеческий дух торжествует, но человек гибнет», так сочувственно истолковывал его трактат «О происхождении неравенства» Гёте (р. 13). Или из него же: «Человек остается все тем же, человечество постоянно продвигается вперед» (р. 34).

Такое положение должно, по Руссо, смениться возвращением к простоте, свободе, гражданственности и добронравию — однако не первобытным, а на основе тех же наук и искусств, которыми Руссо продолжает дорожить (ведь без них нет и самого сочинителя Руссо). В результате культурного просветления всех людей и правителей — через «общественный договор» (р. 46–48).

Все эти его вроде бы передовые идеи страдают, по утверждению Старобински, горячечной риторикой, абстрактностью и бездоказательностью. Каким, собственно, образом может произойти историческое возвращение к истинной природе людей? Руссо колеблется между успехами просвещения и педагогикой.

Однажды он осторожно, вопреки высказанному им, например, в «Исповеди», мнению, напишет, что не имеет в виду сокрушение институций французской монархии и основывается лишь на наблюдениях над прежним и нынешним состояниями женевского общества (р. 46–48).

Тезисы Руссо слишком общи и расплывчаты.

Это, конечно, правильно с позднейшей и тем более нынешней критической точки зрения, требующей (от Руссо?) подлинного, научного историзма, однако тем самым полностью внеисторичной по отношению к рассуждениям изнутри культуры, как-никак, XVIII века. При обсуждении суда Руссо над обществом и его оптимистической уверенности в предстоящем его обновлении – простите, не стоит все же упускать из вида, что Руссо умер всего за одиннадцать лет до Великой революции. Значит, что-то он очень чутко уловил. Хотя о насильственных революциях отнюдь не помышлял.

Исследователь прежде всего ловит Руссо на логических провалах. И приходит в поиске сугубо психической подоплеки этих «провалов» к тому, что Руссо играет роль этакого беспристрастного стороннего и эгоцентрично отчужденного «наблюдателя» окружающих людей, которые сплошь притворны и «носят маски» (р. 16). Посему невозможно читать в чужих сердцах; исчезает «доверие»; немислима настоящая дружба (р. 21). Идея разлада между истинным и мнимым «придает внутреннее напряжение» речи Руссо, перекрывает и множит все иные «конфликты» его существования.

Тем самым Жан-Жак выводит себя из ряда всех прочих людей, из множества «других». В детстве, по его утверждению, он верил в истинность того, что видел вокруг себя, затем стал прозревать.

4 Вопреки ранее существовавшему намерению, мне вдруг очень захотелось прервать ненадолго сплошной пересказ утверждений уважаемого профессора и дать вымолвить по этому поводу словечко самому Жан-Жаку.

В предсмертных «Прогулках одинокого мечтателя» Руссо, между прочим, пишет о недоверии к врачам и меди-

цине¹⁷. Когда-то он усматривал, например, в растениях некоторую лекарственную пользу, заботясь, как это принято, о своих телесных нуждах. Но не следует слишком полагаться на растения. Потому что «при многообразии человеческих болезней из двадцати видов трав едва найдется хоть один, который мог бы помочь радикально».

Эти извращения рассудка всегда связаны с нашей материальной заинтересованностью ... Притом я никогда не находил [в этом] духовного удовольствия. (...) И даже когда я верил в медицину и когда ее лекарства оказывались благоприятными, я никогда не предавался тем наслаждениям, которые доставляет чистое и незаинтересованное созерцание».

После 15 лет отрицательного опыта он стал доверять только законам самой природы.

И далее следует: «Нет, ничего личного, ничего такого, что привязано к интересам моего тела и действительно не может захватить мою душу. Я медитирую, я никогда не предаюсь более сладким мечтаниям, чем когда я забываю о себе самом [как одиночке] (*“quand je m'oublie moi-même”*). Я ощущаю экстаз, невыразимое упоение своего погружения, так сказать, в систему бытия и отождествляю себя с природой в целом, как если бы *все люди были мне братья* (*Tant que les hommes furent mes frères*), я принимаюсь строить проекты земного счастья, Эти проекты всегда относятся *ко всему, я никогда не мог бы быть счастливым вне общественного счастья* (*la félicité publique*), и никогда идея частного блага не коснулась бы моего сердца, разве что я увидел бы, что мои братья ищут этого блага в моем несчастье. Тогда, чтобы не возненавидеть их, лучше бы обратиться в бегство. Я стал бы одиноким или, как они говорят, внеобщественным (или мизантропом), потому что самое дикое одиночество мне показалось бы предпочтительней, чем общество злых людей, которое насыщается только ненавистью и предательством»¹⁸.

Значит, все довольно просто.

Когда Руссо говорит «другие» в отрицательном плане, он имеет в виду только «их», власти и бывших друзей, «господ», «месье», которых он считает источником сговора и катастрофы изгнания его из общества.

Собственно, речь идет не о человечестве, а о высших кругах, как знатных, так и просветительских. С каким гелертерским пренебрежением нужно относиться к Руссо, чтобы и тут не принять это как истинное описание его настоящего жизненного положения, идей и чувств.

У меня очень любящее сердце, – писал Руссо Мальзербу еще 28 января 1752 г., – но способное обходиться и самим собой. Я слишком люблю людей, чтоб нуждаться в выборе между ними; я люблю их всех, и вот почему я не терплю несправедливости. Вот почему, любя их, я их избегаю. Я меньше страдаю от их скверн, когда я их не вижу. Этот интерес к роду человеческому достаточен, чтобы насытить мое сердце. Я не нуждаюсь в особых друзьях (*d'amis particuliers*), но если они у меня есть, я крайне нуждаюсь в том, чтобы их не потерять, потому что когда они отдаляются, они меня ранят. Они тем более повинны в этом, что я прошу их только о дружбе, и если случается, что они не любят меня, и я узнаю об этом, я даже не нуждаюсь в том, чтобы их видеть. Но они всегда хотят на место чувства подставить заботы и услуги согласно мнениям публики, только бы я им следовал. В то время, когда я их любил, они хотели казаться любящими меня. Что до меня, то, относясь с презрением к видимостям, я не чувствую удовлетворения и обнаруживая только это, таковыми их и считаю. Они, конечно, не прекращают меня любить; но я только обнаруживаю, что они меня [на самом деле] не любят

Итак, впервые в своей жизни я вдруг обнаружил, что сердце мое одиноко ... (*Les lettres...* p. 166).

Так Руссо изливает свою боль Мальзербу после уже хорошо нам известного разрыва с самыми дорогими ему людьми.

