

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ТРАКТАТОВ РУССО ДЛЯ ОБЩЕЙ СОЦИОЛОГИИ

Наряду с Гоббсом и Монтескье, Руссо — подлинный родоначальник теоретической социологии. Это в особенности относится к его политическим трактатам.

Сразу отметим некоторые важные исторические взаимосвязи. Э. Дюркгейм читал специальные курсы о Монтескье и Руссо как предшественниках социологии. Его ученику М. Хальбваксу принадлежит один из лучших комментариев к «Общественному договору». Значение Руссо для социологии именно дюркгеймовского толка, вообще говоря, достаточно очевидно, и его легко обнаружить, таким образом, не только через анализ текстов*. Влияние, которое Руссо оказал на Фихте, Гегеля, Маркса, — факт тоже слишком хорошо известный, чтобы останавливаться на нем специально**. Руссо, иными словами, хорошо освоен в социологической традиции***, подобно Гоббсу, о котором Дюркгейм тоже читал курс лекций и которому посвящены специальные исследования Ф. Тенниса и К. Шмитта. Однако, систематическое значение Руссо для социологии гораздо шире, нежели это позволяют предположить легко прослеживаемые линии преемственности. Под систематическим значе-

* Линию идейного развития Гоббс—Руссо—Дюркгейм в связи со значением концепции суверенитета для социологии я сжато представил в статье: «Социология и космос» // СОЦИО-ЛОГОС. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991. С. 241—273.

** Другое дело, стоит ли считать эту линию преемственности вполне социологической.

*** Мы не можем здесь останавливаться специально на серьезной критике Руссо в основополагающих рассуждениях по философской антропологии А. Гелена или на одной из важных работ Р. Дарендорфа, которая посвящена «происхождению неравенства между людьми».

нием мы понимаем такие взаимосвязи идей, которые хотя и были сформулированы мыслителем в ином, не собственно социологическом контексте, обнаруживают, с точки зрения современной теории, именно социологическое содержание, социологическую составляющую, непосредственно затрагивают фундаментальные вопросы социологии*. Мы находим здесь соответствующие понятия или постановки проблем, или ходы мысли. Иными словами, речь идет не о том, чтобы превратить Руссо в «социолога до социологии» и объявить содержание его трактатов целиком сугубо социологическим. Лишь некоторые понятия и их логические связи, актуальные для фундаментальной теоретической социологии, станут предметом нашего обсуждения.

Укажем, прежде всего, на особенность, не для одного Руссо специфичную, но именно в его случае крайне важную. Здесь обстоятельства жизни оборачиваются теоретической позицией. Это — демократизм Руссо. Если Данте, Макиавелли, Томас Мор или Гроций — сами политические деятели; если Гоббс полжизни проводит при королевском дворе, занимается воспитанием принца и не понаслышке знает, что такое верховное правление; если Вольтер вступает в переписку с государями и какое-то время играет немаловажную роль в духовно-политической жизни Фридриха Великого, при дворе которого он живет, то политический опыт Руссо куда более скромнен и скорее случаен. Разумеется, он ощущает себя политической фигурой: высказывается по политическим вопросам, оценивает образы правления в разных странах, пишет проект конституции для Корсики и всерьез занимается проблемами международного права. Но он не ведает тайн большой политики, творимой произволом князей и в тиши кабинетов, не допущен даже на порог святая святых государства, не знаком с государями. Зато Руссо — при всей своей *уединенности* и симпатиях к арис-

* Многие социологически важные рассуждения Руссо мы оставляем здесь без внимания только потому, что они не имеют именно систематического значения. Для примера приведем только одно из них, знаменитое членение различий, по которым «судят о человеке в обществе»: это «богатство, знатность или ранг, могущество и личные достоинства» («Рассуждение о происхождении неравенства». (Наст. изд. С. 134). Немного надо усилий, чтобы вывести отсюда вполне социологическое представление социальной структуры, позиции в которой определяются классовой принадлежностью, принадлежностью к сословной или статусной группе, местом в иерархии власти и личным престижем. И таких рассуждений у Руссо немало. Однако их социологический смысл, как правило, лежит на поверхности и не требует подробного обсуждения.

