

#6 (96) 2013

LOGOS #6 (96) 2013

PHILOSOPHICAL AND LITERARY JOURNAL

published since 1991, frequency—six issues per year

ESTABLISHER—Gaidar Institute for Economic Policy

EDITOR-IN-CHIEF *Valery Anashvili*

GUEST EDITORS *Timofey Dmitriev* and *Rouslan Khestanov*

EDITORIAL BOARD: *Alexander Bikbov*, *Vyacheslav Danilov*, *Ilya Inishev*, *Dmitriy Kralechkin*, *Vitaly Kurennoy* (science editor), *Inna Kushnaryova*, *Michail Maiatsky*, *Yakov Okhonko* (executive secretary), *Alexander Pavlov*, *Artem Smirnov*, *Rouslan Khestanov*, *Igor Chubarov*

EDITORIAL COUNCIL: *Georgi Derluguian* (New York, Abu-Dhabi), *Boris Groys* (New York), *Gasán Guseynov* (Basel), *Klaus Held* (Wuppertal), *Leonid Ionin* (Moscow), *Boris Kapustin* (New Haven), *Vladimir Mau* (Council Chair, Moscow), *Christian Möckel* (Berlin), *Victor Molchanov* (Moscow), *Frithjof Rodi* (Bochum), *Blair Ruble* (Washington), *Sergey Sinelnikov-Murylev* (Moscow), *Mikhail Yampolsky* (New York), *Slavoj Žižek* (Lublyana), *Sergey Zuev* (Moscow)

Issue prepared in collaboration with the Center for Modern
Philosophy and Social Sciences of the Faculty of Philosophy at
Lomonosov Moscow State University

Executive editor *Elena Popova*

Design and layout *Sergey Zinoviev*

Project manager *Kirill Martynov*

Proofreader *Lyubov Agadulina*

Website editor *Egor Sokolov*

E-mail: logosjournal@gmx.com

Website: <http://www.logosjournal.ru/>

Facebook: <https://www.facebook.com/logosjournal>

Twitter: https://twitter.com/logos_journal

Certificate of registration ПИ № ФС 77–46739 of 23.09.2011

Subscription number:

in the unified catalogue “Pressa Rossii” — 44761

ISSN 0869-5377

All published materials passed review and expert selection
procedure

© Gaidar Institute Press, 2013

<http://www.iep.ru/>

Print run 1000 copies

ЛОГОС #6(96)2013

ФИЛОСОФСКО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛ

издается с 1991 г., выходит 6 раз в год

Учредитель Фонд «Институт экономической политики

им. Е. Т. Гайдара»

Главный редактор *Валерий Анашвили*

Редакторы-составители номера

Тимофей Дмитриев и Руслан Хестанов

Редакционная коллегия: *Александр Бикбов, Вячеслав Данилов, Илья Инишев, Дмитрий Кралечкин, Виталий Куренной* (научный редактор), *Инна Кушнарева, Михаил Маяцкий, Яков Охонько* (ответственный секретарь), *Александр Павлов, Артем Смирнов, Руслан Хестанов, Игорь Чубаров*

Редакционный совет: *Борис Гройс* (Нью-Йорк), *Гасан Гусейнов* (Базель), *Георгий Дерлугьян* (Нью-Йорк, Абу-Даби), *Славой Жижек* (Любляна), *Сергей Зуев* (Москва), *Леонид Ионин* (Москва), *Борис Капустин* (Нью-Хейвен), *Владимир Мау* (председатель совета, Москва), *Кристиан Меккель* (Берлин), *Виктор Молчанов* (Москва), *Фритьоф Роди* (Бохум), *Блэр Рубл* (Вашингтон), *Сергей Синельников-Мурылев* (Москва), *Клаус Хельд* (Вупперталь), *Михаил Ямпольский* (Нью-Йорк)

Номер подготовлен при участии Центра современной философии и социальных наук философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

Выпускающий редактор *Елена Попова*

Дизайн и верстка *Сергей Зиновьев*

Руководитель проектов *Кирилл Мартынов*

Корректор *Любовь Агадулина*

Редактор сайта *Егор Соколов*

Е-mail редакции: logosjournal@gmx.com

Сайт: <http://www.logosjournal.ru>

Facebook: <https://www.facebook.com/logosjournal>

Twitter: https://twitter.com/logos_journal

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-46739 от 23.09.2011

Подписной индекс:

в Объединенном каталоге «Пресса России» — 44761

ISSN 0869-5377

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Категория информационной продукции «16+»

© Издательство Института Гайдара, 2013

<http://www.iep.ru/>

Отпечатано в филиале «Чеховский печатный двор»

ОАО «Первая образцовая типография». 142300, Московская обл.,

г. Чехов, ул. Полиграфистов, 1. Тираж 1000 экз.

CONTENTS

- 1** BORIS GROYS. Antiphilosophy, or Philosophical Ready-Mades

ROUSSEAU: A GENEALOGY OF DOMINATION

- 7** TIMOFEY DMITRIEV. La Condition Humaine: the View of Jean-Jacques Rousseau
- 67** EVGENY BLINOV. Speech as the First Institution of Society: Rousseau and the Language Policy of Revolution
- 97** OLGA ROGINSKAYA. Jean-Jacques Recommends, or How “Robinson Crusoe” Became a Children’s Book
- 115** ROMAIN BLIGNE. The Skull of Jean-Jacques Rousseau and Scientific Evidences
- 123** STÉPHANE CORBIN. Rousseau: Anthropologist of Domination

FURTHER DISCUSSION: EUROPA ÆTERNA

- 147** PIERRE SERNA. Europe: the New Idea of the Late 18th Century

CRITIQUE OF THE CRITIQUE

- 175** ALEXANDER OGURTSOV. “One should think what to understand”. About A. Appolonov’s Review
- 181** ALEXEY APPOLONOV. Panikovsky’s Argument

EDITORIAL MAIL

- 187** VLADIMIR PORUS. A Defence of Constitutional Rights in an Unconventional Manner. A Reply to Mr. N. S. Plotnikov
- 190** Editorial Note

СОДЕРЖАНИЕ

- 1 Борис Гройс. Антифилософия, или Философские
реди-мейды

РУССО: ГЕНЕАЛОГИЯ ГОСПОДСТВА

- 7 Тимофей Дмитриев. *La condition humaine*: взгляд
Жан-Жака Руссо
- 67 Евгений Блинов. Речь как первое установление
общества: Руссо и революционная политика языка
- 97 Ольга Рогинская. Жан-Жак рекомендует,
или Как роман «Робинзон Крузо» стал книгой для детей
- 115 Ромен Блин. Череп Руссо и научные доказательства
- 123 Стефан Корбен. Руссо — антрополог господства

ПРОДОЛЖЕНИЕ ДИСКУССИИ: EUROPA ÆTERNA

- 147 Пьер Серна. Европа: новая идея в конце XVIII века?

КРИТИКА КРИТИКИ

- 175 Александр Огурцов. «Надо же думать, что понимать».
О рецензии А. Апполонова
- 181 Алексей Апполонов. Аргумент Паниковского

РЕДАКЦИОННАЯ ПОЧТА

- 187 Владимир Порус. Защита конституционных прав
в развязной форме. Ответ г-ну Н. С. Плотникову
- 190 От редакции

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ
ЛОГОС

ОБЪЕДИНЕННЫЙ КАТАЛОГ «ПРЕССА РОССИИ»

Подписной индекс 44761

В отделениях связи «Почты России»

Антифилософия, или Философские реди-мейды

Борис Гройс

БОРИС ГРОЙС. Доктор философии
(Мюнстер), профессор славистики
Нью-Йоркского университета.
Адрес: 19 University Place, NYU
Room 208, New York NY 10003, USA.
E-mail: groys@aol.com.

Ключевые слова: антифилософия,
реди-мейд, метанойя, естественная
установка, метапозиция.

В статье проводятся параллели между «антиискусством», которое использует техники реди-мейд, и философской практикой, по аналогии названной антифилософией. Чтобы определить и инициировать философскую практику реди-мейда, нужно продемонстрировать, что некоторые обыденные практики не ограничиваются рамками индивидуальных культурных идентичностей, и в этом смысле преодолевают любой культурный релятивизм. Этим доказывается возможность открыть универсальную, трансцендентную метаперспективу без преодоления своей естественной установки героическим актом философской метанойи. Антифилософ не выходит за пределы мира, чтобы занять метапозицию, — он ищет реальные, внутримирные практики, уже имеющие универсальное измерение, превосходящее частные точки зрения. Это может быть техника (Юнгер), война, ошибка и иллюзия, смех, слезы, опера (Вагнер), медиа (Маклюэн) и т. д. Философ интерпретирует здесь некоторую реальную практику как универсальную и тем самым философски релевантную.

ANTIPHILOSOPHY,
OR PHILOSOPHICAL READY-MADES

BORIS GROYS. Professor of Russian and
Slavic Studies at the New York University.
Address: 19 University Place, NYU
Room 208, New York NY 10003, USA.
E-mail: groys@aol.com.

Keywords: anti-philosophy, ready-made,
metanoia, natural attitude, meta-position.

The author draws parallels between so-called “anti-art”, which utilizes ready-mades, and what he has called by analogy “antiphilosophy”. To define and start a ready-made philosophical practice one needs to demonstrate that certain ordinary, everyday practices do not conform to the frameworks of individual cultural identities, and in this sense transcend any cultural relativism. In this way, it becomes possible to open a universal, transcendent meta-perspective without having to overcome one’s natural attitude through the heroic act of philosophical metanoia. The antiphilosopher does not have to search beyond the world in order to take on a meta position; instead, he looks for existing innerworldly practices that already have a universal dimension which transcends any particular worldview. This can be technique (Jung), war, error and illusion, laughter, tears, opera (Wagner), media (McLuhan), etc. Here the philosopher interprets a certain ordinary practice as a universal practice, which subsequently becomes philosophically relevant.



ТО КРАТКОЕ вступление в мое введение в антифило-софию должно уточнить употребление мной термина «антифилософия». Данное понятие уже использовалось Лаканом и, недавно, Бадью. Однако я думал вовсе не о психоанализе, когда решил использовать слово «антифилософия» в названии книги. Собранные здесь тексты были написаны на разных языках в разное время для различных целей, и изначально не планировалось, что они будут собраны под одной обложкой. Но во время подготовки книги к публикации в 2008 году я осознал, что все тексты были комментариями на авторов, которые ставили под вопрос философскую практику как таковую и делали это схожим образом.

Их дискурсивные стратегии — конечно, очень разнородные — напомнили мне о некоторых художественных практиках, которые после публикации книги Ханса Рихтера «Дада: искусство и антиискусство»¹ часто называются антиискусством. Самый известный пример таких практик — реди-мейды Дюшана. Его работы хвалили и одновременно критиковали как маркирующие конец искусства. Действительно, если искусство понимается как производство и демонстрация вещей, отличных от обычных вещей и называемых поэтому произведениями искусства, то реди-мейды маркируют конец искусства, поскольку они де-

Статья представляет собой введение к книге: *Groys B. An Introduction to Anti-philosophy* / D. Fernbach (trans.). L.; N.Y.: Verso, 2012 [*Groys B. Einfuehrung in die Anti-Philosophie*. Muenchen: Carl Hanser, 2009]. Перевод с английского Александра Писарева. Публикуется с любезного согласия автора и под его редакцией.

1. См.: *Рихтер Х. Дада — искусство и антиискусство: Вклад дадаистов в искусство XX века*. М.: Гилея, 2013.

монстрируют, что любая обычная вещь может быть выставлена и воспринята как произведение искусства. В свете этого открытия вся индустрия искусства предстает как излишняя и бесполезная деятельность, у которой может быть лишь одна цель: получение выгоды от притязания на то, что «эстетический опыт» может быть порожден лишь особыми объектами, а именно предметами искусства, созданными гениальными художниками. Это открытие породило радикальную критику искусства как институции. Казалось, что после появления практики реди-мейда институты искусства потеряли свою легитимность и устарели. Однако после Дюшана художественная практика реди-мейда функционировала как продолжение художественной традиции, а вовсе не как отречение от нее. Позже я вернусь к этому пункту, а сейчас хотел бы провести некоторые параллели между антиискусством и тем, что я по аналогии называл антифилософией.

И в самом деле, авторов, которых я обсуждаю в статьях, составляющих эту книгу, можно представить как философов реди-мейда — по аналогии с художниками реди-мейда. Очень упрощенно философию можно понять как производство общезначимых, универсализированных дискурсов о мире. Эти метадискурсы предполагают возможность метапозиции по отношению к миру, которая отличается от нашей обычной позиции в мире. Обычная, или, используя выражение Гуссерля, «естественная», позиция субъекта в мире определяется заинтересованностью этого субъекта в выживании в мире, неизбежной ограниченностью горизонта его опыта, его воспитанием, культурной идентичностью и его специфической жизненной перспективой. Этот субъект может стать философом, если он подвергнет себя своего рода секулярной метанойе — потеряет заинтересованность в сохранении собственной позиции и своем выживании в мире и обретет универсальную точку зрения и метапозицию по отношению к реальности своего существования. Очевидно, что такая философская метанойа средствами (снова выражаясь языком Гуссерля) феноменологической редукции, которая редуцирует все эмпирическое в субъекте и открывает его неограниченному, бесконечному горизонту феноменологического и поистине философского опыта, — такая метанойа доступна только исключительным, героическим, в каком-то смысле высшим личностям. Только такие высшие личности — по аналогии с гениальными художниками — способны творить философию. А обычные люди могут получить доступ к универсальной истине и тотальности мира лишь благодаря учениям и текстам, созданным философами. Дело в том, что обычным людям недоступна философская метапозиция, ведь они не способны на героический подвиг феноменологической редукции

в любой из ее форм и, соответственно, не могут обрести всеобщую, универсальную точку зрения.

Конечно, в Новое время эта исключительность философии и философов часто подвергалась критике. Философская метанойя и метапозиция были объявлены иллюзиями или даже обманом, а философская претензия — смехотворной. Сегодня мы склонны считать, что индивид не может произвольно избавиться от своей культурной идентичности и жизненного горизонта. Традиционная философская метанойя кажется невозможной операцией. Этот скептицизм по отношению к традиционным философским претензиям открывает две возможности дальнейшего теоретизирования. Одна из них — культурология (*Cultural Studies*), основанная на убежденности в невозможности выйти за пределы собственной культурной идентичности — невозможности внутреннего изменения, метапозиции, метанойи. Вторая альтернатива — это антифилософия, или философия реди-мейда, приписывающая уже существующим привычным практикам философское значение — так же, как художественные практики реди-мейда приписывают художественную ценность обычным объектам.

Чтобы определить и инициировать такую философскую практику реди-мейда, нужно только продемонстрировать, что некоторые обыденные, повседневные практики не ограничиваются рамками индивидуальных культурных идентичностей, и в этом смысле они преодолевают любой культурный релятивизм. Таким образом, доказывается возможность открыть универсальную, трансцендентную метаперспективу без преодоления своей естественной установки героическим актом философской метанойи. Так, можно было показать, что современная экономика преодолевает любые культурные границы (Маркс), что ритуалы дара и ответного дара сходны в различных культурах (Мосс), что воля к жизни (или смерти) одинаково движет каждым (Ницше), что метафизический страх (Кьеркегор) или скука (Хайдеггер) способны вырвать субъекта из области культурных детерминаций и сделать его мир незнакомо жутким, что все мы в равной мере пойманы в универсальные сети заблуждений, самообмана и ложных интерпретаций (Ницше, Деррида) или что все мы пронизаны бесконечными потоками желания (Делез). Во всех этих случаях некоторый обыденный опыт, или практика (страх, желание, труд, произвол или дар), берет на себя роль традиционной философской практики и открывает субъекту картину мира в его целостности, не требуя при этом следовать учениям уникальных личностей — философов. Как и в случае искусства реди-мейда, (анти)философия реди-мейда избавляется от героического философского акта и заме-

няет его практиками обычной жизни, которым приписывается философское достоинство.

Антифилософ не выходит за пределы мира, чтобы занять метапозицию; вместо этого он ищет реальные, внутримирные практики, уже имеющие универсальное измерение, превосходящее любую частную точку зрения. Это может быть техника (Юнгер), война, ошибка и иллюзия, смех, слезы, опера (Вагнер), медиа (Маклюэн) и т. д. Философ здесь интерпретирует некоторую реальную практику как универсальную.

Эта аналогия между художественными и философскими реди-мейдами особенно наглядна в случае Кьеркегора. Фактически он интерпретирует фигуру Христа как прототип реди-мейда. По его словам, в Христе невозможно визуально опознать божественный образ, или, вернее, образ божественного. Кьеркегор утверждает, что фигура Христа — совершенно обычная фигура, не обнаруживающая никаких визуальных черт, которые бы кодировались в культуре как признаки божественного (к примеру, крылья, множество ног и т. д.). В этом смысле Христос не может быть опознан средствами культуры как фигура Сына Божьего. Но он не может быть также «припомнен» и в акте предложенного Платоном философского анамнесиса, трансцендирующего любые культурные конвенции. Сын Божий не опознается здесь ни эмпирической верификацией, ни философской очевидностью. Таким образом, значение божественной может быть присвоено этой фигуре только личным решением свидетеля — в «прыжке веры». Этим демонстрируется, что акт веры как таковой универсален и не зависит от объекта веры; и в этом смысле он транскультурен. Аналогия с Дюшаном очевидна: он также продемонстрировал, что практика эстетической оценки не зависит от объекта оценивания.

Таков основной пункт антифилософской критики традиционной философии. Последняя претендует на радикальную метанойю, полностью отбрасывая естественную установку. Однако при этом предполагается, что сами по себе философские учения и тексты должны быть опознаваемы обычными средствами и в горизонте естественной установки. Действительно, в естественной перспективе легко отличить философские тексты от остальных, хотя при этом сама философская установка претендует на неопознаваемость. Это ставит философию под подозрение: возможно, чтобы начать писать тексты, философу и не нужно проходить через какую бы то ни было философскую метанойю, «изменение ума». Достаточно эмпирического знания формы, которая должна быть придана тексту, чтобы он мог идентифицироваться культурой в качестве философского.

Вот еще одна аналогия с искусством. Портрет Моны Лизы останется прекрасным, если его повесить над диваном, то есть поместить в обыденный контекст частного жилья. «Фонтан» Дюшана, помещенный в частном туалете, потеряет свое художественное качество (*artistic edge*). Можно читать Платона и восхищаться им, не совершая метанойю. Однако приходится посмотреть на свой язык с другой точки зрения, чтобы читать Витгенштейна. То есть антифилософия требует изменения ума самого читателя, а не такого невозможного акта, как метанойя, как это требуется от великого философа. Действительно, метанойя читателя предполагает не радикальный отказ от естественной, обычной установки, а только обнаружение и тематизацию универсального характера некоторых обычных практик. Но как бы то ни было, изменение ума все же нужно. Вот почему антифилософия пытается активизировать читателя — подвести к необходимости выбора, принятия решения, а не оставить его пассивным потребителем истин, произведенных другими, то есть великими философами. Это не отказ от метанойи как таковой, а ее демократизация. Каждый — (всегда уже) философ, но не знает об этом, и от него требуется понять и принять это. Антифилософия — это философия в условиях демократического равенства.

У кого-то демократизация метанойи может вызвать определенную ностальгию по старым добрым временам, когда жили, творили и обретали признание великие философы и художники. Поэтому можно счесть, что антифилософия является лишь историческим эпизодом, который сменяется новой великой и подлинной философией. Думаю, это не так — и не будет так в дальнейшем, поскольку антифилософия — завершающий этап философии. Здесь можно говорить об абсолютной философии — в том же смысле, в каком Кьеркегор говорил об абсолютной религии. Он считал, что христианство является абсолютной религией, поскольку, как уже было сказано, христианство не опирается на факты признания или сравнения, проверки или доказательства и не может быть релятивизировано ими. Абсолютная (анти)философия также не зависит от какого бы то ни было эмпирически идентифицируемого различия между обычными и философскими текстами. Скорее, антифилософский текст требует от нас совершить метанойю и взглянуть на собственные практики в иной, универсалистской перспективе. Если же такое требование отвергается, текст теряет свой универсальный характер. Фактически антифилософия — это единственный способ выживания философии в условиях демократического равенства.

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 «одинокое 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», характеризуя 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. Эмил, 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 necessità 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 неслыханные, 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, должное 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 стремлении 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 нипочем; 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. Шпетя. СПб.: Наука, 1993. Раздел IV, отдел А.

17. Bloom 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. Тракаты. 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. Эмиль, 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 выделить-ся» (*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 отличаться, 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 лишнего 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 немыслимой 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. Трататы. 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 подтапливать 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»:

Беспрестанно занятый Афинами и Римом, живя как бы одной жизнью с их великими людьми, сам родившись гражданином республики и сыном отца, самой сильною 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. Эмил, 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 «высшей 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 добычею 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 рода 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 это⁶¹. 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 генный 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 столкновение 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 самосохранении, 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, лишенного 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 посясторонние 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 притуплялись, 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 немыслимо, 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. Педаг. 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 общей 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 (*ὁμοῦ νομῶναι*) относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение (*προαῖρῶνται*) одним и тем же вещам и делают (*πράττειν*) 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 Констана. 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 наичистой 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 экю¹⁰².

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. Р. 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 «Эмил, 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 неременным 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. Эмил, 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. Эмил, 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 проницательно подсказывает нам Харви Мэнсфилд, 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 немыслимое 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 показательно, 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 «одинокго мечтателя», который наиболее рельефно изображен Руссо в сочинении «Прогулки одинокго мечтателя» (1776–1778), последнем из серии его автобиографических произведений после «Исповеди» (1765–1770), и «Руссо — судья Жан-Жака» (1772–1776). Описание образа «одинокго мечтателя», носящее автобиографический характер, выдержано Руссо в драматических тонах. Имея в виду прежде всего свой собственный опыт одинокго 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», лишенного 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 страданием; 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 состояние, ты доволен сам собой, как Бог. Ощущение существования, освобожденное от всех других впечатлений, представляет само по себе драгоценное чувство удовлетворенности и покоя, которого 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 открывает 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 ничего общего с размышлениями или рассуждениями философа или мудреца. По поводу смысла жизни «одинокое мечтателя» Руссо Лео Штраус писал:

Если человек абстрагировался и отказался от всего, что вне него, если он освободил себя от всех эмоций, кроме чувства существования, то он наслаждается высшим блаженством — богоподобной самодостаточностью и бесстрастностью. Он находит утешение только в себе, будучи полностью самим собой и полностью соответствуя самому себе, поскольку прошлое и будущее уничтожены для него. Целиком и полностью отдаваясь этому чувству, цивилизованный человек завершает возвращение к естественному состоянию на уровне человечности¹³⁸.

Иными словами, в образе жизни «одинокое мечтателя» возвращение 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. *Руссо 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 европейской культуры XVIII–XIX веков хорошо пишет Чарльз Тэйлор в своей 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 «одинокоего 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 «одинокоего 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 излияниями 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. *Fenomenologiya 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. *Demograficheskaya istoriya 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 zrelischakh [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.

Речь как первое установление общества:

Руссо и революционная политика языка

Евгений Блинов

Евгений Блинов. Кандидат философских наук, докторант Университета Тулуза 2, Франция.
Адрес: R 220, 5 allées Machado, Toulouse F-31058, Cedex 09.
E-mail: moderator1979@hotmail.com.

Ключевые слова: Жан-Жак Руссо, происхождение языка, прямая демократия, французская революция, языковая политика, возрождение классических добродетелей.

Статья посвящена анализу различных теорий о происхождении общества, изложенных Жан-Жаком Руссо во «Втором рассуждении» и «Опыте о происхождении языка». Особое внимание уделяется роли, отведенной в протогенезе социальных связей речи (*parole*), которую Руссо называет «первым установлением общества». Также рассматривается широкий круг вопросов, связанный с влиянием его теоретического наследия на различные аспекты законодательной деятельности революционного правительства периода якобинской диктатуры. Главный акцент сделан на использовании руссоистских концептов при разработке новой политики языка. При этом выявляется ее непосредственная связь с такими магистральными темами Руссо, как учреждение новой системы воспитания и «прямой демократии».

SPEECH AS THE FIRST INSTITUTION OF SOCIETY: ROUSSEAU AND THE LANGUAGE POLICY OF REVOLUTION

EVGENY BLINOV. PhD Candidate at the University of Toulouse 2.
Address: R 220, 5 allées Machado, Toulouse F-31058, Cedex 09.
E-mail: moderator1979@hotmail.com.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, origin of language, direct democracy, French Revolution, language policy, regeneration of classical virtues.

