

Паоло Алатри

ИЗУЧЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ РУССО В ИТАЛИИ

Перевод *Кире Эммануиловны Кировой*

Французский ежегодник 1969

М.: Наука. 1971. С.307-325

Веб-публикация: *Vive Liberta*, 2011

Ссылки на материалы к теме даны нами после статьи



В последние годы история Просвещения привлекает внимание итальянских ученых. Недавно вышел в свет первый том обширного труда Ф. Вентури (его можно считать возглавляющим это изучение), в котором он рассматривает основные направления итальянского просветительства от Муратори до Дженовези. Наряду с этим вышли из печати еще два исследования, идущие в какой-то мере в том же критическом направлении и затрагивающие те же проблемы. Авторы их одновременно, каждый независимо от другого, развивают тему, которая может похвалиться несметной литературой. Тем не менее эти работы представляются нам новым подходом к большим идеологическим и политическим проблемам нашего времени и, кроме того, дают новый импульс размышлениям об одном из крупнейших и наиболее оригинальных и смелых мыслителей прошлого. Это — тема гражданского общества, его происхождения, его характерных черт, как положительных, так и отрицательных, тема возможностей и путей его преодоления, тема политических взглядов Жан-Жака Руссо¹.

То, что авторы этих работ затрагивают большие проблемы нашего времени, не представляется нам ни излишним, ни надуманным. Л. Коллетти во введении, справедливо оправдывая «определенную политическую заостренность», которая, как он полагает, должна здесь и там ощущаться на страницах его книги, ссылается на авторитет французских издателей, открывших весьма элегантно научное издание политических произведений Руссо в известной серии «Плеяда» напоминанием о том, что «многие политические деятели стран Азии и Африки, где преобладал французский язык, обращались к работам Руссо в то время, когда их страны приближались к независимости», что «выдающиеся государственные деятели Вьетнама, Гвинеи, Сенегала и других стран утверждали, что они обратились к политике под влиянием произведений Руссо». И, наконец, что «Фидель Кастро заявил одному французскому журналисту, что Жан-Жак был его учителем и что он свергал Батисту с экземпляром «Общественного договора» в кармане».

Так же ставит вопрос и Джерратана. Рассмотрев во введении к итальянскому переводу «Рассуждения о неравенстве» (им самим осуществленному) вопрос об отношении Маркса и Энгельса к Руссо (этот вопрос составляет также содержание последнего раздела работы Коллетти) Джерратана ут-

¹ См. введение В. Джерратана к *Jean-Jacques Rousseau, Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*. Roma, Editori Riuniti, 1968; *L. Colletti, Rousseau critico della «società civile»*. — «De Homine», 1968, № 24—25.

верждает, что тот факт, что у Маркса, на более поздних этапах его деятельности, усилился интерес к «Рассуждению о неравенстве», связан с возросшим стремлением автора «Капитала» и «Критики Готской программы» перейти от возмущенного разоблачения прогрессирующей дегуманизации, неизменно сопутствовавшей до сих пор прогрессу цивилизации, к решительной борьбе за социальное возрождение. «Те же соображения,— заключает Джерратана,— объясняют и возрождение интереса к «Рассуждениям» Руссо и в наши дни. Излишне подчеркивать то, что за два столетия на этих страницах поблекло и устарело. Поражает скорее тот тревожный факт, что после столь потрясающего технического прогресса и столь радикальных социальных переворотов, проблема, которую рассматривал Руссо, до сих пор не решена и бросает на будущее наше мрачную тень, угрожая еще большими катастрофами». Руссо и Маркса, этих великих еретиков современной мысли, сближает и еще одна черта, общая им обоим: дойдя в своих рассуждениях до такого момента, когда им грозит опасность оказаться во власти спокойной научной ортодоксии, они неизменно возвращаются к положениям, потрясающим весь установившийся интеллектуальный порядок. Восстанавливая ход их мысли, нельзя не почувствовать сильный моральный заряд — неизменный компонент политических суждений, которые определяют основной выбор человека.

В 1966 г., за два года до Джерратана, П. Казини заключил свой блестящий очерк о Руссо² такими словами: «Если историческая и политическая эволюция европейских наций и не шла в истекшем столетии в направлении социальной структуры, намеченной в «Общественном договоре», то во всяком случае несомненно, что центральные проблемы современной демократии — ограничение частной собственности, отношения между личностью и государством, участие масс в осуществлении власти, кризис конституционных систем политической свободы — с завершением эпохи буржуазного либерализма вновь ставятся, вписываясь в широкие этико-политические перспективы, указанные Руссо два столетия тому назад».

И еще за два года до этого, в 1964 г., Ж. Деосси³ заметил, что если, как писал Р. де Лашарьер⁴, возрастающая актуальность политических взглядов Руссо и влечет за собой известное смещение акцентов в понимании его воззрений, то в то же время современная их интерпретация, к которой читателя постоянно побуждают, восстанавливает демократический характер теории Руссо «в ее постоянно и неизменно революционных требованиях».

Общим для работ Джерратана и Коллетти, кроме самой темы, как мне кажется, является и умелое применение исторического метода при изучении взглядов Руссо. В наше время окончательно и полностью оставлены попытки реконструировать систему его взглядов в отрыве от истории их трудного, а в некоторых своих аспектах — и противоречивого возникновения. У Джерратана особенно чувствуется озабоченность тем, чтобы, реконструируя систему взглядов Руссо, максимально учитывать последовательные этапы ее возникновения. Он на каждом шагу указывает, какие требования «гражданин Жюневы» мог считать в своих полемических построениях основными, какие — связанными с данным, конкретным моментом, дабы объяснить таким образом изнутри характерные особенности того или иного произведения Руссо, подчеркивание Руссо той или иной проблемы, выбор им того или иного решения.

Коллетти скромно признает во введении к своей работе, что на ней сказывается, обуславливая ее недостатки, ее двойственное и сложное проис-

² P. Casini. Rousseau. Roma — Milano, p. 75.

³ J. Dehaussy. La dialectique de la souveraine liberté dans le «Contrat social». — «Etudes sur le «Contrat social» de Jean-Jacques Rousseau». Paris, 1964, p. 119—142.

⁴ R. de Lacharrière. Jean-Jacques Rousseau: interprétation et permanence. — «Revue du Droit public», 1961, p. 469 et suiv.

хождение. «Излагаемые далее заметки,— пишет он,— явились следствием желания достигнуть одновременно двух различных целей: дать обзор определенного количества работ, посвященных политическим взглядам Руссо, которые появились в связи с торжествами 1962 г., и попытаться дать интерпретацию взглядов женевского философа с точки зрения проблемы современного гражданского общества. Как это иногда случается, два намерения, которые должны были слиться воедино, так и остались двумя... Возникшие в результате этого страницы оказались как бы на полпути между этими двумя противоположными стремлениями, между частичным библиографическим обзором (им они могли стать, но стали лишь частично) и кратким очерком, идущим прямо к цели».

Подчеркивая «неполноту и неокончателность» своего исследования, Коллетти слишком строг к себе. Конечно, ни одна работа о системе взглядов такого сложного и многогранного мыслителя, как Руссо, никогда не может претендовать на исчерпывающую полноту. Тем более, что каждой эпохе интеллектуальной, политической и культурной жизни соответствуют новые попытки интерпретации этой системы.

Однако «заметки» Коллетти должны, как мне кажется, занять место среди наиболее интересного из того, что было посвящено в последние годы политическим взглядам Ж.-Ж. Руссо. С другой стороны, «смещение» историко-аналитического очерка с библиографическим обзором является для современного критического сознания потребностью, практически непреодолимой. Как это показано и во введении Джерратана, всякий, кто обращается сегодня к системе взглядов мыслителя такого значения, как Руссо, изучению которого посвящено столько работ, не может уклониться от того, чтобы дать обзор предыдущих попыток критической интерпретации.

Исходная точка Джерратана отлична от исходной точки Коллетти. Первый начинает с вопроса отношений между Руссо и Вольтером, видя в этом подход к Жан-Жаку и предпосылку для более непосредственного анализа. В первом разделе введения, посвященном Джерратану этому вопросу, он показывает постепенный отход Руссо от группы энциклопедистов и от умеренности, свойственной идеологии Вольтера, и начало той цепной реакции, в результате которой в ходе длительного процесса мысль Руссо будет все более решительно обращаться к целям, требовавшим такой политической и идеологической смелости, какая была неведома патриарху Фернэ и другим просветителям. Исключения составляют лишь отдельные мысли Дидро, не образующие, однако, как у Руссо, законченной и систематизированной интеллектуальной конструкции⁵.