тократическому правлению* — пророческую большую политику масс**. Это архетипическая фигура социологии, состоятельной, пока речь идет о коллективном поведении множества людей, или небольших групп и даже индивидов, но только представляющих зримую массу, принципиально доступный наблюдению круг. Высшие и вообще закрытые для постороннего взора круги недоступны и для социолога. А поскольку социолог претендует на описание *всего* общества, то в одних случаях (в эпохи массовых движений, крушения устоявшихся форм правления и управления, повышения зависимости политиков от макропроцессов, ускользающих от их контроля и понимания) незнание «тайн мадридского двора» существенно улучшает его теоретическую оптику***, повышает шансы на понимание происходящего. Здесь социолог не отвлекается на *пустяки*. Но в других случаях (в устойчивых иерархиях, в принципе не только закрывающих доступ к управлению со стороны масс, но и делающих непрозрачной для непосвященных самую структуру иерархии; в ситуациях заговоров и тайных сделок, имеющих серьезные последствия для множества людей) он куда более ограничен в своих возможностях. Здесь социолог не может видеть самого важного. Классическую социологию создают люди, не имевшие шансов, не захотевшие или не сумевшие войти в высшие управленческие круги. Обычно отсюда выводят «ненаучность политики», забывая о том, что другая сторона медали — это особая неполитичность науки, дающей описание воздействий властных кругов на массы, но не располагающей подлинным знанием о том, как плетутся интриги и принимаются решения.

Конечно, демократизм Руссо преимущественно умозрительный****. Но эта умозрительность и априоризм его построений имеют большое теоретическое значение. Никто никогда не видел ни «Суверена», каким нам его рисует Рус-

* Впрочем, в современных терминах, то, что описывает Руссо, — это не столько аристократия, сколько «меритократия» — правление достойнейших.

** В те годы еще больше говорили о *народе*, реже — о *толпе*, затем ранних социологов занимает именно феномен толпы и только ближе к нашему времени речь идет о *массе*. При том, что значения этих терминов сильно различаются, здесь мы можем этим пренебречь.

*** Иными словами, у такого наблюдателя больше понятий, пригодных для производства значимых описаний.

**** В сочинениях Руссо немало исторического материала, а иногда они и написаны по конкретному историческому поводу. Но это ничего не меняет в оценке принципиального априоризма его конструкций.

со, ни «первоначального соглашения», ни «общей воли»*. Дело здесь не в том, что Руссо строит теоретические конструкции, но в том, что если «первоначальное соглашение» — это нечто незримое, ибо оно отнесено в давнее прошлое, то «суверен» и «общая воля» *невидимы принципиально*. Важно уяснить это с возможной точностью: государство Платона можно *увидеть* (по замыслу философа) при помощи определенной способности *интеллекта*. Это доступно, правда, лишь тем, кто способен к созерцанию идей. Государство Цицерона можно *увидеть* хотя бы во «Сне Сципиона». «Государство» Гоббса кажется его современникам настолько наглядным, что художник *изображает* на фронтиспise «Левиафана» огромного человека, тело которого состоит из тел множества людей. Мы видим именно не «понятие государства», но тело, составленное из других тел.

Иначе обстоит дело у Руссо. Правда, он говорит, что суверен — это «Политический организм», «коллективное существо»**, и образуется он из «частных лиц». Но именно лиц, а не организмов! И недаром Руссо именует его «условной личностью»***. Руссо различает тело и душу государства. Основная характеристика Суверена — воля. Волевая природа социального, о которой спустя более чем сто лет после Руссо напишет Тённис, представлена здесь очень выпукло. Видимы проявления воли, но невидима она сама, как невидима душа. Суверен появляется в силу гипотетического «первого соглашения» (также акта «разумной воли»), благодаря которому народ конституируется как народ. С этого момента у народа появляется неотчуждаемый суверенитет, а это значит, что, изъявив согласие безусловно повиноваться некоему правителю, т. е. отказавшись от суверени-

* «Политический организм, — пишет Руссо, — можно измерять двумя способами, именно: протяженностью территории и численностью населения...» (Об Общественном договоре, II, X. *Наст. изд. С. 238*). Это вполне «социографическое», как мы бы теперь сказали, и притом немаловажное для него рассуждение. Однако Руссо нигде не пишет, что можно измерить Суверена.

** Поэтому законным было бы предположение, что к Руссо восходят и органицистские версии социологии. Недаром он пишет, что «Политический организм... членосоставленный живой организм, подобный организму человека» («О политической экономии». *Наст. изд. С. 157*). Проблема, однако, состоит в том, что за поверхностной аналогией «общество/организм» стоят зачастую очень разные по их логико-теоретической природе построения. Именно поэтому мы далее не заостряем внимание на собственно органицизме Руссо.

