

La condition humaine: взгляд Жан-Жака Руссо

ТИМОФЕЙ ДМИТРИЕВ

Тимофей Дмитриев. Кандидат философских наук, доцент кафедры наук о культуре отделения культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: 109028, Москва, Малый Трехсвятительский пер., д. 8/2, каб. 312. E-mail: t-dmitriev@yandex.ru.

Ключевые слова: политическая философия модерна, гражданское общество, классический город, естественное состояние, семья как социальная и моральная общность.

Статья посвящена проблеме условий человеческого существования в творчестве Жан-Жака Руссо. В ней рассматриваются альтернативные формы человеческого существования в мысли Руссо на примере критики им гражданского общества модерна, идеи возвращения к классическому городу и естественному состоянию как альтернативам современности, а также идеалам счастливой семьи и образу жизни «одинокого мечтателя» как руссоистских альтернатив современности, реализуемых в рамках нее самой. Показано значение Руссо не только как социального критика Старого порядка и гражданского общества модерна, но и как мыслителя «первой величины», чьи воззрения на взаимоотношения человека, общества и природы продолжают оставаться непревзойденным образцом анализа положения человека в современном мире.

LA CONDITION HUMAINE:
THE VIEW OF JEAN-JACQUES
ROUSSEAU

TIMOFEY DMITRIEV. PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Cultural Studies of the School of Cultural Studies of the National Research University Higher School of Economics. Address: Room 312, 8/2 Maly Tryokhsvyatitsky Pereulok, 109028 Moscow, Russia. E-mail: t-dmitriev@yandex.ru.

Keywords: modern political philosophy, civil society, classical city, the state of nature, family as a social and moral unit.

The article focuses on the problem of the human condition (*la condition humaine*) in the works of Jean-Jacques Rousseau. It is divided into four chapters which deal with alternatives to the human condition in Rousseau's thought, including a critique of modern civil society, the idea of a return to the classical city, the state of nature, and the ideals of the happy family and lonely thinker. Rousseau is depicted in the article not only as a social critic or a man of letters, but also as a great thinker whose views on man, society and nature still shed light on the human condition with a profoundness which has not yet been surpassed.

Наша истинная наука есть исследование
положения человека.

Ж.-Ж. Руссо. Эмиль, или О воспитании



ТРАКТАТЕ «Эмиль, или О воспитании», характеризую свой стиль мышления, Руссо писал: «Простодушные читатели, извините мне мои парадоксы; они с необходимостью появляются, когда размышляешь; что бы вы ни говорили, я скорее предпочту быть человеком с парадоксами, чем человеком с предрассудками»¹. В этом суждении заложена вся метода мышления Руссо. Он вовсе не избегает в своих рассуждениях противоречащих друг другу суждений, равно как и не доводит до логического конца многие из своих важных мыслей, предпочитая, чтобы его читатели взяли этот труд на себя. На первый взгляд складывается впечатление, что в своей философии Руссо пытается совместить несовместимое — древность и современность, суровую Катонову добродетель и сентиментальную чувствительность, классический город и естественное состояние, философию и невежество. Однако при более внимательном рассмотрении выясняется, что она в высшей степени последовательна, а ее бросающиеся в глаза противоречия и парадоксы отражают противоречия, присущие самой природе вещей. В центре внимания Руссо всегда находилась проблема человеческого существования, то есть вопрос о том, что собой человек представляет по своей природе, каково его счастье и какие формы правления в наибольшей степени способствуют его достижению. Однако, отталкиваясь от постановки вопроса, весьма схожей с той, которую можно встретить в сочинениях «древних» авторов, Руссо в итоге пришел к выводам, кардинально отличным от тех, что были характерны для классического учения о политике. Тем самым, стремясь понять положение человека в со-

1. *Rousseau J.-J. Émile ou de l'Éducation (livre II) // Rousseau J.-J. Œuvres complètes. T. 1. Paris: Gallimard, 1969. P. 323.*

временном мире, Руссо способствовал выяснению радикальных последствий современности для человеческого существования, последствий, на которые до той поры его современники не обращали достаточно внимания. Ниже мы сделаем попытку представить взгляд Руссо на условия человеческого существования в современном мире в систематической форме, не пренебрегая в то же самое время теми намеками и указаниями, которые подсказывает нам сам «гражданин Женевы».

КРИТИКА СОВРЕМЕННОГО ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА У РУССО

В Руссо часто видят прежде всего социального критика. И действительно, в своих произведениях он довольно часто прибегал к критике политических, социальных и культурных порядков своего времени. Его критика одним острием была направлена на политические и социальные порядки дореволюционной Франции, которые никак нельзя назвать либеральными или демократическими; другим — на «общество» (*société*) как таковое, вне зависимости от того, какая форма правления была для него характерна². Однако сам тот факт, что Руссо, подобно многим другим мыслителям XVIII века, критиковал *ancien régime*, не должен вводить нас в заблуждение и уводить слишком далеко³. Истинным противником Руссо были вовсе не старый режим, не трон, не алтарь и не *gens de robe et gens d'épée*. Он прекрасно понимал, что их историческая судьба предрешена и что революция выметет весь этот старорежимный хлам с подмостков истории и на основе эмансипаторных принципов новой философии создаст новый, доселе невиданный мир. Обращаясь к сторонникам *ancien régime*, Руссо писал:

Вы полагаетесь на существующий строй общества, не помышляя о том, что этот строй подвержен неизбежным переворотам и что вам невозможно ни предвидеть, ни предупредить того строя, который могут увидеть ваши дети. Вельможа делается ничтожным, богач — бедняком, монарх — подданным; разве удары судьбы столь редки, что вы можете избегнуть их? Мы прибли-

2. Следует отметить, что в качестве систематического философского и социально-научного понятия «общество» вошло в философский дискурс современности именно благодаря Руссо. «Руссо,— пишет Йохан Хайлброн,— по всей видимости, был одним из первых, кто стал использовать *société* в качестве ключевого понятия [социальной мысли] и открыто прибегать в своих рассуждениях к понятию „социальные“ отношения» (Heilbron J. *The Rise of Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 1995. P. 88).

3. *Manent P. Histoire intellectuelle du libéralisme*. P.: Calmann-Lévy, 1987. P. 142.

жаемся к эпохе кризиса, к веку революций (*Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions*). Я не считаю возможным, чтобы великие европейские монархии просуществовали долго⁴.

Однако в отличие от многих образованных людей своего времени Руссо полагал, что в этот «век революций» реальной борьбе суждено было разгореться не за или против *ancien régime*, а вокруг нового типа человека, грозившего заполнить собою весь современный мир. Речь шла об опасности неизбежного и универсального господства низшего человеческого типа, которого Руссо впервые определил и дал ему имя: *буржуа*. Именно против этого низшего, упадочного человеческого типа Руссо и высил свой голос, голос политического мыслителя, коль скоро сам буржуа, этот упадочный человеческий тип, в его глазах был воплощением политической науки Гоббса и Локка⁵.

Как *буржуа* довелось стать главным героем новой политической науки? Чтобы ответить на этот вопрос, требуется сказать несколько слов о стратегии, которой эти великие политические мыслители современности воспользовались в своем споре с классическим учением о политике. Стратегию эту вслед за Лео Штраусом можно назвать «стратегией понижения ставок»⁶. Ее автором был «великий флорентинец» Николо Макиавелли, который потребовал от философов, рассуждающих о политических делах, следовать «настоящей, а не воображаемой правде вещей» (*alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa*)⁷. Тем самым Макиавелли бросил прямой вызов классической философской и теологической традициям. Традиционно было принято считать, что политические дела либо не стоит воспринимать всерьез, либо их следует воспринимать в свете воображаемых форм совершенного политического строя, или, говоря языком Макиавелли, имея в виду «республики и княжества, на деле невиданные и неслыханные» (*repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti*). Первая позиция была характер-

4. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании (кн. III) // Руссо Ж.-Ж. Педаг. соч.: В 2 т. М.: Педагогика, 1981. Т. 1. С. 225.

5. Bloom A. The Education of Democratic Man: «Emile» // *Daedalus*. 1987. Vol. 107. № 3. P. 136.

6. О «стратегии понижения ставок» как важнейшей отличительной черте политической философии Модерна Штраус пишет, в частности, в статье «Что такое политическая философия?»: Штраус Л. Что такое политическая философия [1954/1955] // Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Праксис, 2000. С. 45.

7. О понятии «настоящей, а не воображаемой правды вещей» и его месте в политическом учении Макиавелли см.: Lefort C. Machiavelli and Verità Effettuale // Lefort C. Writing: The Political Test. Durham; L.: Duke University Press, 2000. P. 109–141.

на для таких античных философских школ, как киники и эпикурейцы, вторая — для классического учения о политике, отцами-основателями которого были Платон, Аристотель и Цицерон, а также для средневековой христианской политической теологии. Макиавелли, напротив, утверждал, что классическое учение о политике крайне нереалистично: оно основано на принципиально ложной идее, согласно которой человек по самому своему естественному предназначению стремится к жизни в соответствии с добродетелью. В действительности же люди ведут себя совершенно иначе: они склонны скорее к злу, нежели к добру, и лишены каких-либо естественных целей, якобы заданных им объективным порядком космоса. Как писал Макиавелли, «люди всегда станут поступать дурно, если необходимость не принудит их к добру» (*gli uomini sempre ti ruisciranno tristi, se da una necessit  non sono fatti buoni*)⁸. Поэтому Макиавелли считал необходимым переосмыслить порядок политических дел под углом зрения тех целей, которые действительно преследуются людьми здесь и сейчас. Именно в этом заключается смысл его послания правителям в XV книге «Государя», где он писал:

Поскольку я намереваюсь написать нечто полезное для того, кто способен это понять, мне показалось правильнее следовать настоящей, а не воображаемой правде вещей. Многие воображали себе республики и княжества на деле невиданные и неслышанные, ведь между тем, как люди живут, и тем, как они должны были бы жить, огромная разница, и кто оставляет то, что делается, ради того, что должно делаться, скорее готовит себе гибель, чем спасение, потому что человек, желающий творить одно только добро, неминуемо погибнет среди стольких чуждых добру⁹.

Иными словами, новая политическая наука ведет свое происхождение от острой неудовлетворенности разрывом между сущим и должным, реальным и идеальным, которым отличалось старое учение о политике. На роль средства, позволяющего преодолеть этот разрыв, Макиавелли и выбирает стратегию понижения стандартов политического действия: требования, предъявляемые человеку в политической и гражданской жизни, должны быть близки тому, чего обыкновенно желает большинство людей или, по крайней мере, эти требования не должны входить в резкое противоречие с основополагающими стремлениями людей. Творцы новой политической науки — Макиавелли, Гоббс, Локк — полагали, что проблема создания правильного политического

8. Макиавелли Н. Государь [1513] / Пер. с итал. М. А. Юсима. М.; СПб.: Эксмо; Митгард, 2006. С. 354.

9. Там же. С. 331–332.

порядка могла бы быть разрешена за счет приближения сущего к должному посредством понижения требований, предъявляемых политическим сообществом своим согражданам. Для этого, чтобы такое понижение ставок могло принести желаемый результат, должно следовало представить либо не требующим от людей больших усилий для своего выполнения, либо соглашающимся с наиболее изначальной и могущественной человеческой страстью — со стремлением к самосохранению или со страхом перед насильственной смертью.

Именно так и поступил Гоббс, который положил в основу своего политического учения стремление человека к самосохранению, продиктованное страхом перед смертью и в особенности перед жестокой насильственной смертью. Гоббс видит рациональность политического учения в его согласии со страстями, движущими человеком, а вовсе не с его мнениями о благе. Страсть, которая должна быть положена в основу рационального политического учения, — это страх перед смертью и, более всего, перед преждевременной насильственной смертью. Поэтому вовсе не случайно, что «игра на понижение ставок» в политическом учении Гоббса затрагивает не только политику, но и мораль: мораль для него сводится к миролюбию, продиктованному страхом¹⁰. Моральный, или естественный, закон понимается как производный от естественного права (*right of nature*), которое есть право на сохранение своей собственной жизни¹¹. Таким образом, в политической философии Гоббса основополагающим моральным фактом является право, а не обязанность. Поправка, внесенная Гоббсом в понимание естественного закона, имела решающее значение для отказа от классической политической традиции и перехода к политической философии модерна. Ее смысл заключался в том, что если до Гоббса естественный закон понимался в свете иерархии целей человека, среди которых право человека на сохранение собственной жизни занимало самое низкое место, то Гоббс низводит естественный закон до права на самосохранение. Благодаря действию этой поправки, внесенной Гоббсом, в Новое время естественный закон стал пониматься исключительно в смысле права на самосохранение, отличного от любого обязательства или обязанности. Это

10. Strauss L. Niccolo Machiavelli // History of Political Philosophy. 3rd ed. / L. Strauss, J. Cropsey (eds.). Chicago; L.: The University of Chicago Press, 1987. P. 297–298.

11. «Естественное право, называемое обычно писателями *jus naturale*, есть свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, то есть собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению, является наиболее подходящим для этого» (Гоббс Т. Левиафан [1651] // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 98).

развитие достигло своей кульминации в замещении естественного закона правами человека, где природа замещается человеком, а закон — правами¹².

Гоббс учреждает абсолютный суверенитет верховной власти на праве индивида, источник которого кроется в его стремлении к самосохранению, равнозначном стремлению избежать смерти. Если древние руководствовались идеей общего блага, то Гоббс отдает приоритет праву, причем именно праву индивида¹³. Согласно Гоббсу, всякий человек стремится к *своему* собственному благу, каковым является для него сохранение *жизни*, и уклоняется от величайшего зла, которым чревата ее потеря, то есть от *смерти*. Поэтому желание человека защищать свою жизнь всеми имеющимися у него средствами целиком и полностью согласуется с требованиями здравого смысла. А то, что согласуется со здравым смыслом, и признается справедливым *по праву*.

Каждый стремится к тому, что является для него благом, и избежать того, что является злом, прежде всего величайшего из зол, существующих в природе, — смерти; и все это происходит с той же природной необходимостью, с какой камень падает вниз. Поэтому ничуть не бессмысленно, ничуть не позорно, ничуть не противоречит истинному разуму прилагать все силы к тому, чтобы уберечь и спасти от смерти и страданий собственное тело и его части. А то, что не противоречит истинному разуму, то признается всеми и справедливым, и совершенным *по праву*. Ведь этим словом обозначается не что иное, как свобода для каждого пользоваться своими способностями согласно истинному разуму. Таким образом, первое основание естественного права состоит в том, чтобы *каждый в силу своих возможностей оберегал собственные жизнь и тело*¹⁴.

Поскольку же учение Гоббса о естественном праве на самосохранение включало в себя право на «телесную свободу» и на такие условия существования, которые позволяют человеку получать от жизни удовольствие, от него был уже практически один шаг до права человека на спокойное и комфортное самосохранение, которое является концептуальным ядром политико-экономического учения Локка¹⁵.

Кто такой, согласно Руссо, этот *буржуа*, этот человеческий и социальный тип, представляющий собой воплощение новой

12. Штраус Л. Три волны современности // Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 75.

13. Manent P. Op. cit. P. 63.

14. Гоббс Т. О гражданине [1642] // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 289.

15. Штраус Л. Что такое политическая философия? С. 75; Strauss L. Niccolo Machiavelli. P. 298.

политической науки Гоббса и Локка? Если следовать формуле Гегеля, то это человек, боящийся насильственной смерти, человек, чья первейшая забота заключается в самосохранении или, согласно поправке, которую Локк делает к политическому учению Гоббса, в комфортном самосохранении¹⁶. Или же, если говорить о его внутренней душевной жизни, это человек, который, имея дело с другими, думает только о себе, или же, с другой стороны, думая о себе, на самом деле думает только о других, то есть о том впечатлении, которое он на них производит. Так происходит потому, что, как справедливо отмечает Алан Блум, для Руссо буржуа есть прежде всего исполнитель социальных ролей¹⁷. Современный человек всецело заключается в своей маске, то есть в исполняемой им социальной роли; он живет не в себе, а в других.

Светский человек (*l'homme du monde*) весь заключается в своей маске. Никогда почти не углубляясь в себя, он всегда остается чуждым себе, и ему трудно бывает, когда он вынужден углубиться. Каков он в действительности, это ему ни о чем; каким он кажется, это для него все¹⁸.

Уяснение того, что собой представляет буржуа как человеческий и социальный тип, предполагает анализ современного гражданского общества, которое делает возможным его появление и, в свою очередь, само появление и существование которого кардинальным образом обусловлено существованием данного человеческого и социального типа. Современное гражданское общество и изоморфный ему тип буржуа отражают двойственное положение человека в современном мире. С одной стороны, человек выступает здесь как независимый и автономный индивид, чьи права признаны и гарантированы государством. С другой стороны, удовлетворение его материальных и духовных потребностей ставит его в зависимость от других людей и требует регулярного общения с ними. Современное гражданское общество основано на сравнении индивидов себя друг с другом, однако люди, вынужденные постоянно сравнивать себя друг с другом, глубоко несчастны. Они не являются цельными личностями, наоборот, над их повседневной жизнью и поступками всецело довлеет *общественное мнение* — этот новый некоронованный властелин обществ модерна. Руссо пишет:

16. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1993. Раздел IV, отдел А.

17. Bloot A. Op. cit. P. 137.

18. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 269.

Как только человек начинает сравнивать себя с другими, он непременно становится их врагом, ибо каждый стремится в душе быть самым могущественным, самым счастливым, самым богатым, не может не считать своим тайным врагом всякого, кто имеет те же замыслы и тем самым становится препятствием на его пути. Вот первичное и основное противоречие, которое превращает общественные привязанности в простую видимость; и только для того, чтобы свободнее предпочесть себя остальным, мы делаем вид, будто предпочитаем их себе¹⁹.