The goal of this article is to analyze the theories of the origin of society set forth in Jean-Jacques Rousseau's *Second Discourse* and in his *Essay on the Origin of Language*. The article focuses on the role of speech in the proto-genesis of social connections, as Rousseau refers to speech as the "first institution of society". The author also addresses a vast range of problems concerning the impact of Rousseau's theoretical legacy on various aspects of the revolutionary government's legislative activities during the Jacobin dictatorship. The main aim of the article is to expand upon the use of Rousseauist concepts in the development of new language policy. Additionally, the article reveals its immediate relation to essential topics of Rousseau's works, such as the establishment of a new system of education and direct democracy.

СВОЙ СРЕДИ ЧУЖИХ, ЧУЖОЙ СРЕДИ СВОИХ: ГРАЖДАНИН ЖЕНЕВЫ В ПАНТЕОНЕ



ВАДЦАТЬ ВОСЬМОГО фрюктидора второго года республики, единой и неделимой, член Комитета общественного образования Жозеф Ляканаль выступил с речью о Жан-Жаке Руссо, приуроченной к торжественному перезахоронению праха философа в Пантеоне: «Голос всего поколения окреп благодаря его принципам, поколения, если можно так выразиться, им воспитанного: именно к нему сегодня призывает республика...»¹ Речь Ляканалья, произнесенная, выражаясь языком эпохи, по случаю «пантеонизации» Руссо², была его посмертной апологией, включавшей в себя как список заслуг гражданина Женевы перед республикой, так и перечень его злоключений при Старом режиме. «В королевствах, — продолжает Ляканаль, — его ждал лишь эшафот, у народов свободных он обретет свой венец»³. В подтверждение этой мысли послы свободной Женевы понесут транспарант: «Аристократическая Женева изгнала его, Женева возрожденная (*régénérée*) отмстит его память»⁴. «Жан-Жак Руссо, гражданин Женевы» — указывал он на титульных листах своих главных книг, как если бы речь шла о графе или маркизе. Аристократическая Женева сожжет «Эмиля» и «Общественный договор», просвещенный Париж вынудит их автора скитаться по Европе, надменный Лондон поднимет его на смех. Через пятнадцать лет самый скандальный и несвоевременный писатель XVIII века обретет покой в Пантеоне героев

1. *Lakanal J. Rapport sur J. J. Rousseau fait au nom du Comité d'instruction publique.* P.: Imprimerie Nationale, 1794. P. 2.

2. О перипетиях с перезахоронением праха Руссо см.: *Van Damme S. Paris, capitale philosophique: De la Fronde à la Révolution.* P.: Odile Jacob, 2005. P. 230–234.

3. *Lakanal J. Op. cit.* P. 4.

4. *Ibid.* P. 14.

республики. Его книги были наиболее темпераментным и вместе с тем наиболее систематическим ниспровержением основ Старого режима: новая мораль, новая эстетика, новые принципы политического сообщества. Долой вашу любовь, долой ваш строй, долой ваше искусство!

Чему же научил Руссо строителей «возрожденной» Франции? Ответить на этот вопрос не проще, чем дать оценку интерпретации советскими лидерами Маркса, идеологами национал-социализма Ницше или сторонниками неолиберализма Адама Смита. В данной статье нас интересует влияние Руссо на достаточно специфический сегмент революционного праксиса, а именно на политику языка. Хотя, как мы постараемся показать, эта проблема непосредственно связана с магистральными темами Руссо: учреждением новой системы воспитания и парадоксами прямой демократии.

РУССО КАК ПЕРВЫЙ АВТОР РЕВОЛЮЦИИ

Итак, революция официально провозглашает Руссо первым законодателем республики. Если следовать социалистической традиции, восходящей к Луи Блану, то пик его влияния приходится на вторую фазу революции, то есть на период якобинской диктатуры⁵. Впрочем, в новых исследованиях революционных идей, как, например, в «ревизионистских» работах Франсуа Фюре, можно встретить упрек в адрес «революционных» интерпретаторов Руссо в том, что они слишком часто «читали его через Робеспьера»⁶. Фюре уверен, что якобинский террор — воплощение самых пессимистичных прогнозов автора «Общественного договора», а вовсе не триумф народовластия. Однако сами участники революции придерживались иной точки зрения: уже в октябре 1790 года бюст Руссо установлен в зале заседания Национальной ассамблеи, в августе следующего года подана петиция о торжественном перезахоронении его праха в Пантеоне, осуществленная наконец 11 октября 1794 года. Согласно известному анекдоту, бюст Жан-Жака, установленный в Национальной ассамблее, весьма отдаленно напоминал его прижизненные

5. См. краткий очерк в статье Бернара Манена: *Manin B. Rousseau // Dictionnaire critique de la Révolution Française: Idées / M. Ozouf, F. Furet (dir.). P.: Flammarion, 2007. P. 458–482. Подробнее вопрос освещается в монографиях Роже Барни: *Barney R. Rousseau dans la Révolution: Le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire, 1787–1791. Oxford: Voltaire Foundation, 1986; Idem. L'éclatement révolutionnaire de rousseauisme. P.: Les Belles Lettres, 1988.**

6. *Furet F. La Révolution française. P.: Gallimard, 2007. P. 220.*

портреты, что послужило поводом для шуток об адекватности восприятия работ Руссо его последователями. Однако мы, скорее, присоединяемся к мнению одного из наиболее влиятельных интерпретаторов женевского философа, Роберта Уоклера, заметившего, что вопрос не в том, насколько бюст напоминал Руссо, а почему ему вообще нашли там место⁷.

В 1791 году автор петиции Луи-Себастьян Мерсье публикует двухтомный трактат под характерным названием «О Жан-Жаке Руссо как об одном из первых авторов революции»⁸. Именно в этом качестве его воспринимали как сторонники, так и противники нового строя, хотя споры о характере этого влияния совпали по времени с первыми признаками канонизации Руссо⁹. С момента учреждения Национальной ассамблеи и отмены сословной системы основная полемика велась вокруг системы представительной власти, которую Руссо в «Об общественном договоре» называет пережитком «феодалного правления» (*Gouvernement féodal*)¹⁰. В этом отношении он был намного радикальнее своих буржуазных коллег по «Энциклопедии», надежды которых выражены в знаменитой статье «Представители» (*Représentants*), принадлежавшей перу Гельвеция и опубликованной в четырнадцатом томе «Толкового словаря наук, искусств и ремесел»¹¹.

На утопичность идеи прямой демократии в новых условиях неоднократно указывали критики из числа тех, кому суждено было стать фактическими законодателями нового строя. Именно по этой причине Сийес, один из архитекторов системы представительной демократии и автор самого термина «Национальное собрание», называл Руссо «мыслителем безупречного чувства и неустойчивых взглядов»¹². Он уверен, что «представительство» (*représentation*), созданное после 1789 года, — продукт нового «социального искусства» (*art social*) и является изобретением революции. При этом авторитет Руссо в вопросах, вы-

7. Wokler R. Rousseau on Society, Politics, Music and Language. L.; N.Y.: Garland Publishing, 1987. P. 3.

8. См. новейшее критическое издание с комментариями Раймона Труссона в серии *Age de Lumières: Mercier L.-S. De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*. P.: Honoré Champion, 2010.

9. Интересный взгляд на Руссо из аристократического лагеря см.: Barny R. Op. cit. P. 165–227.

10. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 222.

11. См.: Textes choisis de l'Encyclopédie / A. Soboul (dir.). P.: Editions Sociales, 1962. P. 215–222. О влиянии этой статьи см.: Lough J. Encyclopédie. Genève: Slatkin, 1989. P. 312–319.

12. Цит. по: Manin B. Op. cit. P. 463.

ражаясь современным языком, конституционных основ режима редко подвергался сомнению. Как отмечает Бернар Манен, вплоть до установления якобинской диктатуры противники революции также апеллируют к авторитету Руссо, делая акцент на учении об общей воле и ее несовместимости с моделью представительной демократии¹³. Ряд исследователей обращал внимание на то, что трактат «Об общественном договоре», вызвавший большой интерес в начале 1760-х годов, сравнительно редко переиздавался вплоть до самой революции, значительно уступая по популярности «Новой Элоизе» и «Эмилю»¹⁴. На это можно возразить, что пятая книга «Эмиля» содержит краткий синопсис основных положений «Общественного договора» и вполне отражает его дух: отправляя своего подопечного в гран-тур по Европе, Руссо-наставник находит предлог для краткого изложения своих политических взглядов¹⁵. Как заметил в упомянутой речи Ляканал, «в некотором смысле сама революция объяснила нам „Общественный договор“»¹⁶. Таким образом, главная заслуга Руссо в том, что он «произвел революцию в установлениях и нравах» (*institutions et mœurs*)¹⁷. Чтобы понять причину упадка нравов, необходимо «найти начало человеческих установлений» (*trouver l'origine des institutions humaines*)¹⁸.

СВЯЗЬ ЯЗЫКОВ И ФОРМ ПРАВЛЕНИЯ

В «Опыте о происхождении языков» Руссо называет речь (*parole*) «первым общественным установлением» (*première institution sociale*)¹⁹. Она не сводится к логически упорядоченному «способу передачи мыслей», как утверждала «общая грамматика» XVII–XVIII веков, и не ограничивается «семиотикой страстей», исследованию которой посвящена значительная часть

13. Ibid. P. 460.

14. См., напр., классическую работу Данэля Морне: *Mornet D. Les Origines intellectuelles de la Révolution française: 1715–1787*. P.: Tallandier, 2010. P. 227–228. Эта точка зрения оспаривается Уоклером, показавшим, что непосредственно перед революцией собрание сочинений Руссо имелось в библиотеках 25 из 29 Парижских магистратов, см.: *Wokler R. Op. cit.* P. 287.

15. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о Воспитании (кн. V) // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1961. Т. 1. С. 681–699.

16. *Lakanal J. Op. cit.* P. 6.

17. Ibid.

18. Руссо Ж.-Ж. 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. 238.

19. Там же. С. 221.

«Опыта»²⁰. Общепонятный и внятно артикулированный язык — условие возможности политического сообщества как такового. Руссо предлагает исследовать «отношение языков к образу правления», его историческая типология призвана преодолеть ограниченность абстрактных генеалогических построений Кондильяка. «Опыт» Руссо содержит много как прямых, так и неявных отсылок к «Опыту о происхождении человеческих знаний» (1746), а точнее, к его второму разделу «О языке и методе»²¹.

Кондильяк говорит о духе языка, который зависит от климата и «формы правления», причем последняя приобретает устойчивые формы в силу «естественной склонности». Впрочем, он сразу оговаривается, что эти наклонности «меняются в силу тысячи разных обстоятельств»²². Руссо идет дальше: любая устойчивая форма коммуникации в человеческом сообществе, которая приводит к образованию того, что мы называем политическими институтами, оставляет свой след в языке. Красноречие греков было основой их политического строя, а его упадок означает упразднение «древних свобод и добродетелей»:

В древние времена, когда действовали убеждением, а не общественным насилием, красноречие было необходимо. Но какая польза от него теперь, когда убеждение замещено общественным насилием? <...> Народный язык стал для нас также бесполезен, как и ораторское искусство. Общество приняло свой окончательный вид; если в нем что-то изменяют, то только силой пушек и золота. Обращаясь к народу, осталось лишь говорить: «Давайте деньги», для чего достаточно объявлений на перекрестках и солдатского постоа. Для этого не надо никого собирать. Наоборот, подданных следует держать разьединенными — вот первая заповедь современной политики²³.

«Опыт» Руссо был написан в 1750-х — начале 1760-х годов и впервые опубликован только в 1781 году. Но тогда, за восемь лет до взятия Бастилии, даже самый ревностный поборник древних свобод едва ли мог представить, что филиппики Руссо станут

20. Об общей грамматике в контексте эпистемологии своего времени см.: Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. С. 114–153. Критическое отношение Руссо к «Грамматике Пор-Рояля» Н. Арно и К. Лансело во многом связана с влиянием, которое на него оказал комментарий, составленный Шарлем Дюкло. О влиянии Дюкло см., напр.: Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 324–327.

21. См.: Кондильяк Э. Б. Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1980. Т. 1. С. 182–272.

22. Там же. С. 261.

23. Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков... С. 266. Ср. похожий пассаж у Кондильяка: «Тогда талант красноречия был дороже всего для граждан, так как открывал путь к более высокому положению в обществе» (Кондильяк Э. Б. Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 207).

эпитафией Старого режима, а лучшие ораторы нового времени именем народа и с неизменными ссылками на «бессмертного Жан-Жака» будут вершить судьбы монархий и правительств²⁴. Так, восьмого плювиоза второго года республики Бертран Барер, один из самых ярких ораторов якобинской партии, прозванный за свое революционное красноречие Анакреоном Гильотины, представил Комитету общественного спасения свой доклад «О языках» (*Sur les idiomes*)²⁵. Барер де Вьёзак — депутат от третьего сословия, а при Старом режиме — адвокат парламента Тулузы и литератор, удостоенный за свое «Похвальное слово Жан-Жаку Руссо, гражданину Женевы» приза Академии Флоралий²⁶. В своей речи он призывает «популяризировать язык» и уничтожить «языковую аристократию», в точности следуя указаниям Руссо²⁷. «Мы, — начинает Барер, — сделали революционным правительство, законы, нравы, обычаи и даже сам ход мысли», теперь пришло время «сделать революционным сам язык» (*révolutionner la langue*):

В монархии всякий дом, всякая коммуна, всякая провинция была в некотором смысле отдельной империей со своими нравами, обычаями, законами и языком. Тиран нуждался в том, чтобы изолировать народы, разобщить провинции, столкнуть интересы, препятствовать общению, не допустить совпадения мыслей и единства порывов. Деспотизм поддерживал множественность наречий, монархия должна напоминать Вавилонскую башню, для тирана существует только один универсальный язык — это язык силы, чтобы обеспечить покорность, и язык поборов, чтобы иметь деньги. При демократии, напротив, надзор над правительством поручен каждому гражданину, но, чтобы надзирать за ним, необходимо его знать, а главное — понимать его язык²⁸.

Централизаторские проекты революционного правительства, как полагали их создатели, неосуществимы без единого и общепонятного национального языка. В представлении Руссо только язык, доступный «собравшемуся народу», дает гарантию понимания «общего интереса» (*intérêt commun*) и является, таким образом, необходимой предпосылкой осуществления единой и неотчуждаемой общей воли. Как указывает Барер, Старый режим с его таможами на границах провинций и, как следствие, десятками «патуа», намеренно препятствовал «совпадению мыс-

24. Lacanal J. Op. cit. P. 4.

25. Речь Барера воспроизведена в издании: Une politique de la langue / M. de Certeau, D. Julia, J. Revel (dir.). P.: Gallimard, 1975. P. 321–331.

26. См.: Barère B. Eloges académiques. P.: Chez Renouard, 1806. P. 221–281.

27. Une politique de la langue. P. 348.

28. Ibid. P. 327.

лей и единству порывов» (*simultanéité des pensées et identité des mouvements*)²⁹, без которого народ не может «всегда быть тем, чем он должен быть», то есть сувереном.

ИДЕАЛЬНАЯ РЕСПУБЛИКА И НАЦИОНАЛЬНАЯ АССАМБЛЕЯ ЯЗЫКА

В демократии античного образца, воплощением которой для Руссо является Спарта, «единство мыслей и порывов» достигалось за счет «беспрерывного собрания народа на площади»³⁰. Аристотель в качестве критерия оптимального размера государства называл его «хорошую обозримость» (*εὐσύννοτος*)³¹, Руссо добавляет к этому необходимость хорошей акустики. Речи оратора должны быть не только слышны, но и понятны всем присутствующим. Именно по этому признаку можно отличить языки, которые когда-то были «языками свободы»:

Есть языки, благоприятные для свободы: это языки звучные, размеренные, гармонические; тут речь отчетливо слышна изда- лека. Наши же языки созданы для бормотания в государственных советах, на манер речей в турецких диванах. <...> У древних на общественных площадях ораторы произносили речи легко, там говорили день напролет без особого напряжения. Полковод- цы обращались к своим отрядам; речи эти были понятны, и пол- ководители не утомлялись. <...> Итак, я утверждаю, что всякий язык, который непонятен собранию народа, есть язык рабов. На- род, говорящий на этом языке, не может быть свободен³².

Из этого, впрочем, не следует, что демократия в современном политическом сообществе возможна только как имитация древ- негреческого полиса. Напротив, Руссо полагает, что можно най- ти способ «соединить внешнее могущество многочисленного народа с легко осуществляемым управлением и добрым поряд- ком малого государства»³³. Именно так будут рассуждать ради- кальские деятели якобинской партии, обращаясь к собравшему- ся народу.

Однако для середины XVIII века признание приоритета от- четливости при произношении над логически верным поряд-

29. Une politique de la langue. P. 348.

30. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре... С. 222.

31. Аристотель. Polit. 1326b. О «евсиноптизме» Аристотеля см.: Jannsens D. Easily, At a Glance: Aristotle's Political Optics // The Review of Politics. 2010. Vol. 72. № 3. P. 385–408.

32. Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков... С. 266.

33. Он же. Об общественном договоре... С. 223.

ком слов было вызовом классическому языкознанию, которое не уставало превозносить достоинства французского, в первую очередь — его «ясность» (*clarté*)³⁴. Как ни парадоксально, в этом мнение одного из самых тонких стилистов века противоречило вкусу современников, который выражен в чеканной формуле Ривароля: «Если что-то не ясно, то это не по-французски» (*Ce qui est n'est pas clair, n'est pas français*)³⁵. О том, насколько широко это убеждение разделялось в Европе, свидетельствует тот факт, что его конкурсная работа «Об универсальности французского языка» получила премию Берлинской академии наук³⁶. Хотя, возможно, гражданин Женевы первым пришел к новой формуле стиля, сформулированной Прустом и переосмысленной позднее Делезом, став «иностранцем в собственном языке» (*étranger dans sa propre langue*)³⁷.

В таком случае моралисту и критику, заявлявшему, что «мы переживаем упадок во всем», не имело смысла размениваться на частности³⁸. Этот упадок, по мнению Руссо, напрямую связан с деградацией институтов прямой демократии. Тема упадка была подхвачена многими революционными ораторами, причем она вполне могла сочетаться с восхвалением «самого прекрасного языка Европы». Да, признает в своем докладе Барьер, наш язык «долгое время был рабом, развращал дворян и поработил народы», но он «заслуживает лучшей судьбы»³⁹. Новый язык свободы, вторит ему в своей знаменитой речи Анри Грегуар, будет реформирован демократическим путем. Национальная реформа отменит иерархию стиля, воспетую монархистом Риваролем, приспособив универсальный язык к использованию всеми гражданами. По убеждению Грегуара, социальное неравенство, кристаллизованное в жестких рамках «высокого стиля», препятствуют «политической амальгаме»⁴⁰. Без единого языка, подытоживает его предшественник Барер, «невозможно национальное возрождение» (*régénération nationale*)⁴¹.

34. О философском контексте споров о ясности языка см. содержательную монографию Ульриха Рикена: *Ricken U. Grammaire et philosophie au siècle des Lumières*. Lille: P.U.L., 1978. P. 73–82; 171–181.

35. *Rivarol. De l'Universalité de la langue française*. P.: Club français du livre, 1948. P. 90.

36. О значении работы Ривароля см.: *Brunot F. Histoire de la langue française*. Vol. VIII (1). P.: Armand Colin, 1967. P. 848–864; 889–902.

37. *Deleuze G. Critique et Clinique*. P.: Les Editions de Minuit, 1993. P. 138.

38. *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. 146.*

39. *Une politique de la langue*. P. 321.

40. *Ibid.* P. 337.

41. *Ibid.*

«Возрождение» (*régénération*) — один из ключевых терминов в дискурсивных практиках революционных ораторов — напрямую восходит к Руссо, являясь развитием его органицистских метафор⁴². В квазиспартанских утопиях воспитательных систем якобинского периода, воспроизводящих основные темы «Письма к д'Аламберу о зрелищах», возрождение представлено как возвращение юных республиканцев к природе, которое имеет физический и моральный аспекты⁴³. Отсюда же берет начало противопоставление в наиболее радикальных руссоистских проектах «воспитания» (*éducation*) и «образования» (*instruction*). Воспитание направлено на «возрождение нравов», а образование заключается в изучении «искусств и ремесел»⁴⁴. Именно Возрождение лежит в основе революционной эсхатологии, в которой упадок Старого порядка противопоставлен здоровым силам внутри общества. Для последователей Жан-Жака «развитие наук и искусств», которое не способствует очищению нравов, не в состоянии спасти дряхлеющий организм. Но не говорил ли Руссо-пророк о таком периоде в жизни нации,

... когда перевороты действуют на народы так же, как некоторые кризисы на индивидуумов; когда на смену забвению приходит ужас перед прошлым и когда государство, пожираемое пламенем гражданских войн, так сказать, возрождается из пепла и вновь оказывается в расцвете молодости, освобождаясь из рук смерти⁴⁵.

Какую роль в этом возрождении играет реформа языка и, самое главное, каким образом она должна осуществляться? Грегуар в своем докладе ссылается на известный анекдот о том, что «тиран не смог изменить значение слов», поскольку «всякое законодательство в сфере языков всегда было демократическим»⁴⁶. Процесс языковых изменений нередко понимался через лобовую метафору, а именно как результат законодательной дея-

42. Уоклер подробно анализирует давнюю полемику о значении для Руссо органицистских метафор у Руссо: Wokler R. Op. cit. P. 74–78. О «возрождении» см. обзорную статью Моны Озуф: Ozouf M. Régénération // Dictionnaire critique de la Révolution Française. P. 373–390.

43. См., напр., доклад Лепелетье, который считается одним из наиболее радикальных руссоистских проектов образования в сборнике: Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire / B. Bazchko (dir.). Genève: Droz, 2000. P. 351.

44. Более умеренных позиций придерживался Кондорсе, который в своих знаменитых диссертациях об образовании проводит идею о недопустимости разрыва «воспитания» и «образования». См.: Condorcet N. Cinq mémoires sur l'instruction publique. P.: Flammarion, 1994. P. 84.

45. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре... С. 182–183.

46. Une politique de la langue. P. 351.

тельности «Национальной ассамблеи языка». На создании подобного института настаивал Франсуа-Урбэн Домерг, называвший себя «грамматистом-патриотом» (*grammairien-patriote*). Он утверждал, что цель языковой революции в том, чтобы «поднять наш язык до уровня нашей Конституции»⁴⁷. В 1791 году Домерг основывает Общество любителей французского языка (*Société des amateurs de la langue française*), деятельность которого, согласно уставу, была направлена на составление словаря национального языка, «достойного этого века, философии и возрождения»⁴⁸. Список участников общества позволяет сделать вывод, что эта своеобразная ассамблея была весьма представительной: в ней числились как ведущие политики (Антуан, Бриссо, Рабо де Сент-Этьен и сам Робеспьер), так и разного рода *gens de lettres*, в том числе известнейшие писатели и ученые своего времени (Кондорсе, Мерсье, Турнон, аббат Сикар)⁴⁹. Любопытно, что первым пунктом программы значится разработка «систематической грамматики» (*grammaire raisonnée*) в согласии с новыми политическими принципами, которые затем необходимо «применить к работам Жан-Жака Руссо»⁵⁰. Вторым пункт предписывает составление и регулярное пополнение словаря «в республиканском духе», который объяснял бы неологизмы, синонимы, изменения в орфографии и т. д. Также предусматривалось создание специальной комиссии, призванной разбирать трудности, возникающие при обучении детей и взрослых возрожденному языку, и составление «Альманаха республиканских муз».

События последующих лет показали, что определение важных политических терминов в республиканском духе станет одной из главных тем революционной прессы. Развернутую панораму этих дискуссий дает в своей классической работе один из метров французской школы дискурс-анализа — Жак Гийому⁵¹. Типичное мероприятие эпохи — конкурсы на лучшее определение ключевых понятий новой Конституции, таких как «свободный гражданин», «народ», «республика» и т. д.⁵² В работах Руссо можно найти немало примеров подобных споров о сло-

47. Цит. по: Dougnac F. Les sociétés linguistiques fondées par F.-U. Domergue à Paris de 1791 à 1811 // Les Idéologues: sémiotique, théories et politiques linguistiques pendant la Révolution française. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1986. P. 306.