*** См.: Об общественном договоре, II, IV. *Наст. изд. С. 220*.

тета, он перестает быть народом, а значит, и политическим организмом. Суверен, иными словами, это не просто множество людей и даже не просто множество согласных между собой и согласно действующих людей. Он есть только при особом роде согласия, которое не противоречит его природе*. Зримое множество согласно действующих на некоторой территории людей обманчиво. Мы не вправе констатировать существование «Политического организма», не добравшись до характеристик общей воли. Так и социология, если она хоть чего-то стоит, не ограничивается объективистскими описаниями. Ей интересны те идеи, которые присущи наблюдаемым множествам людей. Мы не можем, как это в особенности четко фиксирует *понимающая социология*, даже идентифицировать объект наблюдения, не произведя прежде некоторых логических операций. Только наполненность некоторым смыслом делает действие тем, что оно есть. Мы соотносим наблюдаемый («понимаемый») смысл с идеальным образцом и устанавливаем сходства и отклонения. Руссо, разумеется, отнюдь не предлагает нам методологию *идеальных типов*, а идеальный тип, в свою очередь, это, как известно, не идеал, который должен быть достигнут. Излишние сближения здесь не нужны. Но социологически важный аспект этих рассуждений мы можем уже зафиксировать: требуется общая, дедуктивно выводимая нормативная схема, позволяющая проверить соответствие данного состояния воли общему понятию суверенитета.

Но в чем именно распоряжении она может находиться? Во-первых, конечно, в распоряжении исследователя, а во-вторых, в распоряжении, наверное, тех, кто составляет народ, т. е. граждан. Ведь гражданин сверяет свое поведение по предписаниям общей воли, а для этого он должен быть уверен, что она действительно общая. Значит, и ему требуется общее понятие суверенитета? Но если мы оказываемся в сфере общих понятий, то созерцанию придется уступить. «Попробуйте, — говорит Руссо, — представить себе образ дерева вообще — это вам никогда не удастся... и если бы от вас зависело увидеть в нем лишь только то, что свойственно всякому дереву, то образ этот больше не походил бы на дерево. То, что существует только как чистая абстракция, также можно увидеть подобным образом или постигнуть лишь посредством речи. Одно только определение треугольника даст вам о нем истинное представление; но как

* См.: Об общественном договоре, II, I. *Наст. изд.* С. 216—217.

только вы представите себе треугольник в уме, то это будет именно такой-то треугольник, а не иной... Нужно, следовательно, произносить предложения, нужно, следовательно, говорить, чтобы иметь общие понятия: ибо как только прекращается работа воображения, ум может продвигаться лишь с помощью речи»*. Это рассуждение, как мы увидим, имеет очень большое значение.

Начнем с того, что в определенном случае народное решение может привести к самоуничтожению народа. Это ошибочное решение общей воли. Она «неизменно направлена прямо к одной цели и стремится всегда к пользе общества, но из этого не следует, что решения народа имеют всегда такое же верное направление. Люди всегда стремятся к своему благу, но не всегда видят, в чем оно»**. Судя по всему, им требуется сопоставить свои представления о благе и суверенитете с *правильной* идеей блага и суверенитета. Если бы суверенитет можно было просто увидеть, ясно и достоверно, такое сопоставление не понадобилось бы, как не требуется сопоставления идеи дерева с конкретным деревом и даже идеи треугольника с данным треугольником, чтобы распознать, что же мы видим. Но случай суверенитета — иной. Ведь «общая воля, для того, чтобы она была поистине таковой, должна быть общей как по своей цели, так и по своей сущности», т. е. «она должна исходить ото всех, чтобы относиться ко всем» и не может устремляться «к какой-либо индивидуальной и строго ограниченной цели»***. Иными словами, мало стремления к общему благу, надо чтобы это было общее стремление к общему благу. Но что значит «общее»? Значит ли это просто «благо всех»? Нет, говорит Руссо. Индивидуальное благо каждого гражданина зависит от его представлений о достоинстве и свободе. Но общественный организм образуется, по договору, посредством отчуждения части «силы, имущества и свободы» каждого человека, вступающего в соглашение. А сколько должно быть отчуждено и сколько ему оставлено, решает суверен. Суверен не может действовать против интересов общественного организма, «ибо как в силу разума, так и в силу

* Рассуждение о происхождении неравенства. *Наст. изд. С. 91.*

** Об Общественном договоре, II, III. *Наст. изд. С. 219.* Ср. также следующее высказывание: «Общая воля всегда направлена верно и правильно, но решение, которое ею руководит, не всегда бывает просвещенным.» (Об Общественном договоре, II, VI. *См. настоящее издание. С. 229.*)

*** Об Общественном договоре, II, IV. *Наст. изд. С. 221—222.*

закона естественного ничто не совершается без причины»*, а сознательно действовать против организма воля организма причин не имеет. Но не заблуждается ли суверен, не ошибается ли общая воля?