Человек, который сравнивает себя с другими людьми, — это всегда неаутентичный и отчужденный человек, который живет не «в себе», а «в других». С одной стороны, стремление всегда быть первым заставляет его ненавидеть окружающих людей и приносить им вред, «становиться их врагом», по удачному выражению Руссо. В то же самое время он вынужден представлять себя в выгодном свете перед другими людьми, льстить себе и другим. Поэтому его внутренняя душевная жизнь никогда не находится в ладу с его поведением на людях. Более того, сравнение с другими людьми ведет к парадоксальным последствиям. Человек, который живет сравнением с другими, — это человек, который в своих отношениях с другими всегда думает только о себе, а в своем отношении к себе всегда думает и ориентируется на мнение других людей. Такой человек — разделенный человек, или, как его еще называет Руссо, «двойное существо» (*être double*).

Если в уединении привычки наши имеют своим источником наш собственный образ мыслей, то в обществе они имеют источником мнение окружающих. Когда живешь не в себе, а в других, тогда их суждения определяют все: отдельным лицам представляется хорошим и желательным только то, что одобряет общество, и единственное счастье, известное большинству, состоит в том, чтобы тебя почитали счастливым²⁰.

Что же происходит с душой человека в современном обществе, что он становится разделенным, или «двойным, существом»? Согласно Руссо, жизнь человека в обществе приводит к тому, что помимо стремления к самосохранению, или любви к себе (*amour de soi*), у него развивается еще одно, и притом, в отличие от первого, извращенное чувство, которое Руссо именует «самолюбием» или «тщеславием» (*amour-propre*). Согласно Руссо, разделение между *amour de soi* и *amour-propre* возникает в человеческой душе вследствие ее телесной и душевной зависимости от других людей.

19. Он же. Фрагменты и наброски // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 419.

20. Руссо Ж.-Ж. Письмо к д'Аламберу о зрелищах [1758] // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1961. Т. 1. С. 119.

Эта зависимость рождается в обществе; она разрушает первоначальную целостность и самобытность человеческой жизни в естественном состоянии. «Самолюбие», или «тщеславие», составляет, если угодно, первородный грех людей, живущих в обществе вообще и в современном обществе в частности, поскольку всякое из них предполагает зависимость людей друг от друга и заставляет их сравнивать свои достижения и условия существования с достижениями и условиями существования других людей. Иными словами, в гражданском обществе естественная любовь человека к самому себе (*amour de soi*) уступает место болезненно извращенному самолюбию или тщеславию (*amour-propre*), неразрывно связанному с мнениями других людей, поэтому современный цивилизованный человек, или буржуа, может ценить себя лишь постольку, поскольку его ценят другие люди. Однако требование, чтобы другие ценили меня так же или даже больше, нежели я ценю самого себя, неисполнимо, поскольку те, кто меня окружает, желают того же самого, но только для самих себя. Будучи сугубо человеческим чувством, появляющимся в условиях жизни в обществе, самолюбие разделяет людей: оно ведет к гневу, заносчивости, мстительности, зависти и другим не менее пагубным и недостойным свободного человека чувствам²¹. По мнению Руссо,

... любовь к себе, касающаяся лишь нас самих, удовлетворена, когда удовлетворены наши истинные потребности; но самолюбие, которое сравнивает себя, никогда не бывает и не может быть удовлетворено, потому что чувство это, заставляя нас предпочитать себя другим, требует, чтобы и другие предпочитали нас самим себе, а это невозможно²².

По верному замечанию Цветана Тодорова, в своих сочинениях Руссо постоянно предостерегает нас от самоотчуждения под давлением моды, общественного мнения и озабоченности тем, что скажут о нас другие. Такое самоотчуждение представляет собой подлинный бич современного цивилизованного человека, или, как его окрестил Руссо, буржуа. Под взглядами других людей человек перестает *быть* и начинает стремиться к тому, чтобы только *казаться*, чтобы произвести хорошее впечатление на других людей. По словам внимательного читателя и горячего поклонника Руссо Льва Толстого, именно «тщеславие», именуемое Руссо *amour-propre*, есть «характеристическая черта и особенная болезнь нашего века»²³. Однако, хотя сегодня имен-

21. Bloom A. Op. cit. P. 142.

22. Руссо Ж.-Ж. Эмил, или О воспитании. С. 248.

23. «Тщеславие, тщеславие и тщеславие везде — даже на краю гроба и между людьми, готовыми к смерти из-за высокого убеждения. Тщеславие!

но «стремление к славе, почестям и отличиям» (*désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences*), «жажда заставить о себе говорить» (*ardeur de faire parler de soi*) и «стремление выделиться» (*fureur de se distinguer*) являются главными побудительными мотивами поведения современного цивилизованного человека, они поощряют скорее конформизм и филистерство, нежели суверенитет и автономию личности²⁴. Претендуя на автономию и личный суверенитет по отношению к обществу, буржуа в то же самое время ужасающе не суверенен. В отличие от первобытного дикаря, который весь живет в себе, и гражданина классического города или республики, который всецело поглощен ее общим делом (*res publica*), буржуа почитает всех нулями и лишь самого себя полагает единственно значимой величиной, но при этом он как в плане своего материального благосостояния, так и в плане своего социально-психологического самочувствия решающим образом зависит от поступков и мнений других людей.

В обществе, основанном на сравнении, особое значение придается результатам этого сравнения; отсюда проистекает главный порок гражданского общества — неравенство между его членами. Обозревая ретроспективно историю гражданского общества, Руссо писал:

Среди частных лиц, даже без вмешательства правительства, неизбежным становится неравенство влияния и авторитета, лишь только они, объединившись в одном обществе, оказываются вынужденными сравнивать себя друг с другом и считаться с различиями между собою, которые они обнаруживают при постоянном общении, в котором должны находиться²⁵.

В «Рассуждении о происхождении неравенства» Руссо выделяет целый набор параметров, по которым происходит сравнение

Должно быть, оно есть характеристическая черта и особенная болезнь нашего века. Отчего между прежними людьми не слышно было об этой страсти, как об оспе или холере? Отчего в наш век есть только три рода людей: одних — принимающих начало тщеславия как факт необходимо существующий, поэтому справедливый, и свободно подчиняющихся ему; других — принимающих его как несчастное, но непреодолимое условие, и третьих — бессознательно, рабски действующих под его влиянием? Отчего Гомеры и Шекспиры говорили про любовь, про славу и про страдания, а литература нашего века есть только бесконечная повесть „Снобсов“ и „Тщеславия“» (*Толстой Л. Н. Севастополь в мае [1855]* // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М.: Художественная литература, 1979. Т. 2. Повести и рассказы 1852–1856. С. 108).

24. Тодоров Ц. Дух Просвещения. М.: Московская школа политических исследований, 2010. С. 35–36.

25. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми [1755] // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 93.

социальных положений в современном гражданском обществе модерна; к их числу, по его мнению, относятся различия в богатстве, знатности, общественном положении и личных заслугах²⁶. Тем не менее все эти различия в общественном положении людей в гражданском обществе в конечном счете сводятся к одному — «богатству, ибо оно самым непосредственным образом определяет благосостояние, его легче всего передавать и поэтому с его помощью легко можно купить все остальное»²⁷. В итоге Руссо приходит к выводу, что именно себялюбия современный человек обязан всем тем, что есть хорошего и плохого в людях:

Я показал бы, что именно благодаря этому страстному стремлению заставить говорить о себе, этой страсти отличиться, которая почти всегда заставляет нас быть вне себя, мы обязаны тем лучшим и тем худшим, что есть в людях: нашим добродетелям и порокам, нашим наукам и заблуждениям, нашими завоевателями и нашими философами, то есть многим дурным и лишь немногим хорошим²⁸.

Правда, среди европейских философов и социальных теоретиков XVIII века была широко распространена мысль о том, что частные интересы отдельных индивидов благодаря спонтанной координации со стороны рынка будут вносить вклад в общее благо современного общества; проводниками этого кумулятивного эффекта рыночного взаимодействия между членами гражданского общества должны были послужить торговля, промышленность и финансы. Именно так понимали принцип английской свободы Локк и Монтескье, которые полагали, что в обществе модерна стяжательство, основанное на частном интересе индивидов, способно послужить заменой добродетелей гражданина, причем удовлетворение этой эгоистической страсти «не требует никакого пролития крови», тогда как результатом ее выступает «всеобщее улучшение»²⁹. Однако Руссо, в отличие от других мыслителей XVIII века, не питал ни малейших иллюзий по поводу чудотворной «алхимии» невидимой руки

26. «Вообще, — говорит Руссо, — богатство, знатность или ранг, могущество и личное достоинство — это главные различия, на основании которых судят о положении человека в обществе» (Там же).

27. Там же. С. 94.

28. Там же.

29. Штраус Л. Что такое политическая философия? С. 45. Дискуссия о роли «частных интересов» в приумножении общего блага в философии, социально-научной мысли и публицистике XVII–XVIII веков превосходно прослежена и документирована Альбертом Хиршманом в его классическом исследовании: Хиршман А. Страсти и интересы: политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа. М.: Изд-во Института Гайдара, 2012.

рынка, которая якобы должна была в конечном счете обратить, как писал Бернард Мандевилль, «частные пороки» (*private vices*) во «всеобщие выгоды» (*public benefits*)³⁰. Определяющий принцип общества модерна — это принцип *конкурентной борьбы*, который распространяется не только на индивидов, но и на большие группы людей, которые в своих ранних работах Руссо характеризует как «бедных» (*pauvres*) и «богатых» (*riches*). С точки зрения Руссо, эта конкурентная борьба несет с собой разрушительные последствия для блага как отдельных индивидов, так и целых человеческих сообществ³¹.

Для Руссо неравенство буржуазного общества и поведение составляющих его индивидов, в основе которого лежат отношения конкуренции и желание выделиться среди других, — это по существу своему поведение *современного* человека, живущего в *современном* обществе. Людей такого склада сегодня можно встретить в любом уголке Европы: они заполнили ее потому, что, превратившись в буржуа, современный человек перестал быть *гражданином*. Противопоставление гражданина и буржуа и обличение буржуа как представителя низшего человеческого типа получили свое первое и наиболее яркое выражение именно в сочинениях Руссо. Поэтому в его глазах различие между либеральной формой правления, имевшей место в Англии, и абсолютистской формой правления, имевшей место во Франции, носило вторичный характер. Согласно Руссо, «торговля, деньги, просвещение, эмансипация стяжательства, роскошь и вера во всемогущество законодательства являются отличительными чертами любого государства модерна, будь то абсолютная монархия или республика с представительным образом правления»³². Если Монтескье и его последователи превозносили дух английской свободы и институт представительного правления, в котором он нашел свое воплощение, то Руссо, напротив, развенчивает их. «Английский народ, — презрительно писал он в трактате „Об общественном договоре“, — считает себя свободным; он жестоко ошибается. Он свободен только во время выбора членов парламента; как толь-

30. «Только глупцы стремятся сделать великий улей честным, — писал Мандевилль, имея в виду общество раннего модерна. — Наслаждаться мирскими удовольствиями, прославиться в войнах и вместе с этим пребывать в покое, не имея больших пороков, — это пустая утопия, возможная только в воображении. Обман, роскошь и тщеславие должны существовать, ибо мы получаем от них выгоды» (Мандевилль Б. Взроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными // Мандевилль Б. Басня о пчелах. М.: Мысль, 1974. С. 63).

31. Fetscher I. Rousseau's Politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriff [1960]. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1975. S. 26.

32. Strauss L. Natural Right and History [1953]. Chicago: Chicago University Press, 1965. P. 253.

ко они избраны — он раб, он ничто»³³. Главное для Руссо было в том, что дух общественной жизни в обеих странах мало чем отличался. И там и тут преобладал один и тот же человеческий тип — тип *буржуа*, то есть человека, благодаря уходу в себя отделившего свое личное благо от общего блага. Однако для того, чтобы обрести свое личное благо, он вынужден сравнивать себя с другими людьми, с которыми он в то же самое время находится в отношениях зависимости и которых пытается эксплуатировать. Когда в «Соображениях об образе правления в Польше» Руссо писал, что сегодня есть только «европейцы», но нет больше «французов, немцев, испанцев и даже англичан», то тем самым он хотел сказать, что в сегодняшней Европе остались только «буржуа», но не осталось «граждан». «Европейцами» в данном случае Руссо называет современных людей сходного психологического склада, которые во главу угла своей жизни ставят соображения материального достатка и комфорта.

Нынче нет ни французов, ни немцев, ни испанцев, ни даже англичан, что бы о них ни говорили, существуют только европейцы. Повсюду одинаковые вкусы, одинаковые страсти, одинаковые нравы, ибо отсутствует национальный дух, который способен сообщить народу лишь соответствующий институт. При одинаковых обстоятельствах все люди поступают одинаково; называя себя бескорыстными, на деле окажутся мошенниками; разглагольствуя об общественном благе, станут заботиться лишь о самих себе; превознося скромную жизнь, будут мечтать о роскоши Креза. Все помыслы людские обратятся к одной роскоши, все страсти — к золоту. Убежденные в том, что золото покупает все на свете, такие люди предадутся первому, кто захочет их купить. Не все ли равно, какому господину служить, законам какого государства подчиняться? Страна, где можно безнаказанно красть деньги и соблазнять женщин, — вот их родина!³⁴

Рисуя перед своими читателями образ буржуа как внешне респектабельного и преуспевающего, но в глубине души лишенного цельности и глубоко несчастного существа, Руссо тем самым открывает определенное единство и преемственность европейской истории, которая в современную эпоху на место различных национальных и региональных типов ставит один-единственный человеческий и социальный тип — тип современного «цивилизационного человека», или *европейца*. Именно этого персонажа, как полагает Руссо, мы встречаем на страницах трактатов

33. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре (кн. III, гл. 15) // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 222.

34. Руссо Ж.-Ж. Соображения об образе правления в Польше и предлагаемые преобразования в сем правлении [1771/1772] // Руссо Ж.-Ж. Педаг. соч.: В 2 т. М.: Педагогика, 1981. Т. 2. С. 178.

по новой политической науке, написанных Гоббсом и Локком, коль скоро в них на место гражданина классического города приходит человек нашего времени — европеец и буржуа³⁵. Былая цельность гражданина классического города, целиком и полностью отождествляющего свое личное благо с благом родного города, становится немислимой в современном мире. Руссо соглашается с Гоббсом в том, что всеми своими политическими злоключениями Европа обязана христианству, точнее, духовной власти христианства, независимой от светской власти и соперничающей с ней.

В результате такого двоевластия возник вечный спор относительно разграничения власти, что и сделало совершенно невозможным в христианских государствах какое-либо хорошее внутреннее управление, и никогда нельзя было понять до конца, кому — светскому господину или священнику — положено повиноваться³⁶.

Руссо признает, что именно Гоббсу принадлежит образцовая постановка теолого-политической проблемы в современную эпоху. Гоббс правильно усмотрел в противостоянии духовной и светской властей опасность для гражданского мира в обществе и нашел выход из него в сосредоточении как светской, так и духовной власти в руках суверена.

Из всех христианских авторов философ Гоббс — единственный, кто хорошо видел и зло, и средство его устранения, кто осмелился соединить обе главы орла и привести все к политическому единству, без которого ни государство, ни правление никогда не будут иметь хорошего устройства³⁷.

Однако на этом согласии Гоббса и Руссо приходит конец, поскольку в то же самое время в глазах Руссо Гоббс является создателем деспотической системы, а в его политических воззрениях, как выражается Руссо, есть много «ужасного и ложного».

35. По большому счету образом «человека нашего времени» мы также обязаны не кому иному, как Руссо. «Кто при гражданском строе хочет сохранить первенство за природным чувствованием, — писал Руссо в «Эмиле», — тот сам не знает, чего хочет. Будучи всегда в противоречии с самим собою, вечно колеблясь между своими склонностями и своими обязанностями, он никогда не будет ни человеком, ни гражданином; он не будет пригоден ни для себя, ни для других. Он будет одним из людей нашего времени (*un de ces hommes de nos jours*) — будет французом, англичанином, буржуа, — он будет ничем» (*Он же*. Эмиле, или О воспитании. С. 28).

36. *Он же*. Об общественном договоре (кн. IV, гл. 8) // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 249.

37. Там же. С. 250.

В своем политическом учении Гоббс сформулировал политическую проблему современности совершенно четко и недвусмысленно: или анархия, или абсолютная власть суверена, поскольку в противном случае споры о границах полномочий суверена снова будут вносить сумятицу в умы людей и подталкивать страну к гражданской войне³⁸. Руссо, однако же, полагал, что в современном обществе можно достичь политического и социального единства, не прибегая к такому двусмысленному средству, каковым является абсолютная власть суверена. Это расхождение между двумя великими умами современности было не в последнюю очередь продиктовано различной оценкой ими древней республиканской свободы и самоуправления. Гоббс видел в высокой оценке древней республиканской свободы второй — помимо притязаний Церкви на полноту власти — главный мотив, приведший к гражданской войне в Англии; высокая оценка гражданской свободы поощряла дух неповиновения, а дух неповиновения приводил к гражданской войне. По его мнению, у гражданского мира и безопасности было два главных врага — вдохновленные читатели Библии, возмнившие, что их переполняет Божья благодать, и восторженные читатели Плутарха, возмнившие себя новыми тираноборцами. Если первые восставали против монарха «исходя из частного толкования Писания, предоставленного изучению каждым человеком на его родном языке», то вторые благодаря обучению в университетах получили такое образование, «что в своей юности они читали книги, написанные знаменитыми людьми Греции и Рима относительно их политики и великих деяний»³⁹, и чтение этих книг не прошло для них даром.