48. Ibid. P. 314.

49. Полный список см. в: Ibid. P. 306–310.

50. Ibid. P. 317.

51. См.: Guilhaumou J. La langue politique et la Révolution Française. P.: Klincksieck, 1989.

52. Ibid. P. 61–69.

вах. Например, известное примечание к шестой главе первой части «Об общественном договоре» — «Об общественном соглашении», где отмечается, что истинный смысл понятия «гражданин» недоступен «для людей новых времен», а «французы совершенно запросто называют себя гражданами, потому что у них нет, как это видно из словарей, никакого действительного представления о смысле этого слова»⁵³.

Нередко местом подобных «логомахий», как выражался Грегуар, становилась трибуна парламента, и тогда они могли доставить решающий аргумент обвинения против отдельных лиц и целых фракций⁵⁴. Отмена традиционных сословий подорвала старую репрезентативную модель и привела к созданию нового «поля языка», в котором самоидентификация различных политических групп во многом зависела от консенсуса в определении ключевых идеологем. В подтверждении слов Руссо Робеспьер обвинял сторонников Бриссо в неправильном толковании термина «республиканец», а в своей знаменитой речи «О влиянии клеветы на революцию» он разоблачал «клеветников», которые «называют философские максимы, на основе которых организованы политические сообщества, подрывными теориями, противоположность тирании — анархией, революционные движения — беспорядками, смутой, бунтом»⁵⁵. За «философскими максимами», на которых основаны «политические сообщества», легко угадываются положения трактата «Об общественном договоре».

Квалификация конкретных политических жестов также не обходилась без лингвистических прений: якобинские издания называли «побег» или «похищение» короля «дезертирством» и приравнивали его к разрыву «договора с гражданами». В свою очередь, «умеренные» в своих журналах называли якобинцев «новой аристократией», а их законотворческий радикализм — «узурпацией»⁵⁶. Узурпация была самым страшным обвинением в революционном словаре, так как подразумевала отчуждение всеобщей воли и угрозу для народного суверенитета.

Как показывает наш беглый обзор, к авторитету Руссо прибегали по самым различным поводам, и лингвистические дебаты не были исключением. Внимание революционеров к языку, которое может показаться преувеличенным, только подчеркивает тот факт, что французская революция оставила после

53. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре... С. 161.

54. Une politique de la langue. P. 337.

55. Цит. по: *Guilhaumou J.* Op. cit. P. 106. См. также: *Blum C.* Rousseau and the Republic of Virtue: Language of Politics in the French Revolution. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

56. *Guilhaumou J.* Op. cit. P. 73.

себя новый политический словарь, значительная часть которого была позаимствована у «великого женеваца». Как замечает Грегуар,

... новая грамматика и новый словарь кажутся поверхностным умам вопросами литературы. Но муж, который заглядывает далеко, сделает их своими политическими убеждениями. Мы должны обучаться своему языку, не отказываясь от своих принципов⁵⁷.

Эти принципы помогут излечить деградирующую цивилизацию от пороков, процветавших при Старом режиме, и поспособствуют возрождению нации-суверена.

Но к каким именно «сочинениям Жан-Жака Руссо» собирались применять правила рациональной грамматики учредители «Клуба любителей французского языка»? Что сам Руссо подразумевал под упадком и возрождением? Ответы на эти вопросы даст исследование генезиса «человеческих учреждений», которому посвящена одна из главных теоретических работ Руссо — «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми».

МОЛЧАНИЕ ОРАНГУТАНГОВ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ НЕРАВЕНСТВА

«Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми», или «Второе рассуждение», также было подготовлено Руссо к конкурсу, объявленному Дижонской академией. В отличие от «Первого рассуждения», принесшего Руссо академические лавры и европейскую славу, «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» не было оценено дижонскими судьями, что, впрочем, мало повлияло на его издательскую судьбу. К середине 1750-х годов Руссо уже имел сложившуюся репутацию скандального автора и мог не опасаться, что его новая книга будет обделена вниманием публики. Реакция на новый манифест гражданина Женевы была куда более резкой, чем на «Первое рассуждение», которое многие, в том числе его друзья-энциклопедисты во главе с Дидро, считали экстравагантным жестом начинающего автора⁵⁸.

Именно «Второе рассуждение» заложит основу легенды Руссо. «Дикий человек» (*homme sauvage*) станет поводом для мно-

57. Une politique de la langue. P. 349.

58. Wokler R. Op. cit. P. 401–403.

гочисленных анекдотов и острот, самой известной из которых является реплика Вольтера о том, что чтение новой книги Руссо, направленной «против человеческого рода», побуждает «встать на четвереньки»⁵⁹. Его к тому времени уже бывший друг Дидро опубликует в восьмом томе «Энциклопедии» статью «Гоббизм», в которой «природное состояние» по Руссо противопоставляется гоббсовской «войне всех против всех», что надолго станет расхожим историко-философским клише⁶⁰.

Однако, несмотря на этот анекдотический антураж, мы имеем дело с систематическим произведением, в котором гипотеза о естественном состоянии человека развивается с куда большей последовательностью, чем в большинстве аналогичных произведений XVIII века. Руссо освобождает «первого человека» или «существо» (*Être*) от «всех сверхъестественных даров» и «всех искусственных способностей», которое оно могло получить только в результате «долгого развития»⁶¹. Главная особенность этого существа, постепенно превращающего его в человека, — «способность к совершенствованию» (*perfectibilité*). Точнее, на первом этапе он «присваивает» (*approprié*) себе инстинкты различных животных, что постепенно выделяет его из природы⁶². В этой оптике общество и даже семья не данность, а продукт все того же долгого развития. Руссо радикально изменяет постановку вопроса: «дикий человек» не «зол» и не «добр», он вообще не вступает в продолжительные отношения с себе подобными, которые выходили бы за пределы его «естественных потребностей». «Дикий человек, который, блуждая в лесах, не обладал трудолюбием, не знал речи, не имел жилища, не вел ни с кем войны и ни с кем не общался, не нуждался в себе подобных, как и не чувствовал никакого желания им вредить, даже, может быть, не знал никого из них в отдельности»⁶³.

Таким образом, настоящая задача антропологии — осмыслить процесс зарождения самого элементарного человеческого сообщества. Именно по этой причине Клод Леви-Стросс назо-

59. Письмо Вольтера, адресованное Руссо, опубликовано в: *Rousseau J.-J. Œuvres complètes*. P.: Gallimard, 1995. Т. 2. P. 1379–1381, а его ответная реплика: *Ibid.* P. 226–229. Оба текста были по горячим следам опубликованы *Mercur de France* в октябре 1755 года.

60. *Textes choisis de l'Encyclopédie*. P. 124–126. Представление о Руссо как прямом антипode Гоббса станет общим местом, и только в середине XX века его попытается оспорить целый ряд исследователей во главе с Робером Дератэ: *Derathé R. Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. P.: Vrin, 1992. P. 100–112.

61. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми [1755] // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 47.

62. Там же. С. 48.

63. Там же. С. 69.

вет Руссо «подлинным основателем наук о человеке»⁶⁴. Для нас важно, что ключевую роль в этом протогенезе социума отводится возникновению и развитию «речи» (*parole*). Руссо отдает должное Кондильяку, однако, по его мнению, тот, «рассуждая о естественном состоянии, переносит на него понятия, взятые в обществе»⁶⁵. Тогда как дикий человек Руссо ведет кочевой образ жизни, который «не дает ни одному наречию времени утвердиться»⁶⁶. Затем, по каким-то невыясненным причинам, между людьми устанавливается «более тесное общение» и возникает потребность в языках. Руссо уточняет, что от естественного состояния этот момент отделяет «огромное пространство». Первым языком является «крик природы»; к нему постепенно присовокупляются жесты, которые «более выразительны и «менее зависят от предварительного согласия»⁶⁷. Именно эти жесты составляют в доисторический период своего рода «универсальный язык».

На следующем этапе деятельность «новоявленных грамматиков» состоит в наименовании окружающих предметов, обозначении видов совместной деятельности, то есть в обозначении материальных потребностей⁶⁸. Но, как замечает Руссо, в промежутке между этим протоязыком и артикулированной речью общественная жизнь должна усложниться настолько, что становится непонятно, «что было нужнее — общество, уже сложившееся, для введения языков либо языки, уже изобретенные, для установления общества»⁶⁹. Аналогичный парадокс наблюдается в отношении рассудка и речи, «ибо если люди нуждались в речи, чтобы научиться мыслить, то они еще больше нуждались в умении мыслить, чтобы изобрести искусство речи»⁷⁰. Первый этап этого перехода можно объяснить развитием примитивной кооперации и появлением семей, в рамках которых «постепенно совершенствовалась речь», затем становящаяся основой для формирования более устойчивых союзов. Вопрос о первоочередности речи или мышления остается открытым, причем Руссо, по не совсем понятным соображениям, допускает возможность того, что «языки не могли возникнуть и утвердиться с помощью средств чисто человеческих»⁷¹.

64. Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurelle* 2. P.: Plon, 1970. P. 45.

65. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 58.

66. Там же. С. 59.

67. Там же. С. 58.

68. Там же. С. 61.

69. Там же. С. 62.

70. Там же. С. 59.

71. Там же. С. 63.

Впрочем, эта деистическая, как принято считать, уступка не упраздняет эволюционной схемы, а лишь ставит под вопрос линейный характер предполагаемой эволюции. Столкнувшись с аналогичной проблемой, Кондильяк признает божественное происхождение языка. При этом он считает вероятным, что «некоторое время после потопа» двое детей могли заблудиться в пустыне и утратить «адамический язык», который значительно превосходил их «скудные потребности»⁷². Поэтому сам факт божественного происхождения языка никак не объясняет последующего прогресса, связанного с усложнением материальных потребностей и развитием общества.

Руссо разделяет точку зрения Кондильяка, однако в усложнении материальных потребностей он видит не прогресс, а утрату изначальной свободы. По мере того как люди переходят к оседлому образу жизни, они привыкают к общественной жизни. Именно на этом этапе происходит ключевое событие, изменившее жизнь человеческого рода, — появление собственности. Потребности людей становятся все менее естественными, они «взваливают на себя ярмо», которое передают потомкам. Последовательное прохождение этих этапов «самосовершенствования» сложно представить без языка; более того, красноречие приобретает особую ценность в обществе: «самый красноречивый становился наиболее уважаемым, и это было первым шагом одновременно и к неравенству, и к пороку»⁷³. Именно красноречие позволяет «основателю гражданского общества», отгородившему «свой» участок земли, убедить своих простодушных соплеменников в законности и естественности этого акта⁷⁴.

В конечном счете мы не можем определенно ответить на вопрос, что появилось раньше — язык или мышление и могли ли они вообще развиваться естественным путем. Для общего замысла Руссо он вообще является второстепенным. Развитие языка сделало возможными оседлый образ жизни, совместный труд, потребность в общественном уважении, устойчивые семейные связи, которые положили конец золотому веку, когда люди «жили свободные, здоровые, добрые и счастливые, насколько они могли ими быть по своей природе»⁷⁵. Язык укрепляет общественные связи и становится, таким образом, эффективным орудием эксплуатации. По этой причине Руссо, допуская в отличие от Буффона и современного ему естествознания, что

72. Кондильяк Э. Б. Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 182–183.

73. Там же. С. 184, 239.

74. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 72.

75. Там же. С. 78.

орангутанги могут быть разновидностью «диких людей», высказывает предположение о некоем «негласном соглашении» между ними. В одном из писем Юму он объясняет умышленное молчание «хитростью» (*ruse*) орангутангов, которые опасаются, что их заставят работать⁷⁶.

Итоговую позицию Руссо во «Втором рассуждении» можно было бы сформулировать на манер николаевского министра: «Польза от языка сомнительна, а вред очевиден». Эти пессимистические выводы диссонируют с приведенными выше пассажами «Опыта» о языках, «расположенных к свободе», и роли красноречия в древнем полисе. Возникновение общества не компенсирует травматический разрыв с природой, а взаимная помощь, которая способствует развитию языков, приводит к утрате позаимствованных у животных инстинктов, когда-то возвысивших человека над прочими видами. Пресловутый переход от природы к культуре скорее напоминает натуралистическую интерпретацию мифа о грехопадении, чем рассуждения одного из авторов «Энциклопедии». Леви-Стросс, сделавший указанную формулу знаменитой, заявлял, что каждая строчка его «Печальных тропиков» могла бы быть посвящена Руссо. Но даже он вынужден признать, что «Второе рассуждение» оставляет «руины» на месте любой возможной этнографии⁷⁷. Из мрачной руссоистской картины протоистории не совсем понятно, каким образом возможна тройная трансформация, обозначенная Леви-Строссом как переход «от природы к культуре, от чувства к знанию, от животности к человечности»⁷⁸. В этом отношении особую важность приобретает текст, который был задуман Руссо как комментарий ко «Второму рассуждению» и получил название «Вопрос о происхождении языков».

ТРАНСВЕРСАЛЬНОСТЬ ЗЛА: ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЯЗЫКА И КОНЕЦ ЗОЛОТОГО ВЕКА

Как отмечает сам автор в «Проекте предисловия», замысел «Опыта о происхождении языков» возник из двух текстов, работу над которыми он начал в 50-е годы⁷⁹. Одна часть, посвященная происхождению языков, выросла из развернутого комментария ко «Второму рассуждению», который занимал слишком

76. См.: Wokler R. Op. cit. P. 151.

77. Lévi-Strauss C. Tristes topiques. P.: Plon, 1955. P. 351.

78. Idem. Anthropologie structurale 2. P. 49.

79. В русском издании «Опыта» «Проект предисловия», опубликованный впервые в 1884 году, опущен без объяснения причин. Об истории издания см.: Rousseau J.-J. Œuvres complètes. T. 5. P. CXCVII–CCIV.

много места и не имел непосредственного отношения к основной теме книги. Вторая часть была задумана как ответ на критику со стороны Рамо музыкальных статей «Энциклопедии», значительная часть которых была написаны Жан-Жаком⁸⁰. Таким образом, «Опыт», являвшийся в некотором смысле побочным продуктом двух знаменитых трактатов Руссо, до недавнего времени занимал в руссологической библиографии достаточно скромное место. Он был напечатан посмертно в 1781 году и начиная с 1782 года входил в состав собраний сочинений.

Несмотря на ряд косвенных свидетельств о влиянии «Опыта», до определенного момента он издавался и комментировался относительно мало, причем интерес вызывала скорее его музыкальная часть, чем достаточно разрозненные лингвистические идеи. Жак Деррида, обращаясь к «Опыту» в середине 60-х годов XX века, называет его «малоизвестным» произведением⁸¹, что вполне отражает исследовательскую ситуацию того периода. Именно споры об истоках структурализма, находящегося тогда на пике своего междисциплинарного влияния, привлекли интерес к работе Руссо, до сих считавшейся второстепенной и интересовавшей главным образом узких специалистов. Деррида в статье с характерным названием «Женевский лингвистический кружок» проводит прямые параллели между «Курсом общей лингвистики» Соссюра и «Опытом», отмечая что оба автора понимали письменность как систему «репрезентации» речи и призывали к изучению знаковых систем в социальном контексте⁸². Значительная часть *opus magnum* Деррида — «О грамматологии» — также посвящена подробному анализу «Опыта».

Интерпретация Деррида, безусловно, заслуживает особого внимания, но я не буду останавливаться на ней подробно, поскольку даже поверхностный анализ откликов на «руссоистскую» часть «Грамматологии», которые последовали как со стороны специалистов по XVIII веку⁸³, так и со стороны авторов, близких к структурализму⁸⁴, потребовал бы отдельной статьи

80. О заказе Руссо музыкальных статей для «Энциклопедии» см.: Wokler R. Op. cit. P. 244–246.

81. Деррида Ж. О грамматологии. С. 328.

82. Derrida J. Marges de la philosophie. P.: Les Editions de Minuit, 1972. P. 179–182.

83. Wokler R. Op. cit. P. 357–360; Guilhaumou J. Op. cit. P. 92–93; Ricken U. Op. cit. P. 106, а также комментарии Старобинского в: Rousseau J.-J. Œuvres complètes. T. 5. P. ССII–ССIII.

84. Roudinesco E. A propos du «concept» de l'écriture. Lecture de Jacques Derrida // Littérature et idéologies. Colloque de Cluny, avril 1970. P.: La Nouvelle Critique, 1970. P. 219–230; De Man P. The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's reading of Rousseau // Blindness and insight. Essays in the rhetoric of contemporary criticism. N.Y.: Oxford University Press, 1971. P. 102–141.

или даже монографии. Однако нельзя не отметить, что именно резонанс, который имела «Грамматология», в значительной степени способствовал тому, что в последние десятилетия именно «Опыт» является одним из наиболее комментируемых произведений Руссо⁸⁵.

Нас интересует вопрос о переходе от природы к культуре и роль, которую в этом переходе играет появление языка. Трактовка этой проблемы в «Опыте» отличается от «Второго рассуждения» в ряде ключевых моментов. В девятой главе «Опыта» «О формировании южных языков» от беззаботной жизни дикого человека не остается и следа. Теперь Руссо утверждает, что в «первоначальные времена» «человек, покинутый в одиночестве на земных просторах и отданный на милость всему роду человеческому, был свирепым зверем, он всегда был готов причинить другим то зло, которого сам ожидал от них»⁸⁶. Он специально оговаривается, что под «первоначальными временами» он подразумевает любое «разобщение» (*dispersion*) людей⁸⁷. Языком этих «первых людей» были «жесты и несколько нечленораздельных звуков» (*geste et quelques sons inarticulés*)⁸⁸. «Дикий человек» из «Второго рассуждения» был «свободным и счастливым» ровно до тех пор, пока он жил в одиночестве и не обременял себя мыслями о «запасе пищи для двоих». Человек из «первоначальных времен», выведенный в «Опыте», живет в хижине со своей семьей, хотя и не имеет представления о человеческом роде: «Вне его самого и его семьи вся вселенная для дикаря была ничто»⁸⁹. Руссо уточняет, что именно вследствие «разобщенности» семейных групп эти «варварские времена» (*temps de barbarie*) и были золотым веком (*siècle d'or*) человечества⁹⁰.

Чтобы объяснить это видимое противоречие, Руссо неожиданно обращается к авторитету Библии. Под золотым веком он подразумевает «век патриархов» (*age patriarchal*), отделенный десятью поколениями от «первоначальных времен» (*premier âge*), что составляет немалый срок с учетом долгожительства патриархов. Затем происходит катастрофа, вследствие которой люди разделяются и «забывают» об общественной жизни со всеми ее атрибутами, важнейшим из которых является язык: «Адам умел

85. О чем свидетельствует, например, посвящение «Опыту» специальных номеров таких авторитетных журналов, как *Studies on Voltaire and the eighteenth-century* (2004, № 8) и *Etudes Jean-Jacques Rousseau* (2005–2006, № 16).

86. Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков... С. 238.

87. Там же. С. 240.

88. Там же. С. 238.

89. Там же. С. 239.

90. Там же. С. 240.

говорить. Ной также! Что ж, ведь Адама обучил этому сам Господь. Но, разделившись, дети Ноя забросили земледелие, и общий язык погиб вместе с первым обществом. Это произошло бы и без Вавилонской башни»⁹¹. Эти затерянные в пустыне потомки Ноя впадают в состояние «тупой дикости» (*stupide barbarie*), становясь «прожорливыми, плотоядными охотниками»⁹².

Зачем Руссо понадобилось появление этого «бога из машины», который столь торжественно был устранен из «Второго рассуждения», не совсем понятно. С одной стороны, он практически буквально воспроизводит приведенные выше аргументы Кондильяка, стремясь, подобно аббату-сенсуалисту, «примирить авторитет Библии с древними памятниками»⁹³. С другой — гипотеза о «разобщении» после потопа не объясняет, каким образом человек от языка жестов переходит к «настоящим языкам». Если во «Втором рассуждении» язык начинал формироваться в семье, то дикарь из «Опыта» в своей хижине вполне довольствуется жестами и «нечленораздельными звуками». Однако пресловутый выход дикарей «наружу» (*hors de chez eux*), приводящий к появлению «настоящих языков», не может быть объяснен развитием материальных потребностей в смысле Кондильяка, поскольку, по мнению Руссо, на этом этапе потребности разделяют, а не сближают различные семьи. Таким образом, процесс социализации остается необъяснимым, но Руссо теперь не «одиноким мыслитель», столкнувшийся с парадоксом, а визионер, воображающий изменения «лика Земли»: «Тот, кто пожелал сделать человека существом общественным, коснулся пальцем оси земного шара и наклонил ее над осью вселенной»⁹⁴.

За этими поэтическими фигурами Руссо на время упускает из вида вопрос о происхождении языков, которое он, как подразумевает название главы, связывает с климатом. Именно этими факторами обусловлено различие языков: в южных странах потребность в кооперации минимальна и связана главным образом с ирригационными работами. Варвар-скотовод встречается с представителями других семейств у водоемов, где и возникают первые контакты, закреплению которых, однако, не способствуют мягкость климата и кочевой образ жизни. По этой причине формирование народов, а следовательно, языков происходит медленнее всего: «Семьи были, но не было народов; были языки домашнего обихода (*langues domestiques*), но не было языков народных (*langues populaires*); были браки, но любви не бы-

91. Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков... С. 241.

92. Там же.

93. Там же.

94. Там же. С. 243.

ло»⁹⁵. Именно общение между полами и свойственные ему страсти в конце концов «исторгли первые звуки» у обитателей южных стран. Таким образом, отвергается гипотеза Кондильяка о первичности материальных потребностей при возникновении языков, поскольку цивилизация ведет свое происхождение из южных стран. В этом сходится мнение естественной истории XVIII века, Ветхого Завета и «древних памятников».

Тем не менее, продолжает Руссо, те, кто объясняет происхождение языков материальными потребностями, не так уж и не правы. Просто они описывают привычную им северную культуру, поскольку языки этих стран, к которым Руссо причисляет и свой родной французский, действительно «унылые сыны необходимости». В северных странах императивом формирования первых обществ было не «полюбите меня» (*aimez-moi*), а «помогите мне» (*aidez-moi*), поэтому «северянам не приходилось внушать какое-либо чувство, а надо было передать мысль; поэтому ясность (*clarté*) здесь важнее энергии (*énergie*)»⁹⁶. Северные языки формируются быстрее и становятся «народными» (*populaires*), поскольку в суровом климате острее необходимость во взаимодействии, а следовательно, быстрее формируются сами народы. Эта «скудная речь людей, помогающих друг другу и хладнокровно беседующих меж собой», и есть «настоящие языки» (*langues véritables*) в том смысле, в каком их понимали «господа из Пор-Рояля», то есть языки, описанные посредством систематической грамматики. При этом Руссо подчеркивает, что современные языки, хотя и «сохраняют кое-что из этих различий», являются результатом «стократного смешения и перестройки» (*cent fois mêlées et refondues*)⁹⁷. Этого требует не только миф о вавилонском смешении языков, но и выдвигаемая Руссо теория о цикличности миграций из южных стран в северные.

Версия протоистории, представленная в «Опыте», принципиально отличается от экспериментальной антропологии «Второго рассуждения». Во-первых, «счастливый век» (*âge heureux*) человечества выведен как пастушеская пастораль, а не как дикая лесная жизнь. Во-вторых, он связан с семейной общиной, а не с полным одиночеством первых дикарей. Наконец, появление языка связывается не с материальными потребностями, разрушившими это беззаботное существование, а со страстями, которые способствуют тому, что влюбленные «постепенно забывают о былой свирепости»⁹⁸. Разрыв с природой происходит

95. Там же. С. 248.

96. Там же. С. 249.

97. Там же. С. 250.

98. Там же. С. 248.

уже на следующем этапе у северных народов, которые совершенствуют свои языки по мере необходимости.

В связи с этими противоречиями возникает вопрос о датировке «Опыта», который является одним из наиболее запутанных в руссоистике на протяжении целого века. С одной стороны, имеется свидетельство Руссо, что лингвистическая часть «Опыта» была задумана как комментарий ко «Второму рассуждению», с другой — его утверждение, что работа над некоторыми разделами началась в начале 50-х годов и, таким образом, была лишь наброском к его основному труду. Однако из переписки Руссо видно, что он продолжал работу над текстом «Опыта» вплоть до 1763 года, то есть уже после выхода в свет своих основных произведений⁹⁹. Вопрос этот является принципиальным. Так, ответ на него позволяет судить о векторе развития мысли Руссо. Альтернатива выглядит следующим образом: либо «Второе рассуждение» было чем-то вроде эскапистской утопии, после которой он перешел на более умеренные позиции, либо «Опыт» — не более чем ранний набросок к радикальному манифесту, который Руссо решился опубликовать скорее из финансовых соображений¹⁰⁰.