Чтобы выяснить это, гражданин мог бы применить универсальный критерий «достоинства и свободы». Но что он должен понимать под этим? Свою естественную свободу он потерял, вступая в общество. Приобрел же он свободу политическую. Это значит, что он может сам не понимать своего счастья, и в таком случае задача суверена — «силой принудить его быть свободным»**. Самым очевидным образом постигнуть общую волю гражданин мог бы, учитывая мнение большинства. Даже перевеса в один голос может быть достаточно, чтобы решить, на чьей стороне «общая воля»***. «Если одерживает верх мнение, противное моему, то сие доказывает, что я ошибался и что то, что я считал общею волею, ею не было. Если бы мое частное мнение вобладало, то я сделал бы не то, чего хотел, вот тогда я не был бы свободен»****. Но не все так однозначно. Руссо не дает полную свободу непосредственному усмотрению, утверждая, что «волю делает общею не столько число голосов, сколько общий интерес, объединяющий голосующих...»*****. Как же быть, если народ окажется «испорченным», как это случилось даже с образцовым римским народом в определенный период его истории, и тем более справедливо применительно к народам истории новейшей, для которых характерны «всепоглощающая жадность, дух беспокойства, интриги...»*****? Пресловутый демократизм не мешает Руссо высказываться совершенно недвусмысленно

* Об Общественном договоре, II, IV. *Наст. изд. С. 221*. Правильное понимание статей Общественного договора, говорит Руссо, позволит свести их к одной: «полное отчуждение каждого из членов ассоциации со всеми его правами в пользу всей общины...» (Об Общественном договоре, I, VI. (*Наст. изд. С. 208*). Курсив мой — А. Ф.). Руссо колеблется в определении меры индивидуального отчуждения, поскольку принимает в расчет, с одной стороны, естественного человека в естественном состоянии, а с другой, — идеального гражданина в идеальном государстве. Один полностью зависит только от себя. Благополучие другого всецело зависит от самоотдачи обществу.

** Об Общественном договоре, I, VII. *См. наст. изд. С. 211*.

*** См.: Об Общественном договоре, IV, II. *См. наст. изд. С. 292—293*.

**** Там же.

***** Об Общественном договоре, II, IV. *Наст. изд. С. 222*.

***** См.: Об Общественном договоре, IV, IV. *Наст. изд. С. 299—*

но: «Как может слепая толпа, которая часто не знает, чего она хочет, ибо она редко знает, что ей на пользу, сама совершить столь великое и столь трудное дело, как создание системы законов? Сам по себе народ всегда хочет блага, но сам он не видит, в чем оно»*.

Вернемся теперь еще раз к вопросу о невидимости Суверена. Теперь ясно, что она связана с тем, что можно было бы назвать исключением проблематики пространства из социальной теории. И дерево, и треугольник подпадают под общую категорию, которую Декарт обозначил как *res extensa*, «вещь протяженная». В случае суверенитета и общей воли мы имеем дело с *res cogitans*, вещью мыслящей, для нее не годятся характеристики протяжения, она описывается по-другому. Подчеркнем еще раз: рассуждения Руссо о характеристиках территории и народонаселения, об особенностях в связи этим хозяйственной жизни определенно-го народа безусловно важны. Мы только утверждаем, что систематическое значение Руссо для социологии заключено в другом, а именно, в обосновании, как мы теперь могли бы сформулировать, с одной стороны, нормативистской, с другой же стороны, консенсусно-дискурсивной концепций социальной жизни. По поводу согласия людей нельзя сказать, «где» оно расположено. Оно рассредоточено во множестве «душ» и «волей» и потому невидимо как отдельному гражданину, так и наблюдателю в качестве особой «вещи». Ведь в отношении созерцания «социального целого» возможны только два альтернативных подхода. Либо Суверен всякий раз недвусмысленно являет себя каждому из граждан, так что спутать Суверен с чем-то иным все равно что спутать дерево с треугольником. Либо высказывание: «Это — Суверен» может быть только результатом последовательных умозаключений, так что сравнивать придется не дерево с треугольником, но более или менее совершенные треугольники с идеальным, несуществующим образцом, не имея возможности увидеть непосредственно не только этот образец, но и самые несовершенные треугольники. Реальный-то треугольник мы видим, о состоянии же единогласия можем только заключать. Это и есть консенсусно-дискурсивная концепция. Пусть мы даже имеем дело с ясно высказанной волей большинства. Но это, возможно, только «воля всех», а не «общая воля». Последняя, говорит Руссо, творит

