

- выдержав в течение нескольких лет ряд изданий.
- 16 *Benot Y. Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme.* P., 1970. P. 17.
- 17 *Ibid.* P. 21.
- 18 *Diderot D. Essai sur les Règnes de Claude et de Néron // Diderot D. Oeuvres complètes.* P., 1875. T. III. P. 324.
- 19 *Руссо Ж.-Ж.* Указ. соч. С. 286.
- 20 *Гольбах П.-А.* Указ. соч. С. 60.
- 21 Там же.
- 22 Там же. С. 170.
- 23 Там же. С. 350.
- 24 *Гельвеций К.-А.* Соч.: В 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 181.
- 25 Там же. С. 269.
- 26 Там же. М., 1973. Т. 1. С. 203.
- 27 Там же.

- 28 *Ламетри Ж. О.* Соч. М., 1976. С. 279.
- 29 Там же.
- 30 Там же. С. 280.
- 31 На немецком языке впервые появился в 1804 г., на французском — в 1821 г. в обратном переводе.
- 32 *Дидро Д.* Соч. М., 1939. Т. 4. С. 177.
- 33 *Вольтер.* Указ. соч. С. 52.
- 34 Там же. С. 50.
- 35 *Гольбах П.-А.* Указ. соч. С. 222.
- 36 Там же.
- 37 Там же. С. 250.
- 38 Там же. С. 252.
- 39 Там же. С. 262.
- 40 *Дидро Д.* Соч. Т. 4. С. 398.
- 41 Там же. С. 399.
- 42 Там же. С. 211.

#### ГЛАВА 4

### АЛЬТЕРНАТИВНАЯ КОНЦЕПЦИЯ РУССО

Просвещение даже в очень развитых формах оставалось известное время подобным все вокруг высвечивающему солнцу, которое для себя остается темным. Все существующее было подвергнуто просветителями беспощадной критике, «все должно было предстать перед судом разума»<sup>1</sup>. Однако этот разум, или мыслящий рассудок, став единственным мерилom всего существующего, оставался недостаточно выверен в себе. Поворот к самокритике стал во многих отношениях скандальным явлением в этом направлении мысли в середине XVIII в. Имя Жан-Жака Руссо не без основания связывают с кризисом просветительской идеологии — в этом мыслителе она действительно достигла пункта, от которого началось ее критическое отношение к себе.

Интеллектуальному просвещению самому по себе Руссо не придавал такого значения, как другие просветители, и относился глубоко скептически к возможности улучшения нравов на путях умственного прогресса. Просветители выводят нравственность из применения рассудочной способности. Так у Гольбаха, с которым Руссо резко расходится, отстаивая автономию совести. Прочищению голов от суеверий и предрассудков, просветлению умов непременно должно не только сопутствовать, но даже быть предпосылкой и основой прочищения и просветления нравственного чувствования. Лишенный нравственного ориентира рассудок лишен и разумности<sup>2</sup>. Подобные мысли высказывали и английские философы, следовавшие Локку, но лишь мощная речь Руссо возвысила на степень воодушевления взгляд, что нравственность в человеке проистекает из источника человеческой природы, независимого от всякого интеллектуального развития, от всякого прогресса наук

и совершенствования рассудка, что эти последние факторы не в состоянии сделать человека добродетельным и что, находясь на низшей ступени образованности, можно обладать качествами, сообщить которые наука и знание не способны, как бы высоко они ни были развиты.

Руссо непрестанно обращается к «возвышенной науке простых душ», к добродетели: «Разве не запечатлены во всех сердцах твои принципы? и разве, чтобы узнать твои законы, не достаточно ли уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести?»<sup>3</sup> Он отвергает современный ему метафизически-механистический материализм, чуждый принципа внутренней рефлексии, «возвращения в себя», и упрекает просветителей, пропагандирующих это учение, в том, что они «глухи к внутреннему голосу, который взывает к ним»<sup>4</sup>. Просветительское сознание в целом ориентировано вовне и, как правило, чурается углубления в себя. Между тем Руссо находит познание человеком самого себя — даже с той же просветительской точки зрения полезности — наиболее полезным, хотя и наименее продвинувшимся, из всех знаний<sup>5</sup>, а наставление, начертанное золотыми буквами в дельфийском храме: «Познай самого себя», — важнее и глубже всех толстых книг моралистов.

## 1. Глубины человеческого существа

Вопрос о самопознании для Руссо столь же глубоко философичен, сколь и актуален. Греческую мудрость он пытается соединить с насущным вопросом современности о свободе и равенстве. Не только потому, что в методологическом отношении рефлексия в себя устанавливает, согласно стоикам, равенство человека самому себе, равенство в самосознании. И не только потому, что самопознание выражает внутреннюю свободу, готовую при благоприятных условиях распространиться вовне, объективироваться. Самоидентичность человека в этой сфере привлекает Руссо как один из пронесенных через века образов для постижения изначальной природы человека, от которой он со временем отклонился, отдалился — настолько, что судить о ней по нынешнему состоянию было бы столь же опрометчиво, как судить о статуе Главка по остаткам изваяния этого морского божества, о котором в Платоновом «Государстве» сказано: «... трудно разглядеть его древнюю природу, потому что прежние части его тела либо переломаны, либо стерлись, либо изуродованы волнами, а вдобавок еще он оброс раковинами, водорослями и камешками, так что гораздо больше походит на чудовище, чем на то, чем он слыл по своей природе»<sup>6</sup>.

Самым важным предметом познания для человека является сам человек. Но нынешнее стремление к «объективному» познанию, освоение внешней предметности отдаляет человека от самого себя; «чем более накапливаем мы новых знаний, — говорит Руссо, — тем более отнимаем мы у себя средств приобрести самое важное из

всех; так что по мере того, как мы углубляемся в изучение человека, мы, в известном смысле, утрачиваем способность его познать»<sup>7</sup>. Руссо с сожалением отмечает, что сам характер доминирующей среди просветителей познавательной установки отталкивает от самоуглубления. «Я видел много людей, философствовавших более учено, чем я, но философия эта была, так сказать, чужда им. . . Они изучали человеческую природу, чтобы быть в состоянии толковать о ней как ученые, а не для того, чтобы познать самих себя; они трудились, чтобы учить других, а не для того, чтобы внутренне просветиться самим»<sup>8</sup>.

Экстравертированность существующих жизненных устремлений увлекает даже самопознание по заведомо ложному руслу. Руссо ссылается на печальные констатации Бюффона о том, что при всей заинтересованности в самопознании мы познаем, тем не менее, все то, что в сущности не есть «мы». Любопытно, что не в душеведении, а в природоведении, не у философа-просветителя, а у естествоиспытателя, в «Естественной истории» Бюффона обнаружил Руссо самые четкие, проблемно заостренные формулировки насчет острого дефицита внутреннего чувства в самопознании: «Слишком занятые умножением функции наших чувств и увеличением области распространения нашего существа, мы редко пользуемся тем внутренним чувством, которое возвращает нас к нашим истинным измерениям и которое отдаляет от нас все, что к этому не относится. А между тем именно этим чувством должны мы пользоваться, ежели мы желаем себя познать»<sup>9</sup>.

Как Декарт очистил мысль от чувственности, чтобы сделать предметом мысли саму мысль, так Руссо берется освободить чувствование от интеллектуальных привнесений, чтобы сосредоточиться на нем же самом, чтобы «чувствовать чувство». Один отрешает мысль, а другой чувство от внешней предметности и ориентирует внутрь, на самое себя — тот мышление, а это чувство, — чтобы достичь чистоты и ясности интеллектуального самопознания — в первом случае, морального самопознания — во втором.

Декарт понимал акты внутренней рефлексии, именуемые им «мое внутреннее сознание», как акты не только интеллекта (мысль о мысли), но вообще как акты души, охватывающие и чувства, и в данной связи вполне намеренно толковал мышление отнюдь не в том узком смысле, какой часто ему приписывал. Под термином мышление (*cogitatio*) он разумел «все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно, сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить»<sup>10</sup>. Наши нерелексивные акты не дают несомненности для вывода о нашем собственном существовании; сама по себе объективная сторона наших действий, как интеллектуальных, так и чувственных, еще не указывает нам с необходимостью на самодоверенность нас самих, а Декарт ищет неоспоримую истину. Только мысль о мысли, так же как чувствование чувства, или, обобщая

то и другое: «мое внутреннее сознание» — вот что дает несомненность того, что «я существую»<sup>11</sup>.