⁵ На симпозиуме руссоведов в Женеве 16—17 июля 1962 г. Жан Фабр заявил: «Я считаю, что взгляды Руссо, в отличие от взглядов Дидро, которые находились в непрерывном развитии, следует рассматривать в их системе и что надо настаивать на единстве этой системы». Фабр предупредил, однако, что систему взглядов Руссо надо всегда изучать в ее историческом развитии. «Она была объектом непрерывного развития,— добавил он,— и это приводило Руссо к пренебрежению одними моментами и к утробованию других положений в целях более наглядной демонстрации своих взглядов (как это имело место в первом «Рассуждении») или же в целях полемики» (см.: «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», t. XXXV. Genève, 1963, p. 220, 221; P. Alatri. Problemi critici su Rousseau.— «Nuova Rivista Storica», 1965, fasc. III—IV, p. 421). Авторы многих эссе, собранных в уже цитированном томе «Этюды об Общественном договоре», настаивают на систематическом характере политических взглядов Руссо и, в то же время, на необходимости изучать эти взгляды в их развитии. «Надо прислушаться к Руссо,— пишет, например, Жан Старобинский (J. Starobinski. Du «Discours de l'inégalité» au «Contrat Social», p. 97).— В его системе все сцеплено одно с другим, все взаимосвязано, все вытекает из нескольких основных принципов. Мы обязаны поэтому примирить даже и те положения второго «Рассуждения», которые представляются противоречащими друг другу» (см. также: R. Derathé. L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau.— В сб. «Jean-Jacques Rousseau». Neuchâtel, 1962, p. 203—218). Что касается смелого радикализма взглядов Дидро, то надо учесть, что Дидро произвел в сфере естественных наук переворот, аналогичный тому, какой Руссо осуществил в гуманитарных и политических нау-

Джерратана в начале своей работы затрагивает вопросы, которые мы находим также и в первом разделе работы Коллетти, посвященном связи морали и политикой. Так, Джерратана вспоминает ответ Руссо от 10 сентября 1755 г. на письмо Вольтера от 30 августа того же года, в котором философ из поместья «Делис» писал ему: «Никто никогда не вкладывал столько изобретательности в то, чтобы заставить человека пожелать стать скотом. Читая Вашу книгу, хочется стать на четвереньки». Руссо, обезоруженный иронией своего великого противника, сумел лишь в минорном тоне, привести в свою защиту аргументы, уже использованные им в полемике по поводу его «Рассуждения о науках и искусствах». В результате диалог оказался довольно беден содержанием, затруднен недомолвками и смущением и состоял более из полемических реплик, чем из доводов и умозаключений, рассматривающих вопрос по существу.

Из ответа Руссо, пишет Джерратана, во всяком случае ясен тот исходный пункт атаки, который побудил его, столкнувшись с горьким скептицизмом Вольтера, связать присущую XVIII в. проблему теодицеи с первоначальной постановкой вопроса в «Рассуждении о неравенстве», столь противной всяким теологическим влияниям. «Согласиться каким-либо образом возложить ответственность за зло на провидение,— добавляет Джерратана,— означало бы для Руссо пойти против убеждения, к которому он пришел, т. е. против убеждения в том, что все беды, терзающие людей, все несчастия, их поражающие, происходят в конечном счете из их социальной организации. Зло поэтому не только не находит у Руссо рационального объяснения, но и не представляется неизбежным, как это было еще в теодицее Лейбница, который стремился скорее оправдать деяния бога, чем защитить интересы людей».

Эта проблема является центральной и в первом разделе исследования Коллетти. Внимательно рассмотрев наиболее свежие и интересные аналитические работы о Руссо, он посвящает ряд страниц показу того, как все — от Кассирера до Дерате и С. Котта⁶ — окончательно утвердили тезис о примате во взглядах Руссо политики над моралью⁷. Политика обосновывает мораль, поэтому этическое обязательство бороться за победу над злом неизбежно идентифицируется с политическим обязательством бороться за переустройство общества. Мы получаем, таким образом, перенос проблемы зла, «из теодицеи в политику». Этот перенос становится основной предпосылкой всего дальнейшего развития взглядов Руссо, несмотря на переоценку им позднее значения религиозного чувства (тема, которую Коллетти и Джерратана подробно освещают и к которой мы вернемся позднее).

По мнению Джерратана, Вольтер — идеолог умеренной буржуазии — после появления «Рассуждения о неравенстве» хорошо понял, что в основе взглядов Руссо лежал его все разрушающий радикализм. «Речь должна поэтому идти о четком и осознанном идеологическом неприятии Руссо Вольтером».

Коллетти, со своей стороны, видит во всеобщей, глубокой и радикальной трансформации всей перспективы жизни человека, которую произвел Руссо,

ках, т. е. утвердил абсолютный отказ исследователей в области естественных наук от всякого рода предпосылок теологического характера, признавая за наукой — и только за наукой — возможность объяснения Вселенной и дойдя, таким образом, даже до утверждения абсолютной бесполезности гипотезы о существовании бога (по этому вопросу см.: предисловие Паоло Росси к *D. Diderot. Opere filosofiche*. Milano, 1967).

⁶ Даже если Котта, следуя интерпретации Руссо, впервые данной Кассирером, и не соглашается с самим Руссо и вновь противопоставляет ему реалистический пессимизм христианства, идею «падения», несовершенства человека, его греховности (см.: *S. Colla. La position du problème de la politique chez Rousseau*. — «Etudes sur le «Contrat social»).

⁷ Очерк основных интерпретаций политических взглядов Руссо дан Коллетти (см.: *L. Colletti. Rousseau politico*. — «Cultura e Scuola», № 6, dicembre 1962 — febbraio 1963); см. также *C. Violi. Rousseau e le origini della democrazia moderna*. — «Critica marxista», luglio — agosto 1966. К этой статье мы еще вернемся.

возложив надежду на спасение не на религию, как то было ранее, а на политику, и не на помощь извне, а на самого человека, одну из основных причин разрыва Руссо с энциклопедистами. «Действительно, там где Вольтер, Д'Аламбер, Дидро и все философы видели просто недостатки общества, просто ошибки его организации, которые надо было постепенно исправить» (слова Кассирера в его труде «Il problema di J.-J. Rousseau»), там Руссо видел «вину», которую можно искупить лишь посредством акта, преобразующего все общество до его основания». Те, для кого, как для Котта, подобная позиция неприемлема в силу их верности христианским заповедям, считают, следуя известному тезису Талмона⁸, что эта позиция, растворяя судьбу человека в политическом сообществе, открывает путь «демократическому тоталитаризму».

Тезис о примате политики важен, как подчеркивает Коллетти, не только потому, что он показывает нам, что именно в политических взглядах Руссо надо искать единый критерий прочтения всех его трудов. Этот тезис важен, как отметил П. Казини⁹, помимо всего прочего еще и потому, что позволяет порвать с «устаревшим представлением о Руссо как о «предшественнике» и истолкователе романтической чувствительности». Коллетти цитирует в качестве образчика подобного представления этюд П.-Д. Джимака¹⁰.

На этом вопросе стоит, возможно, остановиться. Я согласен с Коллетти, что необходимо отвергнуть чисто психологическое объяснение происхождения и значения работ Руссо. Мне представляется, однако, что соображения Джимака содержат некоторые полезные указания, помогающие разрешить проблему единства конструкций Руссо (то единое вдохновение и тот систематический характер, которые, как указывает Джерратана, сам Руссо всегда отстаивал в своих теоретических трудах).

Тезис Джимака состоит в том, что между осознанием Руссо своего неуспеха и его жалостью к себе, между констатацией им своих погрязших достоинств и теоретическим утверждением противоречия между хорошим человеком и плохим обществом, между отождествлением хорошего человека с естественным человеком и проверкой природной доброты человека судом его собственного сознания — существует замкнутый круг, следуя которому Руссо возвращается к первоначальным условиям задачи. По мнению Джимака, в этот замкнутый круг могут быть включены все работы Руссо, как политические, так и автобиографические и повествовательные.