Благодаря чтению греческих и латинских авторов люди с детства привыкли благосклонно относиться (под лживой маской свободы) к мятежам и беззастенчивому контролированию действий своих суверенов, а затем к контролированию и этих суверенов, вследствие чего было пролито столько крови, что я считаю себя вправе утверждать, что ничто никогда не было куплено такой дорогой ценой, как изучение западными странами греческого и латинского языков⁴⁰.

38. «И хотя люди могут воображать, — писал Гоббс в „Левиафане“, — что такая неограниченная власть должна вести ко многим дурным последствиям, однако отсутствие таковой власти, а именно беспрестанная война всех против всех, ведет к значительно худшим условиям» (Гоббс Т. Левиафан. С. 162).

39. *Он же*. Бегемот, или Долгий парламент [1692] // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 593.

40. *Он же*. Левиафан. С. 168. Гоббс неоднократно возвращался к теме популярности древней республиканской свободы у английской правящей элиты

Руссо, напротив, с юности был поклонником древней республиканской свободы и большим почитателем Плутарха, из чтения которого он и почерпнул свои демократические республиканские идеалы. Руссо признавался в своей «Исповеди»:

Беспреданно занятый Афинами и Римом, живя как бы одной жизнью с их великими людьми, сам родившись гражданином республики и сыном отца, самой сильной страстью которого была любовь к родине, — я пламенел ею по его примеру, воображал себя греком или римлянином, становился лицом, жизнеописание которого читал⁴¹.

Раннее знакомство с классической республиканской традицией, в сочетании с опытом политической жизни его родного города-республики Женевы, послужило причиной стойких республиканских симпатий Руссо, который, в отличие от других литераторов Просвещения, никогда не питал особых иллюзий по поводу благотворности просвещенного абсолютизма и с гордостью подписывал свои произведения «гражданин Женевы». По верному замечанию Джудит Шкляр, как

... гражданин «Женевы» и как республиканец, Руссо испытывал особое чувство близости к духу и социальному опыту героев древности. Это чувство не всегда выдерживало прямое столкновение с опытом жизни в Женеве, но оно воодушевляло Руссо в его травматических столкновениях с великим миром Парижа и его классовой системой⁴².

как одной из главных идейных причин гражданской войны в Англии. В опубликованной посмертно работе «Бегемот, или Долгий парламент», представляющей собой историю гражданской войны в Англии, Гоббс много, особенно в «Первом диалоге», писал о той пагубной роли, которое классическое образование, получаемое представителями английской аристократии в отечественных университетах, сыграло в разжигании гражданской войны. Университеты, говорит Гоббс, накануне революции были для английской нации тем же, чем деревянный конь для троянцев. «Тогда как одни, — пишет Гоббс, — с кафедры склоняли народ к своим мнениям и проповедовали неприязнь к церковному управлению, канонам и молитвенникам, другие заставляли его полюбить демократию и разглагольствованиями в парламенте, и своими беседами и общением с народом в провинции, постоянно превознося свободу и порицая тиранию, причем народу оставалось только заключить, что тиранией было существующее правительство страны. Подобно тому как пресвитериане перенесли свое богословие из университетов в церковь, так и многие из дворян перенесли свою политику оттуда в парламент» (Он же. Бегемот, или Долгий парламент. С. 601).

41. Руссо Ж.-Ж. Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1961. Т. 3. С. 13.

42. Shklar J. Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 12–13.

Буржуа как специфически современному человеческому и социальному типу Руссо противопоставляет «естественного человека», с одной стороны, и гражданина античного полиса (Спарта) или республики (Рим) — с другой. Естественный человек является цельным и самодостаточным; он живет «в себе» и не нуждается в других людях. Гражданин античного полиса не самодостаточен, он зависит от целого; но именно потому, что он целиком и полностью зависит от своего политического сообщества, его благо совпадает с общим благом политического сообщества, членом которого он является. На фоне этих двух благородных человеческих типов буржуа является типом низшим и лишенным всякого благородства. В нем нет ни грана самодостаточности и цельности естественного человека, и в то же время понятия «общего блага» и «отечества», священные для истинного гражданина, являются для него не более чем пустым звуком⁴³. Буржуа всецело занят своими личными делами и заботами; проблемы общества касаются его лишь постольку, поскольку они могут затронуть его самого и его благополучие; он держится самого превосходного мнения о себе самом и ни во что не ставит других людей. С другой стороны, буржуа нуждается в других людях, нуждается в «обществе», поскольку он желает, чтобы другие ценили его столь же высоко, как и он сам. Этому желанию, однако, не суждено сбыться в современном гражданском обществе, поскольку того же — быть занятым только своими частными делами и в то же время цениться другими столь же высоко, как он ценит себя сам, — желает и каждый из его членов. Поэтому буржуа представляет собой несчастное, не целостное и не самодостаточное существо, мечтам которого о признании со стороны других людей не дано осуществиться.

ИДЕЯ ВОЗВРАЩЕНИЯ К КЛАССИЧЕСКОМУ ГОРОДУ

Неудовлетворенность современностью заставляла Руссо в поисках своего морального и политического идеала обращаться к прошлому и искать политический и моральный идеал прежде

43. Поскольку современность рождает буржуа, а не граждан, в современном мире отпадает необходимость и в общественном воспитании. Эту парадоксальную на первый взгляд идею Руссо проводит в своем «Эмиле». По словам Руссо, «общественного воспитания уже не существует и не может существовать, потому что где нет отечества, там не может уже быть и граждан. Эти два слова — „отечество“ и „гражданин“ — должны быть вычеркнуты из новейших языков» (Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 29).

всего в классической древности. Он полагал, что, хотя в современном гражданском обществе человек поработен и находится в оковах, в прошлом существовали такие правильно устроенные политические сообщества, которые состояли из свободных граждан, самостоятельно управлявших своими политическими делами. В поисках таких процветающих свободных политических сообществ Руссо обращает взгляд на Древнюю Грецию и ее полисы, в особенности на Спарту, которая в его глазах служит высшим идеалом гражданской свободы и добродетели. «Эта республика скорее полубогов, чем людей, настолько добродетели их, казалось, превосходили все человеческое»⁴⁴, — писал Руссо о Спарте в «Рассуждении о науках и искусствах», первом своем трактате, получившем широкую известность. Образцом политического устройства, в котором политическое единство и свобода сочетались между собой гармоническим образом, служил для Руссо классический город в виде античного полиса (Спарта) и Римской республики:

Рим и Спарта вознесли людскую славу до ее высшего предела; оба блистали одновременно доблестью и мужеством, оба испытывали большие превратности судьбы, и обоим выпали на долю еще большие удачи, оба своей мудростью способствовали успеху или завоевывали его и опровергли своим прочным и стойким общественным устройством распространенные предрассудки о непостоянстве свободных народов⁴⁵.

В этих политических сообществах, свободных от ига деспотизма, граждане были тесно связаны друг с другом общим благом, а именно благом классического города. Благодаря патриотизму личный интерес древнего гражданина совпадал здесь с интересом города. Гражданин классического города был целостным, а не отчужденным, или «двойным», существом; будучи целостным существом, он был счастливым и добродетельным. По словам Руссо,

...человек-гражданин — это лишь дробная единица, зависящая от знаменателя, значение которой заключается в ее отношении к целому — к общественному организму. Хорошие общественные учреждения — это те, которые лучше всего умеют изменить природу человека (*qui savent le mieux dénaturer l'homme*), отнять у него абсолютное существование, чтобы дать ему относительное, умеют перенести его «я» в общую единицу, так как каждый частный человек считает себя уже не единым, частью единицы и чувствует только в своем целом. Гражданин Рима не был ни Гаем, ни Луцием: это был римлянин; даже отечество он лю-

44. *Он же*. Рассуждение о науках и искусствах [1750] // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 16.

45. *Он же*. Фрагменты и наброски // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 451.

бил ради отечества. <...> Все это мало напоминает людей, которых мы знаем⁴⁶.

Обращаясь к политическому опыту классического города, Руссо возобновляет спор между «древними» и «новыми», при этом все его симпатии находятся на стороне «древних». «Политики древности беспрестанно говорили о нравах и добродетели; наши говорят лишь о торговле и о деньгах»⁴⁷. По словам Лео Штрауса, «Руссо вернулся из мира финансов, из того, что он первым назвал миром *буржуа*, к миру добродетели и города, к миру *гражданина*»⁴⁸. Классический город в качестве идеала политической и моральной жизни привлекает Руссо прежде всего тем, что он был основан не на погоне за личной выгодой, не на стремлении к самосохранению и не на науках и искусствах, а на добродетели, этой «возвышенной науке простых душ» (*science sublime des ames simples*)⁴⁹. В своем классическом значении добродетель означает гражданскую доблесть и те качества ума и характера, которые способствуют ее культивированию и процветанию. Классический город, в котором свободные граждане сами управляют своими делами, — это город, граждане которого превыше всего ценят такие моральные качества, как мужество, готовность к самопожертвованию и умеренность. Однако в конечном счете все эти добродетели сводятся к средствам заботы об общем благе, поскольку республиканское гражданское сообщество для Руссо — это сообщество добродетели, в основе которого лежит идея общего блага⁵⁰.

46. Он же. Эмиль, или О воспитании. С. 28.

47. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о науках и искусствах. С. 21.

48. Штраус Л. Что такое политическая философия? С. 46.

49. «Разве не запечатлены во всех сердцах, — патетически восклицает Руссо о добродетели, — твои принципы? И разве, чтобы узнать твои законы, не достаточно ли уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести?» (Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о науках и искусствах. С. 30).

50. Характеризуя политическое и моральное значение республиканства XVIII века, Аласдер Макинтайр подчеркивает его следующие отличительные черты: «Республиканство в XVIII столетии представляло собой проект реставрации сообщества добродетели, однако оно облекало этот проект в формулировки, заимствованные скорее из римских, нежели из греческих источников, и переданные через итальянские республики Средних веков. Макиавелли, превозносивший гражданскую добродетель и ставивший ее значительно выше, чем христианские и языческие добродетели, выражает лишь один аспект республиканской традиции. Центральной для этой традиции является понятие общего блага, которое первично по отношению к сумме индивидуальных желаний и интересов и определяется независимо от них. Добродетель индивида здесь сводится к тому, что общее благо выступает в качестве руководителя его поведения. Добродетели — это такие предрасположенности, которые поддерживают эту всестороннюю приверженность общему благу» (MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory* [1981]. 3rd ed. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2007. P. 236–237).

Беря за образец гражданской жизни классический город, Руссо вдохновляется республиканскими идеалами; он поступает так, будучи уверенным в том, что люди рождаются свободными и равными друг другу. Только та гражданская община, которая учитывает это естественное состояние людей, может претендовать на то, чтобы ее считали справедливой. Не случайно, что в основе республиканской концепции справедливости лежит идеал равенства. Здесь идея «естественного состояния» выступает в качестве положительной нормы, указывающей на правильность политического строя; чем ближе положение граждан в политическом сообществе к стандартам свободы и равенства, тем ближе само политическое устройство к идеалу естественного состояния. Правда, это совсем не исключает отношений неравенства и дискриминации по отношению к тем индивидам, которые не являются членами гражданской общины. В действительности гражданские общины древности, такие как Спарта и Рим, были воинственными сообществами, основанными на институте рабства и практиковавшими жесткие меры исключения и дискриминации по отношению к «не-гражданам», равно как и враждебности к другим общинам и ксенофобии по отношению к варварам, что, однако, в глазах Руссо вовсе не умаляет присущих древним республикам гражданских достоинств и добродетелей.

Во главу угла добродетелей граждан классического города Руссо ставит героический воинский этос. Все его «Рассуждение о науках и искусствах» проникнуто преклонением перед такими добродетелями, как воинская доблесть и мужество, а также восхищением перед военными триумфами⁵¹. Описывая борьбу между Римом и Карфагеном, Руссо пишет:

Две знаменитые республики оспаривали друг у друга власть над миром: одна была очень богатой, у другой не было ничего, и именно эта последняя завоевала первую. Римская империя, поглотив все богатство мира, стала добычей людей, даже не знавших, что такое богатство. Франки завоевали Галлию, саксы — Англию, не имея иных сокровищ, кроме храбрости и бедности⁵².

51. Правда, следует оговориться, что в последующем под влиянием критики его «Рассуждения о науках и искусствах», исходившей, например, со стороны поэта и литератора Шарля Борда (1711–1781), Руссо несколько смягчил акценты и, в частности, в своих произведениях больше не изображал воинские доблести в таких радужных тонах, как в «Рассуждении о науках и искусствах». Тем не менее его преклонение перед героическим образом воина-гражданина классического города осталось неизменным, о чем свидетельствует его поздний трактат «Соображения об образе правления в Польше» (1771/1772).

52. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о науках и искусствах. С. 22.

Подобное преклонение перед воинским духом составляет сквозную тему произведений Руссо. Даже Эмиль, будучи совершенно мирным существом, получает у Руссо особую военную подготовку. Руссо прекрасно знал, что Спарта и Рим отличались друг от друга, но его интересовало в первую очередь то, что их объединяло, — воинственный гражданский дух. В духе легендарного спартанского поэта VII века до н. э. Тиртея, своими стихами вдохновлявшего спартанцев на бой, Руссо превозносит такие героические воинские добродетели, как самопожертвование, готовность биться за отечество, не щадя своей жизни, храбрость и стойкость в бою, умение мужественно переносить любые тяготы и лишения. Для гражданина-воина классического города нет большей чести, чем умереть за отечество. Павшие на поле брани будут прославлены в памяти живых, а вернувшиеся из похода с победой герои окружены всеобщим вниманием и заботой. Воинская доблесть — это тот краеугольный камень, на котором зиждется вся архитектура классического воинственного города. Гражданин-воин классического города всецело сливался со своей социальной ролью; он не мыслил собственную жизнь и судьбу вне жизни и судьбы своей гражданской общины. В воинском служении служение гражданской общине достигало кульминации, поскольку, именно исполняя воинский долг перед отечеством, гражданин классического города всецело отрешался от всего личного и становился неотъемлемой частью «общественного организма».

Правда, восхищение Руссо физической и нравственной жизнью классического воина-гражданина, как справедливо напоминает нам Джудит Шкляр, не распространялось на главные цели классической военной политики: территориальное расширение и завоевание. Напротив, он всецело их отрицал⁵³. Этим позиция Руссо принципиально отличается от позиции Макиавелли, который в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия» намеренно противопоставлял изолированную Спарту республиканскому и имперскому Риму, проводившему целенаправленную политику территориальной экспансии и охотно раздававшего римское гражданство чужеземцам⁵⁴. В этом плане Руссо, в отличие

53. Резкая критика «вкуса к завоеваниям» (*le goût des conquêtes*) содержится в статье Руссо «О политической экономии». Основой вкуса к завоеваниям он объявляет здесь «не столько мнимое желание возвеличить нацию, сколько тайное желание увеличить внутри страны власть правителей посредством умножения численности войск и отвлечения умов граждан от других забот и военных дел» (Руссо Ж.-Ж. О политической экономии [1755] // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 133).

54. В этой главе «Рассуждений на первую декаду Тита Ливия», носящей характерное название — «Рим возрос, разрушая окрестные города и приглашая

от Макиавелли, не был особенно «реалистичным»: он не желал признавать, что постоянная военная готовность в целях одной только обороны представляет собой не слишком хорошую политику. Руссо, однако, не интересовался политикой как таковой. В его глазах военная доблесть древних имела значение лишь постольку, поскольку она помогала воспитывать хороших и добродетельных граждан. Полностью усваивая и делая «своим» общее благо родного города, воин-гражданин может оправдать и объяснить все свои действия ссылкой на добродетели, которые разделяют все его соотечественники. Он обладает цельным моральным самосознанием и внутренним равновесием, которого лишены современные европейцы⁵⁵. Конечно, он может сделаться шовинистом и ксенофобом, и по большому счету и должен быть таковым, но при этом он будет жить в мире и ладу с самим собой и с соотечественниками. «Всякое частное общество, — писал Руссо в «Эмиле», — коль скоро оно бывает тесным и хорошо сплоченным, отчуждается от общества в широком смысле слова. Всякий патриот суров к чужакам: они для него — только люди, они ничто в его глазах. Это неудобство неизбежно, однако оно не столь уж важно. Важнее всего быть добрым к людям, с которыми живешь. Вне дома спартиат был честолюбив, жаден, несправедлив, но в стенах его дома царствовали бескорыстие, справедливость, согласие. Не верьте тем космополитам, которые в своих книгах ищут вдали тех обязанностей, которыми они пренебрегают вокруг себя. Иной философ любит татар, дабы быть избавленным от любви к своим соседям»⁵⁶. Классический

чужих к себе на службу», — Макиавелли, в частности, подчеркивает: «Кто намерен далеко расширить пределы своего города, тот должен всеми способами стараться наполнить его жителями, ибо без многочисленного населения ему никогда не сделать свой город великим. Добиться этого можно двумя способами: лаской или силой. Действуя лаской, следует открыть безопасный доступ чужеземцам, которые пожелают поселиться здесь, и тогда всякий будет к этому стремиться; действуя силой, ты должен захватывать соседние города и переводить их жителей к себе». Именно так поступал имперский Рим, что наряду с «редкой и исключительной доблестью римлян» послужило одной из главных причин его величия, тогда как образ действий Спарты и Афин, с подозрением смотревших на контакты своих граждан с чужаками и неохотно предоставлявших гражданство чужеземцам, привел к тому, что «обе эти республики были воинственны и имели прекрасные законы, тем не менее они не достигли величия, сопоставимого с Римской империей» (Макиавелли Н. Рассуждения на первую декаду Тита Ливия [1531] // Макиавелли Н. Государь. С. 131).