5 И еще одно высказывание в заключение шестой «Прогулки», которое мне кажется наиболее обобщенным и решающим.

«Вывод, который я могу извлечь из всех этих размышлений, сводится к тому, что я никогда не был по-настоящему пригоден к жизни в цивилизованном обществе, где все есть сплошное принуждение, обязанность, долг, и что мой от природы независимый нрав всегда делал меня неспособным к подчинению, которое необходимо тому, кто хочет жить среди людей. Пока я действую свободно, я добр и делаю только добро, но как только я чувствую иго – будь то по неизбежным обстоятельствам или из-за людей, – я становлюсь мятежным или, скорее, строптивым, и тогда я – ничто. Когда нужно делать противное моей воле, я не делаю ровно ничего, и это происходит. Я не делаю и того, что соответствовало бы моей воле, потому что я слаб. Я уклоняюсь от действий, потому что вся моя слабость относится только к действию, вся моя сила сводится к отрицанию, редко к соучастию. Я никогда не думал, будто свобода человека состоит в том, чтобы делать, что хочешь: она только в том, чтобы никогда не делать того, чего не хочешь... и вот почему я, главным образом, вызывал скандалы среди своих современников» (ср. с. 627–628, перевод мой). См. этот важнейший пассаж по оригиналу¹⁹.

6 Однако Старобински уверен, что, когда Руссо защищается от обвинений в свой личный адрес, он занимается апологией себя, решает личные эмоционально-психические проблемы и лишь по этой причине развивает свои социальные идеи (р. 61). Его, Жан-Жака, комплексы, пороки и ошибки нужно списать на других, на ход истории человечества. Он же сам, по своей личной подлинной натуре, человек хотя и крайне импульсивный и впечатлительный, но

естественный, чистый и добрый. Смолоду эмоции и страсти опережали его мысль. Он поэтому становился жертвой мнимости всего и вся. Он виноват лишь в том, что поддавался поначалу иллюзорным ценностям. Это делало его неравным себе, вырывало пропасть между Руссо и им же самим, – но также и всем остальным падшим обществом. Впали в извращение все другие, но не он сам. По мере возмужания и перелома в судьбе он возвращается к себе, якобы подлинному.

Так уважаемый и влиятельный профессор пересказывает самозащиту и вообще идеи Жан-Жака.

Даже энциклопедисты, философы в свой резкой критике институций и общества остаются (по Руссо) его частью. Ибо ограничиваются идеологией и не указывают ни порочной вненравственной подоплеки (т. е. исторических причин социального неравенства), ни путей выхода через нравственность, через преобразование каждого индивидуального сознания.

В рассказе о душевной травме из-за каких-то шлепков девицы Ламберсье, эпизоде, которому Руссо «придает решающее значение», сперва кажется, что автор лжет. «Не физическое наказание приведет к эротическим последствиям». Тем более что Жан-Жак отнюдь «не раскрывает своих телесных ощущений и [конкретного характера] своего удовольствия. Он желает раскрыть [истоки] одиночества и своей личности». Однако: «он искренен, он верит в то, что пишет» (р. 18). Он стремится обмануть себя.

Такая словесная завеса, «вуаль», перекрывает даже наихудшие признания в «Исповеди». Мы узнаем об его падениях от него же. Ведь он – «жертва» (позднее к тому же якобы придет Кьеркегор). С какой стати он эти признания делал? Потому что Руссо с перебором стремился упредить упреки и убедить в своей абсолютной искренности. «Он не желает, чтобы его считали декламатором и софистом». Вот он и не щадит свое Эго. «Вот почему все должно быть поведано, исповедано, разоблачено, дабы его единственное [и целост-

ное] бытие проявляло себя, исходя из полнейшего раздвоя» (р. 77). «Он смотрит на самого себя взглядом взыскательного судьи» (р. 73). (Все это так. – И. Б.). Но и это «садизм, обращенный на собственное Я». Иначе «его враги скажут, что он сконструировал свою систему только для того, чтобы утвердить ценность его одинокой персоны» (р. 54–55).

(Увы, стало быть, Старобински, не дрогнув, зачисляет себя в ряды этих «врагов»?)

Руссо переносит упреки с себя на общество, на «других». Он ведь – под давлением несправедливых наказаний и юного непонимания реальности – просто отступал от своей истинно человеческой, «врожденной природы и невинности» (р. 21 – «*sa nature première, sa innocence*»).

Да, Руссо случалось быть не только благородным, но и подчас необъяснимо скверным. Однако в конце концов он понял, что в качестве индивида – совершенно «один». Именно в своей личной исключительности и в неизбежном одиночестве он все-таки пришел к истине и к себе. Причиной отклонений было давление извне. Со стороны исторической среды, как выразились бы позже, «среда заела»... Но, как сказано в начале «Исповеди»: «Я создан не так, как кто-либо из тех, кого я встречал».

По мнению Старобински, чтобы Жан-Жаку поверили, он вынужден быть «садистом» и «террористом» в отношении себя и «истерически» правдиво возвестить о своих тайных провинностях либо извращениях. Это его своего рода «самовнушение» и «магия». Таким маниакальным нажимом на безупречную правдивость своего Я и подменой высших ценностей своим личным вроде бы прозрением он только усугубляет безнадежный душевный разлом (р. 74–75, 77–83).

Чрезвычайный «индивидуализм» Руссо (который, разумеется, Старобински более чем учитывает, притом считая патологическим и даже выстраивая именно на нем всю свою концепцию!) – такой, выдвинутый писателем на передний

план, такой сконцентрированный и уродливый индивидуализм есть не культурно-историческая, а сугубо психическая черта Руссо. Поэтому его декламация, весь этот громко возглашаемый индивидуализм подозрителен (с точки зрения и формальной логики... и психотерапии).

«Исповедь» обнаруживает несоответствие «теоретической» риторики Руссо тому, что есть он сам (или «тому, как он в это верит и каким он хотел бы быть» («*tel qu'il veut avoir été*» р. 17).

Автор монографии (в отличие, например, от центрального суждения Кассирера) возражает против обнаружения интеллектуальной последовательности, хотя бы и недостаточной, построений Руссо. Автор отвергает последовавшее вслед за Руссо, благодаря очень разным будущим вариантам «теории прогресса», хотя и неизбежно сопряженным с критикой Руссо, – положительное и «оптимистическое» признание этой идеи. Как в отношении к обществу в «марксизме» у Энгельса, так и в отношении к личному сознанию в «идеализме» у Канта или Кассирера (р. 44–47).