Принцип *cogito*, таким образом, относится как к интеллектуальному, так и к чувственному самосознанию, объединяет то и другое. Декарт начинает с первого, оставляя в тени второе. Руссо, напротив, отправляется от второго, т. е. от чувственного самосознания как основы самопознания рационального, подобно тому как вообще Руссо проникает в посылки и основы рационализма, развивающего в лице просветителей скорее следствия картезианского рационалистического начинания, чем сам его рефлексивный принцип как таковой. Руссо выводит достоверность существования человека не из мысленного акта, как у Декарта: «Мыслю, следовательно существую», а из чувственного; но в обоих случаях акты рефлексивны: там — самомышление, здесь — самочувствование, ощущение себя, своего собственного существования: «Существовать для нас значит чувствовать; наша чувствительность бесспорно предшествует нашему разумению, и мы имеем чувства раньше идей»<sup>12</sup>. Признавая «первым чувством» человека «ощущение его бытия»<sup>13</sup>, Руссо прилагает и развивает картезианский принцип не в интеллектуальной сфере, однако не в противоречии с разумом, т. е. выступает совсем не как антиинтеллектуалист: «...мое правило больше полагаться на чувство, чем на разум, сообразуется, — настаивает он, — с самим разумом»<sup>14</sup>.

Если понимать Просвещение как духовную подготовку грядущей революции, то апелляция Руссо к структурам более фундаментальным, чем мыслящий рассудок, к чувственности, и притом к более глубокой, нежели внешняя, к внутренней чувственности, представляет расширение сферы просветительства и находит решительное оправдание, ибо процесс и цель преобразований требуют активизации и возведения к сознанию самых коренных человеческих свойств и способностей тех, кто отваживается на радикальный переворот во всем веками упрочившемся жизненном укладе, во всем строе человеческих отношений.

Но все же специфическое отличие Руссо от многих других просветителей — это не столько поворот к сенсуализму, который совсем не редкость в их среде, сколько обращение к картезианской основе как рационализма, так и сенсуализма и развитие из нее чувственной рефлексии.

«Исповедь» Руссо не стоит совсем в стороне от его своеобразного философского начинания. В ее программе прямо заявлено: «Отдаваясь одновременно воспоминанию о полученном впечатлении и чувству настоящего момента, я буду описывать свое душевное состояние как бы вдвойне, т. е. в момент, когда произошло данное событие, и в тот, когда я его описываю»<sup>15</sup>. Рефлексивное отношение не может оставаться чисто индивидуальным и субъективным, оно должно обрести общезначимость и объективность. «Для того, чтобы люди могли научиться оценивать самих себя, — говорится в первой редакции вышеназванного произведения о его цели, — я хочу дать им хоть один образец для

сравнения, чтобы каждый мог познать самого себя через кого-либо другого; и этим другим буду я»<sup>16</sup>.

В Просвещении внутренняя рефлексия занимает незначительное место, а Руссо хочет сделать и видеть ее неотъемлемой и даже наиболее важной стороной всякого познания, в том числе и просветительского. Восхищаясь «величественным и прекрасным зрелищем» рассеивающегося мрака на пути шествия человеческого разума, он не упускает случая восславить при этом и зрелище того, как человек, «что важнее еще и труднее», углубляется в себя, чтобы в себе самом изучить и познать свою человеческую природу и свои обязанности, свою судьбу и свое назначение<sup>17</sup>.

Руссо усматривает в человеке два естественных начала, предшествующих разуму (рассудку): «... из них одно горячо заинтересовывает нас в нашем собственном благосостоянии и самосохранении, а другое внушает нам естественное отвращение при виде гибели и страданий всякого чувствующего существа и главным образом нам подобных»<sup>18</sup>. Гоббс, не задумываясь, сразу же переводил стремление к самосохранению в самолюбие и эгоизм, а Руссо раскрывает долгий исторический путь, ведущий к такому превращению, вернее один из путей, совсем не обязательный, — более естествен как раз другой: любовь к себе, еще прежде чем обернуться самолюбием, умеряется жалостью к страданиям себе подобного, а лучше сказать, расширяется до сострадания к несчастью других и частью переходит в это второе чувство.

Стремление к самосохранению не только реализуется, но и признается каждым индивидом в качестве естественного и законного для других и уважается в каждом себе подобном, так что любовь к себе обобщается и преобразуется в справедливость и добродетель — в любовь к человеческому роду. Также и чувствование себя страдающим, означающее возвращение нас к самим себе<sup>19</sup>, перерастает в со-чувствие к другим, в со-переживание, со-страдание и — во имя любви к нам самим — естественно развертывается в еще большее, чем к ближнему, сострадание к нашему роду<sup>20</sup>.

Императив: «Поступай с другими так, как желаешь, чтобы поступали с тобой» — появляется лишь тогда, когда естественная сострадательность вытесняется эгоистическими наклонностями, но и в этом случае требование, побуждающее к выполнению естественного закона, находит действительную опору не в рассудке, а в совести и чувстве. Ибо какой резон поступать таким образом тому, кто отнюдь не предполагает оказаться на месте другого? И где ручательство, что мое следование закону побудит другого принять за правило поступать по отношению ко мне так же, как я к нему? Элементарное соображение подскажет, что негодяй извлечет выгоду из добросовестности справедливого и из собственной несправедливости. Отсюда Руссо заключает, что предписание естественного закона не может основываться на рассудке — по крайней мере на одном только рассудке<sup>21</sup>, который указывает скорее на то, что честным людям не очень-то выгодно следовать этому

предписанию. К его исполнению побуждает не рациональное, а моральное самосознание. Пока голос природы не заглушен искусственными страстями, человек до (и независимо от) всякого расчета и размышления, по внутреннему побуждению и в силу естественной сострадательности ставит себя, не задумываясь, на место другого и страдает страданиями другого, других, всех: «...когда сила экспансивной души отождествляет меня с моим ближним, и я, так сказать, чувствую себя в нем, я хочу избавить его от страданий, чтоб не страдать самому; я интересуюсь им из любви к себе, и основание предписания коренится в самой природе, которая внушает мне желание моего благополучия во всяком месте, где я чувствую свое существование»<sup>22</sup>.

По природе человек, согласно Руссо, незлобив, скорее даже добр; он становится добродетельным, когда, любя добро, еще и осуществляет его через борьбу и преодоление в себе противоборствующих склонностей. Выполнение долга является высшей формой добродетели по сравнению с поступками, вытекающими из естественного влечения к добру, на основе которых чувство долга формируется и закрепляется в качестве привычки к добродетели, привычки, доставляющей удовлетворенность и наслаждение. Удовольствия, доставляемые непосредственным естественным сочувствием и содействием по природному влечению, не поднимаются до высоты тех, что испытываются при выполнении долга<sup>23</sup>.

Философы Просвещения знают и говорят о чувствах преимущественно в форме простейших ощущений и видят в них предпосылку для развития к разумности, не уделяя должного внимания собственному развитию чувственности к более высокой: от внешних ощущений к внутренним переживаниям, от зова чувств к зову сердца, от индивидуальных склонностей к общественным, от желаний к обязанностям, от естественного влечения к чувству долга. Они признают развитие чувств либо продуктом рациональной обработки, либо проекцией самого разума. Руссо обращает внимание на то, что отказ чувствам в их спонтанном развитии и совершенствовании, взгляд на них как на самих по себе косных, поддержка на их только первоначальных формах приводит к тому, что эти чувства под неусыпным контролем и опекой разума превращаются в искусственные, перечашие их собственным изначальным тенденциям. Заторможенная в своем развитии любовь к себе оборачивается эгоизмом, вместо того чтобы возвыситься до любви к себе подобным. Чувство свободы оборачивается стремлением к произволу и насилию, воля к добру — своеволием, чувство самостоятельности — стремлением к власти, попирающей самостоятельность других, чувство независимости — стремлением к личному благополучию ценою подчинения тирании. Вместо подлинного развития чувств обнаруживается скорее их извращение и деградация.