С одной стороны, бросается в глаза не свойственная зрелым работам Руссо склонность к компромиссам со ссылками на Библию и упоминание о «Просвещении» и «смягчении нравов». С другой — идея о первичности семьи и обращение к «древним республиками» как идеалу общественного устройства могут быть связующим звеном между рядом интуиций, сформулированных еще в «Первом рассуждении», и проектом образцовой республики «Общественного договора», живущей по принципам прямой демократии. Существует также целый ряд аргументов текстологического характера, доказывающих, что главы «Опыта» были написаны в разное время и отражают ретроспективный взгляд Руссо на предмет. Именно к такому выводу приходит Роберт Уоклер, проделавший скрупулезную работу по анализу манускриптов Руссо, относящихся к 1750-м годам¹⁰¹. Это могло бы объяснить столь резкое изменение перспективы и смещение золотого века из первобытного состояния ко «времени патриархов».

К тому же в заключительной главе «Опыта» Руссо дает понять, что сам по себе переход к земледелию и оседлости не означает окончательной утраты свободы. Остаются еще «языки, предрасположенные к свободе» (*langues favorables à la liberté*),

99. Rousseau J.-J. Œuvres complètes. T. 5. P. CC-CCI.

100. Ibid. P. CXCVIII.

101. Wokler R. Op. cit. P. 310–378.

которым внимают собравшиеся на агоре граждане древнегреческого полиса. Третий по счету золотой век Руссо проникнут духом древних учреждений и прежде всего «той самой Спартой, которую я готов без конца ставить в пример нам»¹⁰². Радикальная спартофилия Руссо остается постоянным мотивом его работ, начиная с «Первого рассуждения» и заканчивая «Соображениями об образе правления в Польше».

Но что общего у безмолвного праязыка дикого человека, нежного языка страстей из патриархального века «пастушеской лени» и патетических речей древних ораторов? Руссо категорически утверждает, что «языки естественным путем возникают на основе потребностей человека, изменяются и преобразуются вместе с изменением этих потребностей»¹⁰³. Следовательно, «счастливый век, к какому бы возрасту человечества он ни относился», заканчивается там, где больше нет гармонии между потребностями и природой. В процитированном выше пассаже из «Опыта» Руссо связывает языки «звучные, размеренные, гармонические» (*sonores, prosodiques, harmonieuses*) с традицией произносить продолжительные речи перед собравшимся народом. С упадком древних учреждений в размеренности и звучности пропадает необходимость, но что становится с самим языком? Его «дух» (*génie*), утверждает Руссо, бесповоротно искажается письменностью: «Письменность, которая как будто должна закрепить в языке устоявшиеся формы, как раз меняет его. Она искажает дух (*génie*) языка, подменяя выразительность точностью»¹⁰⁴. Письменный язык не в состоянии долго сохранять «живость» (*vivacité*), свойственную языкам разговорным, в нем энергия постепенно приносится в жертву ясности. Письменный язык становится непригоден для убеждения народа, что, собственно, и не требуется в обществе, где он больше «не раздает привилегии». В древней истории, по Руссо, зло имеет трансверсальный характер: заражая политическое тело, оно извращает потребности и приводит к упадку древних учреждений, верным симптомом которого служит вырождение языка.

Какие общие выводы можно сделать из сопоставления трех «счастливых эпох» человечества и можно ли на этом основании построить некоторую эсхатологию? Существует ли определенная динамика или даже цикличность в совершенствовании и упадке языков? Деррида, на мой взгляд, находит достаточно удачное объяснение многочисленным странностям, связанным со своеобразной диалектикой прогресса и упадка

102. Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков... С. 174.

103. Там же. С. 266.

104. Там же. С. 232.

у Руссо. Главное отличие человека — «способность к самосовершенствованию», так как и животные пользуются чем-то вроде языка, но эти языки «исключают развитие». Вопрос в том, на что направлено это «совершенствование». Деррида полагает, что Руссо

... хотел бы сказать, что прогресс двусмыслен, ибо направлен либо к худшему, либо к лучшему и осуществляется либо в хорошем, либо в дурном. <...> Однако Руссо описывает и то, о чем ему не хотелось бы говорить, а именно: это развитие (*progrès*) и в самом деле может приводить и к лучшему, и к худшему. Причем одновременно¹⁰⁵.

Эта двусмысленность, по его мнению, «упраздняет как эсхатологию, так и теологию»¹⁰⁶. Если продолжить мысль Деррида, то те, кто обвиняет Руссо в обскурантизме или, напротив, считает его вдохновителем революционного террора, остаются в плену эсхатологического и телеологического мышления, которое заставляет выбирать между прогрессом и традициями.

Поэтому, признавая Руссо первооткрывателем диалектики Просвещения, мы можем говорить о разнонаправленности вектора развития истории, в которой обращение к древним учреждениям не является реакционным, а развитие материальных потребностей и научный прогресс совсем не обязательно служат освобождению человека. Двусмысленность прогресса в полной мере проявляет себя в языке, роль которого оценивается Руссо в зависимости от выбранной в конкретном произведении перспективы. Жан Старобински называет оба текста «взаимодополняющими» — с той разницей, что «Второе рассуждение» «вписывает историю языка в историю общества», тогда как «Опыт», напротив, «вводит историю общества в историю языка»¹⁰⁷. Однако нам интересен, если можно так выразиться, институциональный остаток этого взаимного наложения, который позволил бы ввести язык в сферу республиканского законодательства. Законы возрожденной нации должны в первую очередь соответствовать природе, голос которой за шумом большого города пытался уловить Руссо. Во всех трех случаях упадка языка речь идет об утрате непосредственной связи с тем, что является основой равновесия между природой и культурой. Отказ от пра- языка дикого человека делает его глухим к голосу природы, переход от пылких южных языков к скудной речи «северных вар-

105. Деррида Ж. Указ соч. С. 402.

106. Там же. С. 403.

107. Starobinski J. Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle. P.: Gallimard, 1976. P. 356.

варов» ставит их в зависимость от материальных потребностей, а подчинение разговорного языка письменности извращает характер общественной связи (*lien social*) между гражданами свободного полиса.

ГОЛОСОВЫЕ МАШИНЫ И ЯЗЫК ЗАКОНОДАТЕЛЯ: ОТ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДЕКРЕТОВ К СЕНТИМЕНТАЛЬНОМУ РАЗГОВОРУ

Как показывает наш анализ, в работах Руссо, посвященных вопросам языка, речь идет преимущественно о разрыве с природой и упадке языка древних учреждений. Однако в них, на мой взгляд, можно увидеть и позитивную программу, влияние которой прослеживается во многих революционных проектах по возрождению нации. В период первого революционного кризиса, в октябре 1789 года, анонимный автор предлагает депутатам Генеральных штатов, еще не преобразованных в Национальную ассамблею, трактат «О способах выступления перед народом на площади» (*Sur les moyens d'intervenir sur le champ au peuple*)¹⁰⁸. Проект предполагал создание трех различных машин, позволяющих отчетливо донести речь оратора до «собравшегося народа». «Народный рупор» (*Porte-voix du peuple*) представлял собой огромную звуковую трубу изогнутой формы, предназначенную для усиления голоса. «Народная сводка» (*Tableau populaire*) позволяла немедленно стенографировать важнейшие идеи выступления, которые затем проецировались на огромном табло. Наконец, третья машина под названием «Передвижное кресло для выступлений» (*Siège orale mobile*) была чем-то наподобие передвижной сцены со специальным звукоусиливающим куполом. Эти проекты можно рассматривать как обоснованный ответ на известное ироническое замечание Жан-Жака: «Представьте себе француза, произносящего речь парижанам на Вендомской площади; пусть кричит изо всей мочи — будет слышен крик, но не разберешь ни слова»¹⁰⁹. Таким образом, идеологическое обоснование технических приспособлений, которые кажутся нам неотъемлемым атрибутом современной политической жизни, было разработано задолго до их реального воплощения и явно не без влияния Руссо.

Вместе с тем появление подобных проектов симптоматично и было в значительной степени вынужденной мерой, а не ма-

108. Описание машин с приложением иллюстраций в работе Гийому: *Guilhaumou J.* Op. cit. P. 151–156.

109. Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков... С. 267.

териализацией ностальгических фантазий гражданина Жене-вы. Несмотря на падение Бастилии, объединение трех сословий в единый законодательный орган и провозглашение Декларации прав и свобод человека, события развивались по непредсказуемому сценарию. Причем не только для роялистов, но и для новой революционной элиты. Небывалый кризис легитимности поставил ее представителей в положение древних демагогов, которые вне зависимости от их намерений обязаны были убеждать народ. Армия стала малоуправляемой, и народ, как в добрые древние времена, о которых грезил Руссо, стал раздавать привилегии. Именно с осознанием «мощной объединяющей силы» (*force puissante de cohésion*) единого языка связывает появление такого феномена модерна, как «политика языка», Фердинан Брюно¹¹⁰.

Необходимость «убеждать народ» порождает новые модели политической и экономической мобилизации. Сам ход революции, а не мода, пришедшая из литературных салонов и философских кафе, вызывает к жизни фигуру законодателя (*législateur*) нации. По этому образцу выстраивали свой политический имидж многие деятели эпохи, особенно в период якобинской диктатуры, когда на эту роль претендовали «неподкупный» Робеспьер и «архангел террора» Сен-Жюст. Признавая суверенитет народа, революционные законодотворцы столкнулись с фундаментальной трудностью, предсказанной в «Общественном договоре», а именно с проблемой понимания этим самым народом смысла проводимых реформ:

Мудрецы, которые хотят говорить с простым народом своим, а не его языком, никогда не смогут стать ему понятными. Однако есть множество разного рода понятий, которые невозможно перевести на язык народа¹¹¹.

Идея обращения к народу на его языке — общее место в риторике революционных ораторов. Талейран в своем докладе об общественном образовании предлагает возродить язык, вернув ему «сильные выражения» (*expressions énergiques*), утраченные под влиянием «слабого вкуса» при Старом режиме¹¹².

110. Brunot F. Histoire de la langue française. Vol. IX (1). P.: Armand Colin, 1967. P. 28.

При этом, как ни странно, в девятом томе его монументальной и до сих пор непревзойденной «Истории французского языка», посвященной языковой политике революционной эпохи, можно встретить лишь спорадические упоминания о Руссо. Что, на мой взгляд, является досадным упущением этой скрупулезно документированной и концептуально выверенной работы.

111. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре... С. 181.

112. Une éducation pour la démocratie. P. 154.

Но что делать в случае, если даже новый язык, на котором ораторы напрямую обращаются к народу, понимает едва ли пятая часть французов? Анри Грегуар в 1794 году оценивал количество говоривших по-французски в шесть миллионов из тридцатимиллионного населения республики¹¹³. По этой причине на первом этапе было решено переводить революционные декреты на региональные языки. Соответствующий указ был издан уже 14 января 1790 года, а уже в августе Грегуар рассылает членам революционных обществ по всей Франции свой знаменитый опросник, направленный на исследование, выражаясь словами Бурдьё, «динамики лингвистического поля» патуа или региональных языков¹¹⁴. Он призван был выяснить, насколько широко используется патуа данного региона в религиозных обрядах, содержит ли он абстрактные понятия, употребляется в городах или только в деревне, имеет ли письменную традицию и т. п. Одновременно участникам опроса предлагалось оценить «политическую и религиозную значимость искоренения патуа» и предложить список необходимых для этого мероприятий¹¹⁵.

Появление первых переводов и попытки издания революционной прессы на региональных языках приносят разочарование: грамотное население читает почти исключительно по-французски, а лексика, хотя бы примерно соответствующая политическому словарю Просвещения, в большинстве случаев отсутствует, как и предсказывал Руссо¹¹⁶. Комитет общественного образования все увереннее склоняется к мысли о необходимости обязательного обучения «языку Конституции» всех граждан Франции¹¹⁷. С установлением якобинской диктатуры алармистская риторика резко усиливается, и Барер считает обучение национальному языку вопросом жизни и смерти революции:

Граждане! Именно так рождается Вандея, ее колыбелью было незнание законов, своим распространением она обязана тем средствам, которые употреблялись для того, чтобы туда не проникла революция. <...> Избавимся же от невежества и отправим в деревню преподавателей французского языка¹¹⁸.

Есть только один язык свободы и Конституции, поэтому, продолжает Барер, «федерализм и предрассудки говорят по-бретонски, эмиграция и ненависть к республике говорят по-итальян-

113. Une politique de la langue. P. 334.

114. Bourdieu P. Langage et pouvoir symbolique. P.: Seuil, 1992. P. 94.

115. Une politique de la langue. P. 15.

116. Brunot F. Op. cit. Vol. IX (I). P. 34–50.

117. Ср.: Une éducation pour la démocratie. P. 151, 191, 26.

118. Une politique de la langue. P. 325.

ски, контрреволюция — по-немецки, а фанатизм — по-баскски. Уничтожим, наконец, эти вредоносные орудия невежества»¹¹⁹. Особое внимание уделяется отбору кандидатов на должность преподавателей, поскольку «устные переводы» (*traductions orales*) на региональные языки нередко поручались представителям старой элиты, которая, по мнению политического авангарда якобинцев, умышленно вводила неграмотный народ в заблуждение¹²⁰. Старый режим, развивая ту же мысль Грегуар, со своими таможенными на границах провинций «препятствовал политической амальгаме и создавал тридцать различных наций вместо одной»¹²¹.

Приведенные пассажи ярко иллюстрирует принцип функционирования, как сказал бы Делёз, якобинской параноидальной машины, направленной на превентивное истребление врагов революции. Насколько адекватна картина предреволюционной Франции, состоящей из десятков наций, которые не в состоянии объясниться друг с другом и вследствие этого понять, в чем заключается их общий интерес? Дэвид Абрахам Белл в своем скрупулезном исследовании генезиса французского национализма показывает, что степень взаимного непонимания была сильно преувеличена якобинскими ораторами, и жители соседних провинций могли вполне сносно объясняться друг с другом, на что указывали и многие респонденты Грегуара¹²². Однако функциональный минимум, необходимый для общения и торговли, и наличие необходимых понятий для «нюансов идей и интеллектуальных предметов» — не одно и то же¹²³.

К тому же новая республика — это не только единство законов и образа мыслей, но и «единение сердец». Как заметил по этому поводу Пьер Розанваллон, «новый общественный договор усиливается чем-то наподобие сентиментального договора (*contrat sentimental*)»¹²⁴. Возрождение нации происходит через реконструкцию подлинных социальных связей, которая невозможна без восстановления тончайшей материи взаимных аффектов. Именно на этом настаивал Руссо, описывая «народные празднества» в «Письме Даламберу», из которого революция почерпнула идею революционных праздников. Якобинские

119. Une politique de la langue. P. 326.

120. Ibid. P. 330.

121. Ibid. P. 337.

122. Bell D. A. The Cult of Nation in France. Inventing Nationalism, 1680–1800. L.: Harvard University Press, 2001. P. 171–173.

123. Une politique de la langue. P. 14.

124. Rosanvallon P. Le Modèle politique français: La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours. P.: Seuil, 2004. P. 41.

ораторы представляли возрожденную Францию чем-то вроде огромной виртуальной агоры, в которой осуществление прямой демократии регулируется невидимой рукой республиканских институтов. Первейшим из этих институтов, как утверждал Жан-Жак Руссо, является речь. Так известная в романских языках паронимия, приравнивающая перевод к предательству (*traduttore-trahitore*, *traduire-trahir*), обретает новый, подлинно республиканский смысл.

REFERENCES

- Aristotel. *Politica. Sochineniia: v 4 t.* [Works in 4 vols.], Moscow, Mysl', 1984, vol. 4.
- Barère B. *Eloges académiques*, Paris, Chez Renouard, 1806.
- Barny R. *L'éclatement révolutionnaire de rousseauisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- Barny R. *Rousseau dans la Révolution: Le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire, 1787–1791*, Oxford, Voltaire Foundation, 1986.
- Bazchko B., ed. *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Genève, Droz, 2000.
- Bell D. A. *The Cult of Nation in France. Inventing Nationalism, 1680–1800*, London, Harvard University Press, 2001.
- Blum C. *Rousseau and the Republic of Virtue: Language of Politics in the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- Bourdieu P. *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 1992.
- Brunot F. *Histoire de la langue française*, Paris, Armand Colin, 1967.
- Condillac E. B. *Sochineniia: v 3 t.* [Works in 3 vols.], Moscow, Mysl', 1980, vol. 1.
- Condorcet N. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, Flammarion, 1994.
- De Certeau M., Julia D., Revel J., eds. *Une politique de la langue*, Paris, Gallimard, 1975.
- Deleuze G. *Critique et Clinique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1993.
- De Man P. The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's reading of Rousseau. *Blindness and insight. Essays in the rhetoric of contemporary criticism*, New York, Oxford University Press, 1971, pp. 102–141.
- Derrathé R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1992.
- Derrida J. *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972.
- Derrida J. *O grammatologii* [De la grammatologie], Moscow, Ad Marginem, 2000.
- Dougnac F. Les sociétés linguistiques fondées par F.-U. Domergue à Paris de 1791 à 1811. *Les Idéologues: sémiotique, théories et politiques linguistiques pendant la Révolution française*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1986.
- Foucault M. *Slova i veshchi* [Les Mots et les choses], Moscow, Progress, 1977.
- Furet F. *La Révolution française*, Paris, Gallimard, 2007.
- Guilhaumou J. *La langue politique et la Révolution Française*, Klincksieck, 1989.
- Jannsens D. Easily, At a Glance: Aristotle's Political Optics. *The Review of Politics*, 2010, vol. 72, pp. 385–408.
- Lakanal J. *Rapport sur J. J. Rousseau fait au nom du Comité d'instruction publique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1794.
- Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale 2*, Paris, Plon, 1970.
- Lévi-Strauss C. *Tristes topiques*, Paris, Plon, 1955.
- Lough J. *Encyclopédie*, Genève, Slatkin, 1989.
- Manin B. Rousseau. *Dictionnaire critique de la Révolution Française: Idées*, (eds M. Ozouf, F. Furet), Paris, Flammarion, 2007, pp. 458–482.

- Mercier L.-S. *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, Paris, Honoré Champion, 2010.
- Mornet D. *Les Origines intellectuelles de la Révolution française: 1715–1787*, Paris, Talandier, 2010.
- Ozouf M. Régénération. *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris, pp. 373–390.
- Ricken U. *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières*, Lille, P.U.L., 1978.
- Rivarol. *De l'Universalité de la langue française*, Paris, Club français du livre, 1948.
- Rosanvallon P. *Le Modèle politique français: La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2004.
- Roudinesco E. A propos du “concept” de l'écriture. Lecture de Jacques Derrida. *Littérature et idéologies. Colloque de Cluny, avril 1970*, Paris, La Nouvelle Critique, 1970, pp. 219–230.
- Rousseau J.-J. *Émil', ili o Vospitanii* [Émile ou de l'Éducation]. *Izbrannyye sochineniia: v 3 t.* [Selected works in 3 vols.], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1961, vol. 1, pp. 681–699.
- Rousseau J.-J. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1995, vol. 2.
- 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]. *Izbrannyye 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'Alambergu o zrelishchakh [Lettre à M. d'Alembert]. *Izbrannyye sochineniia: v 3 t.* [Selected works in 3 vols.], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1961, vol. 1.
- Rousseau J.-J. Rassuzhdenie o proiskhozhdenii i osnovaniakh neravenstva mezhdur liud'mi [Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes]. *Traktaty* [Traité], Moscow, Nauka [Science], 1969.
- Sobol A., ed. *Textes choisis de l'Encyclopédie*, Paris, Editions Sociales, 1962.
- Starobinski J. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1976.
- Van Damme S. *Paris, capitale philosophique: De la Fronde à la Révolution*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- Wokler R. *Rousseau on Society, Politics, Music and Language*, London, New York, Garland Publishing, 1987.

Жан-Жак рекомендует, или Как роман «Робинзон Крузо» стал книгой для детей

ОЛГА РОГИНСКАЯ

Ольга Рогинская. Кандидат филологических 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: olgaroginskaya@gmail.com.

Ключевые слова: женское чтение, детская литература, (домашняя) личная библиотека, буржуазный и массовый читатель.

В статье рассматриваются взгляды Ж.-Ж. Руссо на проблему женского и детского чтения, в частности рассмотрение им романа Д. Дефо «Робинзон Крузо» как «одной-единственной книги» из разряда художественной литературы, полезной и рекомендуемой для детского чтения. Именно интерпретация Руссо превратила приключенческий роман Дефо в роман для детского чтения и повлекла за собой целый ряд педагогических переделок истории про Робинзона. Сюжетная ситуация необитаемого острова, описанная у Дефо, рассматривается Руссо как обучающая игра, к которой — через чтение — следует приобщиться ребенку. Миметически-игровой, инструментальный способ обращения с романом, подробно описанный Руссо, оказывается прообразом того типа чтения массовой литературы, который будет характерен для культуры современности в целом.

JEAN-JACQUES RECOMMENDS, OR HOW “ROBINSON CRUSOE” BECAME A CHILDREN’S BOOK

OLGA ROGINSKAYA. PhD in Philology, 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: olgaroginskaya@gmail.com.

Keywords: women’s reading, children’s literature, (home) private library, bourgeois reader, mass literature.

The article focuses on Rousseau’s views on the problem of women’s and children’s reading, in particular his interpretation of Daniel Defoe’s “Robinson Crusoe” as the one and only book which can be useful and must be recommended for children. Exactly Rousseau’s interpretation turned Defoe’s novel into a children’s book and brought about a series of pedagogical adaptations of Robinson’s life story. Rousseau considers the “desert island” as a specific kind of plot and adapts it as an educational game, which a child must play through reading Defoe’s novel. A mimetic and instrumental reading of Defoe’s novel, described in detail by Rousseau, served as a model for the kind of fiction reading which became typical for Modernity on the whole.



ДНИМ из ключевых контекстов темы чтения в европейской культуре современности являются педагогические сочинения и трактаты, в которых обсуждаются проблемы женского и детского воспитания и образования. Появление в западной культуре Нового времени фигур женщины-читательницы и читающего ребенка повлекло за собой формирование институтов женской и детской литературы. Новые культурные герои, женщины и дети, вступили в новый для них мир письменной культуры в статусе усердных любопытствующих новичков и сразу же предстали объектами разнообразных патерналистских интеллектуальных манипуляций. Представление о возможном пагубном влиянии «даров цивилизации» на неопытные (в культурном смысле), неподготовленные женские и детские души породило идею сознательного и последовательного ограничения доступа последних к тем или иным культурным ценностям и, соответственно, необходимости их жесткого отбора. С этим связано развитие и распространение идеи о полезном (рекомендуемом) и вредном (запретном) чтении и, в частности, преобладание среди списков детского и женского чтения изданий дидактического характера¹. Ярким представителем подобного патерналистски-педагогического взгляда на проблему чтения был Жан-Жак Руссо.

На первых страницах «Исповеди» (1766–1769) он описывает опыт своего приобщения к чтению в раннем детстве, противо-

В статье использованы результаты исследовательского проекта, выполненного в 2013 году при финансовой поддержке факультета философии НИУ ВШЭ.

1. См. об этом: История чтения в западном мире от Античности до наших дней / Ред.-сост. Г. Кавалло, Р. Шартъе; пер. с фр. М. А. Руновой, Н. Н. Зубкова, Т. А. Недашковской. М.: Издательство ФАИР, 2008. Гл. 11, 12.

поставляя две разные домашние библиотеки и соответствующие им два типа чтения. Одна библиотека осталась после матери и состояла из романов, вторая — принадлежала более образованной семье родственников матери и включала произведения античных авторов и просветительской прозы XVII века. Приобщение к чтению книг из двух этих собраний описано в «Исповеди» по принципу смены дурного и фатального — хорошим («Романы кончились вместе с летом 1719 года². Следующей зимой пошло другое»)³.