7 Показательны, продолжает профессор Старобински, неизбежные, т. е. спровоцированные самим писателем, разногласия вокруг Руссо у его будущих толкователей. Одни считают историческим средством выхода из противоречий развития общества, по Руссо, – лишь «революцию». Другие – «воспитание» каждого отдельного индивида, более или менее в согласии с педагогикой Руссо («Новая Элоиза» и «Эмиль»).

В любом из вариантов прогресс человечества, правильно утверждает исследователь, признается исторически возможным. (Предполагаю, собственно, в догадке об этом состоит величие, что по Энгельсу, что по Канту, сочинений Руссо.) Правда, с оговорками его будущих ценителей относительно того, что грядущий гражданин свободного мира

никак не будет простым возвращением к изначальному «естественному» индивиду. Что, между прочим, подчеркивал и сам Руссо. Но дело, считает исследователь, не в этом. И прогресс он считает иллюзией, оригинально отстреливая Канта и Маркса дуплетом.

Руссо колеблется между логически несовместимыми ответами. Между формальным историзмом и моральным вызовом истории. Между желанием личной «прозрачности» и создаваемыми его же самосознанием «помехами». Выступая против существа общества, он сам, следовательно, обязан остаться в полном одиночестве и уединении, вне общества, в качестве исключительной «прекрасной души» «... И вот мы вынуждены перейти от исторических теорий Руссо к индивиду Жан-Жаку, от спекулятивного анализа эволюции человечества к внутренним проблемам экзистенции» (р. 52–53). Этот переход вослед Руссо – «алогичен». Ибо Руссо «отвергает мир, но продолжает в нем жить ... *Но как жить универсальной истиной, выступая против всех [остальных] людей?*» (курсив исследователя. – Л. Б.).

В самом деле, как можно критиковать мир и все-таки продолжать жить? Руссо, повесившись, имел бы шанс избежать этого обвинения. Заодно не лучше ли было безотлагательно покончить с собой всем бунтарям и революционерам, всем инакомыслящим от Сократа до Сахарова. Первого к этому логично приговорили.

Это и есть, как пишет профессор, «коренное противоречие» установок Руссо на личную самоценность, на одиночество – и одновременно на всечеловеческую истину, которые будто бы совмещаются в нем одном (р. 54).

Как, очевидно, и во всех теориях прогресса? Также тех, что последуют позже и «достаточно аналогичны» мыслям Руссо. В них не осознана невозможность «согласования постулата неизменности природы человека с идеей [столь же непрерывных] коллективных изменений» (Там же). Руссо не в состоянии совместить «стабильность человеческой

природы и мобильность реального развития истории». Это «бунт против истории и, в частности, против современной исторической ситуации». Прежде всего, это психический бунт и лишь вследствие него – стремление к «искренности» как своего рода личной индульгенции. Лишь бы читатели поверили в правдивость его столь натужной самооценки (р. 83).

«Если верно, что мысли Руссо были революционны, то следует прибавить, что лишь в отношении признания вечности человеческой природы, а не в отношении исторического прогресса ... Мы тогда увидим в социальной мысли Руссо осознание необходимости столкнуть мир и – “людей, таких, какие они есть”. И восстановить суверенность непосредственно данного человеческому уму, т. е., так сказать, царства ценностей, над которыми время не властно» (р. 34–35).

Очевидно, в этом пункте, когда Старобински касается не просто Руссо, а едва ли не важнейшей проблемы всемирного хода истории, мне следует вскользь пояснить, что мое личное понимание этой проблемы прямо противоположно²⁰.

8 Я могу заметить лишь следующее. С одной стороны, время, безусловно, именно властно над «царством ценностей». С этим согласно подавляющее большинство историков. Так называемая природа человека в разных культурных мирах, несмотря на известную социально-биологическую идентичность, радикально преобразуется. С другой стороны, если брать всемирную историю в очень больших интервалах (в пределе – от разнообразных традиционалистских обществ до нашего времени), то отвергнутое в страшном XX веке понятие общеисторического прогресса нуждается в реабилитации и обновленном размышлении.

В чем же подлинная причина противоречий именно Руссо? Как желает считать Старобински, повторяю, – исключительно в том, что Руссо был психически болен.

К сожалению, у автора нет, по-видимому, данных по поводу невменяемости и алогичности всех других приверженцев теории прогресса. (Я уже скромно признался, что и сам принадлежу к их числу.) Труд Руссо важен как исчерпывающе выраженный сквозь риторику самообман. Это замечательно интересный и в своем роде уникальный феномен психопатии.

О, какой интересный для науки псих, позволю себе кратко резюмировать этот подход.

Но для какой науки? Неужели и для социальной истории культуры? «Робинзоном» или «Диогеном» его называли и современники, в анонимных пасквилях (в частности, вольтеровском).

Умышленно подробно изложив первые, исходно-теоретические главы избранного мною оппонента, я, к сожалению, могу лишь бегло коснуться прочих разделов этой интересной и обстоятельной работы. Тем более, их конкретные поводы и оспаривающие их тексты Руссо (правда пока в пределах только или преимущественно «Исповеди») были в большинстве случаев приведены мною уже выше.

Руссо «вместо того, чтобы искать спасения в Христе, желает возвестить истину подобно Христу» (р. 90). Реплика бездоказательна, но естественна для правоверного христианина.

Статуя Галатеи, изваянная Пигмалионом, сама по себе покрыта завесой и всего лишь видна зрителю. Она еще вне подлинного бытия. Но по сути и реально ее смысл для Руссо открывается только сознанию (р. 98–99). Руссо утверждает, что истинно не то, что мы видим, примат принадлежит моим сознанию и оценке. Добавлю уже от себя, что звучащая современно и потому удивительная критика субъективности мышления историка звучит в Четвертой книге «Эмиля». (IV, р. 33).

Тут, по Старобински, предощущается «Критика практического разума» Канта (р. 97–101).

В «Новой Элоизе» опять истина и добродетель, как всегда у Жан-Жака, сопровождаются порочностью, но ее «вуаль» должна быть сорвана, и тогда воссияет, как пишет автор работы, «наивная», «праздничная» и «прекрасная идиллия» Юлии. Обычный для писателя самообман, желание, чтобы его личная экзальтация распространилась на всех других. Вот-де каково его представление о «равенстве»... Оно состоит во всеобщем «эфмерном опьянении» по его примеру. Тогда оно и станет общим «праздником» и равенством в нем всех людей. Пока же он в мире «один», но другие пусть последуют за ним.