Чему отказано в рефлексивности, которая представляется Руссо принципом внутренней активности, тому отказано и в спонтанном развитии. Если чувства только и могут определяться и

обусловливаться извне, а не самоопределяться, то они, конечно же, не свободны, и не может быть речи об их способности к само-совершенствованию и самопревосхождению. Тогда дело их возвышения — прерогатива разума. С этим Руссо решительно не согласен. Чувства, как и мысли, не пассивны. У Декарта мысль о мысли существует не как «бытие», а только как некоторое свершение, не как факт, а как акт, как улавливающая саму себя деятельность. Мы знаем о мысли из внутреннего опыта, поскольку сами мыслим. С такого же рода актами, только не мысленными, имеет дело Руссо. Знание знания может иметь не только интеллектуальную форму. Руссо всюду подчеркивает чувственную форму осознания. Свобода, воля, совесть, справедливость, долг — все это впервые постигается в осознании чувств. Что могли бы мы сказать о воле, если бы не осуществляли ее сами и не чувствовали ее в себе? «Я знаю волю, лишь поскольку чувствую свою»<sup>24</sup>. Желает и животное, но у человека к способности желать присоединяется еще «ощущение этой способности», в чем можно видеть «лишь акты чисто духовные»<sup>25</sup>. Животное не может уклониться от предписанного природой порядка, оно выбирает по инстинкту, выбирает то, что повелевает природа, человек же выбирает свободно, нередко вопреки природному влечению, и притом сознает — чувствует себя — свободным повиноваться или противиться естественному ходу вещей<sup>26</sup>.

Во имя свободы воли, во имя совести Руссо отвергал фатализм (против механистического материализма) и предопределенность волевых актов (против теологии). В мире он видел проявление единого божества, а в человеке соединение двух элементов: тела и души, или двух начал — материального, косного, и духовного, заключающего в себе принцип внутренней активности. Принцип всякого действия — в воле свободного существа. Воля автономна и осознается таковою. «Я соглашаюсь или сопротивляюсь, терплю поражение или остаюсь победителем; и чувствую совершенно отчетливо в себе самом, когда я делаю то, что хотел сделать, а когда только уступаю своим страстям»<sup>27</sup>. Вне актов свободы, вне опыта свободы и внутреннего переживания ее она не обнаруживается. Достоинство Руссо в его взгляде на свободу оказывается в чувственно-практическом подходе, в противоположность умозрительно-созерцательному, при котором свободу пытаются обнаружить как некоторый «объект» и, не находя, отрицают ее существование. Свобода означает у него внутренне рефлексивное отношение: быть господином самому себе, практиковать свою волю на себе самом, властвовать над своими страстями<sup>28</sup>. «Не в нашей власти испытывать или не испытывать ту или иную страсть, но в нашей власти управлять своими страстями. Все чувства, кои мы себе подчиняем, законны; все, кои нас подчиняют, преступны»<sup>29</sup>. Преодоление страстей означает нравственную свободу. Она не привходит извне в индивида, а вырабатывается и разворачивается изнутри. Процесс ее формирования в историческом плане Руссо связывает с переходом от первоначального, естественного состояния к цивилизованному, гражданскому. Человек как гражданин

расстается со своей естественной свободой, зато приобретает свободу моральную.

В человеке цивилизованном Руссо фиксирует два различных принципа, из которых один влечет его к любви, справедливости, моральному благу, а другой тянет вниз, подчиняет власти внешних чувств и порождаемых ими страстей. «Чувствуя себя увлекаемым этими двумя противоположными движениями, я говорил себе: нет, человек не един; я хочу и не хочу, я чувствую себя одновременно рабом и свободным; я вижу добро, я люблю его, я делаю зло; я активен, когда слушаюсь разума, пассивен, когда мои страсти увлекают меня; и самая горькая мука, которую я испытываю, поддавшись им, — это сознание, что я мог бы сопротивляться»<sup>30</sup>.

В первоначальном состоянии нет такой расколотости, дух первобытного человека безмятежен и еще не знаком с бушевающими современным человеком страстями<sup>31</sup>. Страсти «изменяют первоначальную цель и восстают против своего принципа; тогда-то человек уходит из природы и становится в противоречие с нею»<sup>32</sup>. Появление этой внутренней оппозиции как раз и составляет проблему для Руссо. Он находит, что «душа и страсти человеческие, незаметно подвергаясь порче, изменяют, так сказать, и свою природу. . . изначальное в человеке постепенно исчезает, и общество открывает тогда глазам мудреца лишь скопище искусственных страстей, которые суть продукт этих новых отношений и не имеют никакого действительного основания в природе»<sup>33</sup>.

Первоначальное состояние подверглось «порче». Хотя новое состояние стало необходимым, закономерным и естественным результатом развития, оно оказалось все же в резком расхождении с первоначальной природой — «дикарь и человек цивилизованный настолько отличаются друг от друга по душевному складу и склонностям, что высшее счастье одного повергло бы другого в отчаянье»<sup>34</sup>. Естественное состояние для первобытного человека уже не является таковым для цивилизованного, и наоборот: что естественно для последнего, не обязательно таково для первого<sup>35</sup> — каждому состоянию органично свое содержание естественного. В цивилизованном состоянии содержание естественного частью развито и возвышено по сравнению с первоначальным, частью искажено развитием само понятие естественного.

Что естественно, то не исчезает полностью в цивилизованном обществе, но не все в нем естественно: есть и созданное самим человеком, «искусственное», которое может следовать природе, но может и отступать от нее и противоречить ей. В современном состоянии естественное в человеке в значительной степени перемешалось с привнесенным цивилизацией тем духом общественного, под которым стали понимать государственное, политическое, гражданское, социальное, созданное людьми. Это общественное, в свою очередь, является отчасти тем же естественным, только развившимся и перешедшим в более высокую форму, отчасти же — извращением естественного и противоположностью ему — искусственным; и такое двойного рода выхождение из исконной естест-

венности наложило на нее свой отпечаток, настолько переиначив ее, что собственно естественному в человеке, как представляется Руссо, почти не осталось места.

Поэтому он хочет в анализе природы человека снизить до более простого и изначального уровня, на котором такие превращения еще не обнаружались. Прежде чем рассматривать единство общественного и естественного, надо их различить и рассмотреть естественное сначала само по себе, вне связи с общественным. Правда, тогда человек будет сведен почти что к животному, но именно это и интересует Руссо: взглянуть на естественную природу человека в ее чистом виде, не осложненном последующим развитием и «порчей», чтобы найти пункт отсчета, откуда идет развитие, во что превращается эта природа и как это происходит. Изучение первобытного человека Руссо считает основой для разрешения вопроса о том, что относится к природе человека, а что нет, что действительно предписывает человеку его природа и каковы вытекающие отсюда истинные, в отличие от существующих ныне, основы организации общества.

Нормальное, естественное состояние исключает отношение господства и подчинения между людьми, — в «Рассуждении о происхождении неравенства» автор обстоятельно доказывает это. Не менее очевидно для него, что современное положение являет совершенно противоположную картину. Как совершилась такая перемена? Отчужденность человека от своей свободы — очевиднейший факт, каким бы ни казался он противоестественным. Значит, необходимо предположить в самой человеческой природе способность реализации не только в соответствии, в согласии с этой природой, но и в противоположность ей. Если верно, что у человека в ходе его развития могли появиться желание и возможность выйти из естественного состояния, «то винить в этом надо бы природу, а не того, кого она таким именно создала»<sup>36</sup>. 90 лет спустя Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» повторил экскурс в эту проблему и ставил ее в совершенно том же духе: как объяснить, «что человеческая сущность опредмечивается бесчеловечным образом, в противоположность самой себе»?<sup>37</sup>

Руссо определенно встает на точку зрения монизма в объяснении противоположностей — оба состояния должны быть выведены из одной и той же общей природы человека; поскольку же они даны последовательно во времени, то следует найти переход от одного к другому. В центре внимания — вопрос о происхождении неравенства. Появление собственности заставляет человека расстаться со своей свободой, которая по самой своей природе (и согласно своему понятию) неотчуждаема. Все дело в том, что в самой человеческой природе уже произошел перелом. Неравенство людей — продукт целого ряда переворотов, преобразовавших человеческую природу; «подобно тому, как, чтобы установить рабство, пришлось совершить насилие над природой, так и для того, чтобы увековечить право рабовладения, нужно было изменить природу»<sup>38</sup>.

Стремление к господству над природным миром (возводимое просветительством в священное право), покорение природы, подчинение ее уже предполагает, что первоначальная природа самого человека претерпела коренные изменения или уже охвачена ими. В данном случае Руссо не проводит особого различия между природой (сущностью) человека и окружающей природой. Насилие над внешней природой, в которое выливается систематическое преобразование и подчинение ее, есть коррелят и проекция преобразующейся, точнее, преобразуемой человеком, собственной природы (сущности).