Этот тезис, очищенный от психологического шлама, содержит элементы, не только производящие впечатление, но и действительно ценные. Мы их находим в уже цитированной работе Дерате, знаменательно озаглавленной «Единство взглядов Ж.-Ж. Руссо». Она заканчивается так: «Мы надеемся, что этот этюд достаточно показал, что Руссо не ограничился простым разоблачением бед, порождаемых жизнью в обществе, и что возврат к природе отнюдь не означает для него возврат к гипотетическому и химерическому естественному состоянию. Он поставил себе цель — указать людям, живущим в общественном состоянии, путь к подлинному счастью и дороге добродетели. Чтобы узнать первый, следует читать «Эмилия» и «Новую Элоизу». «Общественный договор» и «Политическая экономия» научат вас тому, что есть добродетель».

Жан Фабр в своей работе «Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau»¹¹ также возражает против дуалистической интерпретации взглядов Руссо, прежде всего против интерпретации Вогана, который в своем капи-

⁸ J. L. Talmon. The Origins of totalitarian democracy. London, 1952. По этому вопросу см. мою рецензию в «Belfagor», 31 maggio 1968.

⁹ P. Casini. Op. cit., p. 75.

¹⁰ P. D. Jimack. Rousseau and the primacy of self.— «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», vol. XXXII. Genève, 1965.

¹¹ «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», t. XXXV, p. 181—221.

тальном труде¹² представил взгляды Руссо состоящими из теории радикальной, но химерической, и из взглядов практических и разумных, но робких и связанных с первой лишь тем, что они ее опровергают¹³.

Фабр утверждает, наоборот, что большая часть текстов и работ Руссо, которые обычно считают противоречивыми, являются, на самом деле, взаимодополняющими, начиная с того, что связано с основным для Руссо диалектическим противоречием: природа — общество.

В свете этого соображения «Исповедь» и ее продолжение в виде «Диалогов» и «Прогулок одинокого мечтателя» составляют краеугольный камень здания, воздвигнутого Руссо, или по крайней мере, так сказать, башню, из которой можно, окинув единым взглядом всю панораму, контролировать все здание¹⁴.

Соображение о единстве взглядов Руссо подтверждает также Джерратана: «Конечно,— пишет он,— было бы неоправданным представлять доказанным или легко соглашаться с противоречивостью, имеющей место в произведениях Руссо, пренебрегая при этом как источником, не имеющим значения для оценки его политических взглядов, большими автобиографическими работами — от «Исповеди» до «Руссо — судья Жан-Жака» и «Прогулок одинокого мечтателя». Еще меньше оснований забывать, что эти работы следует истолковывать, как зигзаг мысли Руссо, находившейся в непрерывном развитии. И было бы совсем уже произвольно признавать за этими работами привилегию служить единственным критерием или ключом для интерпретации. Речь идет поэтому о том, чтобы рассмотреть этот зигзаг развития и решить в результате, возможно ли — а если возможно, то как — обрисовать единство взглядов Руссо».

В целом в траектории мысли Руссо личные переживания и теоретические построения идут бок о бок, тесно связанные и объединенные друг с другом. В этюде о религиозных взглядах Руссо («*La Pensée religieuse de Rousseau*») Шарль Гийо пишет в этой связи: «Нет писателя, у которого теоретические абстракции были бы теснее, чем у Руссо, связаны с тайными порывами чувствительности и до некоторой степени были продиктованы ими. Каким бы теоретиком Руссо ни был, эмоции всегда лежат в основе внешне объективных конструкций, которые он возводит»¹⁵.

Жан Старобинский в этюде о политических взглядах Ж.-Ж. Руссо («*La Pensée politique de Jean-Jacques Rousseau*») ¹⁶ излагает свои соображения о том, что «социологи в наше время называют «идеологией». т. е. рационализацией личных чувств и личной озлобленности».

¹² С. Е. Vaughan. *The Political Writings of J.-J. Rousseau*. Cambridge, 1915, 2 ed.— 1962.

¹³ «Умеренность» работ Руссо-«законодателя» (вспомним «Проект конституции для Корсики» и, особенно, «Соображения об образе правления в Польше», а также — в некоторых отношениях — «Письма с горы») Джерратана, наоборот, пронзительно объясняет реалистическим пониманием Руссо научной ценности его идеологической системы. «Он никогда не был,— пишет Джерратана,— доктринером, претендующим на автоматическое приложение своих принципов к реальной жизни. Принципы были для него системой ценностей, которую надо постигать как органическое целое, дабы иметь верный критерий при оценке фактов. Он хорошо знал, однако, что каждое конкретное применение принципов требует их модификации в целях приспособления к особенностям действительности, а не наоборот. Отвечая Станиславу, он мог сказать: «Когда речь идет о политических конструкциях, время и место решают все». В «Общественном договоре» он подчеркивал, что «надо всегда отличать общие законы от конкретных случаев, которые могут изменить их действие». Не следует поэтому удивляться, если в писаниях Руссо-«законодателя» принципы «Общественного договора» применяются со значительными вариантами и изменениями, не заслуживающими пренебрежения». Джерратана, однако, утверждает, что «поворот к умеренности в последних политических работах Руссо предвосхищает будущий курс эпохи, начавшейся при самых смелых перспективах полного обновления». О «Письмах с горы» см.: P. Casini. *Op. cit.*, p. 71.

¹⁴ См. мою статью «*Problemi critici su Rousseau*», в которой развивается это положение.

¹⁵ См. цит. сборник «*Jean-Jacques Rousseau*», p. 127.

¹⁶ *Ibid.*, p. 85.

Конечно, всегда следует тщательно учитывать характер и значение теоретических построений Руссо. Однако крутые повороты, диктуемые его темпераментом, чувствительным и даже невротическим, играли свою роль. Они сделали, например, более острым и драматическим его конфликт с Дидро и Вольтером и вообще с «партией философов». По этому поводу Джерратана замечает, что, «отделив (после статьи «Женева», появившейся в VII томе «Энциклопедии) свою ответственность от ответственности энциклопедистов, Жан-Жак, возможно, тешил себя иллюзиями, что он найдет одобрение и поддержку на родине. Однако результатом этого явилась его полная изоляция». И Джерратана характеризует Руссо как мыслителя, «полностью лишенного тактических способностей человека действия». Но затем добавляет: «Было отмечено в этой связи, что у Вольтера «эмпиризм и практицизм были аспектами негативными, но необходимыми для его деятельности, носившей гораздо более политический характер, чем у Руссо и даже у Дидро» (P. Alatri, Voltaire, Diderot e il «partito filosofico». Messina — Firenze, 1965, p. 117).

Следует, однако, подчеркнуть, что термин «политическая деятельность» приобретает в данном случае значение слишком ограниченное и довольно узкое».

О терминологии, естественно, следует договориться, но из контекста, в котором находится моя фраза, критикуемая Джерратана, ясно, что я имел в виду способность, которой обладал Вольтер и был лишен Руссо, находить для своей идеологической деятельности немедленное и эффективное политическое применение. Не случайно, как, впрочем, тут же подчеркивает Джерратана, Руссо и сам прекрасно понимал, какое влияние оказывает Вольтер на общественное мнение, даже преувеличивал это влияние. В своем ответе от 10 сентября 1755 г. на бичующее письмо Вольтера от 30 августа он подчеркивал и подтверждал «уважение, которым все мы обязаны Вам, как нашему главе», т. е. именно как главе философской партии, которым Вольтера всегда и все считали — и, конечно, не без основания.

Итак, не Руссо — предшественник и истолкователь романтической чувствительности, не Руссо — поборник «преромантизма» (категория, против применения которой в современной историографии стали в последнее время возражать) — и даже не Руссо, расколотый надвое и раздираемый неизлечимым дуализмом. Его цельность следует искать в процессе его мышления, в котором естественно смыкаются его интеллектуальный характер и его чувствительный и нервный темперамент. И это его мышление и утверждает примат политики над моралью.