Сие порождает для Старобински вопросы, «которые не следует забывать» (р. 121 и сл., р. 129).

В связи с рассуждениями Жан-Жака о содержимом его кошелька: «Речь идет все о том же личном существовании Руссо. Чтобы жить, нужно иметь средства для существования. Чтобы жить в качестве свободного человека, нужно, чтобы получение таких средств ни к чему не обязывало...» (р. 134).

И впрямь. Нынче, к сожалению, тоже.

Тут Старобински верно толкует сюжет признаний и одного из мучительных для Руссо внутренних (социально-исторически неизбежных тогда, да и много позже) противоречий в судьбе независимой индивидуальности. Но исследователь продолжит последовательно не признавать социальной объективности и глубины терзаний Руссо. Ведь он на деле, дескать, вовсе не был нищим. (Как будто Руссо называл себя именно так, а не «бедняком» в сравнении с другими благополучными людьми, тем более светскими – что, безусловно, так.)

И поступал-де достаточно практично.

Когда отказался вступить в Академию – это тоже было практично? Когда не принял ни французскую королевскую пенсию, ни пансион г-на маршала (за исключением крайне скромной пожизненной поддержки Терезе) – тоже прак-

тично? Ведь Руссо согласился принять – тоже не слишком практично, ибо своим решением уполовинил ее – помощь герцога лишь на склоне лет. Когда отказался принять английскую королевскую пенсию, выхлопотанную Юмом – и это практично?

Притом Руссо воображает себя таким «стоическим мудрецом (...) Это сентиментальная “химера” или что-то сильно похожее на [вымышленную] робинзонаду» (р. 135).

А тут уж позвольте не согласиться.

Несчастный Руссо верил, что потомки сумеют принять «Исповедь» с доверием к описанию его трудной личной участи – человека, едва ли не впервые с такой ясностью и прямотой осознавшего себя независимой и самодостаточной индивидуальностью. Это и было его великой робинзонадой. Хотя часто Руссо оказывался вынужденным на практике поступать несколько непоследовательно.

С точки зрения Руссо, судя по пятой из «Прогулок одинокого мечтателя» (мы ниже тоже к ним обратимся), *«то, что делает человека богоподобным, так это не то, что человек общается с Богом и не то, что он просвещен трансцендентным Бытием, но только то, что человек совпадает с собой, со своим имманентным бытием, и тем самым осуществляет свою божественность»* (р. 139).

Замечательная формула. Очень скоро нечто похожее выскажет Гёте.

9 Позволю себе отступление.

Я лично полагаю, в отличие от Возрождения, которым я занимался всю жизнь, также от Руссо, далее от якобинцев с их «Верховным существом», тем более в отличие от нашего профессора-католика, что в людях вообще нет решительно никакой «божественности». (Если не применять это обозначение в виде возвышенной метафоры.) Единственное

высшее и непостижимое существо, которое мне достоверно известно, – это сам человек, с его мышлением и культурой.

Ныне это прежде всего индивидуальное самостояние и ответственность каждого человека за ценности, которые он ищет и находит вовне, в культурном (т. е. смысловом) мире, которые превращаются им в *свои убеждения*, в имманентную часть его единственной личности, – и которые всякая личность, конечно, считает неизмеримо высшими, чем она сама по себе. *Во мне (а не надо мной) есть нечто, что я считаю более важным, чем Я.* Мой выбор налагает на меня ответственность, подчас смертельную.

Своим убеждениям «Я» силится следовать в сознании и в жизни, пока она, вот эта неповторимая личность, не превратится, по лихому выражению тургеневского Базарова, нет, не в бессмертную душу, а в «лопух». И останется разве что в продолжившемся результате своих трудов.

Но, повторяю, только под свою ответственность. У каждого индивидуалиста – только под свою. Никаких сверхчеловеческих гарантий нет. Так что индивидуализм – не «отвязанность» от времени, от истории, от родной страны, от человечества, короче, от всего, – а тяжкая ответственность за все перед лицом собственных принципов.

Не употребляю (не в обыденном смысле, а как историк и метафизически) глагол «верить», постепенно ставший архаическим и вместе с тем идеологическим и пропагандистским. Разве что «доверять» или «предполагать».

Не «верить», а «мыслить» и «знать». То же относится и к «медитации», извините меня, верующие читатели. Дело в том, что я абсолютно безнадежный, пожизненный индивидуалист. Признаю на *метафизических*, а не эмоциональных высотах только рационализм и науку.

Я в таких воззрениях, слава богу, не один и не оригинален. Говорю, само собой, вещи более чем тривиальные и известные, к тому же вроде бы не по теме. Но, с другой стороны, их и сейчас не разделяет множество людей. В частнос-

ти, в постсоветской России, притом в особенно безвкусной и потешной форме. Атеизм у нас под запретом, почти официальным. Ранее, не прочитав Маркса, курили ему фимиам, ныне его брезгливо презирают (так и не прочитав). Большинство, впрочем, Библию также (как и Коран) и в руках не держало, но при социологических опросах «в Бога верят» и освящают к Пасхе куличи. Или безумно выстраиваются в бесконечных очередях к «части пояса пресвятой Богородицы». Хотя можно было бы посоветовать этим добрым людям безо всякой очереди приложиться к другому куску «пояса Девы Марии», издавна хранящемся в одной из московских церквей. Или импортная Дева качественней местной?

Впрочем, и на всем земном шаре индивидов, привычно живущих под шапкой традиционалистской ментальности и предрассудков, очевидное большинство. Хотя религия как *тотальность* общественного сознания в продвинутых цивилизациях давно ушла, но в виде одного из влиятельных пережиточных *элементов* оно непременно продержится (по причинам, которые здесь не место обсуждать) еще, очевидно, несколько веков.

Исторически же «в горизонте идеи самости Я» (так, хотя и в других выражениях, это обозначает – как мы видели, в порицание Жан-Жаку и г-ну Старобински), преимущественно в высокой культуре, некое сперва небольшое, но ускоренно набирающее явное преимущество индивидуалистическое меньшинство могло появиться впервые только с ускоряющимся разворачиванием Нового времени.

В Средние века было сколько угодно еретиков, т. е. отвергавших те или иные официальные догматы, но не было и не могло быть атеистов (вплоть до Ванино Ванিনি?).