Вообще отношение человека к природному предмету вполне сопоставимо у Руссо с отношением человека к самому себе<sup>39</sup>. Противопоставлением себя внешней природе человек вовлекается и в противостояние своей собственной изначальной природе, самому себе, и свобода — его сущность — оказывается расщеплена. Он свободен теперь только в том смысле, в каком вообще может быть свободен господин, — только в отношении к покоренному; и отношение это не остается однонаправленным (подобно причинному), но с необходимостью развивается — Руссо это понимал, а Гегель впоследствии изобразил в логике понятий — в более сложное взаимоотношение, имеющее результатом приведение господина в зависимость от раба, т. е. это процесс раскрытия того факта, что по отношению к себе господин уже «в себе» не свободен. В расширении своего достоинства он видит рост своего могущества. Осуществляя свое господство посредством собственности, он сам впадает в зависимость от нее: она определяет его цели и поступки, подчиняет своей власти его жизнедеятельность, намного глубже и основательнее завладевает им, чем он ею. Не без усилий удастся ему вовлечь себя в рабскую зависимость от собственности. Он преследует свой интерес, но вернее было бы сказать, что интерес преследует его, движет им, «заставляет с жаром гоняться за тем, что может его сделать несчастным»<sup>40</sup>. Как собственник он противостоит самому себе. В действительных отношениях это реализуется так, что ему противостоит другой собственник, и осуществление интересов одного оказывается возможным только за счет другого или других. Общество приходит в состояние «самой страшной войны». «Что можем мы подумать о таком общении, когда интересы каждого отдельного человека внушают ему принципы, прямо противоположные тем, которые общая польза внушает обществу в целом, и когда каждый видит свою выгоду в несчастье другого?»<sup>41</sup> Достоинство лица определяется теперь размерами собственности. «Ненасытное честолюбие, страсть к увеличению относительных размеров своего состояния, не так в силу действительной потребности, как для того, чтобы поставить себя выше других, внушает всем людям низкую склонность взаимно вредить друг другу, тайную зависть, тем более опасную, что, желая вернее нанести удар, она рядится в личину благожелательности»<sup>42</sup>. «Стало выгоднее притворяться не таким, каков ты есть на самом деле. Быть и казаться — это отныне две вещи совершенно раз-

личные». Строго говоря, индивид не самоопределяется как личность, как это должно бы быть, а требует взгляда на себя извне, вынуждает говорить за себя устами других о своих достоинствах, и из этих указаний извне на то, что он есть, он черпает ощущение самоутвержденности как личности.

## 2. Диалектика социальной жизни

Слыша вдохновенные рассуждения просвещенных современников о человеке как «личности», «индивидуальности», Руссо настораживается: не сводятся ли на деле эти разговоры о «достоинстве» лица к прозаичной реальности, к той основе, которую откровенно и без прикрас высказывает Гоббс или беспощадно предает огласке автор «Басни о пчелах», — не идет ли речь в сущности о «частном лице», все достоинство которого измеряется его собственностью, вся ценность — достоянием, тем, чем он располагает, чего он «стоит». Представления о правах лица, о несправедливости ущемления личности, о ее неприкосновенности — не облагодзвученные ли это отголоски собственности, которая предъявляет свои права, требует, чтобы с нею считались и не наносили ей ущерба? Разве партикулярное Я не выступает коррелятом ревностно пекущейся о своих правах частной собственности? То и другое одинаково объясняется священным, неприкосновенным, неотъемлемым, собственным достоянием индивида, то и другое признано разумным, вечным, неизменным, неотчуждаемым. Руссо устанавливает прямую связь появления самолюбивого рассудочного Я, страстно отстаивающего свою обособленность, «яйность», с возникновением частной собственности. В обществе, которое подвергается автором «Рассуждения о неравенстве» уничтожающей критике, личное Я несет в себе грубо вещные, чуждые человечности характеристики, свойственные его субстрату — собственности. Руссо был целиком прав, когда ставил под вопрос личность как ценность, потому что личностью в его время мог быть признан только частный собственник. Того же подхода придерживались Маркс и Энгельс, когда противопоставляли личности, понимаемой в этом смысле, человечность: «С того момента, когда личная собственность не сможет более превращаться в буржуазную собственность, — с этого момента, заявляете вы, личность уничтожена. Вы сознаетесь, следовательно, что личностью вы не признаете никого, кроме буржуа, т. е. буржуазного собственника»<sup>44</sup>.

Прежде чем сказать свое слово против нарождающейся буржуазной собственности, Руссо берет на себя вынести приговор собственности феодальной, порождающей, помимо экономического неравенства, также и политико-правовое неравенство и личную зависимость. Богатство и бедность, роскошь и нищета, господство и рабство составляют контрасты цивилизации, в критическом изображении которых у Руссо нет недостатка. Переход к цивилизованному состоянию дал человеку значительные приобретения, но ценою невозместимых потерь. Сами же приобретения принесли

с собою «больше действительных бедствий, чем мнимых выгод»<sup>45</sup>. «Так что же! нужно разрушить общество, уничтожить твое и мое, вернуться в леса и жить там вместе с медведями? — такой вывод, — замечает Руссо, — вполне в духе моих противников»<sup>46</sup>. Попытное движение невозможно, процесс необратим, — нельзя «ни вернуться назад, ни отказаться от злосчастных приобретений»<sup>47</sup>. Для Руссо очевидно, что современный человек находится в интенсивном разладе с собой, что в своем действительном существовании он не является тем, чем должен быть по своей сущности; он не равен самому себе, потому что существует неравенство между людьми. Необходимость установления равенства Руссо выдвигает как политическое требование времени и обосновывает его результатами исследования происхождения и ступеней углубления неравенства, раскрытием закономерностей его развития и исторических тенденций к самоуправлению.

«Народы поставили над собою правителей, чтобы защитить свою свободу, а не для того, чтобы обратить себя в рабов»<sup>48</sup>. Каким же образом политическая власть превратилась в нечто совершенно противоположное своему первоначальному назначению? Чтобы понять такое превращение, говорит Руссо, нужно иметь в виду, что «пороки, которые делают необходимыми общественные установления, сами по себе делают неизбежными и те злоупотребления, которым они открывают дорогу»<sup>49</sup>. При возможности злоупотреблений властью, основанной на законах, она легко превращалась во власть неограниченную. При деспотизме неравенство достигает высшей точки и превращается в свою противоположность, — перед деспотом все равны, именно: равны нулю. Но деспот остается повелителем лишь до тех пор, пока он сильнее всех; «как только люди оказываются в силах его изгнать, у него нет оснований жаловаться на насилие. . . одной только силой он держался, одна только сила его и низвергает. Все, таким образом, идет своим естественным путем»<sup>50</sup>. Новые перевороты должны, по мысли Руссо, привести к законному установлению, основанному на равенстве. Но это будет уже не первобытное, стихийно сложившееся, а более высокое равенство общественного договора.

Так называемый первоначальный договор не был договором в собственном смысле, не был правовым договором, ибо он покоился не на праве, а на силе, он был объединением богатых с целью оградиться от «угнетения слабых», законы накладывали только новые пути на слабого и придавали новые силы богатому. Но подчинение силе — это акт необходимости, а не добровольно принимаемого на себя обязательства. Люди «жертвуют своей свободой ради сохранения своей жизни, как путешественник отдает свой кошелек грабителю, чтобы не быть убитым; разве это значит, что вор приобрел кошелек честным путем или что владелец не имеет права отобрать свой кошелек у вора, как только сможет это сделать?»<sup>51</sup>. Сила не создает никакого права, ей повинуются до тех пор, пока она способна принуждать. Что же касается добровольного подчинения силе, — оно ниже всякой критики. До-

бровольно отказаться от своей свободы — значит «отречься от своего человеческого достоинства, от прав человеческой природы, даже от ее обязанностей»<sup>52</sup>, это безумие, договор с безумием не действителен. Безумие не творит права.