55. Shklar J. Op. cit. P. 14–16.

56. Rousseau J.-J. Émile ou de l'Éducation (livre 1) // Rousseau J.-J. Œuvres complètes. P. 248–249. Как остроумно замечает по поводу классического идеала гражданина-воина Пьер Аснер, «в плане политического воспитания мечтой

город в представлении Руссо представлял собой картину общественного воспитания полностью «обобщественного человека», мало чем напоминающего современного «цивилизованного» европейца с его стремлением к благосостоянию и комфортному самосохранению, впоследствии удачно названного Ницше «пассивным нигилизмом».

И действительно, Руссо охотно соглашается с тем, что древняя свобода и гражданская добродетель имеют мало общего со стремлением современного индивида к самосохранению. Для гражданина античного полиса главное — это свобода и процветание его родного города, а вовсе не индивидуальное самосохранение; для него «умереть за свою страну — это значит принять мученичество»⁵⁷. Иными словами, гражданский идеал Руссо отсылает скорее к воинственным гражданским общинам античности, к Спарте и Римской республике, нежели к гражданскому миру и личной безопасности, которые поставили во главу угла политической теории и практики современности Гоббс и Локк. Критикуя теократическую утопию христианства, Руссо в то же самое время совершенно недвусмысленно ставит под вопрос современный идеал гражданского мира и безопасности, который защищал Гоббс:

Некогда Греция процветала в разгар самых жестоких войн; кровь лилась там потоками, а вся страна была заселена людьми. <...> Небольшое волнение возбуждает души, и процветание роду человеческому приносит не столько мир, сколько свобода⁵⁸.

В современной Европе царит мир, и люди живут намного лучше, чем раньше, однако она находится на грани вымирания: женщины больше не хотят рожать. Они хотят развлекаться и пользо-

философов от Платона с его „Республикой“ до Руссо с „Образом правления в Польше“, похоже, является создание Робинзонов-шовинистов — граждан, которые жили бы в изолированных городах, не имеющих никаких внешних устремлений, и которым не приходилось бы сражаться, но чьи гражданский долг и патриотическая добродетель, необходимые для подтверждения их гражданской доблести и обеспечения внутреннего порядка в городе, подразумевали бы веру в превосходство их города и враждебность к чужакам, а также воинские достоинства, для использования которых на самом деле не представлялось бы повода. Преимущество мира проявлялось бы в преимуществе философской жизни, но политическая жизнь представляла бы собой жизнь воинов при отсутствии войны» (Аснер П. *Насилие и мир: От атомной бомбы до этнической чистки*. СПб.: Всемирное слово, 1999. С. 27).

57. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 251. О традиции почитания тех граждан, которые отдали свои жизни за родной город, в Древней Греции и Древнем Риме см.: Cantorowitz E. «Pro Patria Mori» in *Medieval Political Thought* // *The American Historical Review*. 1951. Vol. 56. № 3. P. 473–474.

58. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 214.

ваться всеми благами цивилизации наравне с мужчинами, а философия, науки и искусства угодливо подсказывают им наиболее подходящие способы осуществления их желаний.

Не довольствуясь тем, что перестали кормить своих детей, женщины не хотят и рожать их; следствие вполне естественное. Как только положение женщины-матери делается обременительным, скоро находят средство совсем от него избавиться. <...> Привычка эта, в дополнение к другим причинам уменьшения населения, возвещает нам о ближайшей участи Европы. Науки, искусства, философия и нравы, ею порождаемые, не замедлят сделаться из Европы пустыню. Она будет обитаема дикими зверями, и это будет небольшая перемена в жителях⁵⁹.

Критикуя Гоббса за его абсолютизм и «деспотизм», Руссо в то же самое время острие своей критики направляет на индивидуализм, который в обществах модерна является основой политики в ее как абсолютистской, так и либеральной форме. В глазах Руссо положение современного индивида носит противоречивый характер: будучи независимым, он, находясь в зависимости от других людей, слишком зависим от них и от общества в целом. Современный человек вынужден вступать в отношения с другими людьми, но думает при этом он только о себе. Думая только о себе и высоко ценя лишь самого себя, он нуждается в том, чтобы его высоко ценили окружающие, в глазах которых он тоже хочет выглядеть самым лучшим и достойным членом общества. Разделение между политическими и религиозными властями, которое преодолевается Гоббсом за счет «деспотизма», порожденного абсолютной властью суверена, снова дает о себе знать на уровне гражданского общества. Из-за этого в современном мире конфликт между христианином и гражданином пре-

59. *Он же*. Эмиль, или О воспитании. С. 34. По ходу дела отметим, что в своих пророчествах о грядущем демографическом кризисе европейской цивилизации Руссо намного обогнал свое время. В ту пору, когда он писал эти строки, мало кому из его современников приходило в голову, что европейские народы может постичь масштабный демографический кризис; совсем наоборот, Европа стояла тогда на пороге колоссальной демографической революции, которая за счет комбинированного влияния таких факторов, как снижение смертности, в том числе детской, повышение рождаемости и средней продолжительности жизни, привела к увеличению населения Европы более чем втрое. Если в первые два периода демографического развития Европы (первый — с 1000 по 1400 год и второй — с 1400 по 1700 год) население выросло менее чем вдвое, то в третий период (с 1700 по 2000 год) ее население увеличилось более чем в шесть раз (*Ливи Баччи М.* Демографическая история Европы. СПб.: Александрия, 2010. С. 16). Сегодня, однако, эти строки Руссо читаются как самосбывающееся пророчество, исполнившееся, к счастью, пока не до конца.

вращается в конфликт между индивидом и обществом (индивидом как членом общества или «общественным индивидом») ⁶⁰.

Характер этого конфликта определяется тем, что современный человек — это одновременно частное лицо и гражданин. Когда в XVIII веке идеологи великих революций современности — американской и французской — провозглашали и ставили во главу угла современной общественной жизни права человека и гражданина, они имели в виду именно это противоречивое единство современного индивида. Однако действительная истина политических дел оказалась намного более сложной, чем в величественных формулах деклараций и конституций. Политическая проблема современности была бы легко разрешима, если бы современные европейцы во всем или по крайней мере в основном походили на граждан классических Афин или Рима. Беда, однако, заключается в том, что между древними греками и римлянами и современными европейцами нет практически ничего общего, и Руссо был вынужден с горечью признать это ⁶¹. Спартанец или римлянин классической античности — это прежде всего гражданин, для него личное благо совпадает с благом города или республики. Современный человек, напротив, прежде всего частный человек, буржуа, для которого на первом месте стоит его личный интерес. Для гражданина классического города не было доблести высшей, чем умереть за отечество. Современный европеец не имеет отечества, слово «родина» для него — пустой звук.

В классической античности человек не обладал автономным существованием; он был частью более обширного социального целого, полиса или города. Иными словами, он был *гражданином*; его личное благо совпадало с благом родного города. В этом случае решение проблемы человеческого существования напрашивалось само собой: необходимо было отыскать наилучшую форму правления, при которой граждане были бы счастливы. Однако положение человека в современном мире выглядит иначе. С одной стороны, подобно спартанцу или римлянину класси-

60. *Manent P.* Op. cit. P. 152.

61. «Когда читаешь древнюю историю, — пишет Руссо, — кажется, что попадаешь в иной мир, к иным существам. Что общего у французов, англичан, русских с греками и римлянами? Почти ничего, кроме внешности. Сильные души последних кажутся первым какими-то преувеличениями истории. Как могут они, чувствуя себя столь ничтожными, допустить, что были на свете столь великие люди? Однако эти люди существовали, и они были подобными нам человеческими существами. Что же мешает нам быть мужами, как они? Наши предрассудки, наша низменная философия, мелкокорыстные страсти, соединившиеся во всех сердцах с эгоизмом в результате наших нелепых установлений, которые отнюдь не гений вызвал к жизни» (*Руссо Ж.-Ж.* Соображения об образе правления в Польше [1771/1772] // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 461).

ческой античности, он является членом определенного политического сообщества и в качестве гражданина должен умножать общее благо. Однако в то же самое время современный человек стал индивидом, то есть автономным существом, которое зависит исключительно от самого себя в своих поисках счастья. Граждане обществ модерна — это прежде всего частные лица, живущие в условиях «системы всеобщей зависимости» гражданского общества и преследующие в первую очередь личные интересы, удовлетворение которых составляет для них альфу и омегу всего их повседневного существования.

Означает ли это, что Руссо видел в возвращении к идеалу классической полисной жизни единственную альтернативу современному гражданскому обществу? Отнюдь нет. Совсем напротив, в его мышлении, сотканном, по авторитетному признанию многих исследователей, из парадоксов и противоречий, идея возвращения к классическому городу постоянно боролась и соперничала с идеей возвращения к естественному состоянию. Руссо и в самом деле настаивает на возвращении, но при поиске ответа на вопрос о том, куда следует возвращаться из мира современного гражданского общества, мира буржуа, он колеблется между двумя в равной степени маловероятными альтернативами — возвращением к классическому городу и возвращением к естественному состоянию. Такой нестандартный выбор альтернатив положению современного человека в гражданском обществе Руссо делает неспроста. По словам Лео Штрауса, Руссо критиковал современность во имя двух ключевых идей: города и добродетели, с одной стороны, и природы — с другой. Классический город был той естественной средой жизни человека, в котором нравы и добродетель могли чувствовать себя как дома. Именно поэтому в глазах Руссо классический город представлял как крайне привлекательная политическая форма. Государство модерна, напротив, представляет собой искусственное образование, построенное на условных соглашениях и призванное дать человеку то, чего он лишен в естественном состоянии: гражданский мир и безопасность. Для критика государства модерна, каковым был Руссо, сама постановка вопроса о положении человека в современном мире принимала поэтому следующую форму: не является ли естественное состояние более предпочтительным, чем гражданское общество?

Руссо предлагал возвращение к естественному состоянию, возвращение к природе, из мира искусственности и условностей. На протяжении всего своего пути он не довольствовался обращением от государства модерна к классическому городу. С почти равным воодушевлением он обращался от классического города к «естественному человеку», дополитическому дикарю.

Проблема, однако, заключается в том, что между возвращением к классическому городу и возвращением к естественному состоянию существует очевидное противоречие, которое составляет сердцевину политического мышления Руссо. В нем в столкновении приходят две взаимоисключающие позиции — защита естественной автономии и свободы человека и подчинение воли отдельного индивидуума воле того политического сообщества, членом которого он является. Несмотря на то что многие мыслители пытались найти решение дилеммы между автономией индивида и самодостаточностью общества, столь четко сформулированной Руссо, сам он, по всей видимости, склонялся к выводу о неразрешимости конфликта между индивидом и обществом, поскольку с точки зрения свободы человека в естественном состоянии даже самое справедливое общество представляет собой не что иное, как завуалированную форму рабства⁶². «Человек не может обрести свободы ни в одном обществе, каким бы хорошим и законным оно ни было; он может обрести ее, лишь возвратившись от общества к природе»⁶³.

ОТ КЛАССИЧЕСКОГО ГОРОДА — К ЕСТЕСТВЕННОМУ СОСТОЯНИЮ

Поэтому второй полюс, к которому Руссо обращается при интерпретации опыта человеческого существования, — это естественное состояние, наиболее рельефно воплощенное для него в фигуре естественного человека, или дикаря (*l'homme naturel*). В силу этого вторая принципиальная линия критики политической науки Гоббса и Локка со стороны Руссо связана с переоценкой им *естественного состояния*. «Философы, которые исследовали основания общества, все ощущали необходимость восходить к естественному состоянию, но никому из них это еще не удавалось»⁶⁴. Главный концептуальный изъян новой политической науки, представленной в сочинениях Гоббса, Локка и Пуфендорфа, заключался в том, что, изображая естественного человека, живущего в условиях отсутствия общей власти, она на самом деле рисовала нам образы современных индиви-

62. Штраус Л. Что такое политическая философия? С. 49; *Он же*. Три волны современности. С. 77; *Strauss L. Natural Right and History*. P. 282.

63. Штраус Л. Три волны современности. С. 77. По словам Пьера Манана, «общество плохо, общественное — вот зло. Таково открытие Руссо, о котором он не устает напоминать» (*Manent P. Naissances de la politique moderne: Machiavel — Hobbes — Rousseau*. P.: Gallimard, 2007. P. 195).

64. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 45.

дов, живущих в гражданском обществе модерна. Как подчеркивает Руссо, политические мыслители Нового времени,

...беспреданно говоря о потребностях, жадности, угнетении, желаниях и гордости, перенесли в естественное состояние представления, которые они взяли в гражданском обществе: они говорили о диком человеке, а изображали человека в гражданском состоянии⁶⁵.

Однако человек не всегда был таким, каким его представляют себе теоретики естественного права Нового времени и каким он существует в качестве «цивилизованного человека» в рамках современного гражданского общества. По мнению Руссо, современный «цивилизованный человек» (*l'homme civil*) — это продукт длительного исторического развития, которое становится возможным потому, что человек является единственным из живых существ, наделенных способностью к совершенствованию (*la faculté de se perfectionner*). В «Рассуждении о происхождении неравенства» Руссо писал по поводу способности человека к совершенствованию, что это способность, отличающая человека от всех прочих животных, которая «с помощью различных обстоятельств ведет к последовательному развитию всех остальных способностей, присущая нам как всему роду нашему, так и каждому индивидууму»⁶⁶. Лишь пройдя длительный путь исторического развития, праздный дикарь из существа, лишённого разума, языка и социальных уз, приковывающих его к другим людям и к обществу в целом, превращается в современного цивилизованного или «общественного индивида», способного к рассудочной мыслительной деятельности и опосредованному языком коммуникативному взаимодействию с другими индивидами, короче говоря, к жизни в обществе как «естественной» среде своего обитания.

Для того чтобы понять, каким был человек в естественном состоянии и какова его истинная природа, необходимо абстрагировать от нее все те свойства, которые человек приобрел в ходе цивилизационного развития. По словам Руссо,

...это нелегкое предприятие — выделить то, что врожденно и что искусственно в теперешней природе человека, и вполне познать состояние, которое более не существует, которое, быть может, никогда не существовало, которое, вероятно, не будет никогда существовать и о котором нужно все же иметь правильное представление, чтобы как следует судить о нынешнем нашем состоянии⁶⁷.

65. Там же. С. 46.

66. Там же. С. 54.

67. Там же. С. 41.

Согласно Руссо, истинная природа человека выявляется благодаря отрицанию всего того, что обусловлено в современном «цивилизованном» человеке обществом и культурой.

Освободив существо, таким образом устроенное, от всех сверхъестественных даров, которые могло оно получить, и от всех искусственных способностей, которые оно могло приобрести лишь в результате долгого развития, — словом, рассматривая его таким, каким оно должно было выйти из рук природы, я вижу перед собой животное менее сильное, чем одни, менее проворное, чем другие, но, в общем, организованное лучше, чем какое-либо другое⁶⁸.

Это противопоставление «естественного человека» и современного «цивилизованного человека» основано на коренном для философии Руссо противопоставлении «природы» и «общества».

Все выходит хорошим из рук Творца, все вырождается в руках человека. Он принуждает одну почву питать растения, возвращенные на другой, одно дерево приносить плоды, свойственные другому. Он перемешивает и путает климаты, стихии, времена года. <...> Он ничего не хочет видеть таким, как создала природа, не исключая и человека, — и человека ему нужно выдрессировать, как лошадь для манежа, нужно переделать на свой лад, как он окорнал дерево в своем саду⁶⁹.

Этими знаменитыми словами из «Эмиля» Руссо инициирует критику современной цивилизации и одновременно отводит природе статус положительной нормы, с оглядкой на которую следует оценивать развитие современного мира. Отсюда протекает не только противопоставление естественного состояния человеческого существования общественному состоянию, довольно широко распространенное в политико-правовой мысли Нового времени, но и изображение естественного состояния в качестве положительной нормы, апеллируя к которой Руссо критикует современную цивилизацию.

Главная отличительная черта естественного человека заключается в том, что он добр, или благ; человек «цивилизованный», или «обобществленный», напротив, зол. При этом благость, или доброта, естественного человека особого свойства; она не является результатом рефлексивного различения добра и зла, равно как не является она и результатом сознательного волеизъявления. Подобно малому ребенку, естественный человек не знает различия между добром и злом, поскольку он не обладает разу-

68. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении... С. 47.

69. Он же. Эмиль, или О воспитании. С. 24.

мом. Если он и творит скорее добро, нежели зло, то делает это по неведению. В «Рассуждении о происхождении неравенства» Руссо писал:

Можно было бы сказать, что дикари не злы как раз потому, что они не знают, что значит быть добрыми, ибо не развитие познаний и не узда закона, а безмятежность страстей и неведение порока мешают им совершать зло⁷⁰.

Чем объясняется принципиальная разница, существующая между естественным и общественным состоянием? Первобытный дикарь в представлении Руссо — это ленивое и праздное существо, не обремененное сколько-нибудь серьезными познаниями, чьи потребности весьма скромны и элементарны, тогда как возможности их удовлетворения поистине безграничны. Благодаря этому образ жизни дикаря характеризуется независимостью, у него нет необходимости в систематических контактах с другими людьми, и именно эта независимость от других индивидов делает его счастливым и цельным существом. Этим он принципиально отличается от современного цивилизованного человека, опутанного узами социальной зависимости и потому живущего не «в себе», а «в других». Дикарь и человек цивилизованный настолько разнятся друг от друга по своему душевному складу и склонностям, что их представления о высшем счастье оказываются просто-напросто несопоставимы. Дикарь «жаждет лишь покоя и свободы, он хочет лишь жить и оставаться праздным». Напротив, «человек общежительный» (*l'homme sociable*) — это человек «всегда деятельный, работающий в поте лица, беспрестанно терзает самого себя, стремясь найти занятия, еще более многотрудные; он работает до самой смерти, он даже идет на смерть, чтобы иметь возможность жить»⁷¹. С точки зрения Руссо, праздность является такой же отличительной чертой естественного состояния, как труд ради удовлетворения своих (а значит, и чужих) потребностей, — проклятой долей современной цивилизации.