* Об Общественном договоре, II, VI. *Наст. изд.* С. 229. Обратим внимание на то, что «народ» и «толпа» здесь синонимичны.

закон, а «в законе должны сочетаться всеобщий характер воли и таковой же ее предмета»*. Таким образом, необходимо постигнуть всеобщее, а для этого требуется рассуждение. Народ же, скорее всего, на достаточно общее рассуждение неспособен, ибо «есть множество разного рода понятий, которые невозможно перевести на язык народа. Очень широкие планы и слишком далекие предметы равно ему недоступны...»**. Не только «испорченный», но и всякий народ вряд ли непосредственно усматривает и тем более путем правильного рассуждения в общих понятиях постигает сущность суверенитета вообще и отличительные черты своего конкретного государства в частности.

Тем не менее, гражданин в дееспособном государстве ведет себя как должно. Почему? Потому что само понятие правого и неправого есть понятие социальное. В дообщественном состоянии человек, говорит Руссо, не так злобен, как это кажется Гоббсу. У него имеется «естественное сочувствие» к другому. Но морали у него нет, ибо «дикири не злы как раз потому, что они не знают, что значит быть добрыми...»***. Правда, в «Происхождении неравенства» Руссо связывает воедино развитие языка и развитие способности к *рассуждению* с развитием общих морально-правовых понятий. Но в «Общественном договоре» недвусмысленно указано, что велениям общей воли гражданин подчиняется не *рассуждая*, ибо дал согласие на повиновение, не оговаривая все конкретные случаи, когда таковое потребуется. Кроме того, он воспринимает общественное как то, что важно и нужно именно для него. Можно, иными словами, интерпретировать это как нормативное согласие. Норма — это отнюдь не обязательно некое определенное содержание мышления, обладающее для того, кто ей следует, полной дискурсивной ясностью. Норма воспринимается как самоочевидное должное, как неоспоримое разделение правого и неправого. Голос общества звучит в человеке, но сам он не отделяет его от себя. Вместе с тем, он не просто действует ради общего блага. Он, помимо согласия с согражданами по общим вопросам конституирования общества, ориентируется на мнения людей, которые его окружают, так что «дикарь живет в себе самом, а человек, привыкший к жизни в обществе, всегда — вне самого себя; он может

* Об Общественном договоре, II, VI. *Наст. изд. С. 228.*

** Об Общественном договоре, II, VII. *Наст. изд. С. 232.*

*** Рассуждение о происхождении неравенства. *Наст. изд. С. 93—94.*

жить только во мнении других, и, так сказать, из одного только их мнения он получает ощущение собственного своего существования»*. Это можно назвать, в современных терминах, интеракционистским подходом. Руссо еще не вдается в сложную игру, где переливаются свое «я», которое *как бы* есть до выражения и отражения в реакции другого, далее, собственно выражение «я», ориентированное на другого, ответные реакции другого и реакции «я» на ответные реакции другого. Руссо вообще пишет о современном обществе с осуждением. Только что цитированное высказывание — это инвектива, а не описание. Но Руссо видит важные особенности социальной жизни и не смешивает эти свои рассуждения с концепцией суверенитета и трактовками поведения, направленного на общее благо. Ориентация на других и ориентация на общество как целое — это разные типы поведения и воли.