У набожного Руссо своя особая, пусть с неизбежными до поры ограничениями, заслуга в том, что миллионы людей впоследствии к безверию пришли в более продвинутой и продуманной форме. Как чуть-чуть позже произошло у многих других. Например, у Гумбольдта, и вплоть до Ниц-

ше, и еще позже – в разрастающемся и поныне тяжело модернизирующемся мире.

Сначала в Западной Европе, а совсем недавно (после Второй мировой войны) глобально, в будущем же (неизвестно, насколько далеко) глобальность станет *непосредственной* (в России, убежден, тоже, ведь Россия, как и всякая другая, тоже своеобразная, страна, живет не наособицу от мутаций всемирной истории). При сохранении и даже особо ярком выявлении – на всечеловеческом фоне – *локальных своеобразий*.

Еще раз прошу прощения за побочные замечания. Однако они имеют все же прямое значение для окончательного уяснения того, почему я взялся за фигуру Руссо.

10 Но мы сильно отвлеклись. Надобно вернуться к Руссо и завершить оспаривание утверждений профессора Старобински.

Вот дальнейшие из них.

В «Новой Элоизе» – избранного мною оппонента занимают исключительно понижающие роман «двусмысленности», преобладание «завесы» над «прозрачностью», короче, подсознательное «лицемерие» персонажей и, значит, самого сочинителя (см. здесь и далее р. 140–148).

Это «идеологический роман», и ошибались те, кто пытался проникнуться сентиментальным пафосом Руссо. И те, кто (от Канта до Фрейда, р. 141–143) воспринимал всерьез фатальную страсть двух сердец. Между тем – это миф о том, что идеальная любовь «разрушительна». Она может упокоиться и избыть раздвоение только в могиле. Мол, лишь в могиле и на том свете персонажи, пылко любящие с первых же страниц романа, наконец-то способны слиться воедино. После мажора – модуляция в минор. «Причина гибели Элоизы – в человеческих распорядках». «Немыслимая любовь

осуществляется [лишь] в одновременной смерти обоих». Таким образом, «их единение и расхождение совпадают!». Миф, дескать, психически весьма удобный для Руссо.

Решающий момент для выявления «идеологической» двойственности («дуализма») и психической фальшивости романа – его финал. Юлия набожна, рационалист Вольмар в Бога не верит. Поэтому Юлия страдает, но пытается скрыть от мужа свою печаль по поводу глубинного духовного разлада между ними. Тем самым она согласно излюбленному, одновременно обличительному и самооправдательному постулату Руссо тоже создает знаменитую «завесу», скрывая от него и от себя реальное, прозрачно-трагическое положение. Но, впрочем, ведь и сам Бог «присутствует повсюду – и повсюду сокрыт». Старобински с упреком цитирует Руссо: «Dieu lui-même a voilé sa face» (р. 144). «Сам Бог скрывает свой лик».

Юлия также находит подтверждение Божьего существования лишь «во внутреннем опыте», но жаждет непосредственного общения с Ним, – что в земном существовании невозможно. Поэтому, замечает исследователь, и Псевдо-Ареопагит, и Франциск Ассизский возносили хвалу Господу через его творения.

Руссо, с совершенно другим культурно-историческим основанием – тоже.

В крайне насыщенном и обстоятельном письме к Лорану Франкьеру в 1769 г. Руссо, соглашаясь с непреодолимыми трудностями логического доказательства бытия Божьего и правомерности сомнений на этом пути, решил, что *«эти трудности в порядке вещей, что созерцание бесконечного всегда превышает пределы моего разума и что, никогда не надеясь полностью постичь систему природы, – все, что мне остается, это внять тому, что мне в ней все же открыто, и оставить в покое все остальное...»* Просто верить, что он и делает. Вы находите в природе вашего существа ключ к устройению самой Вселенной. Бог достаточно

раскрывает себя в природе и в человеческих сердцах (Lettres... р. 239–251).

Напомню уже от себя: когда Руссо безмерно восторгается и преклоняется перед природой, – это наиболее убедительное и частое, если не единственное (помимо формального), выражение его искренней, но лирической и сугубо «романтической» набожности, которую он пылко отстаивал против Вольтера и «философов».

Старобински резонно считает, что «здесь не место обсуждать метафизику жесткого спиритуализма» (р. 146). Притом сам я не допускаю, что Руссо исповедовал «почти манихейский спиритуализм, который радикально отделяет друг от друга дух и материю» (р. 145). Это неправда и опровергается даже приводимыми самим автором высказываниями. Это, кстати, противоречило бы также излагаемой исследователем концепции якобы болезненно раздутого у Руссо индивидуализма.

Но вот автор цитирует последующие слова из текста романа: «Когда я хочу возвыситься до него, я не знаю, где нахожусь и где его искать, я ничего не слышу и не чувствую, я оказываюсь в пустом пространстве». Вот что терзает и выводит из равновесия Руссо.

И еще. «[Поэтому], к сожалению, я принижая тайну божьего величия, располагая между ним и мной чувственные объекты. *Не имея возможности созерцать Бога в его непосредственной сущности, я, по крайней мере, созерцаю его в его творениях, в его благодеяниях*» (курсив принадлежит исследователю. – Л. Б.).

И где же тут «манихейский спиритуализм»? Как раз наоборот.

«Отметим, что, согласно Элоизе, “опосредованное восприятие Бога тоже происходит в этом мире только через данные нам чувственно существа и предметы, а не посредством Христа и Евангелия”» (р. 145, крайне важный для исследователя аргумент против Руссо). То есть только сквозь

«завесу». И Руссо не жалеет усилий, чтобы придать ей сверхприродный характер. «Все то, что мы непосредственно воспринимаем, в действительности есть завеса («вуаль») между нами и Богом» (р. 144).

Нет. Это у Руссо путь к недоступному непосредственно богу, это средостение.

В конце романа, описывая погребение Юлии, Руссо прибавляет к метафизической, «символической» завесе еще и завесу буквальную, «физическую». С лица покойницы снимают «золотую вуаль с бриллиантами», которую подарил ей возлюбленный по возвращении из Индии. И Юлия, только умерев, становится «трансцендентным свидетелем». В итоге Руссо делает концовку романа открытой, предлагая нам под занавес «выбор между абсолютном общности людей и абсолютном личного спасения». Или «завеса», или «прозрачность» – но только после смерти. «Трудный способ спасения для живых», удачно замечает Старобински.

«Одно притворство тянет за собой другое». – «Заметим, что Вольмар, в свой черед, на публике и риторически изображает свое мнимое обращение к Богу. На деле же, Вольмар притворствует, помышляя и угрожая (как и Руссо) самоубийством».