Непостижимо, до какой степени человек ленив по природе. Он живет, кажется, лишь для того, чтобы спать, питаться и пребывать в неподвижности; с трудом решается он выйти из бездействия, дабы не умереть с голоду. Ничто так не укрепляет в дикарях приверженности к их состоянию, как эта восхитительная лень. Страсти, побуждающие человека к беспокойной, преду-

70. Он же. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 64.

71. Там же. С. 96–97.

смотрительной деятельности, рождаются только в обществе. Ничего не делать — первая и самая сильная страсть человека после инстинкта самосохранения. Стоит посмотреть хорошенько, и мы увидим, что даже среди нас каждый работает лишь с целью обрести отдых; итак, трудолюбие — это также порождение лени⁷².

Будучи лишен всяких социальных уз и моральных обязательств по отношению к другим людям, дикарь является автономным и счастливым существом, живущим в самом себе, тогда как в общественном состоянии человек всецело определяется теми социальными узами и отношениями, в которые он вовлечен, и потому он всегда зависит от других. Современный человек всем обязан обществу; если естественный человек живет в себе и для себя, то цивилизованный, или общественный, человек живет для других, из мнений которых он извлекает смысл своего собственного существования.

Дикарь живет в себе самом, а человек, привыкший к жизни в обществе, всегда вне самого себя; он может жить только во мнении других, и, так сказать, из одного только их мнения он получает ощущение своего собственного существования⁷³.

Центральными понятиями, с помощью которых Руссо пытается осмыслить человеческие и социальные типы, различающиеся в зависимости от того, служат ли порождающей их матрицей природа или общество, являются понятия «любви к себе» (*amour de soi*) и «самолюбия» (*amour-propre*). Любовь человека к самому себе является изначальным и естественным чувством; она представляет собой страсть, которая роднит естественного человека с другими животными, и выражается в стремлении к самосохранению. Напротив, самолюбие является неестественным и производным чувством, которое представляет собой продукт жизни человека в обществе и его зависимости от других людей. Будучи обуреваемым самолюбием, человек сравнивает себя с другими людьми и желает, чтобы другие ценили его столь же высоко, как и он сам; из этого желания рождаются тщеславие, зависть и рессентимент.

Не стоит смешивать самолюбие и любовь к самому себе — две страсти, весьма различные по своей природе и по действию, которое они производят. Любовь к самому себе — это чувство есте-

72. *Он же*. Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании [1761] // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1961. Т. 1. С. 243.

73. *Он же*. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 97.

ственное, побуждающее каждое животное заботиться о само-сохранении, а у человека это чувство направляется разумом и умеряется сострадательностью, порождая гуманность и добродетель. Самолюбие — это производное, искусственное чувство, возникшее лишь в обществе, заставляющее каждого индивидуума придавать самому себе больше значения, чем всему остальному, побуждающее людей причинять друг другу всевозможное зло и являющееся подлинным источником понятия о чести⁷⁴.

Естественный человек лишен тщеславия, а тщеславие составляет корень всех человеческих пороков. Поэтому естественный человек добр и непорочен. Поскольку общество составляет ту питательную среду, в которой только и может расцвести тщеславие, общество порочно и неестественно. Таким образом, для Руссо *amour-propre* является источником всех пороков, тогда как *amour de soi* — источником всех добродетелей⁷⁵.

Руссо утверждает, что наши далекие предки в естественном состоянии обладали двумя качествами, общими для всех живых существ: *amour de soi*, или стремлением к самосохранению, и состраданием (*pitié*), то есть способностью сопереживать страданиям как своих сородичей, так и других живых существ. Именно из согласия этих двух принципов, утверждает Руссо, можно вывести все правила естественного права. Эти качества должны были предшествовать разуму и социальности человека, которые являются не врожденными, но благоприобретенными свойствами, сформировавшимися в ходе длительного исторического процесса. По Руссо, человек в естественном состоянии лишен всего того, чем обладает человек в гражданском, или цивилизованном, состоянии. Даже дикарь, которого Гоббс принимал за естественного человека, уже сформирован обществом и потому не является естественным человеком в строгом смысле этого слова. В естественном состоянии человек не является, собственно говоря, человеком как таковым. Человек в естественном состоянии не является разумным существом, поскольку для того, чтобы быть разумным существом, надо обладать общими идеями. Однако обладание общими идеями требует наличия языка, на котором эти идеи могли бы быть сформулированы. Поскольку в естественном состоянии люди не нуждаются в коммуникации друг с другом, они не имеют общего языка и, следовательно, не являются разумными существами⁷⁶. Кроме того, человек в естественном состоянии не является также моральным существом. Для того что-

74. Там же. С. 107.

75. Todorov Tz. Frail Happiness: An Essay on Rousseau. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001. P. 8.

76. «От природы, — пишет Руссо, — человек не склонен мыслить. Мышление — это искусство, которому он обучается, как и другим [искусствам],

бы быть моральным существом, человек должен быть в состоянии выносить суждения о том, что хорошо, а что плохо, и знать закон природы, который является законом разума, а это требует от него обладания практической мудростью, которая также представляет собой особую форму разумности. Однако именно ее человек в естественном состоянии необходимым образом лишен. Своей неспособностью различать добро и зло при помощи разума естественный человек подобен ребенку.

Один разум научает нас распознавать добро и зло. Совесть, заставляющая нас любить одно и ненавидеть другое, не может, значит, развиваться без разума, хотя она и не зависит от него. До наступления разумного возраста мы делаем добро и зло, не сознавая его, и в наших действиях нет нравственного элемента⁷⁷.

Поэтому в естественном состоянии, как подчеркивает Руссо, наши предки «не имели между собою ни какого-либо рода отношений морального характера, ни определенных обязанностей»⁷⁸. Иными словами, «естественный человек донравственен во всех отношениях; он не имеет сердца. Естественный человек дочеловечен»⁷⁹. Таким образом, в естественном состоянии человек лишен человечности, а также качеств разумности и нравственности. Однако то, что человек в естественном состоянии лишен человечности, разумности и нравственности, еще не означает, что он не может их приобрести. И действительно, совершенно очевидно, что современный цивилизованный человек такими качествами обладает. Как в таком случае он смог их приобрести? Отвечая на этот вопрос, Руссо говорит, что человек — это существо, способное к совершенствованию и воспитанию⁸⁰. Будучи способен к практически безграничному совершенствованию, он смог благодаря этой своей особенности в ходе длительного исторического процесса приобрести качества, отличающие цивилизованного человека от прачеловека, лишённого человеческого облика и разума. Именно после Руссо в политической философии модерна получает признание идея о том, что человечность, разумность и нравственность человека обусловлены не его изначальной человеческой природой, но сформировались в процессе длительного исторического развития. Как подчеркивает Лео Штраус,

и дается ему оно еще труднее, [нежели другие искусства]» (*Rousseau J.-J. Émile ou de l'Éducation (livre V) // Rousseau J.-J. Œuvres complètes. P. 767*).

77. Руссо Ж.-Ж. Эмил, или О воспитании. С. 64.

78. *Он же*. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 63.

79. *Strauss L. Natural Rights and History. P. 271.*

80. *Ibid. P. 265, 271.*

... представление об истории, то есть об историческом процессе, как о единственном процессе, в ходе которого человек становится человеком, и притом не стремясь к этому, представляет собой следствие радикализации Руссо гоббсовского понятия естественного состояния⁸¹.

Так, благодаря Руссо в порядке дискурса политической философии модерна появляются новые демиурги современности — общество и история. Их появление стало результатом философских споров предшествующих двух столетий, в ходе которых с постамента был свергнут прежний демиург — трансцендентный Бог христианского Откровения⁸².

Способность человека к самосовершенствованию стала основой того, что человек — это единственное из всех живых существ, имеющее *историю*. Тем не менее результаты этого процесса цивилизационного развития Руссо, в отличие от многих философов Просвещения, оценивает не слишком высоко. Те достижения, которые принято считать завоеваниями современной цивилизации, прежде всего в области науки и техники, а также материальных условий человеческого существования, оказались куплены слишком дорогой ценой.

Было бы печально для нас, если бы мы вынуждены были признать, что эта отличительная и почти неограниченная способность человека есть источник всех его несчастий, что именно она выводит его с течением времени из того первоначального состояния, в котором он проводит свои дни спокойно и невинно; что именно она, способствуя с веками расцвету его знаний и заблуждений, пороков и добродетелей, превращает его со временем в тирана себя самого и природы⁸³.

История человеческого рода, которую Руссо рисует в «Рассуждении о происхождении неравенства», — это история упадка и де-

81. Штраус Л. Что такое политическая философия? С. 75.

82. Подводя итоги этой главы из истории европейской мысли, Карл Шмитт писал: «Высшая и самая надежная, незыблемая реальность старой метафизики, трансцендентный Бог, была устранена. Важнее спора философов был вопрос о том, кто перенял его функции высшей и самой надежной реальности и тем самым последнего пункта легитимации в исторической действительности. Дело в том, что, не дожидаясь дискуссии по теории познания, выступили и осуществили онтологию две новые посторонние реальности: человечество и история. Совершенно иррационально, если подвергать их анализу с помощью рационалистической философии XVIII века, но объективно и очевидно в своей надындивидуальной значимости, они *in realitate* поработили мышление человечества как два новых демиурга» (*Schmitt C. Politische Romantik [1919/1925]. 2. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1925. S. 87.*)

83. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 55.

градации. В ходе исторического развития такие качества первобытного человека, как сострадание (*pitié*) и любовь к себе (*amour de soi*), постепенно притулялись, а на смену им приходило чувство эгоистического самолюбия (*amour-propre*). По мере того как первобытный дикарь все меньше становился зависимым от природы, он все больше начинал зависеть от других людей и от общества в целом.

Подобное изменение не является чем-то случайным, чем-то, что сопровождает масштабные поступательные шаги вперед. <...> Напротив, оно представляет собой решающее событие, которое находится в средоточии как генетической антропологии, так и этики Руссо⁸⁴.

По словам Руссо, история развития человеческого рода «представляет собою, по видимости, шаги к совершенствованию индивидуума, а на деле — к одряхлению человеческого рода»⁸⁵, поэтому способность человека к совершенствованию есть источник всех его несчастий. Именно неправильное использование способности к самосовершенствованию привело к тому, что наши естественные качества постепенно превратились в моральные различия, сыграв тем самым решающую роль в установлении социального неравенства в современном гражданском обществе.

В то же самое время Руссо никак нельзя заподозрить в стремлении вернуться к естественному состоянию как золотому веку, скрытому от нас в туманной дымке прошлого. Руссо совершенно недвусмысленно дал это понять уже в процессе дискуссии, развернувшейся вокруг его работы «Рассуждение о науках и искусствах». В ее ходе некоторые критики обвиняли Руссо в том, что он предается ностальгическим мечтам о безвозвратно ушедшем в прошлое золотом веке, который существовал в мифах и поэтических сказаниях, но никогда не имел места на самом деле. На это возражение Руссо, в особенности в ответ на сочинение Шарля Борда «Рассуждение об успехах наук и искусств» (1751), писал, что идея золотого века была не исторической иллюзией, но философской категорией, не менее важной для понимания человеческого потенциала и человеческих дел, чем категория добродетели⁸⁶. Что же касается идеи возвращения к золотому

84. Fetscher I. Rousseau's Politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriff [1960]. S. 64.

85. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 78.

86. «Мне говорят, — восклицает Руссо, — что люди с той поры давно уже избавились от химеры золотого века. Почему бы не добавить к этому, что они давно уже избавились от химеры добродетели?» (Rousseau J.-J. Dernière

веку, то она неосуществима в силу необратимого хода человеческой истории; как писал Руссо в ответе на критику его «Рассуждений о науках и искусствах» польским королем Станиславом и в предисловии к комедии «Нарцисс», коль скоро нравы народа оказались испорчены, пытаться вернуть его к добродетели будет почти что безнадежным делом. К примеру, в ответе польскому королю Станиславу Лещинскому Руссо писал:

Никогда не бывало, чтобы народ, уже испорченный, вернулся к добродетели. Напрасно вы уничтожили бы источник зла, напрасно лишали бы пищи праздность и роскошь, напрасно даже вернули бы людей к первоначальному равенству, блюстителю невинности и источнику всякой добродетели, — их однажды испорченные сердца пребудут такими навеки; от этой болезни нет лекарства, разве что великая революция; но ее должно опасаться почти так же, как зла, которое она могла бы исцелить; желать ее предосудительно, а предвидеть результаты невозможно⁸⁷.

Руссо возражал также тем критикам, которые упрекали его, что он желал лишить европейцев благ цивилизации и тем самым вернуть их в благодатное состояние дикости и невежества. Как подчеркивал Руссо, его главный тезис, согласно которому «наши души развратились по мере того, как шли к совершенству наши науки и искусства»⁸⁸, остается, безусловно, верен, однако он требует правильного истолкования:

Поостережемся понимать его так, что нужно немедленно сжечь все библиотеки и разрушить университеты и академии. Мы лишь вторично ввергли бы Европу в варварство, отчего нравы ничуть бы не выиграли⁸⁹.

Для современного цивилизованного человека возвращение в естественное состояние столь же немислимо, как возвращение к счастливому неведению относительно добра и зла. Отвечая на возражения, направленные против его «Рассуждения о науках и искусствах», Руссо все время твердил, что морально честный гражданин должен жить в этом мире, а не искать спасения в призрачных садах золотого века.

Réponse de J.-J. Rousseau, de Genève // Rousseau J.-J. Œuvres complètes. P.: Gallimard, 1964. Т. 3. Р. 80).

87. Руссо Ж.-Ж. Замечания Ж.-Ж. Руссо, гражданина Женевы, по поводу ответа на его Рассуждение [1751] // Руссо Ж.-Ж. Педагог. соч.: В 2 т. М.: Педагогика, 1981. Т. 2. С. 62.

88. Он же. Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? [1750] // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 30.

89. Он же. Замечания Ж.-Ж. Руссо, гражданина Женевы, по поводу ответа на его Рассуждение. С. 61.

Тем не менее, хотя возвращение к естественному состоянию невозможно, оно остается той положительной нормой, через призму которой необходимо оценивать достоинства и недостатки современной цивилизации. В политико-правовых учениях Гоббса и Локка естественное состояние было, по выражению Лео Штрауса, отрицательной нормой; оно характеризовалось таким внутренним противоречием, которое знало только одно удовлетворительное решение в виде учреждения «могущественного левиафана», «кровью которого являются деньги» (Томас Гоббс). Однако Руссо, в отличие от Гоббса и Локка, считал, что гражданское общество характеризуется фундаментальным противоречием, от которого свободно естественное состояние.

... человек в естественном состоянии счастлив, потому что радикально независим, тогда как человек в гражданском обществе несчастен, потому что он радикально зависим. Пределы гражданского общества поэтому должны быть преодолены не в направлении его высшей цели человека, а в направлении его начала, его самого раннего прошлого. Таким образом, естественное состояние у Руссо склонно стать положительной нормой. Однако он допускал, что акцидентальная необходимость заставила человека покинуть естественное состояние и трансформировала его таким образом, что сделала навсегда неспособным на возвращение в естественное состояние. Таким образом, ответ Руссо на вопрос о хорошей жизни приобретает следующую форму: хорошая жизнь состоит в наиболее полном приближении к естественному состоянию на уровне человечности⁹⁰.

РУССО И АЛЬТЕРНАТИВЫ СОВРЕМЕННОСТИ В РАМКАХ САМОЙ СОВРЕМЕННОСТИ

«Общество нашли, когда захотели вернуться к природе», — с помощью именно такого парадоксального заключения Карл Шмитт охарактеризовал переворот, произведенный в европейской мысли сочинениями Руссо⁹¹. В данном случае он имел в виду то соображение, что для Руссо хорошие жизненные формы — это те, которые в наибольшей степени приближены к естественному состоянию или изоморфны ему, поскольку «хорошая жизнь состоит в наиболее полном приближении к естественному состоянию на уровне человечности» (Лео Штраус). Путь от природы к обществу, соотнесенный с естественным состоянием как «положительной нормой» человеческого существования, мог бы

90. *Strauss L.* Natural Rights and History. P. 282.

91. *Schmitt C.* Op. cit. S. 88.

привести либо к классическому городу, либо к счастливой и самодостаточной семье. Несмотря на то что в действительности он привел к современному гражданскому обществу, в котором ни общественный долг, ни естественные склонности не находят себе места для реализации, именно формы жизни, приближенные к естественному состоянию в рамках общества, в наибольшей степени способствуют реализации потенциала, заложенного в человеческой природе.

Иными словами, идею естественного состояния как «положительной нормы» Руссо проецирует на современную цивилизацию, пытаясь найти внутри нее самой такие формы жизни, которые были бы в наибольшей степени приближены к благополучию и счастью естественного состояния. На первый взгляд может сложиться впечатление, что таким нормативным требованиям соответствует прежде всего классический город, с его идеей единства политического и религиозного сообщества, который в силу того, что его граждане свободны и равны друг другу, в наибольшей степени приближается к естественному состоянию. По мнению Руссо, именно величие древних особенно достойно уважения на фоне убожества современности. Гражданин классического города в известном смысле был образцовым гражданином; его личное благо совпадало с благом его родного города. Однако развитие современной цивилизации камня на камне не оставляет от этих иллюзий, и Руссо сам в конечном счете был вынужден с горечью признать это.