Итак, в построениях Руссо мы обнаруживаем несколько систематически важных социологических концептуализаций: 1) социальное взаимодействие может и должно быть описано по-разному, в зависимости от того, имеем ли мы дело с контекстами, с одной стороны, отдельных взаимодействий, или, с другой, — с объемлющим их большим обществом, которое Руссо называет «Политическим организмом»; 2) индивид как гражданин должен быть уверен в состоятельности своих частных волений, ибо в обществе он подлинно, даже и неявно для себя, желает того же, что и общая воля, и только эта последняя проводит границы между частным и общим; 3) индивид как гражданин не может быть уверен в состоятельности своих частных волений, ибо он знает, что они могут расходиться с общей волей в трех случаях: когда заблуждается он сам, когда заблуждается общая воля и когда его воления касаются тех целей, которые не входят в число целей общей воли; 4) гражданин (очень часто) не может постигнуть как таковое то общее, членом которого он является; 5) он не может постигнуть идею того общего, членом которого является, дабы применить к нему идеальный масштаб; 6) при заблуждении общей воли усугубляются все обстоятельства, перечисленные в пунктах 2)-5).

Все эти проблемы можно рассматривать, конечно, с точки зрения истории идей, выясняя во всех деталях, что в точности имел в виду Руссо. Но для фундаментальной со-

* Рассуждение о происхождении неравенства. *Наст. изд. С. 136.*

циологии существенно иное. Ее основной вопрос: «Как возможно общество?»*. Дело здесь, разумеется, не в том, чтобы выяснить возможность осуществления того, чего нет. Социолог знает, что общество есть, и спрашивает, каковы те условия, при которых оно не перестает быть. Гоббс и Руссо еще не умеют в точности разделить эти два вопроса (о возможности возникновения и возможности существования), но они делают большой вклад в социологию, подчеркивая гипотетический характер общественного договора. Иными словами, для того, чтобы объяснить существование, им еще требуется постулировать определенный характер возникновения, а поскольку свидетельств в пользу такого возникновения нет, то остается лишь предполагать его как необходимый член дедукций. В отличие от Гоббса, который считает признание этого первого соглашения со стороны граждан безусловным, Руссо колеблется. С одной стороны, для каждого человека вхождение (каким бы то ни было образом) в уже существующий общественный организм означает подчинение его законам и, следовательно, условиям первоначального соглашения. С другой стороны, общая воля активирована постоянно, не говоря уже о воле всех, также ориентированной на коллективные решения по частным конкретным вопросам, а это значит, что и отдельный гражданин должен вновь и вновь решать важнейшие вопросы жизни общества.

И Гоббс, и Руссо видят, что проблема таким образом не решена. Гражданин гоббсовского государства то и дело норовит поставить свой частный интерес выше каких-то давно заключенных соглашений, а гражданин Политического организма у Руссо путается в определении общего и путает личное с общественным. В сущности говоря, Руссо, как и Гоббс, тоже хотел бы (от имени Суверена) гарантировать ему жизнь и благополучие, но в сомнительных случаях (например, при необходимости отправить гражданина на войну убивать и умирать) он всегда делает выбор в пользу

* В такой форме вопрос формулирует, как известно, Г. Зиммель. См.: Зиммель Г. Как возможно общество // Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 509—526. В классической формулировке Парсонса, а затем и у Лумана вопрос звучит несколько иначе: Как возможен социальный порядок? См.: Parsonс T. The structure of social action. N.Y.: McGraw-Hill, 1937. P. 89ff.; Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. S. 195ff. Парсонс называет эту проблему «гоббсовою», и мы не случайно обращаемся ниже к сопоставлению Руссо и Гоббса.

общества. Гоббс находит выход в том, что суверен не только всегда прав, но еще и всех сильнее и притом отделен от остального общества. Никто не имеет достаточно силы, чтобы ему противодействовать, говорит он, а потом, видимо, припомнив кое-что из современной ему истории своей страны, меланхолично замечает: «А если кто и сумеет это сделать, то будет это не по праву». Право и сила суверена взаимно подкрепляют друг друга, причем суверен внятно отделен от граждан как особое лицо или собрание лиц. Иными словами, по Гоббсу, чтобы общество было возможно, силы его граждан должны быть отчуждены у них по их же согласию в пользу того, кто не принадлежит к числу граждан и потому не участвует в соглашении. Его сила — это не просто физическое насилие, но признанность со стороны граждан. У Руссо социальный порядок, так сказать, «держит сам себя». Тот, кого Гоббс объявляет сувереном, у Руссо оказывается «уполномоченным» суверена, т. е. народа, т. е. общества. Он не только не удерживает общество в единстве, но, напротив, может быть смещен народным решением в любой момент. Обычно отсюда выводят крайне опасный политический характер рассуждений Руссо, что в общем, вполне справедливо и подтверждается практикой всех революций. «Чистая воля как таковая, которая для себя самой есть цель своего исполнения, является истинным сувереном. ...Результатом является тотальное государство. Оно покоится на фиктивном тождестве гражданской морали и суверенного решения. Всякое выражение воли совокупности есть всеобщий закон, ибо она может желать лишь собственную тотальность... Тем самым суверенитет разоблачается у Руссо как перманентная диктатура. Он равнозначен перманентной революции, в которую превратилось его государство»*. Кроме того, в «Общественном договоре» (II, III) Руссо, как известно, выступает против «частичных ассоциаций», которые становятся между гражданином и Сувереном. Самым очевидным образом это можно рассматривать как прототип тоталитарного мышления, сравнительно с