Но, возможно – вставлю догадку и я – оба через «притворство» лишь пытаются избавить друг друга от дополнительных страданий.

Кажется, относительно «Новой Элоизы» достаточно. Я не могу не согласиться с некоторыми тонкими и конкретными наблюдениями своего воображаемого оппонента. К тому же его разбор метафизических мотивов «Новой Элоизы» избавляет нас от необходимости к ней возвращаться.

Однако я по-прежнему не согласен с интерпретацией романа как непримиримого разрыва в беспокойном и мучаю-

щемся сознании Руссо и как его психопатических попыток очередного самооправдания.

Кроме того, это как-никак роман. Это история трагической любви. Без учета и включения в разбор *вопросов поэтики, эталонной фабулы и стиля сентиментализма* любая интерпретация явится умозрительной, вымученной и односторонней. Все же «Новая Элоиза» сочинение не богословское и не сводится к выявлению психических тупиков Руссо. Перед нами не просто автобиографическое преломление мучающейся совести. Хотя незачем отрицать те или иные личные авторские мотивы в романе (как, возможно, во всяком художественном творении?). Это исторический род изящной словесности. Это плод *литературного* воображения. Нашего литературоведа это почему-то не занимает.

11 Пора поторапливаться. Я, увлекшись, чересчур много места уделил полемическому и, надеюсь, корректному изложению идей оппонента (которого, скорее всего, нет в живых, хотя мой коллега доктор Зенкин несколько лет тому назад еще сумел взять у него интервью). Правда таким образом я могу расширить знакомство читателя с творчеством Руссо, чтобы, как уже было сказано, например, к «Новой Элоизе» более не возвращаться.

Кроме того (что очень существенно), подробный пересказ предоставил читателю возможность самостоятельно согласиться с моей или противоположной точкой зрения.

Теперь придется – под знаком той же полемики – ограничиться тезисными заимствованиями из труда Старобински.

Итак, Руссо «болезненно» чувствует себя «незадачливым» и «непонятым» в этом мире, в этом обществе, «где отсутствует подлинность» среди людей. Единственное исключение составила, может быть, лишь мадам де Варанс,

она возвратила его к самому себе (р. 156–158, см. в целом р. 148–215).

С другой стороны, его, Жан-Жака, нет, если нет публичного признания других. Если нет общего понимания, что его внешнее неуклюжее поведение не соответствует его «прекрасной душе» (р. 153). Он предается мечтаниям о «чудесном мгновении, когда его окружают сразу и ласковостью, и прощением, и [справедливыми] упреками». Руссо актерствует в этом «романическом» духе перед новыми знакомыми, которые, все поняв, как ему сначала мнится, готовы с ним тут же подружиться. Но всегда он вскоре в них разочаровывается. «Возвращения» в человеческий круг не получается (р. 163). На протяжении всей «Исповеди» он склонен всякий раз придавать многочисленным событиям в подобном роде «фатальное значение» (р. 159). Он хочет и присутствовать, и полуотсутствовать.

Кто бы этого не хотел? – добавлю я, быть частицей общества и притом держать личную дистанцию.

Чем дольше отсутствие, тем слаще возвращение в мир. Всякий раз он желает солнечного «возвращения в царство зла» (там же).

Хорошо, выразительно, хотя и с невероятными натяжками, формулирует все это исследователь. С ним нельзя не согласиться относительно части его конкретных наблюдений. Но, опять-таки, есть ли вне индивидуального самосознания Руссо объективные основания для таких, пусть крайне взволнованных, пусть экзальтированных, невротных, трагических умонастроений? (Руссо не умеет иначе!)

Таково наше простое, но до уныния постоянное расхождение с оппонентом, принадлежащее не только, разумеется, мне²¹.

Даже в письмах соболезнования по поводу смерти друга (например, вдове герцога Люксембургского) тон Рус-

со «странно эгоцентричен», он переводит тему на себя, он говорит не о покойнике, а о том, как тот его любил (р. 162). (Читатель, надеюсь, заметил в моем тексте простое объяснение этой мнимой «странности», которую профессор не преминул тоже счесть эгоцентрической.)

Далее следуют чрезвычайно любопытные наблюдения относительно писем Руссо, который добивается лишь того, чтобы адресат понял: он, Жан-Жак, душевно лучше своей устной речи, а речь лучше написанного им. Речь и письмо подчинены грамматике, и из условных языковых знаков более или менее исчезают личная интонация и манера, выражение лица, жесты, короче, индивидуальная окраска (р. 178–179). Любой знак способствует разрыву высказывающегося с миром, подлинно только «пережитое» и ясно вспоминаемое (р. 189, etc.) Языковые знаки тоже разновидность «завесы».

«Странности», «странности» Руссо. (Они же, скажу, смелые и поэтому основательные парадоксы.) То есть жажда недостающего человеческого понимания. Ощущение себя с детства безвинной жертвой.

Нежелание, чтобы кто бы то ни было учил его жить.

Название этого подраздела монографии: «Непонимающие» (*Les malentendus*).

Старобински цитирует одного из своих предшественников: «Интерпретатор имеет дело с «личными значениями», со «значимым универсумом», и поясняет: «Больной воспринимает это личное значение гораздо раньше чувством, чем разумением. Таков случай Руссо...» (р. 194).

Между тем Жан-Жак как-то написал о своем бывшем ближайшем друге Дидро: «Одно слово, всего лишь одно нежное слово заставило бы меня выпустить перо из руки и слезы из глаз, и я был бы у ног своего друга» (с. 182). Это после крайне горького разрыва! Это написал «больной», а не страдающий и готовый растроганно покончить с недоверием, готовый импульсивно распахнуться человек?

Отчего бы не поверить, все твержу и твержу в свой черед я сам, убежденный теми же источниками, – что Руссо был во многих существенных для него отношениях реально и исторически неотвратимо одинок?

«А Тереза?» Ну-с, она его не поучала, она вела себя как часть его Я (р. 214–216). Справедливо. Потому он и смог прожить с ней бок о бок основную половину жизни.

Потому он в конце концов и женился на ней. Возможно, далеко не самый лучший, но, по-моему, очень неплохой вариант супружества. Так же женились и многие другие достойные и яркие люди.

А Льву Толстому, как и Пушкину, в этом, пожалуй, не повезло.

12 Название одного из последующих разделов этой же шестой главы «Экзгибиционизм». Боже мой!