«Раз ни один человек не имеет естественной власти над себе подобными и поскольку сила не создает никакого права, то выходит, что основой любой законной власти среди людей могут быть только соглашения»<sup>53</sup>. Между двумя периодами — независимого существования индивидов и подчинения большинства законам, устанавливаемым против него меньшинством, — Руссо помещает переходный период подчинения всего народа законам, вотируемым всем народом. Из этой основы всякого правообразного порядка, а не из исторически существовавших извращенных его форм, выводит он принципы «общественного договора», которым суждено было стать идейным оружием молодой буржуазии в бурную эпоху революционных битв во Франции в конце XVIII в.

С точки зрения Руссо, существовавшее до сих пор политическое устройство не отвечало требованию правообразности, оно основывалось не на договоре свободных и равных, а на насилии и угнетении, поэтому, несмотря на все труды мудрейших законодателей, оставалось несовершенным, — оно было плохим с самого начала; «без конца чинили, тогда как нужно было расчистить место для постройки и убрать старые материалы... чтобы затем уже воздвигнуть добротное здание»<sup>54</sup>. В теоретическом отношении «расчистка места» заключается в опровержении различных учений, выводивших «право» на господство одних людей над другими из родительской власти, из права победителя над побежденным, из естественного неравенства между людьми. Неверно было бы понимать дело так, будто Руссо хочет, в противовес всему этому, основывать право, свободу человека в обществе, гражданское равенство из естественного права, из первобытной свободы, из изначального равенства. Свобода и равенство в общественном состоянии являются у него как раз отказом от первобытного равенства и естественной свободы. Первоначальное, естественное состояние — не реальная альтернатива существующему правопорядку, наличному гражданскому состоянию, мерило его оценки и орудие критики его. Общественный договор возвращает человека к его человеческой, а не первобытной природе, от последней он как раз отлучает человека, как отлучает и от извращенных форм правопорядка. «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах», — говоря это, Руссо имеет в виду не новорожденного, а человеческую природу и ее извращение в ходе исторического развития. Он ищет надлежащую альтернативу извращенности — в этом суть его теории общественного договора.

Вполне отдавая себе отчет в том, что на деле законы (юридические) всегда приносят пользу имущим и причиняют вред тому, у кого нет ничего, что равенство становится в таком случае мнимым и обманчивым, Руссо признает поэтому общественное состояние целесообразным лишь постольку, поскольку все граждане чем-

либо обладают и притом ни у кого из них нет ничего излишнего: не должно быть ни нищеты, ни роскоши. «Самое большое зло уже свершилось, когда есть бедные, которых нужно защищать, и богатые, которых необходимо сдерживать»<sup>55</sup>. Таков общий пункт раннебуржуазных чаяний. Вовсе нет необходимости в полном уравнивании имуществ<sup>56</sup>, но «ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один — быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать. . . Именно потому, что сила вещей всегда стремится уничтожить равенство, сила законов всегда и должна стремиться сохранять его»<sup>57</sup>.

Формирование ассоциации, называемой общественным договором, предполагает свободное вступление в договорные отношения, равенство всех отдельных лиц и принятие ими основных законов, которые выражали бы общие интересы, не противоречащие интересам этих людей. Общность интересов — это, согласно Руссо, вполне реальная предпосылка; «если противоположность интересов сделала необходимым установление обществ, то именно согласие этих интересов сделало сие возможным. Общественную связь образует как раз то, что есть общего в этих различных интересах; не будь такого пункта, в котором согласны все интересы, никакое общество не могло бы существовать»<sup>58</sup>. Каждый из членов ассоциации целиком отдает себя — свою личность и все свои силы — в пользу коллективного целого. Условия равны для всех, каждый, подчиняя себя всем, не подчиняет себя никому в отдельности. Каждый становится неотъемлемой частью целого. Появляется некоторое общее Я, получающее посредством акта объединения свое единство, свою жизнь и волю.

В отличие от частных соглашений между частными индивидами по частным же вопросам в общественном договоре все носит общий характер. В трактате «О происхождении неравенства» показано, каким договор был, здесь — каким он может и должен быть. Соглашение между двумя правовыми лицами, к которому сводится и соглашение между правителями и народом, есть частный договор, воля одного не может быть общей для другого и не имеет силы для другого, каждая воля остается суверенной; обе воли сохраняют в договоре каждая свою целостность, обособленность от другой, остаются двумя частными, а не единым целым, не одной общей волей. Иное дело общественный договор. Это — договор всего народа с самим собой. Народ в целом образует некоторое коллективное существо: Суверен, условную личность, жизнь которой заключается в союзе ее членов.

С этой руссоистской точки зрения, общественный договор, как он трактуется, скажем, у Гольбаха, все еще остается не общественным договором, а частным, — в соглашение вступают два лица: одно — независимый от других людей и от состоящего из них общества обособленный индивид, другое — общество минус этот индивид. Каждая из этих сторон принимает на себя определенные обязательства по отношению к другой. Каждый гражданин, по

Гольбаху, заключает договор с обществом, рассуждая примерно так: «... трудитесь ради моего счастья, если хотите, чтобы я забочился о вашем счастье; проявите участие к моим невзгодам — и я разделю ваши невзгоды. Предоставьте мне преимущества, достаточные для того, чтобы побудить меня пожертвовать вам часть того, чем я владею»<sup>59</sup>. Договор, связывающий индивида с обществом, постоянно возобновляется, и Гольбах подробно анализирует поведение индивида в отношении к этой непрекращающейся сделке: вновь и вновь подсчитывается польза и вред, получаемые им от общества; если польза превосходит ущерб, рассудительный человек доволен своей судьбой; если, напротив, он находит больше вреда для себя, чем пользы, то отделяет себя от общества. «Добродетельный гражданин покидает неблагодарную родину, которая не ценит оказываемых им услуг»<sup>60</sup>.

Сколько бы ни настаивал Гольбах на «общественной» сущности индивида, сколь бы ни именовал изображенный им договор «общественным», волю, с которой соглашается индивид в этом договоре, «общей» волей, а баланс услуг и получаемых за них выгод мериллом для оценки и признания или непризнания им родины, отношение индивида к тому, что принимается в таком контексте рассмотрения за общество, остается внешним, хотя бы оно и было очень «тесным», глубоко заинтересованным и оживленным, как на бойком торге.

Представления Гольбаха об условиях общественного договора кажутся менее отдаленными от руссоистских, когда он заводит речь о законе, который истолковывается как «выражение воли и интересов всех членов общества»<sup>61</sup>. Но сходство с идеями «общественного договора» здесь словесное, поверхностное. Под общей волей Гольбах понимает не волю народа, а волю, какую она открывается просветительскому — элитарному — разуму, который приравнивается к общественному разуму. Никким образом не дело простого народа решать вопрос о соответствии или несоответствии закона общей воле. Это прерогатива просвещенных людей. Для Руссо, напротив, субстратом общей воли, делающей законы действительными или недействительными, является народ. Народ решает вопрос о полезности, желательности и разумности законов, о соответствии их общей воле, решает голосованием, быть или не быть этим законам. Особенность взгляда Руссо, с которой не соглашался почти никто из просветителей, состояла в том, что всякое постановление, хотя бы самое полезное и разумное, предписывающее что бы то ни было населению, не участвующему в его обсуждении и голосовании, будет не законом, а лишь приказом, декретом, повелением. Для того, чтобы общая воля стала законом, нет необходимости в единогласии, но необходимо, чтобы все граждане имели возможность подать свои голоса. Если законы страны обсуждаются и вотируются частью гражданского населения, они будут законами для этой части и приказами для остальной. Законы Польши, например, с точки зрения Руссо, были законами для ее дворянства, и простыми актами насилия для крестьян

и горожан. С другой стороны, Руссо неизменно придерживается понимания общей воли как нераздельного единства, целостности, отличной от множественности, от суммы многих (или всех) волей: «Часто существует немалое различие между волею всех и общей волею. Эта вторая блюдет только общие интересы; первая — интересы частные»<sup>62</sup>. Сферы действия той или другой строго разграничены: «Подобно тому, как частная воля не может представлять волю общую, так и общая воля, в свою очередь, изменяет свою природу, если она направлена к частной цели и не может, как общая, выносить решение ни в отношении какого-нибудь человека, ни в отношении какого-нибудь факта»<sup>63</sup>.