Действительно ли Руссо полагает, что классический город как политическая форма может считаться реальной альтернативой гражданскому/буржуазному обществу современности? Вероятно, нет, и притом как минимум по трем причинам. Во-первых, в современном мире невозможно возродить античный полис. Монархии Нового времени создали большие государства, тогда как гражданский дух античного полиса требует, чтобы он имел ограниченные пространственные размеры и относительно небольшое население. Античный полис как естественная среда обитания свободных и равных граждан предполагает, что его граждане знают друг друга в лицо и сообща ведут общие дела, а потому такой город должен быть «хорошо обозрим» (*εὐσύνοπτος*) по своим размерам, чтобы его можно было охватить одним взором с какой-либо возвышенной местности⁹². Кроме того, как хорошо показал еще Аристотель, а до него Платон, для того чтобы класси-

92. «Таким образом, ясно, что наилучшим пределом для государства является следующий: возможно большее количество населения в целях самодовлеющего его существования, притом легко обозримое. Вот как мы определяем величину государства» (*Аристотель. Политика* // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 598).

ческий город мог процветать, его граждане должны примерно одинаково представлять себе его общее благо, поскольку резкое расхождение во взглядах на предпочитаемый образ жизни делает совместный поиск общего блага невозможным; как отмечает Аристотель, от граждан хорошего города требуется определенное «единомыслие» (*ὁμόνοια*) в том, что касается их общих дел и общего блага⁹³. Ничего подобного мы не встретим в крупных монархиях Нового времени, основанных на признании многообразия частных интересов, предпочтении буржуазного духа коммерции и финансов героизму граждан на поле брани и идее представительного правления, если не отрицающей, то серьезно сужающей масштаб непосредственного участия граждан в политической жизни. «Не будем обольщаться мыслью, — говорит Руссо, — будто Спарта может возродиться там, где царят торговля и страсть к наживе»⁹⁴. Новая политика, с которой европейские народы вступают в современную эпоху, имеет крайне мало общего со старой, прежде всего в силу того, что основополагающая политическая форма современности — нация, а также представляющее и оформляющее ее национальное государство модерна — принципиально отличается от классического города «древних». Совсем наоборот: современная политика, стремящаяся сохранить свободу, но при этом избежать войны, прямо противоречит старой, или классической, политике⁹⁵.

93. «Говорят о единомыслии в государствах, когда граждане согласны между собою (*ὁμοῦνονόμοισι*) относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение (*προαίρωνται*) одним и тем же вещам и делают (*πράττωσι*) то, что приняли сообща. <...> Например, государства обладают единомыслием, когда все граждане считают, что должности начальников должны быть выборными, или что с лакедемонянами надо заключать военный союз, или что [гражданам] надлежит быть под началом Питтака, когда и сам он [этого] хотел» (*Он же*. Никомахова этика // Там же. С. 253).

94. Руссо Ж.-Ж. Письмо к д'Аламберу о зрелищах. С. 119.

95. В этом противопоставлении классического города и государства-нации модерна в контексте политического опыта современности берет свое начало спор о свободе древних в ее сравнении со свободой современных людей, как обозначена эта сквозная тема политической мысли современности у Бенжамена Констан. В то время как для древних свобода означала прежде всего возможность принимать участие в управлении политическими делами, для современных людей свобода связана прежде всего с личной независимостью, обретаемой в частной жизни и гарантируемой признанием прав человека. Поэтому Констан, стоявший, в отличие от Руссо, на стороне «новых», превозносил «приятную радость частной, личной независимости», добавляя при этом, что, «чтобы быть счастливым, человеку необходима лишь полная независимость в том, что касается его занятий, сферы его деятельности, его фантазии, наконец» (*Констан Б.* Об узурпации // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли / Отв. ред. М. А. Абрамов. М.: Наука, 1995. С. 213). Отдавая Руссо должное как «великому

Античный город требовал небольшого и однородного населения, чтобы оставаться «синоптическим». Современное государство, если оно хочет быть свободным, требует, чтобы его население было многочисленным и разнообразным. Поэтому оно выглядит как город, намеренно и искусственно растянутый и размытый. Если говорить точнее, то для того чтобы динамизм граждан не привел к двойной войне, разрушившей античные города, мы прибегаем к двум уловкам: с одной стороны, к фильтру представительства, с другой — к законодательству, поощряющему индивидуальные свободы, в частности коммерческую свободу. В новом сообществе гражданин почти никогда не бывает гражданином *напрямую*: прежде всего он агент своих собственных интересов, «моральных» столько же, сколько и «материальных», и в той мере, в какой он является гражданином, он нуждается в посредстве представителей⁹⁶.

Вторая причина носит еще более основательный характер: даже если бы классический город можно было бы возродить в современных условиях, то такое возрождение вряд ли можно было считать желательным. Основой классического города является рабство, а также враждебное отношение к неполноправным членам полиса (метекам) и чужеземцам, что прямо противоречит эгалитарному духу современности⁹⁷. Вот что пишет Руссо по этому поводу в трактате «Об общественном договоре»:

Как! Свобода держится при помощи рабства? Возможно. Эти две крайности соприкасаются. Все, чего нет в природе, связано с затруднениями, а гражданское общество более, чем все остальное. Бывают такие бедственные положения, когда можно сохранить свободу только за счет свободы другого человека и когда гражданин может быть совершенно свободен лишь тогда, когда раб будет до последней степени рабом. Таково было положение

гению» и «великому человеку», Констан в то же самое время ставит ему в упрек то, что его общественно-политический идеал лежит в прошлом, а не в современном мире. «Перенос в наши времена понятия общественной власти и коллективного суверенитета, принадлежащие другим эпохам, этот великий гений, вдохновленный наичистойшей любовью к свободе, создал тем не менее пагубные предпосылки для нескольких видов тирании» (*Он же*. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. 1993. № 2. С. 38).

96. Манан П. Общедоступный курс политической философии. М.: Московская школа политических исследований, 2004. С. 79.

97. Не случайно, что, когда Аристотель в «Политике» говорит о том, что хороший город представляет собой самодостаточное целое, ограниченное как в пространственном плане, так и в плане количества населения, одно из преимуществ такого «легко обозримого» города он видит в том, что, в противоположность ему, «в многолюдном городе иноземцам и метекам легко присваивать себе права гражданства... вследствие избытка населения» (Pol., 1326b22). Цит. по: *Аристотель*. Политика. С. 598.

Спарты. Вы же народы новых времен, у вас вообще нет рабов, но вы — рабы сами; вы платите за их свободу своею. Напрасно вы похваляетесь этим преимуществом, я вижу здесь больше трусости, чем человечности.

Всем этим я вовсе не хочу сказать, что следует иметь рабов и что право рабовладения законно, поскольку я уже доказывал противное. Я только указываю причины того, почему народы новых времен, мнящие себя свободными, имеют представителей и почему древние народы их не имели. Что бы там ни было, но, как только народ дает себе представителей, он более не свободен; его более нет⁹⁸.

Наконец, поскольку в античности каждый полис имел своих собственных богов, а границы политического и религиозного сообществ совпадали, то города и республики древности были воинственны, часто враждовали друг с другом и были нетерпимы к чужакам и иноплеменникам. Древняя религия гражданина была принципиально партикулярной; она ничего не знала и не желала знать о человеке как таковом⁹⁹. «Исключая ту единственную нацию, которая ей верна, — писал Руссо о древней религии гражданина, — все остальное есть для нее нечто неверное, чуждое, варварское; она распространяет обязанности и права человека не далее своих алтарей». Результатом этого религиозного партикуляризма было высокое чувство патриотизма, поскольку религия гражданина, «делая отечество предметом почитания для граждан... учит их, что служить государству — это значит служить Богу-покровителю». Однако единство политического и религиозного начал в античном полисе имело и свою оборотную темную сторону. Поскольку во главе каждого сообщества ставили бога, в древности было столько же богов, сколько народов; так из национального многообразия рождалось многобожие, а из многобожия — теологическая и гражданская нетерпимость. Религия гражданина, писал Руссо о религии античного полиса в трактате «Об общественном договоре»,

98. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 223.

99. Так, в своем фундаментальном труде об античном городе Фюстель де Куланж писал о религии афинян: «Мы видим, таким образом, какое необыкновенное представление о богах имели древние. В течение долгого времени они не мыслили себе божество в качестве верховной силы. У каждой семьи была своя домашняя религия, у каждого города — свои местные боги. Город напоминал маленькую Церковь, со своими богами, догмами, своим культом. Эти верования кажутся нам очень грубыми, но они принадлежали самому одухотворенному народу своего времени и оказали на этот народ, как и на римлян, столь сильное воздействие, что оно определило большинство их законов, учреждений и самый ход их истории» (*De Coulanges F. La Cité antique* [1864]. P.: Flammarion, 1996. P. 178).

... плоха тогда, когда, становясь исключительно и тиранической, она делает народ кровожадным и нетерпимым; так что он живет лишь убийством и резней и полагает, что делает святое дело, убивая всякого, кто не признает его богов. Это, естественно, ставит такой народ в состояние войны со всеми остальными, весьма вредное для собственной безопасности¹⁰⁰.

Напротив, современная Европа, как это прекрасно видел Руссо, оказывается все больше и больше затронутой процессом, который Норберт Элиас назовет «процессом цивилизации», то есть обузданием грубой силы и страстей как средства решения конфликтов и смягчением и умиротворением повседневных нравов, а также переходом от внешних форм контроля над поведением индивидов к жесткому самоконтролю¹⁰¹. В силу этого воинственный дух античных полисов и республик безвозвратно уходит в прошлое, а на смену ему в повседневных отношениях жизненного мира приходят миролюбие и учтивость, продиктованные рациональным эгоистическим расчетом, оптимизирующим личный интерес. Руссо писал:

Прежде люди ссорились в трактире; их отучили от этого грубого удовольствия, понизив цены на другие. Прежде они резали друг друга из-за любовницы; в результате более тесного общения с женщинами они убедились, что из-за них не стоит драться. За вычетом опьянения и любви остается мало поводов для разногласий. В свете теперь дерутся только из-за азартных игр. Военные дерутся только тогда, когда их обходят по службе или чтобы не быть вынужденными подать в отставку. В наш просвещенный век все научились оценивать свою честь и жизнь с точностью до одного эю¹⁰².

Дрейф европейской жизни в сторону «постгероического общества» (Эдвард Люттвак) необратим, и с этим приходится считаться всем мыслителям, которые, подобно Руссо в XVIII веке или Ханне Арендт в XX веке, предпочитают свободу и гражданскую доблесть «древних» свободе «новых» и видят в античном полисе нормативный образец политической жизни современности¹⁰³.

100. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 251.

101. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. СПб.: Университетская книга, 2001. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада.

102. Руссо Ж.-Ж. Письмо к д'Аламберу о зрелищах. С. 122.

103. О противоположности «героического» и «постгероического» обществ см.: Münkler H. Der Wandel des Krieges: Von der Symmetrie zur Asymmetrie. Weilerwists: Velbrück Wissenschaft, 2006. S. 310–354.

Поэтому вывод, к которому приходит Руссо, сопоставляя условия существования человека в древнем и современном мире, звучит крайне неутешительно для античной эпохи: классический город хорош в качестве нормативного общественно-политического идеала для обличения пороков современного гражданского общества, но он не может представлять собой жизнеспособную альтернативу современности.

Что же в таком случае остается на долю большинства тех людей, которые в условиях современного гражданского общества добровольно, а многие просто в силу необходимости выбирают жизнь в соответствии со второй, то есть социальной или гражданской, природой? Выше мы уже отметили, что, согласно точке зрения Руссо, путь от природы к обществу, соотнесенный с естественным состоянием как «положительной нормой» человеческого существования, находит воплощение в двух положительных общественных идеалах — классическом городе и счастливой и самодостаточной семье. В условиях, когда возвращение к классическому городу оказывается труднодостижимым, огромное значение приобретает модель влюбленной пары и счастливой семьи как таких форм жизни, которые в наибольшей степени приближены к естественному состоянию¹⁰⁴. И в этой точке размышлений об условиях человеческого существования в современном мире Руссо остается верен своим основополагающим соображениям. Вся его мысль вращается вокруг утверждения, что человек любит только самого себя и может любить только самого себя. Так происходит потому, что по самой своей природе человек является индивидом, то есть «замкнутым и изолированным целым»¹⁰⁵. В то же самое время он не может вести истинно человеческую жизнь, если он не любит других людей так же, как самого себя, и если он не любит нечто более великое, чем он сам, больше самого себя.

Наше самое приятное существование является относительным и коллективным, а наше истинное «я» не целиком заключено в нас. В конце концов, таково положение человека в этой жизни, что нам никогда не удастся по-настоящему насладиться собой без помощи другого¹⁰⁶.

Поэтому человек должен создать некую вторую природу, в согласии с которой он парадоксальным образом будет любить только

104. В данном случае я ориентируюсь на реконструкцию хода рассуждений Руссо по поводу сексуальной политики, предложенную Пьером Мананом (*Манан П. Указ соч. С. 232–233*).

105. *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 179.*

106. *Rousseau J.-J. Rousseau juge de Jean-Jacques [1772–1776] // Rousseau J.-J. Œuvres complètes. P.: Gallimard, 1959. Т. 1. P. 813.*

самого себя, любя в то же самое время кого-то или что-то другое, помимо самого себя. Этой второй природой, как подсказывает нам трактат «Об общественном договоре», может быть город или гражданская община, основанная на согласии граждан. Однако существование великих держав, развитие торговли и финансов, а также влияние христианства ставят почти что непреодолимые преграды на пути реализации этой формы человеческого сообщества. Поэтому в глазах Руссо более разумно было строить вторую природу вокруг человеческой пары, то есть вокруг мужчины и женщины. Этот проект имеет большие шансы на реализацию, поскольку он теснее связан с первой природой, а именно с естественным различием между мужчиной и женщиной. Однако для Руссо взаимная дополняемость мужчины и женщины не ограничивается их физической природой, но предполагает также моральную дополняемость. Руссо использует эту идею, чтобы доказать, что

... взаимная дополняемость цивилизованного мужчины и цивилизованной женщины может создать новое существо, более полное и более богатое, чем каждый из индивидов, взятый порознь. Даже если у этой пары нет детей, она сама по себе образует некое новое единство, отличное от каждого из составляющих его индивидов¹⁰⁷.

Описанию того, как могла бы выглядеть реализация этого проекта сексуальной политики, посвящена пятая книга «Эмилия», которая имеет характерный подзаголовок: «София, или женщина». По словам Руссо, женщина «создана для того, чтобы нравиться» мужчине¹⁰⁸. Так Руссо в пятой книге «Эмилия» говорит о Софии, предназначенной в подруги Эмилю. «Нехорошо человеку быть одному, — утверждает Руссо. — Эмиль — человек; мы обещали дать ему подругу, — и надлежит свое слово сдержать. Имя сей подруге — София». Руссо нередко обвиняли в том, что он относился к женщинам с высокомерием и даже с презрением. В подобных обвинениях заключено не слишком много правды. Напротив, он ценил женщин необычайно высоко, но при этом считал, что самой природой им в человеческом обществе отведено совершенно особое место. По мнению Руссо,

... не имеют ни малейшего смысла споры о превосходстве того или иного пола, а также об их равенстве. В самом деле, каждый из них выполняет предназначения природы и уготованную ему

107. Манан П. Указ. соч. С. 233.

108. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 547.

особую роль, и ужели стал бы он совершеннее, если бы еще более походил на другой пол?¹⁰⁹

Согласно Руссо, всем, что мужчина и женщина имеют общего, они обязаны человеческой природе; все, чем они отличаются друг от друга, относится к полу. Можно сказать, отмечает Руссо, что природа сотворила чудо, создав два столь схожих существа, организованных столь по-разному. Тем не менее именно эти естественные различия между двумя схожими существами в том, что касается их пола, оказывают определяющее воздействие на социальные роли мужчин и женщин в обществе, равно как и на особенности их морального характера. Руссо писал в «Эмиле»:

Верховному существу угодно было во всех отношениях возвеличить род человеческий: даровав мужчине беспредельные стремления, оно одновременно даровало ему закон, их обуздывающий, дабы он мог стать свободным и мог управлять самим собою; наделив его неумеренными страстями, оно присоединило к этим страстям разум, призванный ими повелевать. Наделив женщину безграничными вожделениями, оно присоединило к этим вожделениям стыдливость, призванную их сдерживать¹¹⁰.

Семья как общественный институт является довольно поздним продуктом развития человеческой цивилизации. По мнению Руссо, первоначально, на ранних фазах естественного состояния, мужчины и женщины вели одинаковый образ жизни. Различия в образе жизни мужчин и женщин возникли лишь впоследствии, когда людям в естественном состоянии пришлось отказаться от полного одиночества, полного равенства и полной свободы. В «Рассуждении о происхождении неравенства» Руссо писал:

Первые душевные движения явились результатом нового положения, когда в одном общем жилище оказывались вместе мужья и жены, отцы и дети. Привычка к совместной жизни породила самые нежные из известных людям чувств (*les plus doux sentiments qui soient connus des hommes*) — любовь супружескую и любовь родительскую. Каждая семья превращалась в маленькое общество, сплоченное тем более тесно, что единственными узами в нем были взаимная привязанность и свобода¹¹¹.

Благодаря этому «первому революционному перевороту» люди объединяются в семьи, основанные на любви супругов друг к другу и на любви родителей к детям. Устанавливается первич-

109. Руссо Ж.-Ж. Эмил, или О воспитании. С. 546–547.

110. Там же. С. 548.

111. Он же. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 75–76.