* Koselleck R. Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. S. 136—137. То, что в тотальном обществе (еще не тоталитарном!) хозяйственная жизнь не выделяется в отдельную, самостоятельную сферу, которую мы привыкли называть «гражданским обществом» но становится предметом интенсивного государственного попечения, показывает работа «О политической экономии». Здесь Руссо непосредственно наследует И. Г. Фихте, затем марксистский социализм.

которым даже «Левиафан» кажется порождением умеренно либеральной мысли, ибо Гоббс-то как раз описывает и легальные группы, которым есть место в его государстве (*Левиафан, гл. XXII*)*.

Посмотрим, однако, на дело также с другой стороны. Ведь тотальность политического тела можно понимать не только как перманентную революцию, но и как постоянное самоконституирование общества, составляющего неотчуждаемый контекст морального сознания и социального поведения человека. Именно так понимал это Дюркгейм. «Общая воля должна уважаться не потому, что она более сильна, но потому, что она всеобща». Чтобы в отношениях индивидов между собой существовала справедливость, должно быть нечто, превосходящее их, существо *sui generis*, действующее как арбитр в спорах и определяющее закон. «Это нечто есть общество, которое обязано своим моральным превосходством не своему физическому превосходству, но своей природе, превосходящей природу индивидов. Оно имеет необходимый авторитет для регулирования частных интересов, ибо находится над ними и, следовательно, не является стороной в споре»**. Перекличка с пониманием социологии самим Дюркгеймом здесь совершенно очевидна.

Руссо задается вопросом, может ли человек, который еще не вступил в общество, вступить в него, т. е. постигнуть то общее, которое только должно было подействовать в его душе как общая воля, чтобы народ стал народом. Ответ на этот вопрос возможен либо исторический, либо логический. Первый дается в работе «О происхождении неравенства». Гражданское общество рассматривается здесь как результат последовательной деградации «естественного состояния». Второй дается в «Общественном договоре». Здесь следствие, говорит Руссо, предполагается существовавшим прежде, чем причина. Логически это невозможно и, значит, возникновение законов, конституирующих общество, не может быть результатом совместной деятельности людей. Они могут *согласиться* на эти законы, принять их общей волей. Но они не могут их выработать. На это способен лишь мудрый законодатель, а поскольку его средства убеж-

* И здесь с ним расходится, что очень важно именно в виду неоспоримой преемственности, Дюркгейм, придававший огромное значение именно промежуточным (между индивидом и всем обществом) ассоциациям, в первую очередь, профессиональным союзам.

** Durkheim E. Montesquieu and Rousseau. Forerunners of sociology / Transl. By R. Manheim. Ann Arbor, 1970. P. 103.

дения ограничены воспринимаящей способностью толпы, ему приходится не столько аргументировать, сколько ссылаться на божественное происхождение законов. И впоследствии законы должны быть для народа священны (и потому нерушимы). Это и есть «гражданская религия». Иными словами, чтобы общество было возможным, оно должно *сакрализовать самое себя*, т. е. то, что произведено обществом и в обществе должно быть противопоставлено обществу как нечто особое и не только будущему решению неподвластное, но и от прошлых решений независимое. Разумеется, общая воля вправе переконституировать общество по своему произволу. Но для благополучия общественного организма лучше, если это не делается.