Итак, общая воля не может высказаться по поводу предмета частного. В самом деле, если этот частный предмет находится вне государства, то посторонняя ему воля вовсе не является общей по отношению к нему; а если этот предмет находится в государстве, то он составляет часть государства, и тогда мы имеем как бы два отдельных существа: одно — это часть как самостоятельное целое, а целое без части — другое. Но целое минус часть вовсе не есть целое, целого нет, а есть две неравные части, воля одной из них вовсе не является общею по отношению к другой. «Но когда весь народ выносит решение, касающееся всего народа, он рассматривает лишь самого себя», и тогда образуется отношение, названное нами (в начале главы) рефлексивным, «это — отношение целого предмета, рассматриваемого с одной точки зрения, к целому же предмету, рассматриваемому с другой точки зрения, — без какого-либо разделения этого целого. Тогда сущность того, о чем выносится решение, имеет общий характер так же, как и воля, выносящая это решение»<sup>64</sup>.

Политическая жизнь конституируется у Руссо в обособленную, абстрагирующую себя от частной жизни индивидов самостоятельную сферу. Для человека как политического существа голос частного интереса в общественной жизни должен умолкнуть. Если в Платоновом «Государстве» личная польза должна была либо совпадать с пользой общего дела, либо отождествляться с ней, то здесь это совпадение должно быть осуществлено не непосредственно, а через борьбу, и не по воле устроителя, а по воле всех, не насилием одного над другим, не подавлением одних другими, а через усилие каждого над самим собой. Разрешение проблемы без внешнего принуждения должно заключаться, таким образом, в преодолении раздора в душе каждого индивида, через победу одной из сторон личности над другою ее стороной — победу общественного над партикулярным в каждом сознании. Враг — внутри. Общественная свобода состоит не в следовании зову нашей природы (природы, извращенной социально-историческим развитием под воздействием частной собственности), не в своеволии, а противостоит ему и требует известного рода самозабвения. Лишь забыв о себе, человек обретает себя, обретает как общественное существо, свое общественное Я, противоположное частному Я.

Когда спешивают, как человек может быть свободен и в то же время принуден сообразоваться с желаниями, которые суть не его желания, то ответ должен заключаться в критике извращенного представления, порождаемого извращенной ситуацией, «когда порвалась связь общественная во всех сердцах»; тогда, разъясняет Руссо антиобщественный смысл складывающейся при этом ситуации, «общая воля немеет; все, руководствуясь тайными своими побуждениями, подают голос уже не как граждане, будто бы Государства никогда не существовало; и под именем законов обманом проводят неправые декреты, имеющие целью лишь частные интересы»<sup>65</sup>. Человек притворяется гражданином, каковым он уже перестал быть; он уклонился от общей воли, которая есть его воля; при голосовании он подменяет поставленный перед ним вопрос и отвечает не на то, что у него спрашивают; вместо того, чтобы сказать своим голосованием: «выгодно Государству», он говорит: «выгодно такому-то человеку или такой-то партии, чтобы прошло то или иное мнение»<sup>66</sup>. Между тем при решении коренных вопросов общественного бытия смысл волеизъявления совсем иной: «Когда на собрании народа предлагают закон, то членов собрания спрашивают, собственно говоря, не о том, одобряют они это предложение или отвергают, а о том, сообразно оно или нет с общей волей, которая есть их 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 возобладало, то я сделал бы не то, что хотел, вот тогда я не был бы свободен»<sup>67</sup>.

С полным правом Руссо мог бы воспользоваться доводами Спинозы против распространенного мнения, будто свобода означает повиновение своим страстям; когда же люди принуждены жить по предписанию жизни, они думают, что поступают своей свободой, и, таким образом, подчинение общей воле, общему благу и вообще все, что относится к твердости духа, они считают бременем, от которого надеются избавиться «и получить награду за свое рабство, именно — за свое уважение к общему благу»<sup>68</sup>.

Руссо не обольщает и не обнадеживает прелестями свободы, о которой ведет речь: это пища добротная, но трудная для пищеварения, нужны крепкие желудки, чтобы ее вынести<sup>69</sup>. Свобода дается длительным и порой суровым историческим опытом, практикой духовной закалки, ее законы строже самого тяжелого ига тиранов. «Ноша свободы создана не для слабых плеч»<sup>70</sup>, не все выдерживают бремя свободы, не все к ней приучены, не все в ней воспитаны, не все воспитывают ее в себе. Принимать общественный договор — значит принимать и суровую школу воспитания свободных граждан. Бытие свободным гражданином непременно предполагает, что гражданин дает согласие на все законы, даже на те, которые принимаются вопреки его желанию, и даже на те, которые карают его, если он осмеливается нарушать их. Имея назначением обеспечить неприкосновенность личности и собствен-

ности и быть гарантией эгоизма членов ассоциации, устройство общественного договора нацелено одновременно на то, чтобы предотвратить вторжение частного интереса, своеволия эгоистических индивидов в общественную жизнь, оно призвано служить внешней границей произволу и противостоять ему там, где произвол «выходит из себя».

Сила вещей — Руссо это знает — стремится к нарушению общей воли, сила законов — к сохранению ее. Общественный договор построен на возможности удержать равновесие между тем и другим путем возведения дел политического организма на высоту всенародного дела, общей заботы всех граждан.

Что это не утопия — подтвердилось опытом Великой французской революции, освободившей политический дух от оков, от смешения его с гражданской (т. е. частной) жизнью и конституировавшей его как сферу общности, всеобщего народного дела, как нечто, существующее независимо от специфических элементов частной жизни. Так зафиксировано это марксовским анализом. «За *определенной* жизненной деятельностью и определенным жизненным положением было признано лишь индивидуальное значение. . . Общественное дело, как таковое, стало, напротив, всеобщим делом каждого индивида, а политическая функция стала для него всеобщей функцией»<sup>71</sup>.

Необходимо подчеркнуть реалистичность руссоистского видения: для государства общественного договора, имеющего в перспективе своей целью выпестовать в своем лоне подлинную человечность — сделать человека в его индивидуальных проявлениях общественным существом, предпосылкой признан эгоистический человек; свобода его, точнее, то, что он сам разумеет под нею, — индивидуальная свобода, право своекорыстия, право по своему усмотрению, безотносительно к другим людям, независимо от общества, пользоваться своим имуществом и располагать им, — эта свобода, назовем ее своим именем: свобода частной собственности, не только не ущемляется, но, напротив, узаконивается в приращенной ей сфере (в частной жизни), оставаясь «истинным основанием гражданского общества»<sup>72</sup>, она гарантируется и даже обеспечивается общественным договором.

Не только теоретическое предвидение Руссо, но и опыт политических революций буржуазии, согласно марксовскому анализу, дает то же самое. «*Политическая революция*, — говорит Маркс, — разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не *революционизируя* самих этих составных частей и не подвергая их критике. Она относится к гражданскому обществу, к миру потребностей, труда, частных интересов, частного права, как к *основе своего существования*, как к последней, не подлежащей дальнейшему обоснованию, *предпосылке*, и потому — как к своему *естественному базису*. Наконец, человек, как член гражданского общества, имеет значение *собственно* человека. . . в своем чувственном, индивидуальном, *непосредственном* существовании, тогда как *политический* человек есть лишь абстрактный, искусственный

человек, человек как *аллегорическое, юридическое* лицо. Реальный человек признан лишь в образе *эгоистического* индивида, *истинный* человек — лишь в образе *абстрактного citoyen*»<sup>73</sup>.

То, что у Руссо названо общественным договором, а у Маркса — политической эмансипацией, есть, говоря словами последнего, «сведёние человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к *эгоистическому, независимому* индивиду, с другой — к *гражданину государства*, к юридическому лицу»<sup>74</sup>. Руссо также хорошо понимал смысл общественного договора как сведения человека к этим двум моментам, определенно указывая, что каждый индивид выступает здесь в двояком качестве: как частное лицо и как член Суверена<sup>75</sup>. Подобно тому, как для совершения действительного политического акта гражданское общество должно совершенно отречься от себя и проявить такую сторону своей сущности, которая не только не имеет ничего общего с частной жизнью, но и прямо противоположна ей, так же и для того, чтобы быть *действительным гражданином государства*, чтобы достигнуть политического значения и политической действительности, отдельный человек должен подвергнуть себя существенному раздвоению, должен выйти из рамок — не той или иной, всякой — принадлежности к частной жизни, «абстрагироваться от нее, уйти от всей этой организации в свою индивидуальность, ибо его обремененная *индивидуальность* как таковая есть единственное существование, которое он находит для своего политического гражданства»<sup>76</sup>.