Вдумываясь в политические взгляды Руссо, мы можем констатировать, как это делает Коллетти и как уже имели случай сделать и мы¹⁷, что почва отныне окончательно очищена от двух старых избитых положений, от двух недоразумений, опасных для понимания подлинной позиции Руссо. Первое состоит в том, что Руссо взывал к «естественному состоянию», как к реальному, историческому состоянию, в то время как для него, на самом деле, речь шла о чисто абстрактной гипотезе, о «рабочей гипотезе», полезной для объяснения нынешнего положения человека. А второе — это то, что Руссо предпочитал общественному состоянию человека состояние дикости. Против того и другого недоразумения недвусмысленно предостерегал и сам Руссо. Во втором «Рассуждении» он писал: «Начнем же с того, что отбросим все факты, ибо они не имеют никакого касательства к данному вопросу. Мы должны принимать результаты изысканий, которые можно привести по этому предмету, не за исторические истины, но лишь за предположительные и условные рассуждения, более способные осветить природу вещей, чем установить их действительное происхождение, и подобные тем предположениям, которые постоянно высказывают об образовании мира наши натурали-

¹⁷ См. цитированную работу «Problemi critici su Rousseau».

сты»¹⁸; «Так что же! Нужно разрушить общество, уничтожить «твое» и «мое», вернуться в леса и жить там с медведями? — такой вывод вполне в духе моих противников. Я предпочитаю их опередить, и тем избавить от позора»¹⁹.

Джерратана подходит ко второму «Рассуждению», взяв за исходный пункт первое «Рассуждение» и исследуя развитие мысли Руссо между этими двумя работами. Этот путь и его приводит к утверждению, что «с переводом исследования на политическую почву... наконец-то найден весьма надежный опорный пункт». «Я хорошо знаю, — пишет, действительно, Руссо, — что декламаторы говорили все это уже сто раз, но они говорили, разглаголя, а я говорю, основываясь на разуме. Они интуитивно чувствовали зло, а я вскрываю его причины и, прежде всего, выявляю весьма утешительный и полезный факт, показывая, что все эти пороки присущи не столько человеку вообще, сколько человеку, плохо управляемому».

Переходя к «Рассуждению о неравенстве», Джерратана затрагивает вопрос о «естественных законах» и «естественном праве», но лишь для того, чтобы перейти к вопросу о соответствии между двумя видами неравенства (физическим и моральным) как политическом идеале. Коллетти же надолго задерживается на первом вопросе и посвящает ему страницы блестящего анализа. Он соглашается с анализом, данным Деразе, и повторяет его. Концепция естественного права, согласно которой естественное состояние является тем самым и моральным состоянием, которому возникновение общества дает лишь защиту благодаря позитивному закону, гарантирующему осуществление первоначальных прав, Коллетти противопоставляет глубоко новаторскую (по сравнению с ней) концепцию Руссо. По мнению последнего, естественное состояние является не моральным состоянием, но состоянием невинности. Пребывая в нем, человек не может быть ни хорошим, ни плохим, ибо он является еще естественным существом, а всякое суждение о ценности возможно лишь с того момента, когда индивидуум вступает в сношения с себе подобными, т. е. с момента возникновения общества. Поэтому для Руссо природа человека не раскрывается полностью в естественном состоянии. Она может проявиться лишь в обществе и с помощью общества. Из этого следует два основных вывода: 1) что свобода не является более для Руссо свободой индивидуума от общества, а достигается лишь в обществе и с помощью общества, и 2) что договор, который для последователей естественноправовой либеральной традиции ничего не меняет в естественноправовом порядке, а стремится лишь его укрепить и реализовать в наиболее совершенной и рациональной форме, — этот договор для Руссо означает, наоборот, отказ от естественного состояния и естественной свободы и возникновение нового морального и социального порядка.

Анализируя соотношение между физическим, или естественным, неравенством и неравенством моральным, или общественным, принятое Руссо, Джерратана приходит к аналогичным заключениям. Прежде всего, если соглашение или конфликт между четырьмя различными силами, которые сосуществуют в обществе (богатством, знатностью, властью и личными заслугами), является наиболее надежным признаком хорошего или плохого устройства государства, то речь все же идет не о выборе — посредством акта разумной воли — между соглашением или конфликтом этих различных сил, ибо именно из их согласия и развивается последующий конфликт. Это происходит потому, что «хотя личные качества и лежат в основе всех остальных групп неравенства, однако в конечном счете все четыре группы сводятся к неравенству богатства, потому что оно наиболее непосредственно связано с благосостоянием и наиболее легко передается из рук в руки и потому что с его помощью можно легко купить все остальное». Таким образом, в самом

¹⁸ Ж.-Ж. Руссо. Тракаты. М., 1969, стр. 46.

¹⁹ Там же, стр. 104.

устройстве государства таится начало его вырождения («пороки, делающие необходимыми общественные учреждения,— это те же пороки, которые делают неизбежными злоупотребления этими учреждениями»).

Во-вторых (это важное и меткое замечание сделал тот же Джерратана), те самые различия в личных заслугах и качествах, какие Руссо квалифицирует, как своего рода «естественное» неравенство по отношению к неравенству, вытекающему из общественных учреждений, показаны в конце первой части «Рассуждения» скорее как результат общественных условий, чем как неустраняемое явление природы. Это значит, что резкое первоначальное разграничение между естественным и социальным неравенством смягчается, едва мы оказываемся вынужденными признать, что «многие из тех различий, которые разделяют людей в обществе и считаются естественными, являются на самом деле исключительно результатом привычек и различного образа жизни, которых люди придерживаются в обществе».

И Джерратана, и Коллетти подчеркивают, что Руссо неизменно заканчивает свои рассуждения тем, что переходит от первоначальной гипотезы естественного состояния и естественного права к условиям, в которых человек находится в обществе. Поэтому, как отмечает Коллетти, договор не может и не должен служить гарантией для естественного человека; вырвав человека из естественного состояния и сделав его общественным человеком, договор должен превратить его в нового, подлинного человека.

Однако, сравнивая «Общественный договор» со вторым «Рассуждением», Джерратана распознает в нем известное смещение «теоретической оси». В конструктивной части «Рассуждения» Жан-Жак не предлагает прямо решений ни одной из проблем человеческого общежития, им анализируемых. Он еще не идет дальше смутной надежды смягчить или замедлить процессы вырождения, таящиеся в социальном развитии. Наоборот, в «Общественном договоре» и также в «Эмиле» оптимизм Руссо проецируется на будущее. «Таким образом, драматизм анализа, данного в «Рассуждении о неравенстве», теряет значительную часть своей остроты и становится лишь логическим предварением конструкций «Общественного договора». В этой последней работе неосуществимая потребность в свободе предстает, наконец, осуществленной в результате ее воображаемого примирения с возможной моделью сознательно-рационального общества, пригодного в силу этого стать мифом, движущим буржуазную революцию якобинского типа».

Второе «Рассуждение» Руссо является, таким образом, логическим предварением «Общественного договора», но не его необходимой предпосылкой», утверждает Джерратана.

Коллетти подчеркивает подготовительный характер первого и второго «Рассуждения» по отношению к «Общественному договору». Он делает это вопреки традиционной интерпретации, которая часто противопоставляла «либерального» Руссо первого произведения «тоталитарному» Руссо второго произведения.

Дойдя до этого пункта, как Коллетти, так и Джерратана указывают на основные причины, лежащие в основе разрыва Руссо с группой энциклопедистов и со всем остальным воинствующим просветительством. Особенно плодотворно сопоставление с Дидро, который является наиболее передовым представителем этой группы. Итак, даже и с руководителем «Энциклопедии» противоречия порождены не различием темпераментов, уточняет Коллетти. Они носят объективный характер и объясняются отчасти различием философских убеждений двух мыслителей (например, их противоположными концепциями «природы» вследствие разницы между механическим материализмом Дидро и спиритуализмом Руссо), а отчасти различием их концепций «естественного человека» (у Дидро она остается в естественноправовых рамках) и вытекающим из этого различным отношением к обществу. Причем на отношение к обществу Дидро влияет его более консервативная позиция в вопросе о собственности и его возрастающее уважение к буржуазному достоинству.

«Истина,— пишет Коллетти,— состоит в том, что главную причину разрыва Руссо с «философами» следует искать в противоположности их основных принципов и прежде всего в их различном отношении к «гражданскому обществу». В период, когда все более передовые мыслители были выразителями прав и интересов находившегося на подъеме буржуазного общества, защитниками его процветания и его промышленности (а во Франции они боролись за то, чтобы дать этому новому обществу соответствующее политическое устройство), в этот период критика «гражданского общества», содержащаяся во втором «Рассуждении», непоправимо изолировала Руссо от его современников. Она побуждала их воспринимать мысли Руссо как абсурдные и парадоксальные».