Приобщение к романам описывается как занятие интересное, упоительное (Жан-Жак вместе с отцом проводили за чтением ночи напролет, «не могли оставить книги, не дочитав ее до конца») и опасное («У меня еще не было ни малейшего представления о вещах, а уже все чувства были мне знакомы. Я еще ничего не постиг — и уже все переживал»)⁴. Подчеркнуто эмоциональный, аффективный характер романного чтения, провоцирующий развитие богатого читательского воображения, носит опережающий характер по отношению к жизненному опыту и влечет за собой фатальные последствия. Автобиографический герой «Исповеди» в результате пристрастия к подобному чтению «приобрел исключительное для своего возраста знание страстей»:

Волнения, испытываемые мною одно за другим, не извращали разума, которого у меня еще не было; но они образовали его на особый лад и дали мне о человеческой жизни понятия самые странные и романтические; ни опыт, ни размышления никогда не могли как следует излечить меня от них⁵.

2. Отметим, что в 1719 году Руссо было семь лет.

3. Все цитаты из Ж.-Ж. Руссо приводятся по изданию: *Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.*: В 3 т. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1961.

4. Ср.: В трактате «Эмил, или О воспитании» (1762) Руссо начинает пассаж о чтении книг так: «Я ненавижу книги: они лишь учат говорить о том, чего не знаешь». Как отмечает И. Верцман, в парижской рукописи «Исповеди» имеется добавление: «И воображаемые страдания моих героев заставляли меня в детстве проливать слезы во сто раз больше, чем когда бы то ни было мои собственные страдания» (см. вступ. статью И. Е. Верцмана в цитируемом издании Руссо).

5. В 1720-е годы (время приобщения Руссо к чтению) типичная библиотека, состоящая из романов, включала в себя образцы эллинистического, рыцарского, куртуазного и прециозного романов. Объединяющими их все особенностями были мотивы путешествий и любовной верности. С точки зрения читателя первых десятилетий XVIII века, важной чертой романа как жанра было их квазиисторическое содержание: они рассказывали о событиях, локализованных в условном прошлом, что способствовало в том числе и характерному для маньеризма аллегорическому прочтению содержащихся в них историй путешествий и любви. См. об этом: *Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа*. М.: Наука, 1986.

Вторая библиотека

... была составлена, правда, священником и даже ученым, что тогда было в моде, но человеком со вкусом и с умом. «История церкви и империи» Лесюэра, «Рассуждение о всемирной истории» Боссюэ, «Знаменитые люди» Плутарха, «История Венеции» Нани, «Метаморфозы» Овидия, Лабрюйер, «Миры» Фонтенеля, его же «Диалоги мертвых» и несколько томов Мольера⁶ были перенесены в мастерскую моего отца, и я читал их ему каждый день, пока он работал. Я получил к чтению редкое, а в моем возрасте, быть может, исключительное пристрастие. Любимым моим автором стал Плутарх⁷. Удовольствие, которое я испытывал, постоянно перечитывая его, немного излечило меня от моей страсти к романам; скоро я стал предпочитать Агесилая, Брута, Аристиды Орондату, Артамену и Юбе⁸.

Выделение Плутарха в этом списке показательно. Именно герои его «Жизнеописаний» стали заменой романным героям (часто носящим, как уже было отмечено, имена античных героев). Руссо отмечает особую склонность ребенка-читателя к аффективно-игровому восприятию прочитанного, склонности к перевоплощению в любимых персонажей. С этой точки зрения важным педагогическим принципом подбора литературы для детского чтения является поиск положительных образцов для подражания⁹:

6. Список состоит из античных авторов (Плутарх, Овидий) и авторов XVII века — по преимуществу историков (Лесюэр, Боссюэ, Нани) и философов и моралистов (Лабрюйер, Фонтенель). Мольер как комедиограф воспринимался, по всей видимости, в лабрюйеровском духе — как нраво- и бытописатель (создатель характеров и положений) и моралист.
7. Составители сборника «Руссо и древние» (Rousseau et les Anciens / R. Grant, Ph. Stewart (eds.) // *Penseé Libre*. 2001. № 8) замечают: «Руссо-мыслитель с его литературоцентричностью вынес из чтения древних авторов представление о преобразующей силе письменного слова. Создатель таких значимых литературных характеров, как Эмиль, Юлия и его собственный автобиографический герой, он сам стал Плутархом современности».
8. Агесилай, Брут, Аристид — герои древности, описаны в «Жизнеописаниях» Плутарха как патриоты и борцы за счастье родины; Орондат, Артамен, Юбе — герои прециозных, галантно-героических романов, принадлежащих французским романистам XVII века Мадлен де Скюдери и Ги де ля Кальпренеду и включающих в себя темы и мотивы, заимствованные у античных историков. Высмеиваются в сатирическом диалоге Н. Буало «Герои из романов» (*Dialogue sur les héros de roman*, 1688). В этом диалоге Плутон, Меркурий и Минос, перед которыми являются романтические герои с громкими историческими именами, никак не могут узнать в них своих старых знакомцев: имена у них те же, что у античных героев, а речи непонятны, поступки вызывают изумление и смех. К XVIII веку само слово «роман» стало во Франции синонимом неправдоподобного.
9. Показательно, что Джон Локк, во многом повлиявший на формирование педагогических идей Руссо, в «Мыслях о том, что читать и изучать джентльмену» (1703) составляет перечень полезного детского чтения

Беспрестанно занятый Римом и Афинами, живя как бы одной жизнью с их великими людьми, сам родившись гражданином республики и сыном отца, самую сильную страстью которого была любовь к родине, я пламенел ею по его примеру, воображал себя греком или римлянином, становился лицом, жизнеописание которого читал; рассказы о проявлениях стойкости и бесстрашия захватывали меня, глаза мои сверкали, и голос мой звучал громко. Однажды, когда я рассказывал за столом историю Сцеволы, все перепугались, видя, как я подошел к жаровне и протянул над нею руку, чтобы воспроизвести его подвиг.

В своих размышлениях о детском чтении главное место Руссо отводит таким разновидностям литературы, которые могут выполнять не прямо предписывающую функцию, а миметически-моделирующую, предполагающую узнавание ребенком себя в том или другом положительно-идеальном образце и желание подражать ему. Важная воспитательная роль при этом отводится беседам о книгах, которые могут носить разъясняющий и при необходимости корректирующий характер:

Интересное чтение, разговоры, которые оно порождает между отцом и мной, воспитали тот свободный и республиканский дух, тот неукротимый и гордый характер, не терпящий ярма и рабства, который мучил меня в продолжение всей моей жизни, проявляясь в положениях, менее всего подходящих для этого.

Указывая на решающее влияние, которые оказывают на неопытного читателя книги миметического типа, Руссо строит свою педагогическую концепцию на идеях положительных образцов и педагогического комментирования. Не случайно жанру беседы о книге он отдает предпочтение перед чтением как таковым: именно обсуждение прочитанного позволяет чтению стать важным средством формирования будущего гражданина, ограничивающего свои эгоистические желания и побуждения рамками той или другой общественно значимой роли¹⁰.

исходя из прагматического, прикладного принципа. Он предлагает формировать детскую библиотеку из образцов хорошего стиля, которые позволяют овладеть искусством правильного письма и речи, политических, исторических, географических сочинений, сатирических и нравоописательных трактатов, словарей и лишь в самую последнюю очередь — художественной прозы, отвечающей за развлечение и удовольствие и при этом максимально свободной от непристойностей и нечестивостей, портящих хорошие нравы. Локк не учитывает беллетристическую составляющую сюжетных произведений, склонность ребенка к миметическому восприятию и воспроизведению прочитанного. См.: *Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 609–614.*

10. Именно в этой логике действует Руссо-писатель в своем романе «Юлия, или Новая Элоиза», пытаясь привести своих страстных, чувствительных

Руссо в своих размышлениях о чтении оперирует — в духе просветительской традиции — перечнями и списками. Более того, описанная им в «Исповеди» автобиографическая история воспитания характера посредством экстенсивного чтения носит гендерно маркированный характер: именно мальчику (будущему гражданину, публичному человеку) следует читать много (важен лишь момент правильного подбора книг). Девочкам же больше подходит интенсивный тип чтения, направленный на «воспитание сердца» через погруженность в прочитанное посредством разнообразного обсуждения немногочисленных читательских впечатлений. В письме XII романа Руссо «Юлия, или Новая Элоиза» (1761) изложена учебная программа, которую составляет для своей ученицы и возлюбленной Сен-Пре. Он ограничивает занятия Юлии «чтением книг нравственных и отмеченных хорошим вкусом».

Чем меньше вы будете читать, тем тщательнее следует выбирать книги. <...> Нужно приучить себя чувствовать и видеть великое, дабы лишиться себя оправдания в том, что не подражаешь ему. Душа возвышается, сердце воспаляется от созерцания божественных образцов; чем больше размышляешь о них, тем больше стремишься уподобиться им, и все посредственное уже внушает тебе невыносимое отвращение. Не станем же в книгах искать начал и правил, которые скорее обретишь внутри самого себя. <...> Постараемся подражать великим примерам, а не следовать бесполезным системам.

Однако в педагогическом романе «Эмиль, или О воспитании» (1762) в контексте рассуждений о естественном воспитании Руссо универсализирует идею интенсивного характера детского чтения, распространяя эту — изначально «женскую» — модель на воспитание Эмиля. Руссо переходит от списков и перечней к проекту одной-единственной книги, в которой сосредоточено все необходимое для полноценного формирования личности ребенка:

Нет ли средства сблизиť всю массу уроков, рассеянных в стольких книгах, свести их к одной общей цели, которую легко было бы видеть, интересно проследить и которая могла бы служить стимулом даже для этого возраста?

По логике Руссо-педагога это должна быть книга, в основе сюжета которой лежит важное — с педагогической точки зрения —

героев к норме упорядоченной жизни, в которой нет места опубликованию тайн внутренней жизни. Так, вся вторая часть романа посвящена описанию семейной утопии четы Вольмар, организующих собственную личную жизнь и хозяйство в имении по модели маленького независимого государства исключительно на разумных основаниях.

условное (фантастическое) допущение, своего рода идеальная модель:

Если можно изобрести положение, при котором все естественные потребности человека обнаруживались бы ощутительным для детского ума способом и средства удовлетворить эти самые потребности развивались бы постепенно с одной и тою же легкостью, то живая и простодушная картина этого положения должна служить первым предметом упражнения для воображения ребенка.

С точки зрения Руссо, «положение это найдено и описано» — функцию идеальной модели он примеряет к уже существующей, написанной книге:

Если уж нам непременно нужны книги, то существует книга, которая содержит, по моему мнению, самый удачный трактат о естественном воспитании. Эта книга будет первою, которую прочтет Эмиль; она одна будет долго составлять всю его библиотеку и навсегда займет в ней почетное место. Она будет текстом, для которого все наши беседы по естественным наукам будут служить лишь комментарием. При нашем движении вперед она будет мерилом нашего суждения; и, пока не испортится наш вкус, чтение этой книги всегда нам будет нравиться. Что же это за чудесная книга? Не Аристотель ли, не Плиний ли, не Бюффон ли? Нет. Это «Робинзон Крузо»¹¹.

Статус единственной книги, которая долго будет составлять всю библиотеку Эмиля, провоцирует напрашивающееся срав-

11. Очередной список Руссо, в котором снова объединены «старые» и «новые», — философ-систематизатор (Аристотель) и энциклопедисты-естествоиспытатели (Плиний Старший и Бюффон). Очевидно, что в воспитательной логике Руссо преимущество перед ними романа Дефо — убедительная сюжетная ситуация, предполагающая утверждение характера главного героя через прохождение им серьезного жизненного испытания.

Ср. с Дж. Локком: «Из всей художественной прозы я не знаю книги, равной „Истории Дон-Кихота“ Сервантеса по полезности, остроумию и неизменному следованию чувству приличного. И в самом деле, приятны только те произведения, в основе которых лежит Природа и которые являют нам срисованную с нее копию» (Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 3. С. 614). Интересно, что Локк, как и впоследствии Руссо, выбирает на роль *самой полезной книги* произведение, в основе сюжета которого лежит рационально-искусственно сконструированная сюжетная ситуация, почти фантастическая мотивировка. Однако, по мысли Локка, сюжет романа Сервантеса обеспечивает точное и верное отображение человеческой природы («срисованную с нее копию»), Руссо же интересуется личностный, воспитательный аспект романа и, соответственно, сюжетная ситуация необитаемого острова как ситуация испытания главного героя.

нение с Библией как символом интенсивного типа чтения¹². Роман Дефо (1719) в интерпретации Руссо если и Библия, то детская. По замыслу Руссо, «Робинзон Крузо» становится для ребенка той единственной книгой, с которой ежедневно сверяют мысли и поступки. Сам характер подобной сверки носит, однако, сугубо светский и, более того, нововременной, современный характер: книга несет в себе функцию не комментирования и толкования, а образца для подражания и руководства к действию, гида и практического пособия.

Идеальной сюжетной ситуацией, способствующей раскрытию и развитию естественных (природных) способностей ребенка и — главное — включению подсознательных механизмов отбора главного, необходимого и отказа от лишнего, становится, по мысли Руссо, необитаемый остров (показательно, что Руссо рекомендует редуцировать сюжет, освободить его *от всяких пустяков*, оставив от романа Дефо только историю пребывания Робинзона на необитаемом острове — от кораблекрушения до прибытия корабля)¹³.

Представьте себе философа, сосланного на необитаемый остров со своими инструментами и книгами и уверенного, что он проведет там одиноко остаток своих дней: он не станет уже хлопотать о системе мира, о законах притяжения, о дифференциальном исчислении; он, быть может, во всю жизнь не откроет ни одной

12. «Интенсивный» читатель имеет дело с ограниченным количеством книг, которые он читает и перечитывает, запоминает и пересказывает, выучивает наизусть и передает из поколения в поколение. Религиозные тексты, а в протестантских странах в первую очередь Библия, были привилегированным объектом для этого вида чтения, носившего глубоко сакральный характер. Начиная с «революции чтения», охватившей Европу в XVIII веке, «интенсивный» тип чтения был характерен для читателей романов и для массового читателя народной литературы, написанной по старинным образцам. См. об этом: Введение Р. Кавалло и Р. Шартье к книге: История чтения в западном мире от Античности до наших дней / Ред.-сост. Г. Кавалло, Р. Шартье; пер. с фр. М. А. Руновой, Н. Н. Зубкова, Т. А. Недашковской. С. 9–52.
13. Многие исследователи отмечают, что Руссо ознакомился с романом Дефо по французскому адаптированному переводу и планировал осуществить свой «перевод» — предположительно на основе многочисленных существовавших к тому моменту французских переводов. Это лишний раз подтверждает интерес Руссо не собственно к оригиналу (роману Дефо), а к заложенной в нем сюжетной ситуации и типу личности главного героя. См. в том числе и об этом: *Pire G. Rousseau et «Robinson Crusoe» // Revue de la Littérature Comparée. 1951. № 30. P. 493–495; Bellhouse M. L. On understanding Rousseau's praise of Robinson Crusoe // Canadian Journal of Social and Political Theory. 1982. № 6. P. 120–137; Watt I. Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 172–177.*

книги; но он ни в каком случае не преминет обойти до последнего уголка свой остров, как бы ни был он велик.

Заданная здесь оппозиция необходимого/избыточного отсылает к руссоистской критике европейской цивилизации и указывает на утопическую составляющую воспитательного проекта мыслителя: необитаемый остров берет на себя функцию утопии, обеспечивая условия, которые позволяют оградить ребенка от соблазна приобщения к избыточным дарам цивилизации.

Выкинем же из наших первых занятий и те познания, стремление к которым не оказывается естественным для человека, и ограничимся теми, к которым влечет нас инстинкт.

Это условная, искусственно смоделированная ситуация, границы которой четко указаны спецификой самого сюжета:

Роман этот, освобожденный от всяких пустяков, начинающийся с кораблекрушения Робинзона возле его острова и оканчивающийся прибытием корабля, который возьмет его оттуда, будет для Эмиля одновременно и развлечением, и наставлением в ту пору, о которой идет здесь речь.

Руссо превращает роман Дефо в детскую игру, игнорируя его текстовую, литературную составляющую. Это не чтение как таковое, а игровое общение с книгой, конструирование параллельной реальности, театрализованное разыгрывание роли и ситуации. Ребенку — с опорой на роман — Дефо предлагается «поробинзонить», сыграть в Робинзона и в результате сыграть Робинзона («предположим, что ты оказался на необитаемом острове»). Роман прочитывается в логике сценария детской игры:

Я хочу, чтобы у него голова пошла кругом от этого, чтоб он беспрестанно занимался своим замком, козами, плантациями; чтоб он изучил в подробности — не по книгам, а на самих вещах — все то, что нужно знать в подобном случае; чтоб он сам считал себя Робинзоном, чтобы представил себя одетым в шкуры, с большим колпаком на голове, с большою саблей, во всем его странном наряде, исключая зонтик, в котором он не будет нуждаться.

При резко отрицательном отношении Руссо к театру как квинт-эссенции публичности (зритель заражается от актера страстью к перевоплощению, что приводит к потере собственного «я») его увлечение идеями игры и переодевания в рамках размышлений над вопросами воспитания особенно показательно. В чем отличие придуманной Руссо игры в Робинзона от актерской дея-

тельности как таковой? Думается, в отсутствии в первом случае зрителя, публики. Если актер играет «сам для себя», проблемы разрыва между «я» и ролью не возникает. Ролевое поведение характерно именно для тех аспектов человеческой жизни, которые так или иначе предполагают аспект публичности. Не случайно Руссо критикует театр в рамках общей критики устройства городской жизни, фиксируя в том числе выход театральных практик за пределы собственно сцены («Письмо к Даламберу о зрелищах» [1758]). Актерское усилие Эмиля, играющего (в) Робинзона, принципиально непсихологично: Робинзон в интерпретации Руссо не характер, а ситуация:

Я хочу, чтоб он задавался вопросами, какие принимать меры в случае недостатка того или иного предмета, чтоб он внимательно проследил поведение своего героя, поискал, не опустил ли тот чего, нельзя ли было сделать что-нибудь лучше, чтоб он старательно отметил его ошибки и воспользовался ими, чтобы при случае самому не делать подобных промахов; ибо будьте уверены, что он и сам захочет осуществить подобного рода поселок; это настоящий воздушный замок для того счастливого возраста, когда не знают иного счастья, кроме обладания необходимым и свободы.

Представление о естественном как необходимом достигается посредством подчеркнуто искусственного испытания, через которое проходит ребенок, как педагогического приема:

Робинзон Крузо на своем острове — один, лишенный помощи себе подобных и всякого рода орудий, обеспечивающий, однако, себе пропитание и самосохранение и достигающий даже некоторого благосостояния, — вот предмет, интересный для всякого возраста, предмет, который тысячью способов можно сделать занимательным для детей. Вот каким путем мы осуществляем необитаемый остров, который служил мне сначала для сравнения.

Отголоски «Письма к д'Аламберу о зрелищах» можно обнаружить в оговорке, которую вынужден сделать Руссо, размышляя об Эмиле-Робинзоне:

Конечно, человек в этом положении не есть член общества; вероятно, не таково будет и положение Эмиля; но все-таки по этому именно положению он должен оценивать и все другие.

Ситуация необитаемого острова, его изолированное положение гарантируют свободу от предрассудков и необходимости играть на публике ту или иную роль:

Самый верный способ возвыситься над предрассудками и сообразоваться в своих суждениях с истинными отношениями ве-

щей — это доставить себя на место человека изолированного и судить обо всем так, как должен судить этот человек, — сам о своей собственной пользе.

Представляется, что усиливает педагогическую составляющую в истории Робинзона еще и факт ординарности героя. Именно это позволяет читателю — в нашем случае детскому читателю — с легкостью вжиться в его образ. Иан Вотт, рассматривающий «Робинзона Крузо» как один из четырех великих мифов западной цивилизации наряду с ренессансными мифами о Фаусте, Дон Жуане и Дон Кихоте (каждый из которых олицетворяет то или иное ключевое желание западного человека), указывает на такие характеристики этого героя, как эгоцентричность и ординарность, а сюжетную ситуацию определяет как обычный человек в исключительных обстоятельствах¹⁴.

Мы не располагаем историческими свидетельствами современников Руссо, которые позволили бы нам судить о том, существовали ли попытки реализовать этот педагогический проект. Известно, однако, что с момента выхода в свет «Эмиля» изменился характер литературных переделок романа Дефо. За сорок с небольшим лет, которые разделяют выход в свет «Робинзона Крузо» и «Эмиля», в Европе появилось огромное число его переводов, переделок и подражаний, эксплуатирующих авантюрную сторону этого романного сюжета¹⁵. Как замечает А. Аникст, «тенденция замены реалистического момента, столь характерного для Дефо, моментом фантастическим является типичной для значительного большинства робинзонад этого периода»¹⁶. Небывалый успех романа среди буржуазной публики спровоциро-

14. Watt I. The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding. University of California Press, 1959. P. 85.

15. См. об этом: Аникст А. Робинзонада // Литературная энциклопедия: В 11 т. М.: ОГИЗ РСФСР, Гос. ин-тут «Советская Энциклопедия», 1935. Т. 9. С. 721–722. О характере этих переделок свидетельствует приведенное Аникстом обстоятельное заглавие романа «Морское путешествие Петра Вилькина» Роберта Пултока (Pultock): «Жизнь и приключения Петра Вилькина родом из Корнуэлля, повествующая о кораблекрушении, которое он потерпел вблизи Южного полюса; о его чудесном проходе через подземную пещеру в некий новый мир; его встречу там с Летящей женщиной, чью жизнь он спас и на ком впоследствии женился; его необычайный перелет в страну летающих мужчин и женщин; описание этой странной страны с ее законами, обычаями и нравами обитателей; замечательные деяния автора среди этого народа; записанная с его слов во время путешествия с мыса Горн в Америку на корабле „Гектор“, с предисловием, описывающим необычайный способ, каким он прибыл на борт корабля, и его смерть в 1739-м по сошествии на берег в Плимуте; написано Р. С., пассажиром на „Гекторе“».

16. Там же. С. 722.

вал многочисленные переработки сюжета о Робинзоне: сюжетная ситуация необитаемого острова превратилась в непреходящую интригу для читателя-буржуа. Педагогический же резонанс романа о Робинзоне был во многом подготовлен той интерпретацией романа, которая была предложена Руссо в «Эмиле». Так, под влиянием Руссо в 1779 году был написан немецкий «Новый Робинзон» И. Г. Кампе, в котором история Робинзона изложена и прокомментирована в воспитательном разговоре отца с детьми¹⁷, и «Швейцарский Робинзон» пастора Й. Д. Висса (1811), изобразившего целую семью Робинзонов (отец, мать и четверо сыновей, обладающих разными характерами), при этом проблема, поставленная автором, — это проблема примирения личных склонностей и интересов с интересами коллектива¹⁸. История Робинзона была пересказана и адаптирована соратником Льва Толстого, учителем яснополянской школы А. П. Сердобольским для одной из изданных в качестве приложения к журналу «Ясная Поляна» «Книжки для детей» (рассказ «Робинзон», № 2, 1862) и стала первым литературным сюжетом, попавшим в этот детский журнал в окружение пересказанных для детей сказок и притч.

В детскую (поструссоистскую) парадигму примеров обращений к сюжетной ситуации Робинзона вписывается и выходивший в советской России в 1923–1925 годах детский журнал «Новый Робинзон». В предисловии к первому номеру журнала с обновленным названием (первоначально издание называлось «Воробей») Самуил Маршак писал:

Ну, а вся наша теперешняя жизнь? Разве она не робинзоновская? <...> Русские рабочие и крестьяне сейчас делают то, что до них еще никогда и никто не делал. <...> И наш «Новый Робинзон» — только маленький молоточек среди десятков тысяч огромных рабочих молотов, кующих новую жизнь...¹⁹

17. В английском переводе 1789 года название книги развернуто: «Новый Робинзон Крузо: поучительная и увлекательная история для детей обоего пола» (*The new Robinson Crusoe: an instructive and entertaining history, for the use of children of both sexes*). На первых страницах книги рассказывается о мистере Биллингфлее, составившем педагогическую программу воспитания собственных детей и в течение нескольких недель по вечерам у камина вместе с супругой и близкими друзьями читавшем и комментировавшем детям историю нового Робинзона.