Под такой именно случай как раз подпадает сам автор «Общественного договора», что никоим образом не может быть поставлено в один ряд с субъективистско-индивидуалистической самоизоляцией, с высиживанием мелочного, эгоистического Я; напротив, здесь находит выражение наиболее последовательное подчинение себя всеобщему закону — разделению гражданского общества и политического государства, их размежеванию, которое, говоря словами Маркса, «выступает необходимо как отделение *политического* гражданина, гражданина государства, от гражданского общества, от своей собственной, подлинной эмпирической действительности, ибо, как государственный идеалист, он является *совсем иным существом*, которое *разнится*, отличается от его действительности и противоположно ей»<sup>77</sup>. Здесь человек, отворачиваясь от внешней ему как политическому существу эмпирической действительности, в «микроклимате» сознания вынашивает высокие идеалы всеобщей справедливости.

Самые значительные вести посылались человечеству из далекого изгнания; надо удалиться в безмолвие пустыни, в одиночество, прежде чем возвысить голос для вещания решающих слов. Но мы в данном случае имеем в виду не вынужденное изгнание, а добровольное, и не в пустыню, а в самого себя. Такой опыт необходим каждому, и Руссо призывает всех «заглянуть в глубину своей души и прислушаться к тайному голосу своей совести»<sup>78</sup>, к голосу, который является общечеловеческим. «Об-

«отшельничества» и «самоуглубления» его творца.

Истинный человек — член Суверена, политическое, общественное существо, оказывается абстракцией, отчуждением от действительного, естественного человека — частного лица, эгоистического индивида. Маркс находит, что абстракцию политического существа Руссо правильно изображает следующим образом: «Тот, кто берет на себя смелость дать установление какому-нибудь народу, должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу, превратить каждого индивидуума, который сам по себе есть некое замкнутое и изолированное целое, в часть более крупного целого, от которого этот индивидуум получает свою жизнь и свое бытие; переиначить организм человека, дабы его укрепить; должен поставить на место физического и самостоятельного существования, которое нам всем дано природой, существование частичное и моральное. Одним словом нужно, чтобы он отнял у человека его собственные силы и дал ему взамен другие, которые были бы для него чужими и которыми он не мог бы пользоваться без содействия других»<sup>79</sup>.

Здесь, пожалуй, очевиднее всего демонстрируется важность концепции «естественного человека» как основы и контрастирующей посылки для контруирования достойного общественного здания. «Естественный (naturel) человек существует весь для себя; он численная единица, абсолютное целое, имеющее отношение только к себе самому и к себе подобному. Цивилизованный человек только дробная единица, которая зависит от знаменателя и ценность которой заключается только в ее отношении к целому, т. е. к общественному телу. Хорошие общественные учреждения те, которые наилучше умеют переиначить человека, отняв у него абсолютное существование, дав взамен относительное, и перенести „я“ в состав общей единицы; так что каждое лицо считает себя не единицей, а частью единицы, и обладает смыслом только в целом»<sup>80</sup>.

Прежде чем осуществить надлежащий синтез естественного, которое не исчезает, а, напротив, получает свободное и бурное развитие в гражданском обществе, т. е. в мире частнособственных отношений, и общественного, Руссо показывает сначала их несовместимость; чтобы устранить смешение, то и другое следует прежде резко развести. Поэтому он отвергает попытки соединять гражданские чувства с естественными или примешивать к общественно-гражданскому воспитанию людей воспитание их как частных индивидов. «Тот, кто в гражданском порядке желает сохранить преобладание естественных чувств, не знает, чего хочет. Вечно в противоречии с самим собою, вечно колеблясь между своими склонностями и своими обязанностями, он никогда не сделается ни человеком, ни гражданином; он не будет годен ни для себя, ни для других. Это будет один из людей нашего времени, француз, англичанин, буржуа; это будет ничто. Чтобы быть чем-нибудь, чтобы быть самим собою и всегда одним, надо действо-

вать, как говоришь; надо всегда знать, какое решение должен принять, принимать его открыто и всегда осуществлять. Я жду, что мне покажут такое чудо, чтобы узнать, человек это или гражданин, или как он ухитряется быть тем и другим зараз. Из этих двух, по необходимости противоположных, целей вытекают две противоположные цели воспитания, одна общественная (publique) и общая, другая частная и домашняя»<sup>81</sup>.

В противоположность тому крайнему индивидуализму, который указывал человеку на личное удовлетворение как на единственную цель его бытия и тем возмущал лучшие чувства, Руссо вдохновлял своей теорией на гражданские доблести и на жертвование общему делу. Любовь к отечеству была для него высшей добродетелью. «Он, — воздаст ему должное Б. Чичерин, — ставил мужественные и великодушные качества древних в образец изнеженным и измельчавшим современникам, которые, живя среди утонченной цивилизации, искали в ней преимущественно средств для личного наслаждения. . . Никто, как он, не содействовал в обществе той страстной энергии в искании свободы, которая проявилась во французской революции и которая готова была жертвовать всем для достижения высшего общественного идеала»<sup>82</sup>.

Чувственно-эмоциональной основой общественного договора Руссо несомненно служат антииндивидуалистическое настроение и коллективистские симпатии. Народный суверенитет в государстве общественного договора обращен против «естественной» индивидуалистической свободы, проявления, или лучше сказать, «вылазки» которой всегда грозят вырвать законодательную власть из рук народа и превратить собрание граждан в толпу подданных<sup>83</sup>.

В разработках, касающихся естественного индивида, Руссо фактически вовлекается в проблемы общности и социальности куда более глубокие, чем это можно найти у других просветителей, начинающих декларациями о человеке как существе общественном, а потом сводящих дело к абстрактным представлениям о «человеке вообще», т. е. об отделенном от человеческой сущности эгоистическом, своекорыстном индивидууме.

Попытаемся указать собственно руссоистский принцип. Своевольный эгоистический индивид гражданского общества является отправным пунктом исследования, «элементарной клеточкой» построения теории общественного договора. Характеристики такого индивида — индивидуализм, свобода воли в форме произвола и т. п. — так же мало могут служить характеристиками руссоистского принципа, подхода, как, скажем, свойства товара — этой «элементарной клеточки» в экономической структуре исследуемого Марксом буржуазного общества — могли бы в какой-либо мере характеризовать принцип марксовского мировоззрения.

В подчинении членов политического организма его общему разуму и общей воле индивиды приобретают и развивают в себе благодаря участию в политической жизни черты общественного

человека (сначала в опосредованной и отчужденной форме, а затем непосредственно); «мы, собственно, начинаем становиться людьми, лишь став гражданами»<sup>83</sup>. Вообще общественный договор имеет конечной целью превратить — наиболее безболезненным способом — эгоистического индивида в непосредственно общественное существо, опираясь при этом на элемент разумности, «дремлющий» в самом эгоизме.

Руссо по-своему понимал, что эгоизм сам по себе есть форма разума, хотя и неразумная; и что в нем «хитростью разума», превращающего следствие в причину, способны пробивать себе дорогу более высокие цели. «Для того, чтобы рождающийся народ мог одобрить здравые положения политики и следовать основным правилам пользы государственной, необходимо, чтобы следствие могло превратиться в причину, чтобы дух общежителности, который должен быть результатом первоначального устройства, руководил им, и чтобы люди до появления законов были тем, чем они должны стать благодаря этим законам»<sup>84</sup>. В гегелевской формулировке то же самое выражено в призыве: «...будьте для себя самих тем, что вы есть в самих себе, — будьте разумными»<sup>85</sup>. Образумиться, обуздать свой произвол — вот что необходимо, согласно Руссо, чтобы стать свободным. Воля не свободна, пока она неразумна. В высшем смысле разумность воли и свобода воли — это одно и то же; без неперемennого сочетания того и другого государство общественного договора рушится, и наоборот: только из «союза разума и воли» в общественном организме возникает точное взаимодействие частей и сплоченность целого.