Прочитировав целую серию отрицательных суждений о Руссо его современников, вплоть до суждения Канта, Коллетти продолжает: «Надо также сказать, что если Руссо не был понят, то это объяснялось исключительным своеобразием его исторического положения. Критик «гражданского общества» в эпоху, когда подобная критика могла исходить лишь от таких мыслителей, как Джемс Стюарт (которые, будучи аристократами и придя в противоречие с XVIII в., стояли, по определению Маркса, на «более исторической почве»), Руссо не только не сомкнулся с ними, но, несмотря на отсталость своих экономических взглядов, стал даже для своего времени наиболее решительным противником знати. С другой стороны, потенциально связанный — в силу своего отвращения к старому порядку — с радикальной интеллигенцией, он отделился от нее и гордо отбивал ее нападки и обвинения в том, что еще и сегодня не может не показаться «парадоксом», и в некотором роде историческим monstrem, в предвосхищении им в XVIII в. критики находившегося на подъеме буржуазного общества и присущего этому обществу социального неравенства».

Так же, в основном, ставит вопрос и Джерратана, хотя он и сильнее подчеркивает различие между «Рассуждением» и «Общественным договором».

«Смещение теоретической оси во взглядах Руссо (в «Общественном договоре» по сравнению с «Рассуждением») встает во всем своем значении и обнаруживает импульс, сделавший это смещение необходимым, если связать его с глубокими причинами, толкнувшими Руссо на разрыв с энциклопедистами и со всем воинствующим просветительством. «Рассуждение о неравенстве» написано в Париже, в конце 1753 — первой половине 1754 г., в том душевном состоянии, которое не позволяет предугадать будущий разрыв. Ни последовавшее за этим путешествие в Женеву в июне — сентябре 1754 г., ни намерение окончательно вернуться на родину никоим образом не связаны с перспективой разрыва».

Патриотизм и космополитизм еще не стали в душе Руссо непримиримой антитезой... Лишь в первом наброске «Общественного договора», после полного разрыва с философскими кругами Парижа, Руссо утвердился в той гордой неприязни к этике космополитизма, которая станет определяющей чертой новой фазы развития его мысли. От космополитизма к патриотизму: этот переход следует связать с происходившим во взглядах Руссо переходом от смутного реформизма, господствовавшего в просветительских кругах, к попытке создать рациональную политическую идеологию, соответствующую той национальной и народной среде, в которой назревала близившаяся буржуазно-демократическая революция. Именно в этом переходе и следует искать корни процесса, который, независимо от случайных психологических факторов, приведет вскоре к разрыву между Руссо и «философами».

«Несмотря на свой радикализм (даже если этот радикализм мог противоречить взглядам более умеренного крыла просветителей), «Рассуждение о неравенстве» в значительной своей части было приемлемо для той культурной атмосферы, в которой эта работа была задумана, когда шла ожесточенная борьба с целью расколоть смелостью разума глыбу умственных тради-

ций, помогавших старому порядку продолжать свое существование. Но поскольку это была атмосфера, в которой острота и сложность борьбы создавала благоприятную почву для распространения некоторого эклектизма, т. е. для переплетения самых различных элементов и для непрерывных колебаний между всеми возможными путями политического развития, Руссо мог бы продолжать выступать в этой среде, лишь оставаясь в подчиненном положении. Наоборот, вырвавшись из-под влияния философского окружения Парижа (после того как он сделал последний вклад в общее дело своей статьей «О политической экономии», появившейся в VII томе «Энциклопедии»), замкнувшись в самом себе и избавившись от искушения пойти на компромисс, Руссо сумел усовершенствовать и завершить дело просветительства, доведя его — вне зависимости от требований немедленной борьбы — до такой степени теоретической непримиримости, какая необходима была для конструктивной идеологии буржуазно-демократической революции».

Дойдя до этого пункта, Коллетти и Джерратана почувствовали потребность рассмотреть вопрос о религиозных идеях Руссо. Коллетти предпослал этому замечание о том, что превращение естественного человека в общественного рассматривается Руссо главным образом с точки зрения моральной и политической, а не экономической; Руссо касается проблемы общей воли и коллективного «Я»²⁰, но не вопроса обобществления собственности. Тем не менее историческая обстановка, в которой он жил и думал, объясняет, что дело здесь не в недостатке логики, но в объективных исторических границах, непреодолимых для его времени.

Более того, трудно избежать впечатления, что то, что нам представляется сегодня «пределом» мысли Руссо, — на самом деле является неизбежным следствием того, что составляет «наибольшую заслугу» Руссо. Мы имеем в виду чрезвычайную силу предвосхищения, с которой он в еще не созданных исторических условиях наметил первые и основные положения критики современного буржуазного общества.

Коллетти считает, что «в этом смысле показательна глава «Общественного договора» о «гражданской религии», вызвавшая столько споров. На первый взгляд и если понимать эту главу буквально, она представляется (а отчасти, конечно, и является) отчаянной попыткой восстановить в новых условиях старое единство религии и политики. Но при более внимательном анализе становится ясным, что это первая попытка анализа взаимоотноше-

²⁰ По этому вопросу см.: *L. Dehaussy. La dialectique de la souveraine liberté dans le «Contrat Social», p. 139—141.* «Не вызывает сомнения, — читаем мы у Деосси, — что лишь единственная статья «Общественного договора» (статья, которая требует, чтобы каждый отчуждал все свои права общине) могла бы и должна была бы привести к установлению коллективной собственности на землю, или, выражаясь современным языком, на средства производства. Собственность каждого, которая отрицает и которую отрицает (в потенции, по меньшей мере) собственность каждого другого, оказывается отныне связанной — благодаря диалектическому синтезу — собственностью всех, используемой коллективно, когда все становятся собственниками всей собственности.

Можно было бы тем более ожидать, что Руссо доведет это диалектическое рассуждение до конца, поскольку мы видели, какое значение придавал он войне между землевладельцами для развязывания острой фазы столкновения суверенных индивидуальных свобод. Однако Руссо останавливается на полпути. Он утверждает существование в идеальном обществе «реального права собственности» общины на всю землю. Но это право общины является лишь эквивалентом того высшего права собственности, которое феодальная система признает за владельцем надела. Каждый индивидуум получает в результате раздела участок земли. Но это приводит к противоречию... Эта собственность должна была бы быть участком в общей собственности, но, на самом деле, земля находится в индивидуальном владении. Как объяснить эту непоследовательность, этот недостаток смелости в логических рассуждениях? Прежде всего, конечно, мудрым благодарением перед лицом читателей и цензоров. Затем индивидуализмом, который Руссо разделял со своими современниками и который видит в собственности (и особенно в собственности на землю или, по крайней мере, во владении землей) своего рода особую экспансию человеческой личности, необходимую для обретения этой личностью пол-

ний между христианством и современным «гражданским обществом». Это — те взаимоотношения, которые Вебер и Трельч, уже после Маркса, синтезировали в концепции «христианского буржуазного общества», или, другими словами, первая попытка анализа современного раздвоения человека на *citoyen* (гражданина государства) и *bourgeois* (члена гражданского общества).

Вопрос о разрушительной функции христианства в античном обществе превращается у Руссо (по сравнению с Вольтером и Гиббоном) в вопрос об отношениях между христианством и буржуазным обществом. В этом направлении он будет плодотворно разрабатываться и впоследствии, вплоть до работы Маркса «К еврейскому вопросу», даже если Маркс и не видел, чем он обязан женевицу.

Подобная постановка вопроса привела Руссо к чрезвычайно важным выводам именно в плане критики гражданского общества: внутренний разлад в человеке, его раздвоение на *citoyen* и *bourgeois*, двойная жизнь, небесная и земная, которую он ведет, — являются следствием чисто формального, абстрактного характера общества, основанного на «несправедливом договоре». Другими словами, общество возникает, чтобы утвердить первичные «права человека» до того, как он стал жить в обществе, т. е. такие, которыми люди наделены якобы свыше, поскольку все они являются в первую очередь «детьми божьими», а потом уже детьми «реального» общества, к которому они принадлежат. Из этого следует, что договор создает не общество, но лишь «государство, поставленное на страже соревнования и конкуренции частных интересов».