18. О превращении «Робинзона Крузо» в детскую обучающую книгу см.: *Lerer S. Children's Literature: A Reader's History, from Aesop to Harry Potter. 6. Cannoes and Cannibals. Robinson Crusoe and its legacies. Chicago: University of Chicago Press. 2008. P. 129–150.*

19. Цит. по: *Волотова Н. Как создавался «Робинзон» // «Я думал, чувствовал, я жил»: Воспоминания о Маршаке. М.: Советский писатель, 1988. С. 188–196.*

В рубриках журнала, в которых преобладает репортажное начало, очевиден акцент на прагматической, деятельностной, технологической составляющей:

Волшебной сказкою, феями, эльфами и королями не заинтересуешь современного ребенка. Ему нужна другая литература — литература реалистическая, литература, черпающая свой источник из жизни, зовущая к жизни.

Робинзон становится символом трудовой деятельности как таковой. Еще одним доводом в доказательство прочтения редакцией журнала истории Робинзона через интерпретацию Руссо является акцент на игровой, занимательной составляющей журнальных материалов, отказ от прямой дидактики, что напрямую соотносится с идеей Руссо об игре в Робинзона, театрализации ситуации необитаемого острова в воспитательных и обучающих целях²⁰.

Один из литературных продолжателей Д. Дефо, автор приключенческих романов, писатель-фантаст XIX века Жюль Верн, в своих «Воспоминаниях о детстве и юности» замечает:

Надо сказать, что в детстве из всех книг я больше всего любил «Швейцарского Робинзона», предпочитая его «Робинзону Крузо». Я хорошо знал, что сочинение Даниеля Дефо философски более значимо. В нем предоставленный сам себе человек, одинокий человек, находит в один прекрасный день след голой ноги на песке! Но произведение Висса, богатое событиями и приключениями, интереснее для молодых мозгов. Там изображена целая семья: отец, мать, дети — и их различные поступки. Сколько лет я провел на их острове! С каким пылом присоединялся к их открытиям! Как завидовал их судьбе! Стоит ли удивляться, что в «Таинственном острове» меня непреодолимо подталкивало вывести на сцену научных Робинзонов, а в романе «Два года каникул» — целый пансион Робинзонов²¹.

Обратим внимание на то, что Верн воспринимает роман Дефо как философский и сложный и, будто бы противясь упрощенческой интерпретации Руссо, прочитывает историю Робинзона в антирусоистском ключе, предлагая в качестве ключа к пониманию мотив одиночества главного героя, его тоски по Другому (Верн невольно предсказывает появление веком позже художественной интерпретации романа Дефо, написанной Мишелем

20. Показательно, что упор на занимательность, отказ от прямой дидактики в журнале вызвали резкую критику педагогов и педологов, а также комсомольских деятелей, в результате чего журнал был закрыт.

21. Верн Ж. Воспоминания о детстве и юности (1891) // Верн Ж. Воспоминания о детстве и юности. Дядюшка Робинзон. Паровой дом. М.: Ладомир, 2001. Т. 2. С. 7–18.

Турнье [«Пятница, или Тихоокеанский лимб», 1967], в центре которой лежит проблематика Другого)²². С точки зрения самого Руссо, в ситуации необитаемого острова у ребенка сначала возникает потребность обустроить жизнь вокруг себя и лишь затем — потребность в другом:

Впрочем, поспешим поселить его на этот остров, пока он ограничивает этим свои мечты о счастье; ибо близок день, когда если он захочет на нем жить, то жить не один, когда его ненадолго удовлетворит и Пятница, на которого он теперь не обращает внимания.

Более того, воспоминания Верна включают в себя и рассказ о перевоплощении в Робинзона — в прямом соответствии с предписаниями Руссо. Писатель в главе о раннем детстве рассказывает о своем одиноком путешествии на утлом ялике по реке, закончившемся долгожданным кораблекрушением и вынужденной остановкой на маленьком островке:

Но на моем островке не было героев Висса. Там находился герой Даниеля Дефо, воплотившийся в моей собственной персоне. В мечтах я уже строил шалаш из ветвей, мастерил из тростника леску, а из иголок крючок, разжигал огонь подобно древним людям: тер один сухой кусок дерева о другой. Сигналы бедствия?.. Я их не подавал, потому что их бы очень скоро заметили и меня бы спасли, прежде чем я того захочу! Прежде всего надо было утолить голод. Но как? Вся моя провизия утонула вместе с лодкой. Поохотиться на птиц?.. Не было ни ружья, ни собаки! Ладно, а моллюски?.. И их не было! В конце концов, я же знал о муках одиночества, об ужасах кончины на пустынном острове, как это знали Селкирк и прочие персонажи «Знаменитых кораблекрушений», которые вовсе не были вымышленными Робинзонами! Мой желудок кричал!..

Ироническое развитие рассказанной Верном истории показательно развенчивает воспитательно-утопический игровой проект, замысленный Руссо: все попытки поиграть в Робинзона очень скоро оставляют маленького героя наедине с самим собой, обострившимся чувством одиночества и переживанием сильного голода. Показательно, чем завершается эта история:

Это длилось всего несколько часов, пока не начался отлив и я не смог пройти, по лодыжку в воде, до того места, которое называл континентом, то есть на правый берег Луары. И я преспокойно вернулся домой, где принужден был удовлетвориться семей-

22. См.: Делёз Ж. Мишель Турнье и мир без Другого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб.: Амфора, 1999. С. 282–302; Watt I. Myths of Modern Individualism. P. 255–267.

ным ужином вместо закуски на манер Робинзона Крузо, о которой мечтал; она состояла бы из сырых моллюсков, куска пекари и хлеба из маниоковой крупы!²³

Пародийно-юмористический ресурс дидактической версии сюжета о Робинзоне, утвердившейся в европейской культуре благодаря Руссо, использовали Илья Ильф и Евгений Петров для своего первого фельетона, опубликованного в газете «Правда» в 1932 году. В рассказе «Как создавался Робинзон» писатель Молдаванцев выполняет заказ для иллюстрированного двухдекадника «Приключенческое дело». Сюжет придуманной Молдаванцевым истории о советском Робинзоне следующий:

Советский юноша терпит кораблекрушение. Волна выносит его на необитаемый остров. Он один, беззащитный, перед лицом могучей природы. Его окружают опасности: звери, лианы, предстоящий дождливый период. Но советский Робинзон, полный энергии, преодолевает все препятствия, казавшиеся непреодолимыми. И через три года советская экспедиция находит его, находит в расцвете сил. Он победил природу, выстроил домик, окружил его зеленым кольцом огородов, развел кроликов, сшил себе толстовку из обезьяньих хвостов и научил попугая будить себя по утрам словами: «Внимание! Сбросьте одеяло, сбросьте одеяло! Начинаем утреннюю гимнастику!»²⁴

Показательно, что фельетонный сюжет развивается в логике абсурда, вскрывая непригодность истории Робинзона для отражения советской действительности: в результате бурных дебатов с редактором Молдаванцев вынужден поселить на остров представителей месткома и профсоюзов и в конце концов убрать из списка персонажей самого Робинзона.

Юмористическим развитием изложенной в «Эмиле» идеи Руссо о «Робинзоне Крузо» как детской Библии является одна из сюжетных линий романа Уилки Коллинза «Лунный камень» (1866), связанная с дворецким Габриэлем Беттереджем²⁵, для которого роман Дефо является настольной книгой. Уже в первой главе первой части романа он рассказывает о себе следующее:

Я не суеверен; я прочел множество книг за свою жизнь; я, можно сказать, в своем роде ученый. Хотя мне минуло семьдесят, память у меня крепкая и ноги тоже. Пожалуйста, не считайте меня невеждой, когда я выражу свое мнение, что книги, подобной

23. Верн Ж. Указ. соч. С. 7–18.

24. Ильф И., Петров Е. Собр. соч.: В 4 т. М.: Советский писатель, 1939. Т. III. Впервые опубли.: Они же. Рассказ // Правда. 27 октября 1932. № 298.

25. Хочу выразить свою признательность Татьяне Юрьевне Сидориной за указание мне на этот литературный пример.

«Робинзону Крузо», никогда не было и не будет написано. Много лет обращался я к этой книге — обыкновенно в минуты, когда покуривал трубку, — и она была мне верным другом и советчиком во всех трудностях этой земной юдоли. В дурном ли я расположении духа — иду к «Робинзону Крузо». Нужен ли мне совет — к «Робинзону Крузо». В былые времена, когда жена чересчур надоест мне, и по сей час, когда чересчур приналягу на стаканчик, — опять к «Робинзону Крузо». Я истрепал шесть новеньких «Робинзонов Крузо» на своем веку. В последний день своего рождения миледи подарила мне седьмой экземпляр. Тогда я по этому поводу хлебнул лишнего, и «Робинзон Крузо» опять привел меня в порядок. Стоит он четыре шиллинга шесть пенсов в голубом переплете, да еще картинка в придачу²⁶.

Дворецкий Беттередж в романе Коллинза далек от детского возраста («Хотя мне минуло семьдесят, память у меня крепкая и ноги тоже»), и этот факт эффектно отстраняет воспитательный аспект замысла Руссо. Перед нами наивный, новый — в историко-культурном смысле — читатель, изменивший историю чтения в эпоху Модерна и транслирующий — в своем признании — характерные для массового читателя привычки и предпочтения: обращение к книге с прагматическими целями, с одной стороны (книга — верный друг и советчик «во всех трудностях этой земной юдоли», ср. там же: «Раскройте первую часть „Робинзона Крузо“ на странице сто двадцать девятой, и вы найдете следующие слова: „Теперь я вижу, хотя слишком поздно, как безрассудно предпринимать какое-нибудь дело, не рассчитав все его издержки и не рассудив, по нашим ли оно силам“). Только вчерашний день раскрыл я моего „Робинзона Крузо“ на этом самом месте...»), и с гурмански-досуговыми — с другой (герой обращался к книге «в минуты, когда покуривал трубку», «когда жена чересчур надоест...», а также *когда хлебнет лишнего*). Особенно репрезентативен мотив истрепавшейся книжки как прообраза массовых карманных изданий (*pocket books*). Показательно, что сближение с Руссо в данном случае осуществляется через мотив единственной (универсальной) книги и воспитательно-педагогического ресурса, которым обладает книга Дефо; при этом неостребованной оказывается столь значимая для Руссо ситуация необитаемого острова. Вне этого роман Дефо превращается для героя коллинзовского романа в сборник афоризмов житейской мудрости («общих мест»), приложимых к любой жизненной ситуации, а сам процесс чтения приобретает характеристики метонимической причастности к мудрости и универсальности печатного слова как такового²⁷.

26. Коллинз У. Соч.: В 3 т. М.: Терра, 1992. Т. 2. Лунный камень.

27. В этом смысле Габриэль Беттередж оказывается персонажем из той же

Подытоживая характер историко-культурных перипетий, связанных с рецепцией романа Дефо и, в частности, решающей ролью, которую в этом процессе сыграла предложенная Руссо интерпретация ситуации Робинзона Крузо, можно констатировать влияние Руссо и на формирование европейской культуры массового чтения как чтения одновременно миметического (потребность перевоплотиться в литературного героя и соотноситься с сюжетной ситуацией), сюжетно-ориентированного (остросюжетность как важный фактор привлечения и удержания читательского внимания, в случае с романом Дефо так действует ситуация необитаемого острова как частный случай универсальной ситуации испытания героя), инструментально-прагматического (книга как учебник жизни), оценочного, этически заряженного (книга как свод морально-этических норм). Здесь можно вспомнить, как в связи с выходом в свет романа «Юлия, или Новая Элоиза» (1761) Руссо отчетливо противопоставил две разные категории читателей. Вкус благородных читателей (людей света) будет оскорблен, а вот простые читатели (читатели нового типа) прольют слезы над судьбами героев романа. Более того, чтение может носить нравственно-полезный характер только во втором случае (в то время как чтения, полезного в нравственном смысле для светских людей, не может быть в принципе)²⁸. К новому типу читателей — в логике развития европейской культуры современности — относится и ребенок, а следование рецепту чтения, составленного Жан-Жаком Руссо в отношении «Робинзона Крузо», сформирует в дальнейшем из маленького читателя нового культурного героя, а именно читателя массового.

парадигмы читающих литературных героев, к которой относится, например, еще один литературный слуга — гоголевский лакей Петрушка («Мертвые души», 1842), который, как известно, «характера... был больше молчаливого, чем разговорчивого; имел даже благородное побуждение к просвещению, то есть чтению книг, содержанием которых не затруднялся: ему было совершенно все равно, похождение ли влюбленного героя, просто букварь или молитвенник, — он всё читал с равным вниманием; если бы ему подвернули химию, он и от нее бы не отказался. Ему нравилось не то, о чем читал он, но больше самое чтение, или, лучше сказать, процесс самого чтения, что вот-де из букв вечно выходит какое-нибудь слово, которое иной раз черт знает что и значит. Это чтение совершалось более в лежачем положении в передней, на кровати и на тюфяке, сделавшемся от такого обстоятельства убитым и тоненьким, как лепешка» (*Гоголь Н. В. Мертвые души. Том первый* // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1952. Т. 6. С. 20).

28. См. об этом, напр.: *Дарнтон Р. Читатели Руссо откликаются: сотворение романтической чувствительности* // Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды французской культуры. М.: НЛО, 2002. С. 251–299.

REFERENCES

- Anikst A. Robinzonada [Robinsonade]. *Literaturnaia entsiklopediia: v 11 t.* [Encyclopaedia of literature in 11 vols.], Moscow, OGIZ RSFSR, Gosudarstvennyi institut "Sovetskaia Entsiklopediia", 1935, vol. 9, pp. 721–722.
- Bellhouse M. L. On understanding Rousseau's praise of Robinson Crusoe. *Canadian Journal of Social and Political Theory*, 1982, no. 6, pp. 120–137.
- Collins W. Lunnyi kamen' [The Moonstone]. *Sochineniia: v 3 t.* [Works in 3 vols.], Moscow, Terra, 1992, vol. 2.
- Darnton N. *Velikoe koshach'e poboishche i drugie epizody frantsuzskoi kul'tury* [The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History], Moscow, NLO, 2002.
- Deleuze G. Mishel' Turnè i mir bez Drugogo [Michel Tournier et le monde sans autrui]. In: Turnè M. *Piatnitsa, ili Tikhookeanskii limb* [Tournier M. Vendredi ou les Limbes du Pacifique (1967)], Saint Petersburg, Amfora, 1999, pp. 282–302.
- Cavallo G., Chartier R., eds. *Istoriia chteniia v zapadnom mire ot Antichnosti do nashikh dnei* [A History of Reading in the West: from Antiquity to Our Times] (trans. M. A. Runova, N. N. Zubkov, T. A. Nedashkovskaia), Moscow, FAIR, 2008.
- Gogol N. Mertvye dushi. T. I [Dead souls, vol. I]. *Polnoe sobranie sochinenii: v 14 t.* [Complete works in 14 vols.], Moscow, Saint Petersburg, Izdatel'stvo AN SSSR, 1937–1952, vol. 6.
- Ilf I., Petrov E. *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Collected works in 4 vols.], Moscow, Sovetskii pisatel' [Soviet writer], 1939, vol. 3.
- Lerer S. Canoes and Cannibals. Robinson Crusoe and its legacies. *Children's Literature: A Reader's History, from Aesop to Harry Potter*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, ch. 6, pp. 129–150.
- Locke J. Mysli o tom, chto chitat' i izuchat' dzhentl'menu (1703) [Some thoughts concerning reading and study for a gentleman (1703)]. *Sochineniia: v 3 t.* [Works in 3 vols.], Moscow, Mysl', 1988, vol. 3, pp. 609–614.
- Meletinsky E. M. *Vvedenie v istoricheskuiu poetiku eposa i romana* [Introduction into Historical Poetics of Epos and Novel], Moscow, Nauka [Science], 1986.
- Pire G. Rousseau et "Robinson Crusoe". *Revue de la Littérature Comparée*, 1951, no. 30, pp. 493–495.
- Rousseau et les Anciens (eds. R. Grant, Ph. Stewart). *Pensée Libre*, 2001, no. 8.
- Rousseau J.-J. Émile ou de l'Éducation (livre II). *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969.
- Rousseau J.-J. Iuliia, ili Novaia Eloiza (1761) [Julie ou la Nouvelle Héloïse]. *Izbrannye sochineniia: v 3 t.* [Selected works in 3 vols.], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1961, vol. 2.
- Verne J. Vospominaniia o detstve i iunosti [Memoirs of childhood and youth]. *Vospominaniia o detstve i iunosti. Diadiushka Robinzon. Parovoi dom* [Memoirs of childhood and youth. Uncle Robinson. Steam house], Moscow, Ladomir, 2001, vol. 2.
- Volotova N. Kak sozdavalsia "Robinzon" [How Robinson had been created]. "Ia dumal, chuvstvoval, ia zhil": *Vospominaniia o Marshake* [I was thinking, filling, living: the memoirs of Marshak], Moscow, Sovetskii pisatel', 1988, pp. 188–196.
- Watt I. *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Watt I. *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, University of California Press, 1959.

Череп Руссо и научные доказательства

Ромен Блинъ

Ромен Блинъ. Сотрудник
факультета словесности
Университета Западной Бретани.
Адрес: 3 Rue des Archives,
29238 Brest, France.

Ключевые слова: Руссо, критический
метод, судебно-медицинская
экспертиза, Академия наук,
судебная антропология, научное
знание, свидетельство.

В своей статье автор предпринимает критический анализ роли свидетельства в научном познании в эпоху Просвещения. Автор полагает, что некоторые научные проблемы можно лучше понять скорее с помощью истории, нежели логики. Свою гипотезу автор иллюстрирует на истории останков Руссо, их идентификации и определении причин смерти многочисленными экспертами и именитым учеными на протяжении многих десятилетий.

THE SKULL OF JEAN-JACQUES
ROUSSEAU AND SCIENTIFIC
EVIDENCES

ROMAIN BLIGNE. Université de
Bretagne Occidentale, Faculté des
lettres de Brest (Histoire).
Address: 3 Rue des Archives,
29238 Brest, France.

Keywords: Rousseau, critical method,
forensic medical expert examination
Science Academy, forensic anthropology, scientific knowledge, evidence.

In his article the author tries to analyze critically the role of evidence in the scientific knowledge of the Enlightenment. The author presumes that some scientific problems can be understood much better if we understand them in their own historical contexts rather than according to their logic. This hypothesis is demonstrated using the case of Rousseau's mortal remains, their identification and the assignment of cause of death by numerous experts and famous scientists over the course of several decades.



АН-ЖАК РУССО (1712–1778) для всех нас является философом и писателем, испытывавшим потребность говорить о себе, поскольку страдал от одиночества и непонимания. Поэтому после смерти вплоть до сегодняшнего дня его здоровье и болезни привлекают постоянное публичное внимание врачей. Согласно официальной версии, Руссо умер от приступа 2 июля 1778 года, а уже 21-го стали распространяться разнообразные слухи о его смерти. Говорили как о самоубийстве, так и об убийстве¹.

Стремление ученых к беспристрастности, их непосредственное участие в организации административных учреждений превратили в конце XVIII века Вольтера и Руссо в модели образованности; их прах было решено перенести в Пантеон. Этих философов использовали в пропаганде учения энциклопедистов и в драматизации событий. Культ разума не оградил великих людей от молвы. Слухи о смерти Руссо, а также сохранность его праха вынудили власти приступить к эксгумации в 1897 году, важнейшим результатом которой стала ссора, разразившаяся между врачами и постоянным секретарем Академии наук Марселем Бертело².

Восстановление последовательности событий в истории

Перевод с французского *Татьяны Зарубиной* по изданию: © *Bligne R.* Le crâne de Jean-Jacques Rousseau et le témoignage des sciences // *La Découverte*. 2008/1. № 40. P. 579–584.

1. *Raspail J.* Comment est mort Jean-Jacques Rousseau? // *La Chronique Médicale*. 15 août 1912. Vol. 19. P. 481–504; *Elosu J.* La maladie de Jean-Jacques Rousseau // *La Chronique Médicale*. 19 juillet 1929. Vol. 36. P. 194.
2. *Laborde V.* A propos de l'ouverture des cercueils de Voltaire et de J.-J. Rousseau au Panthéon; L'absence d'intervention scientifique compétente // *La Tribune Médicale*. 9 février 1898. № 6. P. 101–104.

останков Руссо позволяет говорить о том, что ввести в заблуждение ученых могли как их принадлежность разным течениям мысли, так и разнообразие предметов споров. Чтобы сравнить оспариваемые до сих пор доказательства и предложить анализ заинтересованным научным экспертам, следует пересмотреть свидетельства.

2 июля 1778 года, около 10 часов утра, Жан-Жак Руссо, гражданин Женевы, умер в замке маркиза де Жирарден в Эрменонвиле. Поселился сюда он 20 мая, поскольку считал, что в этом краю собиратель трав может найти замечательные семейства растений, произрастающие благодаря разнообразию земель³, и ожидал завершения строительства утопающего в зелени шале, за обустройством которого следил⁴. За шесть дней до смерти, 26 июня, он попросил бумагу и краски для гербария⁵.

Утром в день своей смерти Жан-Жак Руссо встал по обыкновению очень рано и отправился в парк на прогулку. Он вернулся к 8 часам, позавтракал, а затем заперся вместе с Терезой Левассер. К 10 часам хозяин дома г-н де Жирарден услышал крики, вошел в апартаменты и увидел распростертое на полу тело философа. Тереза стояла рядом вся в крови⁶.

На следующее утро, 3 июля, Удон и его ассистенты пришли отлить посмертную маску Руссо. Корансе, журналист и друг Руссо, появившийся на следующий день, запустил слух о том, что череп Руссо был раздроблен ударом пистолета:

Не могу не сказать о том, что нам предложили увидеть труп, предупредив о том, что в углу глаза наличествует дыра, образовавшаяся при ударе⁷.

Вскрытие было проведено 3 июля хирургом Кастересом из Санлис, которому ассистировали хирурги Шеню и Буве, врач из Санлис де Вильрон, врач из Парижа и друг почившего де Лебег из Пресля, в присутствии еще шести человек⁸.

Вскрытие головы и изучение частей, содержащихся в черепе, позволили нам увидеть значительное количество (более восьми

3. *De Nerval G. Les Filles du feu. P.: Flammarion, 1994. P. 156.*

4. *Pinvert L. Bibliographie de l'année 1907 // Annales de la Société J. J. Rousseau. 1907. T. III. P. 286.*

5. *Berville St.-A. Du prétendu suicide de Jean-Jacques Rousseau. P.: A. Masson, 1868. P. 9, 23.*

6. *Raspail J. Op. cit. P. 481.*

7. *Leigh R. A. La mort de J.-J. Rousseau: images d'Epinal et roman policier // Revue d'histoire littéraire de la France. 1979. № 2-3. P. 187-198.*

8. *Berville St.-A. Op. cit. P. 9-10.*

унций) серозной жидкости, разлившейся между мозговым веществом и покрывающими его мембранами. Можно ли объяснить смерть Руссо давлением этой серозной жидкости, проникновением ее в оболочки или в вещество всей нервной системы? <...> [Итак, поскольку] за исключением двух малозначимых паховых грыж не было обнаружено в теле ничего противоестественного... внутренние органы были здоровыми... [мы не] нашли никакой внешней причины⁹.

Экспертизой упомянута также небольшая рана на лбу, образовавшаяся при падении тела¹⁰.

Два дня спустя после смерти Руссо его тело было предано земле в Эрменонвиле. Затем 20 вандемьера III года Конвент вынес декрет о его переносе в Пантеон. Когда вернулись священники, а Пантеон был возвращен храму Святой Женевьевы, Церковь обвинили в осквернении могил Вольтера и Руссо. Министерство народного образования было вынуждено создать в 1897 году комиссию, обеспечивавшую надлежащее хранение скелетов¹¹.

При вскрытии гроба Ж.-Ж. Руссо (18 декабря 1897 года) мы с Бюффенуаром были поражены сходством слепка с черепом, на котором, между прочим, не было никакого перелома, за исключением распила при вскрытии. <...> Кроме того, в акте, составленном вместе с г-ном Баденом, говорится: «Что мы также признаем, что искривление кости носа соответствует слепку, сделанному Удоном»¹².

На следующий день, 19 декабря,

...доктор Ами, ученый, профессор антропологии из Музея естествознания, опубликовал в газетах письмо, в котором он подвергает сомнению подлинность скелета, найденного в могиле Руссо¹³.