Теперь вернемся опять к отдельному гражданину. Со своим отдельным, частным интересом он оказывается где-то далеко внизу. Над ним — среднее арифметическое отдельных желаний «воли всех». Еще выше — основополагающие решения «общей воли». И над ними — звездное небо гражданской религии. Впрочем, крайности сходятся, это скорее уже не звездное небо, но моральный закон, живущий в душе гражданина. Только в отличие от кантовского этот моральный закон индивид не обнаруживает с полной ясностью как законодательство разума. Напротив, самый разум его есть в известном смысле вместилище общей воли, поскольку речь идет об общих, касающихся общества предметах. Само разделение частного и общего, добра и зла также имеет характер общественный. Когда Руссо говорит, что деятельность ради общего блага есть в обществе деятельность также и ради индивидуального блага, то это, естественно, предвещает знаменитую марксистскую формулу «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех». Это звучит зловеще. Но мы опять должны обратить внимание на то, что у Руссо еще не разведены социология и социализм, и формулы его не более социалистические, чем социологические. *Социологизм* — это такая трактовка общества, которая предполагает, во всяком случае, со стороны логической, только имманентные объяснения. Все, что есть в обществе, произведено, в конечном счете, обществом. Но именно это обстоятельство и должно быть невидимым! Видимое земное происхождение законов сделало бы их принятие невозможным.

Таким образом, Руссо, с одной стороны, — предтеча Робеспьера, практически учреждающего культ «Верховного

Существа» и успевающего принести ему совершенно реальные человеческие жертвы, но с другой стороны, он предтеча Конта с его «религией человечества», а также — опять-таки — Дюркгейма, утверждающего, что за всеми представлениями о священном стоит само общество как высший авторитет и объект поклонения. Руссо, как мы уже говорили выше, архетипическая фигура социологии — также и потому, что он нащупывает одну из самых болезненных проблем современного общества. Ее можно сформулировать, примерно, так: может ли то общее, каким является для индивида общество, составить, будучи содержанием его мышления и воли, достаточный базис солидарности? Руссо одним из первых указывает на проблематику чисто количественного состава общества: чем больше в нем членов, тем абстрактнее оказывается общее, тем больше оно становится чисто мыслительным, непосредственно не прозреваемым предметом, тем меньше оно годится на роль такого морального авторитета, который не только угрожает, но и стимулирует поведение индивида, тем меньше можно ожидать, что множество (изначально) изолированных индивидов постигнут эту абстракцию как (пользуясь выражением Тённиса) воле- и дееспособное целое, ради которого им стоит объединиться.

Но тогда позволительно спросить, для кого пишутся трактаты и что за общественную роль играет его автор? Демократ, не ведающий тайн правления, пишет вроде бы не для невежественной толпы и не ее просвещает. Он пытается встать в определенное отношение к просвещенным немногим, а главное — к власти, открыть ей ее собственную природу. Он претендует на знание священной тайны гражданской религии, он пророк этой религии и не поступится *своей* властью. Позже Х. Шельски назовет это «жреческой властью интеллектуалов». Он считает такими «интеллектуалами-жрецами» и определенного рода социологов*, которые наводят ужас на читателей, открывая им всю бедственность их положения («человек рождается свободным, но повсюду он в оковах!»), чтобы предложить производимое ими знание как надежду на спасение.

Однако и социолог, который не намеревается пророчествовать, должен отдавать себе отчет в том, как меняется

* См. Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975. Подробнее см. в моей статье: Интеллектуалы как «новый клир» // ФРГ глазами западногерманских социологов. М.: Наука, 1989. С. 168—195.

предмет его описаний под воздействием описаний. Ведут ли себя просвещенные им люди иначе? И если он заведомо не рассчитывает их просветить, то для кого пишет? И если он подлинно демократичен, то есть, как мы выяснили, не знает высших тайн политики, то как он может надеяться, что его сочинения нужны неведомым властям? И если они не нужны им, но читаются немногими просвещенными, то как меняется их поведение по отношению к массе, с одной стороны, и по отношению к властям, — с другой? Не испытывает ли теоретик подобного толка настоящую потребность в том, чтобы либо он сам был допущен к вершинам власти, либо социальная ситуация всегда имела бы характер массового движения, коллективного поведения, неподконтрольной, непредсказуемой, сложной активности? И, наконец, если он желает, чтобы множество людей было просвещено его гением, то уверен ли он, что широкая дискуссия по поводу общих понятий принесет удовлетворяющий его результат? Не должен ли он тогда предполагать в себе некоторую исключительную способность, которой не обладают все остальные, так что теоретик общества — это уже не холодный позитивный ученый, но художник-философ, видящий незримое и творящий новые миры?

Именно потому, что обращение к Руссо позволяет поставить эти вопросы, мы вправе говорить о его непреходящем систематическом значении для фундаментальной социологической теории.

Александр Филиппов