Джерратана также поднимает «уже столько раз обсуждавшийся вопрос о религиозных идеях Жан-Жака» с тем, чтобы «обсудить прежде всего вопрос об удельном весе религиозных идей в развитии политических взглядов Руссо».

В «Письме Д'Аламберу о зрелищах» Руссо называет ошибочной мысль, которую он прежде разделял с Дидро, — мысль о том, что можно быть добродетельным и без религии, т. е. убеждение в том, что религия принадлежит к сфере, отличной и отделенной от сферы морали. Тщательно исследуя последовательные фазы этой перемены взглядов Руссо и объясняя ее, так сказать, изнутри, Джерратана, как и Коллетти, связывает новую позицию в этом вопросе, к которой Руссо приходит в 1756—1758 гг., с той позицией, которую Маркс займет почти сто лет спустя.

Соображения Джерратана о различии взглядов, выраженных Руссо в «Письме о провидении» (религиозность, проявляющая терпимость не только ко всем религиозным верованиям, но также и к «добродетельным и искренним» неверующим) и в «Общественном договоре» и «Эмиле» (религиозность, терпимая ко всем религиозным верованиям, но нетерпимая ко всем видам атеизма), очень метки и стоят того, чтобы привести их полностью: «Логика этой последней перемены взглядов — это логика самого буржуазного общества, которую Руссо вынужден принять, стараясь теоретически, на базе существующих предположений построить рациональный социальный порядок. Таково, по крайней мере, заключение, к которому может привести данный Марксом анализ отношений между религией и современным государством (светским). Ограничимся здесь изложением основных элементов этого анализа: «На свой лад, тем способом, который соответствует его сущности, государство эмансипируется от религии как *государство*, когда оно эмансипируется от *государственной религии*, т. е. когда государство как государство не отстаивает никакой религии, а, напротив, отстаивает себя как государство»²¹.

ной независимости». Деосси подчеркивает затем «узость, чтобы не сказать резче, экономических суждений Жан-Жака» (см. об этом также: R. Villers. Jean-Jacques Rousseau, la finance et les financiers. — В сб. «Etudes sur le «Contrat Social», р. 329—341).

²¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 388.

Эта эмансипация, которую Маркс называет политической эмансипацией, является, однако, не прямой, а лишь косвенным освобождением человека, осуществляемым через посредство государства.

«Предел политической эмансипации уже с самого начала проявляется в том, что государство может освободить себя от какого-либо ограничения без того, чтобы человек стал действительно свободным от этого ограничения... Государство, таким образом, может совершенно эмансипироваться от религии даже тогда, когда преобладающее большинство ещё остаётся религиозным».

При рассмотрении этого вопроса может показаться, что современное буржуазное государство, поскольку оно является светским государством, полностью безразлично не только к тому, какую конкретную религию исповедуют его граждане, но и к тому, религиозны ли они вообще или нет. И это формально так и есть, но только формально. По существу, та же потребность, которая в буржуазном обществе оправдывает существование государства, т. е. потребность в посредничестве, оправдывает также и религию и делает ее необходимой, как и государство. Буржуазное общество, придавая законченную форму антагонизму интересов, присущему взаимоотношениям людей при любой из известных до сих пор форм общества, завершает в то же время и процесс отчуждения, делающий человека чуждым самому себе. Чтобы осознать себя человеком, оставаясь чуждым самому себе, человек нуждается в посредничестве религии так же, как он нуждается в политическом посредничестве государства, чтобы осознать себя свободным, оставаясь поработанным. Светское государство поэтому может подчеркивать полнейшее безразличие к религиозным взглядам своих членов и возвещать свое нежелание вторгаться в глубины их сознания, но оно остается спокойным и невозмутимым, пока оно находит в гражданском обществе в качестве своей предпосылки религию, которая «проявляет жизнеспособность и силу»²².

Этот анализ Маркса не является интерпретацией взглядов Руссо (которыми Маркс в этом аспекте специально не занимался). Он дает, однако, ключ к их интерпретации, позволяющий понять внутреннюю логику того противоречивого мира, в котором развивалась политическая мысль Руссо. До тех пор, пока Жан-Жак срывает мистическую оболочку с иллюзий, которые скрывают или окрашивают в розовый цвет реальность социальных антагонизмов, и анализирует условия морального упадка, сопутствующие и делающие возможным гражданский прогресс,— до тех пор религия, унаследованная им от юношеских лет, остается как бы в стороне от его теоретических поисков. Этот вопрос о религии совершенно оригинальным образом начинает становиться центральным, когда оправдание бога (в спорах о теодиице) представится Руссо наиболее ценным дополнением и лучшим подкреплением его предыдущих выводов. Эти выводы возлагали на социальную систему ответственность за беды и страдания, которые по традиции возлагались на волю провидения или врожденную испорченность человеческой природы.

Однако подобная интерпретация ничего существенного не добавляет к критическим результатам «Рассуждения о неравенстве» и даже смягчает их остроту. Она имела значение лишь постольку, поскольку открывала перед Руссо новый путь для поисков решения проблемы, которая в «Рассуждении», как мы видели, осталась нерешенной. Суть проблемы состояла в следующем: как могут люди, для которых отказ от жизни в обществе уже невозможен, избежать несчастий, которые они сами навлекли на себя, поработив в обществе одни других?

Значение решения этой проблемы, данного Руссо (даже двойного, параллельного решения — в «Общественном договоре» и в «Эмиле»), заключается в органичности его системы, достигаемой соответствием теоретиче-

²² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 388, 389, 387.

ских принципов тем процессам, которые происходят или могут произойти в реальной действительности и которые способны обеспечить максимальный простор для развития буржуазного общества. Говорят, что Руссо доходит до «полного и подлинного обожествления государства». И, действительно, главная идея «Общественного договора» — перенесение политического суверенитета с людей на закон, как на выражение всеобщей воли, посредника и гарантию всеобщей свободы,— имеет в себе нечто мистическое и религиозное. Во всяком случае, эта идея предполагает наличие мира разъединенного, в котором общее отделено от частного, общие интересы — от частных интересов и который не может поэтому существовать без посредничества религии.

Но речь идет о таком мистицизме, который независимо от каких-либо теорий является непосредственным продуктом реального процесса мистификации, присущего буржуазному обществу: «Там, где политическое государство достигло своей действительно развитой формы, человек не только в мыслях, в сознании, но и в действительности, в жизни, ведёт двойную жизнь, небесную и земную, жизнь в политической общности, в которой он признаёт себя общественным существом, и жизнь в гражданском обществе, в котором он действует как частное лицо, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до роли средства и становится игрушкой чуждых сил»²³.

Как Коллетти, так и Джерратана посвящают последний раздел своей работы идейным связям между Марксом и Руссо. Однако прежде, в связи с концепцией суверенитета, Коллетти устанавливает другие связи — между Жан-Жаком и Гоббсом. Он указывает, что, порывая с дуалистической традицией, которой следовали мыслители от Альтузия до Пуфендорфа и Локка, как Гоббс, так и Руссо допускают возможность заключения только одного договора, хотя Гоббс и сводит его к *tractum subjectionis*, исключая *tractum societatis*, а Руссо производит обратное превращение. Оба они впервые делают, таким образом, возможной концепцию единого и полного суверенитета. Для Гоббса он полностью пребывает в монархе, а для Руссо — в народе. Из этого вытекают чрезвычайно важные последствия: определение правительства, сводимого к группе народных уполномоченных; радикальная критика представительного государства, или парламентского правления (которое противоречит неотчуждаемости, непередаваемости и неделимости народного суверенитета); конец всякого разделения между обществом и гражданским правительством, т. е. между гражданским и политическим обществом, между обществом и государством — и, следовательно, между *bourgeois* и *citoyen*.

«Из этого можно сделать следующий вывод: смысл «нового договора», учреждающего общество, а это — конечный пункт развития, к которому ведет теория «Общественного договора», заключается, буквально в требовании уничтожения, или «отмирания государства» Общество является настоящим «обществом» в том случае, если оно выражает «всеобщую волю», реальный общий интерес. В то же время преодоление разъединения частных интересов влечет за собой уничтожение «гражданского правительства», или государства, рождение которого было связано, как мы видели, с потребностью узаконить и гарантировать социальное неравенство».