Холизм учения о государстве общественного договора дал повод некоторым исследователям зачислить демократические идеи Руссо в разряд «тоталитарных» (самоотречение индивида ради коллективных целей, прерогатива исключительного вмешательства государства во все сферы жизни и т. п.). Предоставим самому Руссо высказаться на этот счет против таких интерпретаторов. «Соглашение, — говорит он об общественном договоре, — должно было бы по праву расторгаться, если бы в Государстве погиб один-единственный гражданин, которого можно было спасти; если несправедливо содержали в тюрьме хотя бы одного гражданина или если был проигран хоть один судебный процесс вследствие явного неправосудия... Если... Правительству дозволено принести в жертву невинного ради безопасности многих, то я нахожу, что этот принцип — один из самых отвратительных, какие когда-либо изобретала тирания... Мысленно отторгните одного индивидуума за другим, а затем заставьте сторонников этого принципа получше объяснить, что они понимают под Организмом Государства, и вы увидите, что в конце концов они сведут Государство к небольшому числу людей, которые не суть народ, но служители народа и которые, обязавшись особою клятвою погибнуть сами ради его безопасности, пытаются этим доказать, что он должен погибать во имя их безопасности»<sup>86</sup>.

Сердцевина руссоистского взгляда — не тоталитаризм, а разумная, свободная целостность. В обществе, полагает Руссо, должны царить мир и гармония. «Все, что нарушает единство общества, никуда не годится; все установления, ставящие человека в противоречие с самим собою, не стоят ничего»<sup>87</sup>. Противоречие повергает нас в неравенство с собою, это — не свободное и не разумное (в высшем смысле этих слов) состояние. Если из принятых в государстве законов вытекают противоречащие друг другу требования, то это ставит человека в двусмысленное положение и разрушает нравственные устои индивида и общественного целого, утрачиваются твердые критерии достойного поведения, следование законам оказывается одновременно и нарушением их. Общий интерес извращается, самая низменная корысть нагло прикрывается священным именем общественного блага, начинается злоупотребление властью, беззаконие, законы теряют свою силу, народовластие вырождается в охлократию, тиранию, деспотию. Такая ситуация не только не ведет к действительному развитию, но и уводит от него, порою вспять, порою вынуждает коснеть в разладе.

Эгоистический индивид постоянно впадает в такое противоречие; его своекорыстные побуждения неизменно обращаются против него самого и наталкивают на мысль о том, что он сам себе идет наперекор, когда пытается отгородиться от общих интересов и действовать вопреки им. Отделяя свою пользу от пользы общей, он хорошо понимает, что не может отделить ее полностью, и несет в себе неразрешенным это противоречие. А нужно, «чтобы человек всегда оставался насколько возможно цельным»<sup>88</sup>. Нужна интегрированность, нужно достойное человека единство душевной и практической жизни. Сделайте человека вновь единым, призывает Руссо, и вы сделаете его таким счастливым, каким он только может быть. Руссо вырабатывает такую позицию, которая выводит из порочного круга противоречий, и ею является точка зрения общественного договора.

Государство общественного договора как идеал разумной, гармоничной, непротиворечивой системы общественных отношений находится в прямой связи с критическим преодолением такого устройства общества, при котором человеческий прогресс принимает антагонистический характер, так что сами достижения и успехи человечества низводят его до состояния более низкого, чем то, из которого человек вышел, приводят к бедственному положению, порождают «несчастное сознание», или, точнее, «разорванное сознание», которое Гегель опишет потом в своей «Феноменологии духа».

Общественный договор — не безмятежное состояние, ибо свобода для Руссо «полна тревог»<sup>89</sup>, она есть не неподвижность и покой, а волнение («предпочитаю, — приводит он известное высказывание, — волнение свободы покою рабства»), равенство также не означает у него абсолютного тождества, идентичности индивидов, это — не состояние, а процесс, постоянное преодоление

тенденций к нарушению его. Все категории этого состояния как бы «бодрствуют», всегда «начеку». Общественный договор есть, строго говоря, не «состояние», а некоторого рода усилие, обращенное против косности. Ибо порок и злоупотребления выгодны отдельным людям и распространяются сами собой; но то, что полезно для всего общества, почти никогда не осуществляется иначе, как усилием, так как частные интересы почти всегда этому противятся.

- <sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 16.
- <sup>2</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. СПб., 1913. С. 285 (Далее: Эмиль).
- <sup>3</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 30.
- <sup>4</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 273.
- <sup>5</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 40.
- <sup>6</sup> Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. С. 443; Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 40.
- <sup>7</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 40.
- <sup>8</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. М., 1961. Т. 3. С. 587.
- <sup>9</sup> Цит. по: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 99.
- <sup>10</sup> Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 429.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 284.
- <sup>13</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 73.
- <sup>14</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 263.
- <sup>15</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 3. С. 672.
- <sup>16</sup> Там же. С. 668. Это, несомненно, напоминает сказанное Марксом в «Капитале» об объективном содержании в посылках и выводах рефлексивного познания; «Так как он (человек. — В. Л.) рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: „Я есмь я“, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 62. Примеч.)
- <sup>17</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 11; Он же. Избр. соч. М., 1960. Т. 1. С. 44.
- <sup>18</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 43.
- <sup>19</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 3. С. 642.
- <sup>20</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 244.
- <sup>21</sup> Там же. С. 224—225. Примеч.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 3. С. 623.
- <sup>24</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 273.
- <sup>25</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 54.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 273.
- <sup>28</sup> Там же. С. 40.
- <sup>29</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 1. С. 665.
- <sup>30</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 271.
- <sup>31</sup> Там же. С. 13—14.
- <sup>32</sup> Там же. С. 200.
- <sup>33</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 96.
- <sup>34</sup> Там же.
- <sup>35</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 613.
- <sup>36</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 62.
- <sup>37</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 626.
- <sup>38</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 45.
- <sup>39</sup> Там же. С. 89.
- <sup>40</sup> См.: Там же. С. 43.
- <sup>41</sup> Там же. С. 100.
- <sup>42</sup> Там же.
- <sup>43</sup> Там же. С. 81—82.
- <sup>44</sup> Там же. С. 81.
- <sup>45</sup> Там же. С. 105.
- <sup>46</sup> Там же. С. 104.
- <sup>47</sup> Там же. С. 82.
- <sup>48</sup> Там же. С. 87.
- <sup>49</sup> Там же. С. 82.
- <sup>50</sup> Там же. С. 96.
- <sup>51</sup> Там же. С. 460.
- <sup>52</sup> Там же. С. 156.
- <sup>53</sup> Там же. С. 155.
- <sup>54</sup> Там же. С. 86.
- <sup>55</sup> Там же. С. 124.
- <sup>56</sup> Там же. С. 108.
- <sup>57</sup> Там же. С. 188—189; 124—125.
- <sup>58</sup> Там же. С. 167—168.
- <sup>59</sup> Гольбах П.-А. Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 2. С. 95.
- <sup>60</sup> Там же. С. 96.
- <sup>61</sup> Там же. С. 107.
- <sup>62</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 170.
- <sup>63</sup> Там же. С. 173.
- <sup>64</sup> Там же. С. 177.
- <sup>65</sup> Там же. С. 229.
- <sup>66</sup> Там же.
- <sup>67</sup> Там же. С. 231.
- <sup>68</sup> Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1957. Т. 1. С. 616.
- <sup>69</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 32—33.
- <sup>70</sup> Там же. С. 663.
- <sup>71</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 404.
- <sup>72</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 128.

- <sup>73</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 405.  
<sup>74</sup> Там же. С. 406.  
<sup>75</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 171—172.  
<sup>76</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 307—308.  
<sup>77</sup> Там же. С. 308.  
<sup>78</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 96.  
<sup>79</sup> Там же. С. 179; Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 406.  
<sup>80</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 14.  
<sup>81</sup> Там же. С. 15.  
<sup>82</sup> Чичерин Б. История политических учений. М., 1874. Ч. 1. С. 159.  
<sup>83</sup> Неприязнь к индивидуальной партикуляции естественно выливается у Руссо в неприязнь и к групповому эгоизму. В «Соображениях об образе Правления в Польше» (1772) он (в главе 10) выступает против корпоративного духа в ущерб патриотизму. Очень характерна в данном

отношении также его критика искусства как «зрелищ для немногих, зрелищ, замыкающих маленькую группу людей» (Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 1. С. 167), чему он противопоставляет открытые и общие для всего народа увеселения и празднества, в которых народ является и автором, и актером, и публикой, — и творцом, и участником, и зрителем, — это и есть самое достойное зрелище, способствующее тому, «чтобы каждый узнавал и любил себя и других и чтоб все сплотились от этого еще тесней» (Там же. С. 168).  
<sup>84</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 309.  
<sup>85</sup> Там же. С. 336.  
<sup>86</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 289.  
<sup>87</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 123.  
<sup>88</sup> Там же. С. 251.  
<sup>89</sup> Там же. С. 87.