Жидкости и плоть полностью исчезли... все наши коллеги из ненаучной прессы, равно как и зрители Пантеона, нам совершенно искренне говорят одно и то же: «Но череп, который нам показывали, никаких следов пули не имеет; значит, Руссо не покончил с собой!» <...> Кроме того, нам следует объяснить замечание Удона, который, снимая слепок с головы, с удивлением обнаружил «значительную потерю вещества»... сообщает интересные подробности г-н Бертело¹⁴.

9. *Raspail J.* Op. cit. P. 500.

10. *Berville St.-A.* Op. cit. P. 10.

11. *Raspail J.* Op. cit. P. 483–484.

12. *Ponsin J.* Lettre du 2 avril 1898 au Dr. Cabane's // *La Chronique Médicale.* 1898. Vol. 5. P. 298–301.

13. *Raspail J.* Op. cit. P. 484.

14. *Dureau A.* L'exhumation des restes de Voltaire et de Rousseau // *La Chronique Médicale.* 1898. Vol. 5. P. 44–49.

Мое присутствие в Пантеоне... потребовалось... для проверки гипотезы о смерти Руссо от огнестрельного ранения. Вместе с моим кузеном доктором Луи Моно мы аккуратно... сняли несколько замеров. Но сегодня... как мы узнали от моего прекрасного коллеги и друга доктора г-на Лаборда в *Tribune médicale*, г-н министр народного образования выступает против антропологического обследования скелетов Вольтера и Руссо¹⁵.

Комиссия, собравшаяся вокруг скелета Руссо 18 декабря 1897 года, должна была развеять сомнения, касающиеся присутствия останков, извлеченных, как говорили, из гроба и брошенных во внутренний дворик прихода Святой Женевиевы, и факта самоубийства с помощью свинцовой пули.

Легенда воспрепятствовала поиску истины, ибо экспертиза может дать только ответы на вопросы, поставленные в определенный момент¹⁶. Похоже, никто и не думал искать реальные подтверждения идентичности скелета, прочитав на надгробии надпись на латыни и французском, удостоверяющую, что здесь покоятся останки Жан-Жака Руссо, родившегося в Женеве и скончавшегося в Эрменонвиле. Полемика разворачивается, таким образом, вокруг исследованного состояния организма, легитимности экспертов и, наконец, роли критического метода историка.

2 и 3 июля 1778 года пережитое вкупе с малозначительными подробностями заставляет близких Руссо поверить в естественную смерть. Однако свидетельство Удона, цитировавшееся 40 лет спустя в расследовании относительно самоубийства, пробудило в некоторых сомнения, с тех пор не развеянные¹⁷. Скульптор действительно направил 18 марта 1819 года Петитану, издателю Руссо, письмо:

Я написал вам с опозданием, поскольку хотел произвести дознание и заново изучить маску Ж.-Ж. Руссо, которую я снял с него после смерти. В результате нового обследования был установлен факт, что ушиб на лбу кажется следствием сильного удара, а не следствием дыры. Я полагаю, что кожа могла быть повреждена; тем не менее сквозь этот ушиб прекрасно просматриваются непрерывные линии морщин¹⁸.

15. Monod Ch. Lettre du 11 février 1898 // La Chronique Médicale. 1898. Vol. 5. P. 96.

16. Berner P. Lettre du 19 janvier 1898 au Dr Cabanès // La Chronique Médicale. 1898. Vol. 5. P. 92–94.

17. Michel A. Deux portraits de Rousseau // Annales de la Société de J.-J. Rousseau. 1906. Т. II. P. 147.

18. Berville St.-A. Op. cit. P. 20–21.

В 1897 году открытие гроба позволило г-ну Бертело уточнить, что

... череп был распилен во время вскрытия. Я взял оба куска в руки... и констатировал... что на нем нет никаких следов увечья, пробо-
я, перелома или ненормального повреждения¹⁹.

Кажется, что это заявление подтверждает смерть по естественным причинам, но идентификация останков, находящихся в Пантеоне, не очень-то убедила директора антропологической лаборатории и других врачей парижских больниц, выразивших свои сомнения касательно подлинности скелета, покоящегося в могиле Руссо²⁰.

В 1912 году доктор Жюльен Распай тщательно исследовал маску Руссо, сделанную Удоном, и обнаружил три раны на лице, вполне вероятно нанесенные одним и тем же орудием. Их расположение (рана на лбу, одно повреждение глаза с правой стороны, другое — в левой латеральной области носа) доказывало, что раны не были результатом падения Руссо в момент смерти²¹.

Полемика Просвещения о свидетельстве в научном познании, как показывает его критическое исследование, сводится к оценке мнения свидетеля. Вольтер видит в экспертизе угрозу, ибо она зависит от заблуждений «недоучек»²².

Конвент 8 августа 1793 года издал декрет об упразднении академий, но после падения Робеспьера нация пробуждается и ученые вновь мобилизованы. Науки снова предстают во всей красе, и 11 октября 1794 года гроб Руссо переносится из Эрменонвиля в Пантеон²³. Однако и век спустя все еще допустимы сомнения в академиях. Директор антропологической лаборатории пишет:

Несмотря на наличие академиков, вполне оправданно говорить, что среди них не оказалось ни одного настоящего и пригодного специалиста, к которому можно и нужно было обратиться и при-
слушаться в данных обстоятельствах... Г-н Бертело, наш великий химик... обладал ли он необходимой компетенцией для проведе-
ния работы по идентификации скелета?

19. Valette G. La sépulture de J.-J. Rousseau au Panthéon // *Annales de la Société J.-J. Rousseau*. 1905. Т. I. P. 262–263. См. также: Berthelot M. Observations relatives aux cercueils de Voltaire et de Rousseau au Panthéon, ouverts le 18 décembre 1897 // *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Sciences*. 20 décembre 1897. № 25. P. 1059–1061.

20. Laborde V. Op. cit. P. 102.

21. Raspail J. Op. cit. P. 486–495.

22. Dornier C. Le Témoignage et sa critique au 18e siècle // *Dix-huitième siècle*. 2007. 39. P. 10, 14.

23. Valette G. Op. cit. P. 256.

Тот же самый ученый констатирует, что постоянный секретарь Академии наук г-н Бертело, «самый великий из всех... смог оценить со всеми своими знаниями явления химического порядка, проходящие в известных телах, находящихся в центре внимания...»²⁴ На следующий год комиссией Парижского медицинского общества была предложена реформа судебно-медицинских экспертиз. Она подняла несколько вопросов, первым из которых было назначение экспертов²⁵. Это не помешало г-ну Бертело утверждать 14 мая 1904 года, что «он был единственным человеком нашего времени, почтительно касавшимся и исследовавшим останки при вскрытии его [Руссо.— *Прим. пер.*] гроба в Пантеоне»²⁶.

Роль историко-критического метода становится понятной из заключения этой статьи, иллюстрирующей тот факт, что некоторые научные проблемы можно лучше понять скорее с помощью истории, нежели логики. Две корпорации специалистов с собственными воззрениями отстаивали свое право на то, что изучение черепа Руссо относится к их области знания. Мы видели, что вклад каждого имеет разную природу, поскольку продиктован различными компетенциями. Главный вывод состоит в том, что Марселлену Бертело, выдающемуся химику, избранному в Академию наук, правительство доверило в 1897 году опознание тела, находящегося в могиле Руссо в Пантеоне, и расследование доказательств самоубийства (свинцовая пуля), не оставив возможности для альтернативной экспертизы. Марселлен Бертело, философ и политик, был назначен министром народного образования в 1886 году и министром иностранных дел в 1895-м, избран членом Французской академии и постоянным секретарем Академии наук. А ведь он уже серьезно ошибался по другому поводу, когда ожесточенно боролся против атомистической гипотезы в химии и даже «запретил преподавание атома, когда стал министром национального образования»²⁷. Вмешиваясь как представитель Министерства народного образования, он позволил себе выдвинуть гипотезу, которая так некстати противопоставила его престиж передаче досье специалистам по судебной медицине.

24. Laborde V. Op. cit. P. 101–104.

25. Martin-Durr V. La réforme des expertises médico-légales // La Tribune Médicale. 23 février 1898. № 8. P. 149–151.

26. Ritter E. La Société Jean-Jacques Rousseau // Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau. 1905. T. I. P. 6.

27. Allègre C. Un peu de science pour tout le monde. P.: Fayard, 2003.

REFERENCES

- Allègre C. *Un peu de science pour tout le monde*, Paris, Fayard, 2003.
- Berner P. Lettre du 19 janvier 1898 au Dr Cabanès. *La Chronique Médicale*, 1898, vol. 5, pp. 92–94.
- Berthelot M. Observations relatives aux cercueils de Voltaire et de Rousseau au Panthéon, ouverts le 18 décembre 1897. *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Sciences*, 20 décembre 1897, no. 25, pp. 1059–1061.
- Berville St.-A. *Du prétendu suicide de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, A. Masson, 1868.
- De Nerval G. *Les Filles du feu*, Paris, Flammarion, 1994.
- Dornier C. Le Témoignage et sa critique au 18e siècle. *Dix-huitième siècle*, 2007, no. 39.
- Dureau A. L'exhumation des restes de Voltaire et de Rousseau. *La Chronique Médicale*, 1898, vol. 5, pp. 44–49.
- Elosu J. La maladie de Jean-Jacques Rousseau. *La Chronique Médicale*, 19 juillet 1929, vol. 36, p. 194.
- Laborde V. A propos de l'ouverture des cercueils de Voltaire et de J.-J. Rousseau au Panthéon; L'absence d'intervention scientifique compétente. *La Tribune Médicale*, 9 février 1898, no. 6, pp. 101–104.
- Leigh R. A. La mort de J.-J. Rousseau: images d'Epinal et roman policier. *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1979, no. 2–3, pp. 187–198.
- Martin-Durr V. La réforme des expertises médico-légales. *La Tribune Médicale*, 23 février 1898, no. 8, pp. 149–151.
- Michel A. Deux portraits de Rousseau. *Annales de la Société de J.-J. Rousseau*, 1906, vol. II.
- Monod Ch. Lettre du 11 février 1898. *La Chronique Médicale*, 1898, vol. 5, p. 96.
- Pinvert L. Bibliographie de l'année 1907. *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 1907, vol. III.
- Ponsin J. Lettre du 2 avril 1898 au Dr. Cabanès. *La Chronique Médicale*, 1898, vol. 5, pp. 298–301.
- Raspail J. Comment est mort Jean-Jacques Rousseau? *La Chronique Médicale*, 15 août 1912, vol. 19, pp. 481–504.
- Ritter E. La Société Jean-Jacques Rousseau. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 1905, vol. I, p. 6.
- Valette G. La sépulture de J.-J. Rousseau au Panthéon. *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 1905, vol. I, pp. 262–263.

Руссо — антрополог господства

СТЕФАН КОРБЕН

СТЕФАН КОРБЕН. Лаборатория
социоантропологического
анализа рисков Университета Кан,
Нижняя Нормандия.
Адрес: Esplanade de la Paix,
14000 Caen, France.

Ключевые слова: господство,
политика, страсть, общественный
договор, естественное состояние,
свобода, воля, авторитет, Руссо.

Автор статьи доказывает, что теория общественного договора отражает стремление Ж.-Ж. Руссо к преодолению истории, к крутому изменению вектора человеческого развития. История для Руссо связана с решительным распространением господства, то есть с утверждением частных интересов. Его выдающаяся оригинальность — в попытке мыслить политику, отказавшись от утверждаемой всей предшествующей историей схемы господства. Сила утопической проекции «общественного договора» выразилась в радикальном изменении взгляда на господство: оно уже не понималось как неременный «факт» или политическая норма истории, но, скорее, как тенденция к вырождению и состояние незаконности. Генеалогия господства, разработанная Руссо, представляет собой сопротивление финализму и исторической телеологии. Общество будущего — не следствие неумолимого прогресса, но возможный счастливый случай.

ROUSSEAU: ANTHROPOLOGIST
OF DOMINATION

STÉPHANE CORBIN. Université
de Caen, Laboratoire d'analyse
socio-anthropologique du risque.
Address: Esplanade de la Paix,
14000 Caen, France.

Keywords: domination, politics,
passion, social contract, state of nature,
freedom, will, authority, Rousseau.

The author argues that Social Contract Theory reflects an intention of Jean-Jacques Rousseau to overcome history and to change the direction of human development dramatically. For Rousseau, history was associated with a vigorous spread of domination, i. e. of the pursuit personal interests. His exceptional originality consists in an attempt to conceptualize politics by breaking away from the scheme of domination proclaimed by all previous history. The power of the "Social Contract" utopian projection manifests itself in a radical shift in the perception of domination: it is no longer regarded as an indispensable "fact," nor as a political norm of history, but rather as a tendency towards degeneracy and towards a state of illegality. The genealogy of dominance elaborated by Rousseau represents resistance to finalism and to historical teleology. The society of the future is not the outcome of continuous progress, but rather a lucky side-effect.



ПЬЕР КЛАСТР, чьи исследования произвели настоящую революцию в сфере политической антропологии, утверждает, что «Рассуждение о добровольном рабстве»

...отсылает к неявному, но существующему изначально представлению о том, что разделение на классы не есть онтологическая структура и что, как следствие, до злополучного возникновения социального неравенства, в соответствии с человеческой природой, очевидно развивалось общество, не знавшее подчинения. В отличие от Жан-Жака Руссо, Ла Боэси не утверждает, что подобное общество, возможно, вообще никогда не существовало¹.

Автор работы «Общество против государства» допускает здесь ошибку в толковании философии Руссо. Но мы не можем поставить ему в упрек этот промах — мы обязаны ему, ибо он дал нам возможность осознать, что труды Руссо, как и труды Ла Боэси, а вероятно даже и в большей степени, суть антропология господства.

РУССО И ПРОСВЕЩЕНИЕ

Идеализм эпохи Просвещения, по сути являющий собой образец наивной телеологии, происходит от прогрессивного консерватизма. Несмотря на столь явный парадокс, прогресс в дан-

Перевод с французского *Марины Бендет* по изданию: © *Corbin S. Rousseau anthropologue de la domination // L'Homme et la société. Janvier-mars 2001. Т. 1. № 139. P. 123–144.*

1. *Clastres P. Liberté, malencontre, innommable // La Boetie É. Discours de la servitude volontaire [1574]. P.: Payot, 1976. P. 232–233.*

ном случае диалектически консервативен: здесь нет настоящего исследования истории, а есть лишь наследие прежних эпох. И пусть указанные эпохи могут быть предметом резкой критики, однако они формируют логическую последовательность событий и социальных изменений, необходимых, по мнению ярых приверженцев прогресса, для наступления лучшего будущего, создателями которого они, парадоксальным образом, с гордостью себя называют.

В некоторой степени суть эпохи Просвещения определяется скорее косностью, нежели изменениями, ибо реформы, осуществления которых требуют и желают философы, в то же время представляются вписанными в финалистическую концепцию истории. Если Вольтер полагает народ сволочью и склонен видеть в этом проявление глубины его, народа, души, то это не признак пессимизма: доказательство тому — он совершенно не ждет, что людская масса позволит проникнуть в себя просвещению, которое он совершенствует и которое продолжают распространять его ученики. В представлении Вольтера предназначение народа есть — и всегда будет — терпение; и лишь его идеализм заставляет его предсказывать, что в ближайшем будущем элита, которая, наконец, окажется достойна своего наименования, перестанет уж слишком тиранить эту сволочь, — а та, возможно, сумеет вырваться за пределы хронической посредственности. Ведь как иначе понимать эту назидательную мысль Вольтера, довольно ясно представляющую суть Просвещения:

Тот, кто пожелал бы подсчитать несчастья, связанные с порочным правлением, вынужден был бы написать историю человечества... «Как! — возразит нам какой-нибудь рутинер. — Разве людям было лучше во времена готов, гуннов, вандалов, франков и великого западного раскола?» Я отвечу, что тогда нам было гораздо хуже. Но я утверждаю: люди, стоящие ныне во главе правительств, будучи гораздо более просвещенными, нежели тогда, должны понимать позорность того, что общество не усовершенствовалось в соответствии с приобретенными знаниями. Я утверждаю: все эти светочи до сих пор мерцают во мраке. Мы выходим на свет из глубокой ночи и питаем надежду на яркий день².

Яркий день не наступил, и пророчество обличителя религий, очевидно, не имело никаких шансов сбыться.

2. *Voltaire. Des singularités de la nature* [1768]. P.: Librairie Thomine et Fortic, 1821. P. 490. Русский перевод приводится по изданию: *Вольтер. О феноменах природы* // Вольтер. Филос. соч. М.: Наука, 1988.

В представлении Вольтера философы эпохи Просвещения в основном ограничиваются тем, что кичатся ролью представителей авангарда, исполняемой ими в поставленной ими же социодраме, не понимая при этом, что сценарий такой социодрамы продиктован им идеологией, сопротивляться которой они совершенно не могут, ибо она являет собой основное следствие той исторической логики, думать о которой они себе запрещают. История в этой мифологизированной эволюционистской версии в действительности представляет собой рамки, в которые они вписывают сами себя, свой идеализм и веру в прогресс и светлое будущее. Философы эпохи Просвещения принадлежат своему времени; Руссо же, напротив, несвоевременен, и именно поэтому его исследования, не поддаваясь предрассудкам той эпохи, воссоздают всю историческую глубину, необходимую для размышлений о человеке и его будущности.

В этой связи его интеллектуальная позиция сразу же оказывается противопоставленной всем прочим, ибо она, *особенно* в рамках поиска гипотетического изначального состояния, указывает на некоторую трудность, ускользнувшую от внимания философов, которые, утверждая, что человек по природе своей воинственен, не пытаются искать то, что, как им кажется, они уже нашли:

Еще более жестоко то, что все успехи человеческого рода беспрестанно отдаляют его от первозданного состояния; как следствие, и, следовательно, чем больше накапливаем мы новых знаний, тем более отнимаем у себя средств приобрести самое важное из всех; так что по мере того, как мы углубляемся в изучение человека, мы, в известном смысле, утрачиваем способность его познать³.

Вопреки философии Просвещения, вопреки собственному прогрессивному идеализму, Руссо легко демонстрирует здесь, что избежать эмпирических упрощений можно, лишь если подходить к естественному состоянию с диалектической точки зрения.

Борьба с предрассудками для Руссо состоит не только в самооправдании. Он потратил значительное количество времени и израсходовал значительное количество энергии на разъяснение собственных взглядов; сделано это было для того, чтобы развеять сомнения, устранить недоразумения, уйти от ошибочных представлений о его философии или побороть явное стремление исказить его идеи. Но, каковы бы ни были намерения тех,

3. Rousseau J.-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes [1755]. P.: Pléiade, 1964. P. 122–123. Русский перевод приводится по изданию: Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.

чьи ошибки он предполагал себя обязанным исправить, он неизбежно сталкивался с предубеждениями: можно полагать, что основной целью его оправданий, принимавших форму писем или более отчаянную форму автобиографических текстов, было исправление неверных суждений, которые беспокоили его лишь потому, что изначально на его философию были совершены несправедливые нападки.

Вот почему в конце первой главы своего «Второго рассуждения»⁴ Руссо предупреждает:

Если я столь долго распространялся об этом предполагаемом первобытном состоянии человека, то это потому, что мне нужно уничтожить старые заблуждения и укоренившиеся предрассудки, и я счел себя обязанным докопаться до корня и показать на картине действительно естественного состояния, что неравенство, пусть даже естественное, имело в этом состоянии далеко не такие размеры и значение, как это утверждают наши писатели. В самом деле, нетрудно увидеть, что среди тех особенностей, которые составляют различие между людьми, многие считаются естественными, тогда как они являются лишь порождением привычек и различий в образе жизни, которые становятся свойственными людям в обществе⁵.

Отныне мы лучше понимаем, в чем состоит радикальный диалектический переворот, осуществленный Руссо в отношении главенствующей в его времена идеологии. Так же, как и Ла Боэси двумя веками ранее, он сумел противостоять искушению приспособить историю под свои нужды и продемонстрировал, что изначально несправедливость и неравенство не характерны для того состояния, от которого человек отдаляется по мере развития цивилизации. Совсем наоборот, для него они — следствие искажения, которое невозможно обнаружить, если не рассматривать историю как процесс развития в обществе неравенства и господства. Таким образом, Руссо решительно отделяет себя от философии Просвещения и совершает попытку осмысления истории: он отказывается признавать ее финалистический смысл, подпитываемый безоговорочной верой в миф о природной воинственности человека,

...ибо как познать источник неравенства между людьми, если не начать с познания их самих? И как удастся человеку увидеть

4. Общепринятое название «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754), которому предшествовало написанное Руссо в 1750 году «Рассуждение о науках и искусствах», оно же — «Первое рассуждение». — *Прим. пер.*

5. Rousseau J.-J. Op. cit. P. 160.

себя таким, каким создала его природа, через все те изменения, которые должна была произвести в его изначальной организации последовательная смена времен и вещей, и отделить то, что было ему присуще с самого начала, от того, что обстоятельства и развитие прибавили к первозданному его состоянию или изменили в нем⁶.

Однако Руссо не стремится нарисовать картину возникновения человечества, на основании которой можно было бы посредством более или менее рискованных сравнений и противопоставлений сделать вывод о том, что представляют собой люди в обществе. Поскольку речь идет о понимании гражданского состояния, без того, чтобы при этом поддаться искушению и вынести *a priori* моральное суждение, Руссо выдвигает предположение о некоем состоянии, предшествовавшем появлению общества: так он получает возможность отделить непосредственно свойственное человеку от того, что делают таковыми исторические обстоятельства и общественная жизнь. А значит, для Руссо, в силу эвристических причин, возврат к естественному состоянию не есть представление о человеческой жизни до возникновения общества — об этом мы, скорее всего, никогда не узнаем; нет, это диалектическое рассуждение, позволяющее вообразить, что являл бы собой некий человек вне определенного, ему одному свойственного социального контекста: если «освободить 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»⁷. Уточним: сверхъестественные дары и искусственные способности означают здесь то, что дает человечеству сам человек фактом своей социализации.

В свете философии Руссо нам легче понять постоянное смущение, характерное для его современников, не имевших строгого представления о естественном состоянии. Именно поэтому они подчас предполагали, что воинственная природа человека до сих пор управляет отдельными людьми, и в то же время утверждали, что цивилизация являет собой нечто, решительно отделяющее людей от их дикой природы. Парадокс здесь представляется очевидным. В позитивистской и эмпирической перспективе, якобы сводящейся к изучению фактов, природа, в зависимости от исследуемой ситуации, вероятнее всего представляется как дарованная изначально или же, напротив, как современная. Тем не менее следует отметить: если забыть о па-

6. Rousseau J.-J. Op. cit. P. 122.

7. Ibid. P. 160.

рядоксе, история в обоих случаях отрицается; она либо скрывается за мифом о постоянстве природы, либо же сводится к перевороту, который якобы совершает некая не менее мифическая цивилизация, и с этого момента представляется в виде автономного процесса, не учитывающего динамику и осаждение социальных отношений.

Итак, теория естественного состояния Руссо никогда не обращается к подобным упрощениям. В отличие от утверждений современников Руссо, его теория не являет собой догму, позволяющую дать безапелляционный и окончательный ответ, некоторым образом предвещающий так на деле и не заданный вопрос. Иными словами, вопреки представлениям своих современников, Руссо убежден в том, что факты не говорят сами за себя и что нельзя предполагать существование естественного состояния, формирующего действительно воинственного человека, лишь в силу отказа от истории, навязанного той прогрессистской идеологией, которой восемнадцатый век имел слабость подчиниться.

АНТРОПОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ

Жан Старобинский, стремясь показать, что именно отделяет Руссо от философов эпохи Просвещения, утверждает, что «в противоположность позитивистским стремлениям некоторых своих современников Руссо пытается, скорее, обосновать моральное суждение об истории, но не разработать антропологическое знание»⁸. Соглашаясь со Старобинским, мы можем признать: своеобразие философии Руссо действительно заключается в том, что она противопоставлена позитивизму той эпохи. Однако именно поэтому мы считаем, что его концепция истории представляет собой антропологическое теоретизирование, но не нравственные рассуждения. Безусловно, здесь нужно четко понимать, что именно мы называем «антропологическим знанием». Пусть для нас такое знание ставит вопрос о человечности человека вне зависимости от того, кем именно является этот человек в силу своей включенности в некоторое общество; тогда оригинальность утверждения Руссо о естественном состоянии есть способность философа не закрываться в позитивистском редукционизме, наиболее свойственном для его времени и склонном смешивать эти два основных качества человечества.