На основе этих заключений Коллетти утверждает, что развитая впоследствии революционная политическая теория была намечена Руссо уже в «Общественном договоре». Маркс и Ленин прибавили к ней лишь анализ экономической основы отмирания государства.

Итак, Руссо и Маркс. Конечно, мы не находим нигде у создателя научного коммунизма хотя бы отдаленного признания его зависимости от автора «Общественного договора». Этот факт послужил отправной точкой, как

²³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 390, 391.

для Коллетти, так и для Джерратана. Первый объясняет его тем, что Маркс усвоил мысли Руссо в неправильной интерпретации Гегеля, для которого Руссо был теоретиком либерального атомистического индивидуализма. Джерратана отмечает, что в «Общественном договоре» жила идеологическая традиция, критическое преодоление которой было первой задачей, какую Маркс должен был перед собой поставить, чтобы открыть путь новому пониманию перспективы развития современного общества. Он добавляет к этому, что отдаление Маркса от Руссо было усилено тем раздражением, которое вызывало в то время у Маркса риторическое использование демократических идей Руссо мелкобуржуазными радикалами в 1848 г.²⁴

Но суть не в этом. Независимо от того, признавал ли сам Маркс связь своих взглядов со взглядами Руссо, остается фактом, по мнению Джерратана, что эта связь не только существует, но и является тесной и органической. Этому вопросу он посвятил три страницы, которые представляются в целом убедительными. Маркс отправляется «от индивидуумов, которые производят в обществе, — иначе говоря, от производства индивидуумов, обусловленного обществом», противопоставляя свою точку зрения точке зрения классической политической экономии, которая избирает своим исходным пунктом производство изолированных индивидуумов. Эта постановка вопроса не противоречит Руссо (как это может показаться на первый взгляд). Ведь Руссо, даже в «Рассуждении о неравенстве», допуская возможность естественного состояния, т. е. состояния, в котором индивидуумы живут изолированно, вне общественного договора, на самом деле набрасывает эту картину лишь как рабочую гипотезу, он не приписывает ей хронологической, исторической реальности и даже недвусмысленно эту реальность отрицает. Опрокидывая вверх дном концепцию естественного права, он выдвигает теоретическое положение о том, что в реальной жизни индивидуумы живут изолированно именно в гражданском обществе. Есть поэтому внутреннее созвучие между идеологией Руссо и идеологией Маркса там, где эта последняя критически противостоит попытке экономической науки представить вечными, естественными и всеобщими отношения, которые на самом деле являются четко определенными историческими общественными отношениями.

В свою очередь Руссо вскрывает ошибки тех, кто, рассуждая о естественном состоянии, привносит в него идеи, свойственные обществу. Он показывает, что идеи, признаваемые извечно присущими человеческой природе (исходя из которых школа естественного права определяет воображаемое ею естественное состояние), на самом деле постижимы лишь как результат исторического развития человечества и зависят от определенных социальных отношений, без которых они теряют смысл.

Джерратана справедливо замечает по этому поводу, что Руссо никогда не смог бы достигнуть на основе анализа, содержащегося в его «Рассуждении», того уровня и перспективы исследования, какие свойственны Марксу. Маркс, со своей стороны, нисколько не нуждался в том, чтобы начинать свое исследование с пересказа критических соображений Руссо.

Остается, во всяком случае, фактом, что никакой прямой ссылки на «Рассуждение о неравенстве» в работах Маркса обнаружить нельзя. И мы не можем поэтому при рассмотрении идейных связей между Марксом и Руссо идти далее констатации наличия некоторого созвучия в их работах.

Правда, Энгельс (который, в отличие от Маркса, посвятил в «Анти-Дюринге» несколько страниц этой работе Руссо) сумел увидеть, что у Руссо имеется «не только рассуждение, как две капли воды схожее с рассуждением Маркса в «Капитале», но мы видим у Руссо и в подробностях целый ряд тех же самых диалектических оборотов, которыми пользуется Маркс»²⁵.

²⁴ В том же духе, что Коллетти и Джерратана, объясняет это и Рене де Лашарьер в статье «Руссо и социализм» в цитированном выше сборнике «Etudes sur le «Contrat social» de Jean-Jacques Rousseau» (р. 518).

²⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 144.

Все же одно указание на «Рассуждение о неравенстве», косвенное, но не менее значительное, было сделано Марксом за несколько лет до того, как был написан «Анти-Дюринг», в такой важной его работе, как «Критика Готской программы». Оно показывает, что внимание Маркса обратилось от «Общественного договора» к «Рассуждению о неравенстве».

«Чем объяснить, анализируя увод мысли Маркса, его несомненное приближение к тематике Руссо,— точнее, к постановке вопроса, данной в «Рассуждении о неравенстве», которой он ранее, казалось, пренебрегал?— спрашивает Джерратана.— Мы могли бы, пожалуй, повторить в этой связи то, что уже было сказано о причинах возрастающего интереса Маркса к различным формам первобытного общества, вызванного ростом его ненависти и презрения к капиталистическому обществу: «Возможно, что Маркс, который прежде видел в западном капитализме силу бесчеловечную, но исторически прогрессивную, в силу ее воздействия на застойную докапиталистическую экономику, все более приходил в ужас от этой бесчеловечности» (Э. Гобсбаум). Полное возмущения разоблачение все большей бесчеловечности, сопутствовавшей прогрессу цивилизации, с которым выступил Руссо, могло, конечно, казаться простым морализированием до тех пор, пока мотильщик западной буржуазии не готов был взяться за дело и приступить к решающей борьбе за социальное возрождение. Это разоблачение не могло, однако, не найти нового отклика в душе и мыслях Маркса, когда последующее развитие капитализма вместо того, чтобы облегчить победу над ним, показало, что процесс становится все более сложным.

Основываясь на этом заключении, Джерратана заканчивает свою работу, подчеркивая актуальность Руссо, которая и объясняет вновь возросший интерес к «Рассуждению о неравенстве».

Следует также отдать должное оригинальности и новизне книги Гальвано Делла Вольпе «Маркс и Руссо». Делла Вольпе исходит из различия между двумя видами неравенства, какое Руссо вводит в свою работу,— неравенством естественным (или физическим) и неравенством моральным (или политическим). В заключении «Рассуждения» Руссо сконцентрировал главное внимание на доказательстве необходимости определенного соотношения между двумя видами неравенства. Он показывает, что неравенство несправедливо во всех случаях, когда моральное (или политическое) неравенство, а следовательно — и различное положение людей в обществе, не вытекает из естественного неравенства, т. е. из различий в таланте, заслугах и способностях. Делла Вольпе высказывает в этой связи два соображения. Во-первых, что эгалитаризм Руссо не является уравниТЕЛЬСКИМ эгалитаризмом Бабефа. Это, наоборот, эгалитаризм, который учитывает различия между индивидуумами и поэтому не вступает в конфликт со свободой²⁶. Во-вторых,

²⁶ См. также: R. Polin. Le Sens de l'égalité et de l'inégalité chez J.-J. Rousseau в цитированном сборнике «Etudes sur le «Contrat social»», p. 143—164. «Если понимание равенства является одной из путеводных нитей в мыслях Руссо, то концепция равенства, им созданная, полна сложности и нюансов, даже оговорок и умолчаний... Следует в самом деле хорошо усвоить, что равенство не является для Руссо конечной целью или самоцелью. Заявляя в «Общественном договоре», что все законодательные системы имеют две главные цели — свободу и равенство, он проводит между ними различие и напоминает, что равенство является целью лишь потому, что свобода не может без него существовать. Равенство является, следовательно, скорее необходимым средством, абстрактным условием свободного осуществления каждым человеком своего человеческого призвания. Поэтому равенства следует добиваться в той мере, в какой оно выполняет эту функцию... Руссо никогда не отстаивал иного равенства, кроме равенства умеренного, признающего законными моральные и политические различия и отличия, лишь бы они были соразмерны неравенству, установленному природой... Равенство это, так сказать, неравенство, созданное природой и умеренное законами и обычаями. Оно важно для Руссо в той мере, в какой оно позволяет каждому наслаждаться своей свободой и своим положением человека, жить в условиях, какие ему свойственны, и познать тот вид счастья, который ему подходит».