Восьмая глава обозреваемого труда открывается разделом «Болезнь». «Крайняя *исключительность* становится аномальной, когда она порывает всякую связь с окружающими» (р. 240, курсив автора). Я бы еще выделил слово «всякую», ибо оно явно не относится даже к позднему Руссо, решившему расстаться с католицизмом, вновь обратиться в протестантизм, вернуться на родину и вновь стать «гражданином Женевы» (в чем ему было официально отказано). Дабы решить «нормальным» или «анормальным» был индивидуализм Руссо, нужно прежде всего выяснить, как расценивали его фигуру современники, т. е. те, кто тогда устанавливал нормы или придерживался их.

«Нормы всегда были не чем иным, как повелительным требованием (личным либо коллективным) возвысить себя до ранга объективного закона ... История, которая претендует на то, чтобы вершить суд над Руссо, должна принять во

внимание ... нормы, свойственные [данной эпохе]» (здесь и ниже р. 240–241, etc.).

Я рад. Это уже «теплее»?

Итак, одни современники считали его «безумцем», другие толковали о «смятении», о «преувеличенной чувствительности», «еще третьи были готовы принять или отбросить обвинения, предъявленные им обществу ...» Во-первых, соответствующие расхождения воспроизводятся в связи с недостаточной авторитетностью наших [нынешних] норм. Во-вторых, мы предрасположены считать, что эти противоречия, возможно, таковы, что тщетно пытаться дать по поводу «казуса Руссо» ясный и недвусмысленный ответ. Тем более, что немало современных психиатров селятся принимать в расчет «личность» (кавычки поставлены автором! – Л. Б), не приравнивая личные особенности своих больных к диагнозу (который помечает болезнь некоей категорией и делает простым общее направление прогноза и лечения). Кажется бесполезным желать, чтобы последнее слово о «казусе Руссо» было высказано в форме ретроспективного диагноза. Однако именно этим не перестают заниматься. Следуя медицинской моде и тем или иным литераторам и моралистам, выносят ему самые разные приговоры: дегенерация, психопатия, тяжелый невроз, паранойя, сумасшествие, уремические нарушения неврогенного происхождения.

Но, замечает исследователь, если принять во внимание некоторые симптомы и прояснить смысл некоторых документов, сегодня у психиатра не должно быть колебаний.

Эти симптомы типичны при заметном нарушении связей [с окружающим миром], при аффектах, близких к паранойе, которые обуславливают непомерно «чувствительный характер» Жан-Жака.

Как только этот очевидный и доказанный, по мнению Страбински, диагноз поставлен, возникают более затруднительные для него вопросы.

Труды и вся жизнь Руссо несут ли на себе неустрашимый отпечаток болезни? Или, напротив, умственное расстройство было наложено на них, позже преодолено и проявлялось лишь в промежуточных эпизодах? Итак, дискуссия остается открытой, однако только по части роли болезни в жизни и творчестве Жан-Жака, иначе говоря, в отношении уровня связи, которая могла бы соединить его помешательство и его «рациональную» мысль. (Кавычки и здесь поставлены автором.)

На этом можно поставить точку – после особенно долгой, но оправданной, решающе важной выписки. Ниже автор раздумывает о том, как в сочинениях и поведении Руссо могли бы совместиться и болезнь, и защитная реакция, ее в какой-то степени нейтрализующая. Такое явление-де хорошо известно врачам. Однако на практике, разъясняет Старобински расчленить эти вещи невысказанно. Одни и те же душераздирающие пассажи.

Руссо можно пробовать объяснить заболеванием либо упомянутой реакцией. Впрочем, «поиски прибежища у одиночества, порывы идиллического воображения, поиск приюта в машинальных (?) занятиях, долгие патетические игрища, – все это можно считать и проявлением зла, и механизмом защиты от страха». То есть, спросил бы я, сюда относятся и стиль сентиментализма («порывы идиллического воображения»), и удовольствие при сборе плодов («машинальные занятия»)?

Достаточно. Ниже любознательный читатель при возможности и охоте найдет у историка-психиатра еще много дополнительных и тщательных текстологических изысканий для подтверждения его теоретической уверенности.

Ограничусь в затянутой мною полемике еще только одной ссылкой, которая мне, никогда не имевшему чести быть личным врачом или духовником Жан-Жака и руководствующимся одним здравым смыслом и критическим доверием к источникам, кажется весьма причудливой. Ис-

следователь, касаясь нередких любовных неудач неопытного, в молодости застенчивого и слишком сентиментального Руссо, а также проблем мнимоурологических (по его мнению и по заключению вряд ли вполне искушенных в хроническом простатите патологоанатомов XVIII в.), – приходит к удивительному выводу о причине этих огорчительных неудач в... импотенции Руссо.

Но были же и удачи, начиная с Луизы де Варанс? А как быть с г-жой Ларанж?! С куртизанками в Венеции и Париже?

И еще была Тереза, которая родила столько ненужных ему детей? Как это могло быть? Или Тереза, годами находившаяся рядом с Руссо, разделяя его уединение, всегда была неверна, а подозрительный Жан-Жак так ничего и не заметил, слепо и безмерно доверял ей? И нелепо сокрушался о своем упорном нежелании оставить чужих детей при себе. Значит, он все же всегда был неслыханным глупцом или притворщиком. И «Исповедь» – книга единственная в своем роде – ничего не стоит перед лицом высосанной из пальца мнимомедицинской истины?

Я прекращаю спор. Мои основные доводы были уже приведены выше при чтении и попытках истолковать смысл и значение «Исповеди». И продолжатся ниже.

13 Стоит разве что еще раз предоставить слово самому Руссо в связи с приписываемым ему, доброжелательному и ласковому, пусть и очень неровному человеку, отчуждением от всех людей. (Увы, следует признать, что навязчивая идея общего заговора оттолкнула от него действительно почти всех.) В 1777 г. заболела Тереза, у него не было денег на сиделку, и он уже был не в силах продолжать заниматься перепиской нот.

Руссо был в отчаянии (р. 289–293).

Вот, что Жан-Жак написал о возможной, при иной игре случая и соответствующей его характеру, версии проживаемого существования, – вспоминая памятные и заново обдуманные юные химеры воображения.

В начале второй книги «Исповеди» стареющий Руссо с большим юмором и подспудной горечью пишет об этих, вообще-то полудетских заглядываниях в будущее. Он как раз тогда, как мы помним, готовился покинуть родину и близких, без ремесла и без малейших средств к существованию. Он сильно грустил об этом, но не колебался.