ное разделение труда, в ходе которого женщина ведет домашнее хозяйство и воспитывает детей, а муж отлучается из дома для того, чтобы добыть средства существования для всей семьи. Природа женщины, точнее, ограничения, которые природа на нее налагает, заставляют ее ограничиваться супружеской и семейной жизнью, тогда как предназначение мужчины заключается в том, чтобы добывать средства существования для всей семьи, а также принимать участие в общественной жизни. Хотя Руссо и осуждает современную цивилизацию за то, что из-за нее «человек рождается свободным, но повсюду он в оковах»¹¹², экономическое и политическое неравенство между женщинами и мужчинами он считает чем-то само собою разумеющимся. Более того, Руссо полагал, что отношения между полами подчиняются определенному паритету, поскольку сексуальная и семейная зависимость мужчины от одной конкретной женщины искупает экономическую и политическую зависимость женщины от одного конкретного мужчины.

Оба пола обладают одинаковыми способностями, но не в равной мере. Однако в каждом поле недостаток тех или качеств возмещается противоположными. Когда женщина бывает до конца женщиной, она представляет больше ценности, нежели когда она играет роль мужчины; всякий раз как женщина заявляет о своих правах, она берет над нами верх, всякий раз как она хочет завладеть нашими правами, она оказывается ниже нас¹¹³.

Несмотря на то что институт семьи имеет патриархальное происхождение и в его основе лежит господство мужа и отца над женою и детьми, Руссо видит в счастливой семье важнейшую форму благой жизни наряду с классическим городом. Семья получает возможность стать формой благой жизни в силу того, что она обеспечивает невиданную по сравнению с другими формами и институтами общественной жизни эмоциональную близость и единство между ее членами. Недаром Руссо говорит о любви супружеской и родительской в самых возвышенных тонах. По словам Руссо, именно благодаря гармонии счастливой семейной пары «физический мир незаметно приводит нас к миру нравственному», в силу чего «из грубого соединения полов мало-помалу рождаются самые сладкие законы любви (*les plus douces loix de l'amour*)»¹¹⁴. В глазах Руссо счастливая семья представляет собой самодостаточную и замкнутую форму жиз-

112. *Он же*. Об общественном договоре. С. 152.

113. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 554.

114. Rousseau J.-J. Émile ou de l'Éducation (livre V) // Rousseau J.-J. Œuvres complètes. P. 697–698.

ни, члены которой нуждаются если не исключительно, то прежде всего друг в друге.

Только хорошим людям приятно быть в кругу своей семьи и добровольно замкнуться в нем, и ежели есть на свете счастливая жизнь, то это, бесспорно, та жизнь, какую они ведут¹¹⁵.

Разумеется, смысл существования хорошей семьи у Руссо не исчерпывается предоставлением ее членам беспрецедентных возможностей для эмоциональной самореализации и самовыражения. У семьи есть еще одна принципиально важная цель — это рождение и воспитание детей. Рождение и воспитание нового человека является делом первостепенной важности для родителей и супругов: оно служит символом их собственной реализации, завершения их собственного воспитания. Мужчина и женщина завершают свое воспитание, когда они оказываются готовыми стать отцом и матерью. Это последний акт драмы воспитания Эмиля — драмы воспитания демократического человека¹¹⁶.

Следует отметить, что главный стандарт, на который ориентируется Руссо при разработке своей сексуальной политики, остается прежним — это степень приближения союза между мужчиной и женщиной к естественному состоянию. Более того, счастливая семья определенным образом соотносится Руссо с классическим городом, поскольку эти две вторые природы могут процветать, лишь поддерживая друг друга. По сути дела, для Руссо хорошее общество и счастливая семья составляют собой две стороны одной медали. При этом две природы у Руссо упорядочены иерархически; речь идет о том, что отношения между мужчиной и женщиной, основанные на естественном различии между ними и потому более тесно связанные с первой природой, отношения, которые находят свое выражение в браке и семейной жизни, служат основой для второй природы в виде классического города, или хорошего политического сообщества. В трактате «Эмиль, или О воспитании» (1762) Руссо прямо пишет о том, что крепкая и счастливая семья является «естественной» основой процветающего политического сообщества.

Разве условные узы не возникают на почве естественных уз? Разве любовь, которую мы питаем к своим близким, не является залогом любви к нашей отчизне? Разве не семья, сия маленькая родина, внушает нам привязанность к великой родине? Разве хо-

115. Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза (1761) // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1961. Т. 2. С. 458.

116. Shklar J. Op. cit. P. 151–152.

роший сын, хороший муж, хороший отец не являются в то же самое время хорошими гражданами?¹¹⁷

В то же самое время вторая природа в виде классического города, или политического сообщества, также оказывает обратное воздействие на вторую природу, выражающуюся в отношениях между мужчиной и женщиной. Чем дальше отступают от равенства, говорит Руссо, тем больше извращаются естественные чувства; чем глубже становится пропасть между великими и малыми мира сего, тем слабее брачные узы; чем больше богачей и бедняков, тем меньше супругов. «Ни господин, ни раб не имеют супругов, всякий из них всецело поглощен своим общественным состоянием»¹¹⁸. Иными словами, согласно Руссо, процветание города или общественного целого является непременным условием процветания любовных чувств, семьи и брака в рамках этого общественного целого.

Не менее важными для гражданского сообщества являются и женские добродетели в том, что касается удостоверения отцовства, поскольку это критически важно для существования института собственности, без которого невозможно хорошее общество. Несмотря на то что Руссо презирал буржуа и видел в чрезмерном имущественном неравенстве одну из главных угроз для социального благополучия общества и его членов, сам институт частной собственности как неотъемлемое достояние современности он ценил необычайно высоко. По его словам, «собственность — это истинное основание гражданского общества»¹¹⁹. Будучи истинным основанием гражданского общества, собственность предполагает передачу ее по наследству от отца к детям, что, с одной стороны, стимулирует трудовые усилия отца как главы семьи, но, с другой стороны, требует от него моральной уверенности в добропорядочности его супруги и матери его детей, поскольку в противном случае все плоды его труда достанутся не его собственным, а чужим детям, прижитым его женой от других мужчин¹²⁰. Собственность как

117. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 553.

118. Там же. С. 613.

119. Он же. О политической экономии. С. 128.

120. Муж, не хранящий верность своей супруге, говорит Руссо, поступает несправедливо и бесчеловечно, однако «неверная жена совершает еще более тяжкое преступление — она разрушает семью и разрывает все узы, налагаемые природой; рождая на свет детей, отцом которых не является ее муж, она изменяет и своим законным детям, сочетая предательство с изменой. Сколь прискорбный раздор и какие преступления проистекают из ее вероломства! <...> Что представляет собой в подобном случае семья, как не сообщество тайных врагов, коих преступная женщина вооружает друг против друга, заставляя их прикидываться, что они связаны взаимной любовью» (Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 551).

истинная основа гражданского сообщества невозможна без нравственной гармонии и доверия, которое устанавливается в счастливой семье.

Говоря о семье и любви как «сладчайшей из всех страстей», Руссо, по выражению Лео Штрауса, возвращается от классического города к семье и любящей паре, от интереса гражданина к самому благородному интересу буржуа¹²¹. Любовь ближе к изначальному естественному состоянию, чем гражданское общество, обязанность или добродетель. Благодаря ей человек приближается к естественному состоянию в большей степени, чем если бы он вел жизнь гражданина. Однако благородство этого интереса тем не менее не искупает того, что этот интерес остается интересом буржуа со всеми вытекающими отсюда последствиями. Несмотря на то что любовь, брак и семья дают современному человеку надежду на счастье, этой надежде крайне редко бывает суждено сбыться. Чем это можно объяснить? Как показывает Алан Блум, проект Руссо исходит из того, что все человеческие связи строятся на естественном различии между мужчиной и женщиной, и заставляет весь мир вращаться вокруг пары возлюбленных, чтобы сделать возможным совпадение благородной и счастливой жизни с возможностью существования счастливой пары возлюбленных. Однако тем самым этот проект чрезмерно упрощает человеческую жизнь. На практике это приводит к тому, что на супружескую пару налагается груз нечеловеческой ответственности, и она подвергается чрезмерному давлению, причем центр тяжести этого давления приходится на женщину как супругу и мать. Романтический проект пытается свести все жизненные шансы к гармоничной человеческой паре. Если посмотреть, как это руссоистское представление преломляется в романах XIX века (от мадмуазель де Реналь Стендаля до мадам Бовари и Анны Карениной), то именно жена, изменяющая мужу, является «настоящей, а не воображаемой правдой» романтизма¹²². С этой точки зрения, как пронизательно подсказывает нам Харви Мэнсфильд, наиболее важным романом XIX века является, по всей видимости, «Мадам Бовари» (1857) Гюстава Флобера — история о женщине, которая изменяет своему мужу потому, что ей с ним скучно.

Эта история должна вызвать у читателя симпатию к героине, поскольку ее скучный муж — буржуа. У мадам Бовари были все основания скучать, ведь скука — это буржуазный недуг, который идет рука об руку с современной рациональностью. По мере того

121. *Strauss L.* Natural Right and History. P. 291.

122. *Bloom A.* Love and Friendship. N.Y.: Simon & Schuster, 1993.

как жизнь становится более предсказуемой и безопасной, она становится заурядной, неинтересной и лишенной риска¹²³.

Проблема здесь заключается в том, что, будучи жизненными формами, наиболее близкими к естественному состоянию, любовь и семья являются тем не менее общественным изобретением и достоянием. Естественный человек, равно как и благородный дикарь, целостен и самодостаточен; для того чтобы быть счастливым, он не нуждается в обществе других людей. Удовлетворить сексуальную страсть для него — то же самое, что «выпить стакан воды», как сказала по схожему поводу, имея в виду «новых дикарей» XX века, Александра Коллонтай.

Воображение, которое среди нас творит столько бед, ничего не говорит сердцу дикаря; каждый спокойно ждет внушения природы, отдается ему, не выбирая, более с удовольствием, чем со страстью, и, как только удовлетворена потребность, желание угасает все целиком¹²⁴.

Однако в силу того, что естественный человек не находится в отношениях зависимости с другими людьми, эта связь не влечет для него за собой «ни какого-либо рода отношений морального характера, ни определенных обязанностей»¹²⁵. Напротив, любовь супружеская и любовь родительская — эти «самые нежные из известных людям чувств» — порождаются «привычкой к совместной жизни» и предполагают существование общества; более того, всякая семья представляет собой как бы общество в миниатюре, единственными узлами в котором являются «взаимная привязанность и свобода» (*l'attachement réciproque et la liberté*)¹²⁶. О любви же духовной, в противоположность физическому влечению, Руссо в ряде мест высказывается еще более резко, говоря о том, что оно представляет собой всецело искусственное социальное чувство, совершенно немислимое для дикаря, которому знакомо лишь физическое влечение к существу противоположного пола¹²⁷.

123. *Mansfield H.* A Students Guide to Political Philosophy. Wilmington, DE: ISI Books, 2000. P. 48.

124. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 68.

125. Там же. С. 63.

126. Там же. С. 75.

127. «Начнем с того, что отделим в чувстве любви духовное от физического. Физическое — это вообще желание, влекущее один пол к соединению с другим. Духовное — это то, что определяет это желание и направляет его исключительно на один только предмет, или, по меньшей мере, сообщает этому желанию, направленному на этот предмет, высшую степень напряжения» (*Он же.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 68).

Нетрудно увидеть, что духовная сторона любви — это чувство искусственное, порожденное жизнью в обществе и превосносимое женщинами с великою ловкостью и старанием, чтобы укрепить свою власть и сделать господствующим тот пол, который должен был бы подчиняться¹²⁸.

Иными словами, будучи наиболее близкими к естественному состоянию, любовь и семья в то же самое время его отрицают. Возникая благодаря привычке людей к совместной жизни, они тем самым не могут избежать пороков, которые характерны для существования людей в современном гражданском обществе. Весьма показательным, что даже жизнь двух счастливых семейств, изображенных Руссо в «Эмиле» и «Юлии, или Новой Элоизе», имеет печальный конец. Эмиль, на воспитание которого было потрачено столько сил и средств, в итоге покидает сельскую идиллию и перебирается со своей женой, Софией, в Париж, где их брак расстраивается из-за измены Софии. Другая героиня Руссо, Юлия, умирая, признается самой себе, что не была счастлива в браке, поскольку, колеблясь между любовью к Сен-Прё и моральным и семейным долгом, не могла найти счастья ни в том, ни в другом. Общество и здесь крайне цепко держит в своих руках семью — эту форму общественной жизни, наиболее приближенную к естественному состоянию, — не давая ей шанса стать оазисом благополучия в рамках современной цивилизации, пребывающей, как был уверен Руссо, в глубоком упадке. Поэтому закономерно напрашивается вопрос: какие еще формы жизни могли бы в современном мире выказывать достоинства естественного состояния, не страдая в то же самое время от изъянов состояния общественного? У Руссо есть ответ на этот вопрос, однако он звучит не слишком обнадеживающе для тех, кто пожелал бы найти в нем решение политической проблемы современности.

Речь идет об образе жизни «одинокого мечтателя», который наиболее рельефно изображен Руссо в сочинении «Прогулки одинокого мечтателя» (1776–1778), последнем из серии его автобиографических произведений после «Исповеди» (1765–1770), и «Руссо — судья Жан-Жака» (1772–1776). Описание образа «одинокого мечтателя», носящее автобиографический характер, выдержано Руссо в драматических тонах. Имея в виду прежде всего свой собственный опыт одинокого человека и мыслителя, Руссо пишет о том, что, будучи склонным жить вместе в мире и согласии с окружающими, он в результате непонимания и козней с их стороны оказался в полном одиночестве, никому не нужный, всеми покинутый и забытый.

128. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении... С. 68.

И вот я один на земле, без брата, без ближнего, без друга — без иного собеседника, кроме самого себя. Самый общительный и любящий среди людей оказался по единодушному согласию выгнанным из их среды. В своей изощренной ненависти они выискали, какое решение будет жесточе для моей чувствительной души, и грубо порвали все узы, меня с ними связывавшие. <...> И вот они мне чужие, незнакомые, никто наконец, раз они этого хотели. А я, что такое я сам, оторванный от них и от всего? Вот что мне остается еще решить¹²⁹.

Опыт вынужденного одиночества Руссо оценивает двояко. Принося человеку, в одночасье лишившемуся всех прежних отношений с окружающими, невыносимые душевные страдания, он в то же самое время при определенных условиях может дать человеку принципиально новые возможности для самопознания и самооценки. Однако одного только одиночества, будь то вынужденного, будь то добровольно избранного, еще недостаточно для того, чтобы обрести опыт аутентичного существования. Не менее важно абстрагироваться от всех тех форм материальной и особенно духовной зависимости, с которыми сопряжена жизнь в современном гражданском обществе, ведь и в окружении других людей человек может испытывать острое чувство одиночества. Особенно это касается современной городской цивилизации, жизнь в условиях которой калечит людей как физически, так и морально. «Города — пучина для человеческого рода. В несколько поколений расы погибают или вырождаются; им нужно обновление, а это обновление дает всегда деревня»¹³⁰. Поэтому тем, кто озабочен поиском аутентичных форм существования, лучше всего искать прибежища в радикальном одиночестве на лоне природы.

Однако физического одиночества самого по себе еще недостаточно для того, чтобы вести аутентичное существование. В лучшем случае оно позволяет нам избавиться от повседневного влияния на нас и наш образ жизни мнений и поступков других людей. Тем не менее даже «я» человека, ведущего одинокий образ жизни, продолжает сохранять множество мнений и оценок, которые не принадлежат ему самому, но заимствованы им извне, от вездесущего общественного мнения. Поэтому, коль скоро поиск аутентичных форм существования становится нашим жизненным идеалом, наше «я» необходимо подвергнуть всестороннему анализу с тем, чтобы устранить из него все чужеродные и заимствованные элементы и оставить только то,

129. *Он же*. Прогулки одинокого мечтателя (прогулка первая) // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1961. Т. 3. С. 571.

130. *Он же*. Эмиль, или О воспитании. С. 53.

что принадлежит ему самому. Этот самобытный остаток и окажется тем, что можно будет назвать моим собственным «я»¹³¹.

Поиск своего собственного «я» требует владения соответствующими техниками рефлексии, которые следует применять в несколько последовательных этапов. Сперва необходимо дистанцироваться от других людей, причем не только в своем повседневном существовании, но и в своей уединенной душевной жизни. Это необходимо потому, что оценки других людей, усвоенные нами, мешают нашему духовному самопознанию. Поэтому мало уединиться от других людей физически; на следующем этапе необходимо изгнать из своей души их оценки и мнения с тем, чтобы, вернувшись от *amour-propre* к *amour de soi*, вновь обрести искомую естественность и цельность человеческого существования. Наконец, немаловажным является и освобождение от влияния объектов внешнего мира и всего того, что с ними связано в наших органах чувств, то есть от ощущений, поскольку последние отвлекают наше внимание от рефлексивного анализа собственного «я», которое и является главной целью Руссо в «Прогулках одинокого мечтателя». Моя цель, писал Руссо в «Прогулках одинокого мечтателя»,

... состоит в том, чтобы дать себе отчет в изменениях своей души и в их последовательности. В известном смысле я произведу на самом себе те опыты, которые физики производят над воздухом, чтобы знать ежедневные изменения в его состоянии. Я приложу к своей душе барометр, и эти опыты, хорошо налаженные и долгое время повторяемые, могут дать мне результаты столь же надежные, как и у них¹³².

Однако в отличие от «Исповеди» самого Руссо и «Опытов» Мишеля Монтеня — этого образца рефлексивной автобиографической французской прозы XVI века — «Прогулки одинокого мечтателя» не рассчитаны на окружающих; в их центре находится вопрос о рефлексивном познании мыслителем своего собственного человеческого «я».

Я ставлю себе ту же задачу, что и Монтень, но преследую цель прямо противоположную: он писал «Опыты» только для других, а я пишу свои «Прогулки» только для себя¹³³.

Для того чтобы стать одиноким мечтателем, требуется определенная техника, соответствующая настройка состояний души

131. *Todorov Tz.* Op. cit. P. 44–45.