этот анти-уравнительский эгалитаризм предвосхищает проблематику «Критики Готской программы», в которой Маркс утверждает необходимость преодоления на второй стадии социалистического общества, т. е. в собственно коммунистическом обществе, критерия распределения на основе равного (или буржуазного) права, еще действующего на первой стадии социализма, на том основании, что применение равных норм к людям, не равным между собой, было бы явной несправедливостью.

Что внимание автора «Рассуждения о неравенстве» сосредоточено на проблеме «соразмерности» двух видов неравенства — это представляется бесспорным; столь же верным представляется и другое: эгалитаризм Руссо не является уравнительским, да и вообще эгалитаризм последнего рода не является желательным. Сомнение вызывает скорее положение об однотипности двух решений вопроса — Руссо и Маркса, положение, на котором особенно настаивает Делла Вольп: «Сформулированные кратко, — пишет он, — наш тезис состоит в том, что, в то время как Руссо заостряет вопрос о необходимости общественного признания «достоинств» индивидуума, Маркс, наоборот, призывает к общественному признанию его «потребностей». Они оба желают равенства, основанного на признании «различий», существующих между людьми. Расхождение между ними возникает в результате следующего: Руссо считает необходимым учитывать индивидуальные различия, дабы общество, основываясь на различных «достоинствах» людей, могло предоставить им социальное положение в соответствии с «услугами», которые они ему оказали, — следовательно, в соответствии с их способностями и производительностью. Между тем Маркс хочет, чтобы общество могло в будущем учитывать различия между индивидуумами именно для того, чтобы удовлетворить «потребности» менее одаренных и помешать возникновению какой бы то ни было иерархии.

Подобная постановка вопроса выводит его, как нам представляется, за рамки классовых различий и приводит к более радикальной постановке вопроса о «естественных различиях» (до которой Руссо так никогда и не дошел). Разумеется, вопрос ставится как не с целью уравнивать всех людей (что произошло бы, если бы ото всех требовали равной отдачи и если бы общество использовало их, не учитывая их способностей), но с тем, чтобы помешать различному положению индивидуумов откристаллизоваться в привилегии. Руссо этой возможности предвидеть не мог, поскольку его взгляды были обусловлены также и тем, что во Франции еще сохранялись иерархия и «сословия» старого порядка. Это делало его выразителем интересов и стремлений нового человека третьего сословия.

По мнению Коллетти, недостаточный эгалитарный характер «Рассуждения о неравенстве», и даже более позднего и более зрелого «Общественного договора», объясняется невозможностью даже для ума, наиболее свободного и наиболее способного к предвосхищению, перешагнуть через исторически обусловленные границы своего времени.

Рассуждение Коллетти представляется весьма логичным. Оно может решительно продвинуть вперед критическое понимание того, какое место следует отвести в истории человеческой мысли конструкциям Руссо с их гениальными предвосхищениями и неизбежной ограниченностью.

Для такого именно понимания представляет интерес и уже упомянутый очерк К. Виоли «Rousseau e le origini della democrazia moderna».

В наше время проблема свободы, указывает Виоли, это проблема взаимоотношений между различными требованиями, которые выдвигают «либерализм» и «социалистическая демократия» в узком и специфическом смысле этих слов. В данном случае это соотношение между требованием *гражданской свободы*, т. е. свободы гражданского общества, буржуазной, политически гарантированной разделением властей и, в частности, законодательно-представительной властью (в духе Локка, Монгескье, Канта, Константа) — с одной стороны, и требованием *эгалитарной свободы* — демокра-

тической, всеобщей, состоящей в праве каждого человеческого существа на общественное признание его личных способностей и качеств, т. е. требованием признания его личных «достоинств» (впервые сформулированным Руссо), — с другой стороны. В политических рамках либерального общества эта свобода отрицается, низведена до уровня привилегии, по крайней мере в том, что касается массы «четвертого сословия» — пролетариата.

Дискуссия вокруг всех этих проблем имеет не только исторический, но и актуальный политический аспект. Значение последнего чрезвычайно велико, поскольку на нем основывается оценка противоположности между буржуазной системой и системой социалистической, которая представляет собой основной вопрос нашего столетия. Эта дискуссия, если брать ее в историческом разрезе, ведет свое начало от противоположности идей Руссо и Канта; и вообще, как это точно сформулировал Виоли, эта «проблема в пределах тех противоречий, в каких конституируется современная демократия, возвращает нас к разговору о Руссо. Это ... мыслитель, впервые в истории современной политической мысли сформулировавший важнейший принцип общественного признания личных заслуг не в абстрактных и общих выражениях».

Это побуждает некоторых современных исследователей-марксистов, и в частности Делла Вольпе, видеть в Руссо «духовного отца» современной демократии, уже не либеральной, но эгалитарной, и видеть в нем мыслителя, предвосхитившего современные социальные требования, т. е. поборника демократии нового типа, включающей в себя свободу и равенство одновременно.

Мы уже видели, следуя за Коллетти, что этот тезис нуждается в ограничении. Тем не менее, идя по стопам Делла Вольпе и следуя за истолкованием, которое дал его положениям Виоли, мы, во всяком случае, склоняемся к преодолению интерпретации Руссо как мыслителя, разрываемого между требованиями либеральной демократии и демократии эгалитарной. Это нас возвращает к вопросу о неразрывном единстве взглядов Руссо, ибо не следует забывать, что еще и сегодня существует и распространена тенденция давать его взглядам, наоборот, две резко противоречащие одна другой интерпретации. Эти разные истолкования связаны с основным противоречием нашего времени, т. е. с противоречием между либеральной демократией и демократией социалистической. Но и эти две интерпретации могут претерпевать различные изменения. Так, например, либеральная интерпретация взглядов Руссо изменяется в зависимости от того, развивают ли ее убежденные либералы или лица, являющиеся скорее противниками либерализма. В этом последнем случае она направлена на принижение значения Руссо для развития современных взглядов и современного мира. И, наоборот, демократическая интерпретация зависит от того, развивают ли ее марксисты или противники марксизма. В этом последнем случае подчеркивается опасность позиции Руссо и глубокий вред, который его взгляды принесли современному обществу (такое направление идет от Констан и Ницше, вплоть до уже упомянутого исследования Талмона «*Le origini della democrazia totalitaria*»).

Как мы видим, идет широкая и важная дискуссия, в которой иногда трудно отделить аспекты собственно исторические от аспектов политических и актуальных. Каждая интерпретация Руссо в историографическом плане неизбежно находится под воздействием идеологической и политической позиции соответствующего автора.

Как бы то ни было, наиболее плодотворно в учении Руссо, как справедливо отмечает Виоли, то, что «заключается во всеобщем демократическом требовании признания «личных достоинств», т. е. в сформулированном Руссо требовании общественного признания каждой человеческой личности с ее индивидуальными достоинствами и потребностями. В этом аспекте выдвинутые Руссо требования являются предпосылкой равенства и свободы...»

И в этом — добавим мы — причина того, что взгляды Руссо увлекают и сохраняют свое очарование даже и в наше время, особенно если сопоставить их со взглядами других представителей просветительской мысли, например Вольтера.

РУССО Жан Жак 28.06.1712 2.07.1778

<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#jjrss>

И.Верцман. Судьба и современная проблематика

наследия Жан-Жака Руссо

А.Собуль. Руссо и якобинизм

Т.Занадворова. Теория Руссо о возвращении к природе

Т.Занадворова. Жан-Жак Руссо в «Драмах Революции» Ромена Роллана

Т.Занадворова. Ж.-Ж.Руссо и «сентиментальные революционеры»

Ж.Дотри. Чем Сен-Симон и Фурье обязаны Жан-Жаку Руссо

В.Алексеев-Попов. Социальная критика у Жан-Жака Руссо

и великие утописты

В.Алексеев-Попов. Лев Толстой и Жан-Жак Руссо

(к постановке проблемы)

Р.Дерате. Руссо и социализм

М.Лоне. Своеобразие «Рассуждения о неравенстве» Руссо

в интеллектуальной атмосфере его создания

А.Манфред. Жан-Жак Руссо и его время.

А.Манфред. Руссо и современность

Х.Момджян. Диалектика в социально-политических размышлениях Руссо

Г.Гобель, А.Собуль. Распространение идей Руссо и истолкование руссоизма

(По альманахам времен Великой французской революции)

П.Алатри. Изучение политических взглядов Руссо в Италии

И.Сиволап. Ж.-Ж. Руссо в советской литературе 1917-1976 гг.