Чувство независимости (*l'endependance*), которая казалась достигнутой, было единственным, которое овладело мной. Свободный и сам себе господин (*Libre et maître de moi-même*), я воображал, что все могу сделать, всего добиться, стоит мне только броситься вперед, и я взлечу и буду парить в воздухе. Уверенно вступал я в широкий мир; я полагал, что мои достоинства наполнят его; на каждом шагу я буду встречать пиры, сокровища, приключения, друзей, готовых мне служить, любовниц, озабоченных тем, чтобы нравиться мне, стоит мне появиться; и вся вселенная займется мною; правда, не вся целиком: от этого я некоторым образом ее освобождал – столько мне не было нужно. С меня было довольно милого сердцу общества, – до остальных мне не было дела (*en me montrant j'allais occuper de moi l'univers, non pas pourtant l'univers tout entiere, je l'en dispensais en quelque sorte, il ne m'en fallait tant p. 79*). Моя умеренность рисовала мне тесный, но восхитительно подобранный круг (*Une société charmante me suffait sans m'embarrasser du reste p. 79–80*), где, как я был уверен, мне предстояло царствовать. Честолюбие мое довольствовалось одним только замком; любимец сеньора и его супруги, возлюбленный дочери, друг ее брата и покровитель соседей – я был любимец, большего я не требовал. В ожидании этого скромного будущего я бродил несколько дней по окрест-

ностям города, ночуя у знакомых крестьян, встречавших меня радушнее, чем это сделали бы городские жители. Они принимали меня, давали мне кров, кормили и были слишком простодушны, чтобы видеть в этом заслугу (ну, и так далее – р. 44–45).

Мне уже случалось цитировать часть этого саркастического пассажа.

14 Важно сказать также следующее. Авторы психиатрического разоблачения Руссо настаивают – и в этом основание их конструкций, – что Руссо страдал болезненным эгоцентризмом, *противопоставляя себя всем другим людям и видя себя единственным добродетельным, таким гуру для человечества в целом.*

Это совершенно не так. Даже если бы Руссо написал только «Эмиля», было бы вполне очевидно, что это совсем не так.

Ведь Руссо считал врожденной и естественной «любовь человека к себе» («L'amour de soi», «s'aimer lui-même»). Но под влиянием среды и обстоятельств врожденные свойства неизбежно «модифицируются» в лучшую или худшую сторону. Забота индивида о собственном благе (и внешнем благополучии, и высших ценностях в себе, любви и истине), любовь к себе способна обратиться в «самолюбие» («l'amour rgorge»), в эгоизм. То есть *в предпочтение себя другим*, а это уже, как может показаться, скверный выход за пределы природы, ибо благородные чувства, рожденные из любви к себе, влекут любовь ко всем хорошим людям и деяниям («Emile», I, р. 5–8).

Мне это кажется прототипом замечательной идеи Чернышевского о «разумном эгоизме», т. е. способности отодвигать собственные интересы в пользу общих, не жерт-

вую первыми, а именно потому, что в интересах других и заключается преобладающий собственный интерес. «Я» как раз благодаря, так сказать, «эгоизму», индивидуализму, опоре на личные принципы подчиняет себя «другим». Этого желает именно личное сознание. Это, по существу, калька с руссоистского различения «любви к себе» и «самолюбия», благородного индивидуализма и пошлого корыстного эгоизма.

Если, продолжает Руссо, индивид сталкивается с давлением извне, если «что-то этому противится» и это отчуждает его от себя и от общества, тогда он изо всех сил сопротивляется, он «бунтует». «Тогда крушат стулья или столы», лишь бы не подчиниться (так и поступал сам Жан-Жак!). Поэтому ребенок должен иметь собственный опыт страдания, дабы видеть их «в себе подобных, dans ses semblables», ведь любви заслуживают больше всего те, кто страдает или унижен.

Такова постоянная и неизменная мысль Руссо. Она будет развернута в «Диалогах», т. е. через много лет спустя. Но, как мы убедились, еще в «Эмиле» она высказана ясно.

Далее. В Четвертой книге, обращенной к подросткам и взрослым, содержатся три «максимы». «Первая максима» состоит в том, что «мы должны мысленно ставить себя не на место тех, кто счастливей нас, но только на место тех, кто нас несчастней». «Вторая максима» требует сострадания особенно к тем, кто ниже нас на социальной лестнице.

«Третьей максимы» уже достаточно, чтобы понять, почему эту книгу сжигали в Париже и Женеве.

«Именно народ составляет род человеческий, и тех, кто не есть народ, так мало, что можно избавить себя от труда считать их». Человек – один и тот же во всех государствах. «В глазах думающего человека все общественные различия стираются, он видит те же страсти, те же чувства и в случае просвещенного человека». «Никогда не презирать Человека, не бесчестить человека» («Emile», IV. p. 18–21).

И тут же опять центральный мотив Руссо (ниже познакомимся с ним подробнее). «Различные впечатления или их модификации, как и их сила, зависят от особого характера каждого индивида (*dépendent du caractère particulier de chaque individu*, *op. cit.*, p. 23). Но они универсальны.

«Если любой из нас не имеет потребности в других, он может почти не мечтать объединиться с ними», и «если общие потребности объединяют нас в силу интереса, то наши беды нас соединяют с другими по чувству». Если ребенок осваивает вещи, то затем «изучает свои отношения с другими людьми, это дело всей его жизни» (p. 16). Итак, к «другим» нужно испытывать «интерес и сочувствие». А притом воспитатель должен чутко сохранять в каждом обычном ребенке «его оригинальную форму, *sa forme originelle*», p. 21. Это напоминает и разъясняет высказывание в начале «Исповеди» о том, что «природа разбила форму, в которой меня отлила». И о «масках», которые Старобински тоже считает неменяемой мыслью Руссо. «Светский человек всегда носит маску» (p. 25)

Да, каждого индивида природа отливает в оригинальной форме. Да, приходится отличать маску, которую натягивает на себя иной человек, от его природной и социальной истинной сути.

Но где тут пожива для психиатров?

Но где же патологическое презрение ко всему человечеству?

Перед нами просто неподдельный и несколько прекрасодушный демократизм – это яснее ясного. Вот почему якобинцы, правда, истолковав Руссо более чем по-своему, поместили прах Жан-Жака в Пантеон. Его почитал Робеспьер. Равно и Гёте, и Радищев, и Толстой.

Иное дело, что современное общество таково, что в нем «человек как гражданин рождается, живет и умирает в рабстве» (p. 14).