132. *Руссо Ж.-Ж.* Прогулки одинокого мечтателя. С. 576.

133. Там же. С. 577.

и тела. Подходящий для «одинокого мечтателя» образ жизни одинаково далек как от абсолютного покоя, так и от хаотичного движения под воздействием сильных чувств и страстей. Поэтому крайне желательно, чтобы одинокий мечтатель жил на лоне природы, где сама обстановка располагает к уединению и мечтательному настроению.

Нужно, чтобы в сердце был мир и чтобы никакая страсть не возмущала его покоя. Нужно, чтобы тот, кому она (судьба одинокого мечтателя, отлученного от человеческого общества и ищущего в этом состоянии замену всех человеческих радостей. — Т. Д.) дана, был к ней предрасположен и чтобы его предрасполагало к ней известное сочетание окружающих его предметов. При этом не нужно ни полного покоя, ни чрезмерного волнения, но необходимо однообразное и умеренное движение, без перерывов и толчков¹³⁴.

Именно в такое блаженное положение, «без перерывов и толчков», погружает человека созерцание водной глади озера на закате дня. Сидя на берегу озера, одинокий мечтатель оказывается замороженным плеском волн, уносящим его воображение в неведомые дали. Он как бы плывет по течению волн, подчиняясь их приливам и отливам.

Когда приближался вечер, я спускался с высот острова и с удовольствием садился на песчаном берегу озера, в каком-нибудь скрытом от глаз приюте; там шум и перебаты волн, приковывая к себе мои чувства и удаляя из души моей всякое другое волнение, погружали ее в сладостное мечтанье; так нередко застигла меня ночь, и я даже не замечал этого. Прилив и отлив воды и протяжный, время от времени усиливающийся шум ее беспрестанно поражали мой слух и зрение, заменяя то внутреннее движение, которое мечтанье уташало во мне; и их было достаточно, чтобы я с наслаждением ощущал свое существование, не давая себе труда мыслить¹³⁵.

Чувство своего собственного «я», лишённого как воздействия со стороны других, так и усвоенных извне оценок, существование которого мы ощущаем в глубине своего личного бытия, Руссо наиболее рельефно описывает в «Пятой прогулке».

Это состояние покоя и уравновешенности — вневременное состояние, которое лучше всего описывается с помощью перечисления того, чем оно не является: оно не является ни длительно-

134. Там же. С. 618.

135. Там же. С. 615.

стью, ни последовательностью; ни удовольствием, ни страдания-
ем; ни желанием, ни страхом; ни вещами, ни ощущениями¹³⁶.

«Чем наслаждаешься в подобном состоянии?» — спрашивает сам
себя Руссо. И тут же отвечает на свой вопрос:

Ничем внешним по отношению к себе, ничем, кроме самого себя
и своего собственного существования; пока длится это состоя-
ние, ты доволен сам собой, как Бог. Ощущение существования,
освобожденное от всех других впечатлений, представляет само
по себе драгоценное чувство удовлетворенности и покоя, которо-
го одного было бы достаточно, чтобы сделать это существование
милым и радостным всякому, кто умеет отстранять от себя все
земные, чувственные впечатления, беспрестанно появляющиеся,
чтобы отвлечь нас от него и нарушить в этом мире его сладость¹³⁷.

Устранив все внешнее и заимствованное извне, человек откры-
вает для себя свое собственное «я». Однако здесь выясняется
одно неприятное обстоятельство: человеческое «я» есть не что
иное, как «чувство существования» самого этого человеческого
«я», и только. Медитации одинокого мечтателя не имеют ниче-
го общего с размышлениями или рассуждениями философа или
мудреца. По поводу смысла жизни «одинокого мечтателя» Рус-
со Лео Штраус писал:

Если человек абстрагировался и отказался от всего, что вне него,
если он освободил себя от всех эмоций, кроме чувства существо-
вания, то он наслаждается высшим блаженством — богоподоб-
ной самодостаточностью и бесстрастностью. Он находит утеше-
ние только в себе, будучи полностью самим собой и полностью
соответствуя самому себе, поскольку прошлое и будущее уни-
чтожены для него. Целиком и полностью отдаваясь этому чув-
ству, цивилизованный человек завершает возвращение к есте-
ственному состоянию на уровне человечности¹³⁸.

Иными словами, в образе жизни «одинокого мечтателя» возвра-
щение от идеала классического города к идеалу экспрессивно-
романтического единения с лишенной всяческих человеческих
черт природой достигает своей кульминации¹³⁹. Как верно за-

136. *Todorov Tz.* Op. cit. P. 46–47.

137. *Russo Ж.-Ж.* Прогулки одинокого мечтателя. С. 617.

138. *Strauss L.* Natural Right and History. P. 279.

139. О значении экспрессивно-романтического идеала единения с природой
и приоритете творческого воображения, предложенном Руссо, для евро-
пейской культуры XVIII–XIX веков хорошо пишет Чарльз Тэйлор в сво-
ей программной работе «Источники самости»: *Taylor Ch.* Sources of the
Self: The Making of Modern Identity. Cambridge, MA: Harvard University
Press, 1989. Part IV. The Voice of Nature.

мечает Алан Блум, если вся жизнь Сократа проходила на агоре, среди сограждан, в толкотне и суете рыночной площади, то мечтатель Руссо наслаждается шумом прибоя в гордом одиночестве¹⁴⁰. В этом выражается еще один существенный недостаток образа жизни «одинокое мечтателя»: его жизненный опыт имеет довольно ограниченную область применения. Будучи терапевтическим средством врачевания личных социально-психологических проблем, он вряд ли может претендовать на широкое распространение. Иными словами, выбор в пользу одиночества и эмоционального единения с природой, который Руссо делает на закате своего жизненного пути, не годится для большинства членов современного гражданского общества. Поэтому с точки зрения жизненного идеала «одинокое мечтателя» проблема современности не имеет политического решения.

В этом парадоксальном итоге интеллектуальной эволюции Руссо мы можем с полным правом видеть те глубокие последствия переворота в истории европейского духа, к которым привела его попытка вернуться к идеям классического города и общего блага. Начав с требования возвращения к «древним», Руссо в своей концепции человека и природы сделал радикальный шаг в сторону «новых», поскольку его попытка представить политический опыт античного полиса в качестве нормативного образца для современности приводит к появлению концепции человека и природы, еще более далеких от античных, чем те, что были представлены в мысли Гоббса и Локка.

Движение мысли Руссо можно охарактеризовать при помощи двух формулировок: возвращение к античности и радикализация современности. Очевидно, что главный акцент в этой формулировке приходится на союз «и»: попытка переоткрыть аутентичную форму политической жизни, лишенной недостатков современной жизни, приводит к появлению концепции человека, еще более далекой от греческой, чем та, что имела место в ранней мысли Нового времени. Этот ритм мысли, этот руссоистский мотив дает ключ ко всему движению, которое будет вести новую философию и дальше в XIX и XX веках¹⁴¹.

* * *

Подведем итоги. Руссо часто упрекали в том, что он все время противоречит сам себе, а его позиции по коренным вопросам человеческого существования в современном мире носят непо-

140. Bloom A. *The Closing of American Mind* [1987]. N.Y.: Simon & Schuster, 2012. P. 179.

141. Manent P. *Strauss and Nietzsche // Manent P. Modern Liberty and Its Discontents*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1998. P. 199.

следовательный характер. Однако парадоксы, к которым он был вынужден прибегать, описывая положение человека в современном мире, — его нападки на науки и искусства, которыми он сам с большим успехом занимался; его защита первобытного дикаря и прелестей естественной свободы в сочетании с постановкой на пьедестал классического города, общей воли и добродетели; его критика низшего и упадочного человеческого и социального типа *буржуа* и одновременно превознесение таких вполне буржуазных институтов и ценностей, как семья и частная собственность; его неуклюжие, как представлялось современникам, попытки примирить древность и современность, добродетель и сентиментальную чувствительность, классический город и естественное состояние, философию и невежество — были вовсе не излишними одинокой души, измученной скитаниями и мелочной людской злобой и непониманием, но показом несовершенства структуры современного мира, которое никуда не делось и сегодня. Поэтому в той мере, в какой сегодняшний мир продолжает демонстрировать нам несовершенство своего устройства, а мы — страдать от него, Руссо остается нашим современником, а написанные им великие книги — нашими путеводителями в лабиринтах этого несовершенного мира.

REFERENCES

- Aristotel. Nikomakhova etika [Nicomachean Ethics]. *Sochineniia: v 4 t.* [Works in 4 vols.], Moscow, Mysl', 1984, vol. 4.
- Aristotel. *Politica*. *Sochineniia: v 4 t.* [Works in 4 vols.], Moscow, Mysl', 1984, vol. 4.
- Bloom A. *Love and Friendship*, New York, Simon & Schuster, 1993.
- Bloom A. *The Closing of American Mind*, New York, Simon & Schuster, 2012.
- Bloom A. The Education of Democratic Man: "Emile". *Daedalus*, 1987, vol. 107, no. 3.
- Cantorowitz E. "Pro Patria Mori" in Medieval Political Thought. *The American Historical Review*, 1951, vol. 56, no. 3, pp. 473–474.
- Constant B. O svobode u drevnikh v ee sravnenii so svobodoi u sovremennykh liudei [De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes]. *Polis*, 1993, no. 2.
- Constant B. Ob uzurpacii [De l'usurpation]. *O svobode. Antologija zapadnoevropejskoj klassicheskoj liberal'noj mysli* [On Liberty. An Anthology of the West European Classical Thought] (ed. M. A. Abramov). Moscow, Nauka [Science], 1995.
- De Coulanges F. *La Cité antique*, Paris, Flammarion, 1996.
- Elias N. *O protsesse tsivilizatsii. Sotsiogeneticheskie i psikhogeneticheskie issledovaniia: v 2 t.* [Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zwei Bände]. Saint Petersburg, Universitetskaia kniga [University book], 2001, t. 1, *Izmeneniia v povedenii vysshego sloia mirian v stranakh Zapada* [Bd. 1, Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes].
- Fetscher I. *Rousseau's Politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriff* [1960], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.

- Hassner P. *Nasilie i mir: Ot atomnoi bomby do etnicheskoi chistki* [La violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique], Saint Petersburg, Vsemirnoe slovo, 1999.
- Hegel G. W. F. *Fenomenologiia dukha* [Phänomenologie des Geistes] (trans. G. G. Shpet), Saint Petersburg, Nauka [Science], 1993.
- Heilbron J. *The Rise of Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Hirschman A. *Strasti i interesy: politicheskie argumenty v pol'zu kapitalizma do ego triumfa* [The Passions and the Interests: Political Arguments For Capitalism Before Its Triumph], Moscow, Gaidar Institute Press, 2012.
- Hobbes T. Begemot, ili dolgii parlament [Behemoth, or The Long Parliament]. *Sochineniia: v 2 t.* [Works in 2 vols.], Moscow, Mysl', 1991, vol. 2.
- Hobbes T. Leviathan. *Sochineniia: v 2 t.* [Works in 2 vols.], Moscow, Mysl', 1991, vol. 2.
- Hobbes T. O grazhdanine [De Cive]. *Sochineniia: v 2 t.* [Works in 2 vols.], Moscow, Mysl', 1991, vol. 1.
- Lefort C. Machiavelli and Verità Effetuale. *Writing: The Political Test*, Durham, London, Duke University Press, 2000, pp. 109–141.
- Livi Bacci M. *Demograficheskaia istoriia Evropy* [La popolazione nella storia d'Europa], Saint Petersburg, Aleksandriia, 2010.
- Machiavelli N. *Gosudar'* [The Prince] (trans. M. A. Iusima), Saint Petersburg, Eksmo, Mitgard, 2006.
- Machiavelli N. Rassuzhdeniia na pervuiu dekadu Tita Livii [The Discourses on the First Ten Books of Titus Livy]. *Gosudar'* [The Prince] (trans. M. A. Iusima), Saint Petersburg, Eksmo, Mitgard, 2006.
- MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed., Paris, Notre Dame, IN, Notre Dame University Press, 2007.
- Mandeville B. Vzroptavshii ulei, ili Moshenniki, stavshie chestnymi [The Grumbling Hive: Or knaves turn'd honest]. *Basnia o pchelakh* [The Fable of the Bees], Moscow, Mysl', 1974.
- Manent P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
- Manent P. *Naissances de la politique moderne: Machiavel—Hobbes—Rousseau*, Paris, Gallimard, 2007.
- Manent P. *Obshchedostupnyi kurs politicheskoi filosofii* [Cours familier de philosophie politique], Moscow, Moscow School of Political Research, 2004.
- Manent P. Strauss and Nietzsche. *Modern Liberty and Its Discontents*, Paris, Lanham, Rowman and Littlefield, 1998.
- Mansfield H. *A Students Guide to Political Philosophy*, Wilmington, DE, ISI Books, 2000.
- Münkler H. *Der Wandel des Krieges: Von der Symmetrie zur Asymmetrie*. Weilerwists, Velbrück Wissenschaft, 2006, pp. 310–354.
- Rousseau J.-J. Dernière Réponse de J.-J. Rousseau, de Genève. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, vol. 3.
- Rousseau J.-J. Émile ou de l'Éducation. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969.
- Rousseau J.-J. Fragmenty i nabroski [Fragments and Sketches]. *Traktaty* [Traité], Moscow, Nauka [Science], 1969.
- Rousseau J.-J. Ispoved' [Les Confessions]. *Izbrannye sochineniia: v 3 t.* [Selected works in 3 vols.], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1961, vol. 3.
- Rousseau J.-J. Iuliia, ili Novaia Eloiza (1761) [Julie ou la Nouvelle Héloïse (1761)]. *Izbrannye sochineniia: v 3 t.* [Selected works in 3 vols.], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1961, vol. 2.
- Rousseau J.-J. O politicheskoi ekonomii (1755) [Discours sur l'économie politique]. *Traktaty* [Traité], Moscow, Nauka [Science], 1969.
- Rousseau J.-J. Ob obshchestvennom dogovore [Sur le Contrat social]. *Traktaty* [Traité], Moscow, Nauka [Science], 1969.

- Rousseau J.-J. Opyt o proiskhozhdenii iazykov, a takzhe o melodii i muzykal'nom podrazhanii [Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale]. *Izbrannye sochineniia: v 3 t.* [Selected works in 3 vols.], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1961, vol. 1.
- Rousseau J.-J. Pis'mo k d'Alamberu o zrelishchakh [Lettre à M. d'Alembert]. *Izbrannye sochineniia: v 3 t.* [Selected works in 3 vols.], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1961, vol. 1.
- Rousseau J.-J. Progulki odinokogo mechtatel'ia (Progulka pervaiia) [Les Rêveries du promeneur solitaire (Première promenade)]. *Izbrannye sochineniia: v 3 t.* [Selected works in 3 vols.], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1961, vol. 3.
- Rousseau J.-J. Rassuzhdenie o naukakh i iskusstvakh [Discours sur les sciences et les arts]. *Traktaty* [Traité], Moscow, Nauka [Science], 1969.
- Rousseau J.-J. Rassuzhdenie o proiskhozhdenii i osnovaniakh neravenstva mezhdu liud'mi [Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes]. *Traktaty* [Traité], Moscow, Nauka [Science], 1969.
- Rousseau J.-J. Rassuzhdenie po voprosu: sposobstvovalo li vozrozhdenie nauk i iskusstv ochishcheniiu nravov? [Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs?]. *Traktaty* [Traité], Moscow, Nauka [Science], 1969.
- Rousseau J.-J. Rousseau juge de Jean-Jacques [1772–1776]. *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1959, vol. 1.
- Rousseau J.-J. Soobrazheniia ob obraze pravleniia v Pol'she i predlagaemye preobrazovaniia v sem pravlenii (1771/1772) [Considérations sur le gouvernement de Pologne]. *Pedagogicheskie sochineniia: v 2 t.* [Pedagogical works in 2 vols.], Moscow, Pedagogika [Pedagogy], 1982, vol. 2.
- Rousseau J.-J. Zamechaniia Zh.-Zh. Russo, grazhdanina Zhenevy, po povodu otveta na ego Rassuzhdenie (1751) [Observations de J.J.R. de Genève sur la réponse qui a été faite à son discours]. *Pedagogicheskie sochineniia: v 2 t.* [Pedagogical works in 2 vols.], Moscow, Pedagogika [Pedagogy], 1982, vol. 2.
- Schmitt C. *Politische Romantik* [1919/1925], 2nd ed., Berlin, Duncker & Humblot, 1925.
- Shklar J. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Strauss L. Chto takoe politicheskaiia filosofii (1954/1955) [What Is Political Philosophy?]. *Vvedenie v politicheskuiu filosofiiu* [An Introduction to Political Philosophy], Moscow, Praxis, 2000.
- Strauss L. *Natural Right and History* [1953], Chicago, Chicago University Press, 1965.
- Strauss L. Niccolo Machiavelli. *History of Political Philosophy* (eds. L. Strauss, J. Cropsey), 3rd ed., Chicago, London, The University of Chicago Press, 1987.
- Strauss L. Tri volny sovremennosti [Three Waves of Modernity]. *Vvedenie v politicheskuiu filosofiiu* [An Introduction to Political Philosophy], Moscow, Praxis, 2000.
- Taylor Ch. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, pt. IV, The Voice of Nature.
- Todorov Tz. *Dukh Prosveshcheniia* [L'esprit des lumières], Moscow, Moscow School of Political Research, 2010.
- Todorov Tz. *Frail Happiness: An Essay on Rousseau*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2001.
- Tolstoy L. N. Sevastopol' v mae [Sevastopol in May]. *Sobranie sochinenii: v 22 t.* [Collected works in 22 vols.], Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 1979, vol. 4.