8. *Starobinski J.* Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle [1958]. P.: Gallimard, 1971. P. 38.

Концепция естественного состояния Руссо действительно представляет собой эпистемологическую предпосылку некоторой социально-антропологической теории, пытающейся путем диалектического переворота обнаружить источник всех бед современного мира. С этой точки зрения борьба с предрассудками есть, прежде всего, противостояние преодолению истории, которое навязывает представления о природе, исполненные враждебности в отношении другого — того, кто очевидно не похож на нас и о ком, как следствие, мы не решаемся думать как о равном нам. Более того, упомянутое представление о воинственной природе человека состоит в признании такой враждебности и придании ей черт разумного суждения. Таким образом, отвращение к людской массе имеет ту же природу, что и отвращение к дикарю. Впрочем, торжество этого представления о воинственной природе человека есть именно вынужденное признание указанного тождества массы и дикаря; в действительности такое представление помещает всех *других* в единую категорию варваров, а затем оправдывает авторитарный строй, который при случае может скрываться даже под маской гуманизма.

Итак, преодоление истории завершается, когда масса, воспринимая строго эмпирически, отождествляется с той химерической примитивностью, которая, как мы подозреваем, до поры скрывается внутри нее. Мы выслеживаем предполагаемые проявления такой примитивности, равно как и любые подтверждения эндемического варварства, чтобы затем не искать причин спорадического насилия, — притом что последнее мы тем не менее не можем игнорировать. Отрицает ли Руссо такое насилие? Безусловно, нет; и нарисованная им картина его эпохи во многих отношениях куда более безнадежна, нежели свидетельства, оставленные его современниками. По его мнению, господство и несправедливость основательно укрепили свои позиции, а значит, нам нечего ждать от будущего, если оно не изменит ту ситуацию, историческую и социальную глубину которой Руссо удалось передать.

В основном догмат воинственной природы человека означает, что масса по природе своей безрассудна (и доказывать это нет необходимости), ведь мы непременно добровольно отстраняемся от всякого процесса, едва высказав суждение, имеющее значение лишь для других. В этом случае мы пренебрегаем нашей собственной особостью, однако подобное пренебрежение на деле есть обязательное условие для вынесения некоторого суждения, касающегося всего мира, но не тех, кто его выразил. Следует ли в таком случае понимать, что тот, кто считает народ сволочью, тем самым утверждает, что торжество ци-

визации дает крайне малое количество людей, способных на подобное суждение? Это великий прогресс, не имеющий отношения к подавляющему большинству людей. Природа немолчалива, однако она пощадит тех, кого прогресс не выбросил на обочину.

В свете подобной идеологии особость философии Руссо находит явное выражение в том несравненном отрывке, где он пытается показать, что систематическое сравнение дикаря и цивилизованного человека происходит от попытки преодоления истории. Руссо формулирует причины, заставляющие его полагать, что все философы, обратившиеся к подобной концепции естественного состояния, чтобы передать настоящее положение вещей, отдались, пусть и в разной степени, во власть предрассудков, навязанных им их эпохой:

Одни не колебались предположить у человека в этом состоянии понятие о справедливом и несправедливом, не позаботившись показать ни того, должен ли он был иметь такое понятие, ни даже того, было ли оно для него полезно. Другие говорили о естественном праве каждого на сохранение того, что ему принадлежит, не объясняя, что понимают они под словом «принадлежать». Третьи, наделив сперва более сильного властью над более слабым, немедленно создали управление, не думая о том, что должно было пройти некоторое время, прежде чем слова «власть» и «управление» получили понятный для людей смысл. Наконец, все, беспрестанно говоря о потребностях, жадности, угнетении, желаниях и гордости, перенесли в естественное состояние представления, которые они взяли в обществе: они говорили о диком человеке, а изображали человека в гражданском состоянии⁹.

Возможно ли более точное описание той западни, которую при исследовании фактов являет собой воображаемое представление о другом? Замечательно обнаружить в этих словах Руссо критику обоих аспектов этноцентризма, пусть даже внешне противопоставленных друг другу, но происходящих от одного предубеждения: уничтожение культурных различий через сведение исследования других обществ к знакомой исследователю социальной модели и завышенная оценка тех же различий из-за выказываемого исследователем презрения к тем, кто *a priori* представляется ему таким же, как и все остальные. В рамках подобного этноцентрического подхода действительно можно недооценить культурные различия, приписав другому опасения, свойственные нам самим, но которых он как раз поэтому

9. Rousseau J.-J. Op. cit. P. 132.

и не может иметь. Подобный наивный универсализм, часто встречающийся у теоретиков естественного права, может стать более исключительным и непримиримым, переоценивающим значение культурных различий и потому стремящимся отнести к категории варваров всех тех, у кого не имеется осязаемых признаков принадлежности к единственной имеющей ценность цивилизации, то есть к нашей собственной.

Вот почему, уходя от избыточного эмпиризма и тавтологии, свойственной для подобной концепции человеческой природы, Руссо предлагает теорию развращенности нравов. Эта теория демонстрирует развитие и логику такой развращенности, тем самым отказываясь от чрезмерно упрощающего ответа, то есть от использования природы в идеологических целях, дабы заклеймить тех, кого мы *a priori* боимся, ибо они для нас чужие. Диалектическое и антропологическое разрушение, к которому обращается теория естественного состояния Руссо, указывает на непоследовательность солипсизма, угнетающего дикаря и выделяющего среди людей в обществе тех, кто обладает природой, таинственным образом свойственной далеко не всем в подобном обществе, и потому несет ответственность за все беды. Иными словами, если возможно быстро распознать людскую массу и дикаря, то этноцентризм, вне всякого сомнения, относится к той же логике, что и всегда свойственная народу подозрительность. В таком случае предполагается, что народная масса и дикари имеют одну и ту же природу, ибо воспринимаются как обладающие другой идентичностью.

Эпистемологический принцип, сформулированный Руссо в его «Опыте о происхождении языков», — «чтобы изучать людей, следует оглядеться вокруг; но, чтобы изучать человека, нужно научиться смотреть вдаль; дабы обнаружить свойства, необходимо сначала наблюдать за различиями»¹⁰, — лежит в основе антропологического подхода, который не может принять эпоха Просвещения. К тому же следует иметь в виду, что единственным условием изучения людей является предварительное изучение человека и что лишь таким образом можно действительно выявить различия, показывающие, что представляет собой общество вне зависимости от составляющих его личностей.

Но что означает «смотреть вдаль»? Идет ли речь о простом наблюдении за теми, о ком можно с уверенностью сказать, что они ближе к естественному состоянию, нежели мы? Конечно, Руссо внимателен к тому, что мы могли бы сегодня назвать этнографическим материалом; так, он несколько раз упоминает

10. Rousseau J.-J. Essai sur l'origine des langues [1782]. P.: Lequien, 1821. P. 171.

готтентотов или карибских индейцев, обращаясь к терминологии, не имеющей ничего общего с той, которую используют его современники¹¹.

Но не это главное. Если для Руссо первостепенным является этнографический материал, позволяющий избежать чересчур поспешных выводов, то это вовсе не означает, что одного его было бы недостаточно. Руссо пылко борется с обманом, ибо, по его мнению, имеющиеся у него доказательства всегда перегружены представлениями самих путешественников:

Вот уже три или четыре столетия жители Европы наводняют другие части света и непрерывно публикуют все новые и новые дневники и описания своих путешествий, и потому я уверен, что нам известны лишь одни люди — европейцы; к тому же представляется, что из-за нелепых предубеждений, все еще распространенных даже среди литераторов, под торжественным наименованием исследований человека всякий преподносит лишь исследования жителей своей страны¹².

Значит, остается все та же проблема: упомянутый этнографический материал вовсе не совокупность необработанных данных. Так, исследование социальных фактов, принадлежащих к какой-либо другой культуре, требует проведения предварительной корректировки, состоящей — для исследователя — в том, чтобы удалить из очевидно объективных фактов втайне искажающие их предрассудки.

Выражение «смотреть вдаль», конечно же, может означать попытку исследования примитивных обществ, дающего нам ценные представления о естественном человеке. Однако для наиболее объективного исследования этих примитивных обществ следует заранее обратиться к другой концепции естественного состояния; вот почему Руссо стремился отстраниться от любых фактов. Иными словами, предлагаемая Руссо антропология не сводится ни к эмпирическим исследованиям этнографического типа, ни к чисто метафизическим построениям относительно того, что такое природа человека. Тем не менее такие два вида исследований необходимы: первый — для того, чтобы не замкнуться в чистой интроспекции, второй — для того, чтобы

11. «Однако же эти современные обитатели Камчатки и готтентоты, настолько превосходящие человека полностью дикого, являют собой животных, по шесть месяцев в году живущих в пещерах, где они горстями едят пожирающих их паразитов» (*Voltaire. Homme* [1764 et 1765]. P.: Librairie Thomine et Fortic, 1821. P. 69–70).

12. *Rousseau J.-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. P.: Pléiade, 1964. P. 212. Note 10.

не погрузиться в эмпиризм. При этом довольно сложной для понимания делают антропологическую теорию Руссо именно постоянные хождения вперед-назад, от поля к гипотезе и от гипотезы к полю, вызывающие критику тех, кто не сумел обнаружить это в высшей степени диалектическое свойство. А значит, «смотреть вдаль» недостаточно; нужно также учиться смотреть внутрь себя, учиться обретать естественного человека через освобождение от предрассудков, унаследованных от мира, в котором мы живем.

ГИБЕЛЬНАЯ СЛУЧАЙНОСТЬ

Несмотря на то что Старобинский отказывается рассматривать антропологический подход и, как следствие, воспринимать естественное состояние в его эпистемологическом значении, он тем не менее признает:

Руссо доверчиво взывает к ничем не нарушенной природе, воспекает разоблаченную неизменность. Он обнаруживает в себе самом близость к первоначальной открытости; в глубине своего «я» он наблюдает первоначальные черты того естественного человека, которого искал во глубине веков. Тот, кто умеет проникнуть в самое себя, может увидеть, как вновь засияет избавленный от пелены лик прежде низвергнутого Бога¹³.

В такой несколько лирической манере Старобинский описывает всю важность интроспективного подхода у Руссо. Но, переоценивая строго катарсическую сторону его теории, он делает поиск природы чисто эстетической целью, состоящей в основном в обретении в себе самом следов исчезнувшей доброты; а это предполагает, что нам следует отдалиться от мира, являющего собой одно лишь развращение. Именно здесь Руссо, в его гипотезе о естественном состоянии, недостает эпистемологического измерения.

Когда Руссо работает над «Вторым рассуждением», он еще не достиг пика отчаяния; он еще не решил окончательно отдалиться от мира, он еще пишет не только для себя самого. И если его и занимает естественное состояние, то не потому, что он хотел бы вернуться к нему через добровольную изоляцию — единственное доступное ему средство, позволяющее хоть как-то достичь этой цели. Безусловно, между политическими текстами Руссо и его автобиографическими произведениями есть связь.

13. *Starobinski J.* Op. cit. P. 31.

Кроме того, следует выявить природу связи между этими двумя эпохами, однако не нужно их полностью смешивать. Как раз в связи с недостаточным их различием Старобинский чересчур пылко обличил психологичность произведений Руссо, сделав акцент на формальном противопоставлении природы и общества, соответствующем категорическому противопоставлению добра и зла.

Подобное прочтение способствует устранению из политических трактатов Руссо присущей истории динамики, которая, однако, не может быть сведена к роковому грехопадению, как это пытается представить Старобинский:

Руссо, таким образом, объединяет целый ряд моментов, обуславливающих друг друга, — моментов, через которые человек проходит вследствие своей способности к совершенствованию. Естественному препятствию противопоставлен труд; он способствует зарождению мысли, которая вызывает «первое движение гордости». Мысль означает конец естественного человека и начало человека общественного. Грехопадение состоит лишь в неожиданном появлении гордости; равновесие чувствительного человека нарушено; человек теряет преимущество невинного и спонтанного совпадения с самим собой¹⁴.

Иными словами, теория Руссо не являет собой простую антитезу духу Просвещения, — что, кстати, придает ей сложность и объясняет связанные с ней искажения смысла, — потому, что ее концепция истории оказывается существенно иной. Ошибка Старобинского, или, лучше сказать, его преувеличение, состоит в предположении того, что Руссо во всем противостоит своим современникам, а это, в свою очередь, допускает — сколь парадоксальным это бы ни казалось, — что он разделяет их телеологическую концепцию истории, дабы утверждать, что общество по сути своей развратно, там, где его современники пытались лишь продемонстрировать обратное. Руссо также резко возражал против мифической стороны природы и прогресса; предложенная им генеалогия господства в действительности предполагает, что мы сопротивляемся финализму в попытке обнаружить достоверные следы разрыва.

Таким образом, в этом отношении философия Руссо куда сложнее, чем представление о ней Старобинского. В действительности нельзя свести политические трактаты к одному лишь порицанию общества. Подобное порицание у Руссо — необходимое, однако недостаточное условие для появления гордости, неравенства и, как следствие, власти. Если бы все было так,

14. Ibid. P. 42.

если бы общество обязательно предполагало развращенность нравов, то концепция естественного состояния более не имела бы смысла. И правда, зачем идти таким окольным антропологическим путем, размышляя о том, что окажется роковым? Если к тому же мы признаем, что естественное состояние никогда не существовало, естественной становится сама ситуация господства, ибо в данном случае мы вынуждены считать, что ей ничто не предшествовало и что совершенно тщетно будет намеряться восстановить ее историю, а еще более тщетной будет надежда порвать с историей, не допускающей никаких разрывов.

А значит, в словах Старобинского таится парадокс, связанный именно с тем, что он не воспринимает господство как производную разрыва. Следовательно, полагая, что основной причиной грехопадения является способность человека к совершенствованию, Старобинский осуждает его природу даже тогда, когда собирается оправдать человека, противопоставляя его обществу, которое он полагает развращающим по своей сути. Такой парадокс, выявляемый в проведенных Старобинским исследованиях учения Руссо, тем не менее не затрагивает теории «Второго рассуждения», которая как раз не допускает подобного ошибочного понимания присущего человеку стремления к совершенствованию:

Для нас было бы печально 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 спокойно и невинно проводит свои дни; что именно она на протяжении веков способствует расцвету его знаний и заблуждений, пороков и добродетелей, однако со временем вынуждает его тираниить и самого себя, и природу¹⁵.

Можно считать человека способным к совершенствованию, однако это не подтверждает того, что он действительно совершенствует себя. Как общество не обязательно способствует развращению нравов, так и способность к совершенствованию, конечно, является необходимым, но отнюдь недостаточным условием такого совершенствования. А значит, грехопадение, беды человечества и господство не были унаследованы нами ни от первых человеческих обществ, ни *тем более* от естественного состояния, если только мы не полагаем их действительно существующими и не считаем их существование прописной истиной, несомненным подтверждением которой станет признание их эффективности.

15. Rousseau J.-J. Discours sur l'origine... P. 142.

Желая убедиться в том, что гражданское состояние не содержит в себе самом первопричин собственного упадка, мы внимательно изучим отрывок, в котором описываются «начальные общества» и который удивительным образом предвосхищает некоторые работы по политической антропологии:

Таким образом, хотя люди и стали менее выносливы и естественная сострадательность подверглась уже некоторому ослаблению, все же этот период развития человеческих способностей, лежащий как раз посредине между безразличием изначального состояния и бурною деятельностью нашего самолюбия, должен был быть эпохой самой счастливою и самой продолжительною. Чем больше размышляешь об этом состоянии, тем более убеждаешься, что оно было менее всех подвержено переворотам, что оно было наилучшим для человека, и ему пришлось выйти из этого состояния лишь вследствие какой-нибудь *гибельной случайности*, которой, для общей пользы, никогда не должно было бы быть. Пример дикарей, которых почти всех застали на этой ступени развития, кажется, доказывает, что человеческий род был создан для того, чтобы оставаться таким вечно; что это состояние является настоящей юностью мира, и все его дальнейшее развитие представляет собою, по видимости, шаги к совершенствованию индивидуума, а на деле — к одряхлению рода (курсив автора. — *Прим. пер.*)¹⁶.

Такие начальные общества, в противоположность естественному состоянию, не являют собой гипотетическую модель; их описание основано также на дневниках путешественников. Тем не менее в данном случае Руссо не довольствуется воспроизводством или обобщением этнографического материала. Если он и обращается к антропологии, то избегает западни этноцентризма, указывая на возможность восприятия подобных обществ вне зависимости от наших представлений о своем собственном обществе. Действительно примечательно то, что Руссо никогда не мыслит начальное общество, не воспринимаемое в эволюционистской перспективе, лишь в терминах отсутствия. Для Руссо важнее отметить, что такое общество есть связная и гармоничная модель и что его исчезновение, как следствие, не часть неумолимого будущего человечества, но, напротив, следствие несчастного случая, который мог бы и не произойти. Таким образом, такая модель начального общества позволяет Руссо выявить второй разрыв, соответствующий злополучному приходу господства:

До тех пор пока люди... были заняты лишь таким трудом, который под силу одному человеку, и только такими промыслами,

16. Ibid. P. 170.

которые не требовали участия многих рук, они жили свободные, здоровые, добрые и счастливые, насколько они могли быть такими по своей природе, и продолжали в отношениях между собою наслаждаться всеми радостями общения, не нарушавшими их независимость. Но с той минуты, как один человек стал нуждаться в помощи другого, как только люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи на двоих, исчезло равенство, появилась собственность, труд стал необходимостью, и обширные леса превратились в радующие глаз нивы, которые надо было орошать человеческим потом и на которых вскоре были посеяны и выросли вместе с урожаем рабство и нищета¹⁷.

Вне всякого сомнения, здесь мы имеем дело с отрывком, играющим важнейшую роль для понимания «Второго рассуждения» и, более широко, всей политической философии Руссо. Отсюда становится ясно, что господство может быть выявлено, что оно есть следствие разрыва с начальным обществом, а значит, не может считаться неотделимым от человека или от общества; но также выясняется, что оно, в понимании Руссо, соответствует фундаментальному изменению в организации общества, неожиданному появлению в обществе некоторого разделения.

Воодушевившись идеей о том, что мы наконец обнаружили в произведениях Руссо недостающее звено, делающее «Общественный договор» логическим продолжением «Второго рассуждения», мы могли бы позволить себе думать, что господство, в более точном значении, возникает как следствие зародившегося разделения труда. Тогда разрыв, обуславливающий появление господства, не просто был бы обнаружен, но к тому же в конечном счете получил объяснение. Мы даже могли бы заключить, что руссоистская проблематика господства, в сущности, имеет в высшей степени социологический характер, ибо определяющим для нее является разделение труда как социально-исторический процесс. И действительно, Руссо весьма однозначно рисует появление труда как феномен отчуждения, неизбежно приводящего к социальному расслоению, притом что порочные последствия такого расслоения очевидны. Отсюда до представления о том, что Руссо есть непризнанный предвестник марксизма, всего лишь один шаг, который и сами марксисты, вероятнее всего, сделали бы, если бы им прежде не внушили, что безусловно выдающийся мыслитель Руссо все-таки буржуа. Но воздержимся от столь поспешных выводов: дабы избежать подобных ошибок толкования, достаточно всего лишь уметь читать. Руссо действительно полагает такой разрыв «гибельной случайностью». Если между «Вторым рассуждением»

17. Rousseau J.-J. Discours sur l'origine... P. 170.

и «Общественным договором» существует преемственность, то она проявляется также и в постоянстве следующего эпистемологического предупреждения: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Иной мнит себя повелителем других, что не мешает ему быть рабом в большей еще мере, чем они. *Как совершилась эта перемена? Не знаю*» (курсив автора.— Прим. пер.)¹⁸.

Остается узнать, отчего Руссо сопротивляется искушению указать причины такого разрыва, отчего он отказывается говорить о его происхождении. Ответ, однако, невероятно прост: он вновь связан с его концепцией истории, не признающей никакого финализма. Если бы разделение труда рассматривалось как единственная причина появления господства, то по всей логике оставалось бы объяснить, откуда это господство возникает. Таким образом, мы мало-помалу, через серию последовательных выводов, почти неизбежно подошли бы к представлению о том, что все беды современности суть следствие нарушений, неотъемлемо свойственных человеку или обществу. Но вместо того, чтобы в конечном счете дать объяснение явлению господства, Руссо не дает этому понятию раствориться в якобы метафизических рассуждениях. Руссо говорит о грехопадении, но не дает ему объяснения и полагает его *гибельной случайностью*; он также считает, что до возникновения господства всякое общество должно было постоянно пребывать в состоянии гармонии; он видит в появлении господства несчастный случай, что, в свою очередь, ограничивает представления о зле и придает смысл поискам решений, позволяющих такого зла избежать.

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ЕСТЕСТВЕННОМУ СОСТОЯНИЮ ИЛИ ВОЗВРАЩЕНИЕ ЕСТЕСТВЕННОГО СОСТОЯНИЯ

Для философов эпохи Просвещения, воспринимающих историю как необходимость, различие между фактами и поучительными выводами весьма тонко. Вопреки такому пониманию истории Руссо полагает совершенно необходимым разделение фактов и правовой сферы. Этому разделению, по сути, соответствует разница между «Вторым рассуждением» и «Общественным договором»: первый трактат оперирует фактами и пытается

18. *Idem*. Du contrat social [1762]. P.: Pléiade, 1964. P. 351. Русский перевод приводится по изданию: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты.

ся восстановить логику появления и развития неравенства, тогда как второй, действуя в правовой сфере, предлагает решение, позволяющее порвать с фактами. Именно эта разница разрешает говорить о преемственной связи между «Вторым рассуждением» и «Общественным договором».

Более того, можно заметить, что в конце первого трактата и в начале второго, — конечно, в несколько различной манере — говорится о разнице между фактами и правом. В конце «Второго рассуждения» Руссо подчеркивает необходимость анализировать факты, отделяя справедливое от несправедливого: это позволит противостоять избытку эмпиризма, не признающего соображений морали и не допускающего обоснованной критики установившегося порядка:

Если бы мы продолжали таким образом рассматривать факты с точки зрения права, то нашли бы, что предположение о добровольном установлении тирании имеет столь же мало основательности, как и истинности, и было бы трудно объяснить, как может иметь силу какой-либо договор, налагающий обязательства только на одну из сторон, в котором все возлагается только на нее и который обращивался бы во вред тому, кто по этому договору берет на себя обязательства¹⁹.

Это различие между фактом и правом приобретает совершенно новые масштабы с самого начала «Общественного договора». Во «Втором рассуждении» это по сути своей эвристическое различие позволяло оценить несправедливость фактов; теперь же оно сделалось строго диалектическим, дало возможность уйти от избыточного эмпиризма, призванного эти факты обосновать. В действительности Руссо до этого момента удовлетворялся указанием на то, что нельзя анализировать неравенство, не рассматривая погрешности им принципы; отныне он демонстрирует, что те, кто полагает право обусловленным социальной реальностью, в определенном смысле превращаются в союзников узурпации, описывающих последнюю без всякого смущения. Так, вопреки идеям Гроция Руссо замечает: «Чаще всего в своих рассуждениях он видит основание права в существовании соответствующего факта. Можно было бы применить методу более последовательную, но никак не более благоприятную для тиранов»²⁰.

Тем не менее Руссо не выступает против фигуры политического лидера. Однако последний для него законен лишь в том

19. *Rousseau J.-J.* Discours sur l'origine... P. 182–183.

20. *Idem.* Du Contrat Social. P. 353.

случае, если перед лицом того, что Пьер Кластр наблюдал в обществе, названном им «обществом против государства», «у него в действительности есть лишь одно право, или, точнее, одна обязанность — представительская: выражать для других желания и волю общества»²¹. Руссо, не имея представлений об антропологическом поле, интуитивно полагал, что авторитет лидера сохраняется лишь при условии, что он будет посредником в этом отделении общества от управляющих им законов, но не во всяких отношениях, подразумевающих управление и подчинение:

... этот небесный голос... правители должны заставить говорить, когда они повелевают, ибо, как только один человек пытается независимо от законов подчинить своей частной воле другого человека, он тотчас же выходит из гражданского состояния и ставит себя по отношению к этому другому человеку в состояние чисто естественное, когда повиновение предписывается не иначе как силой необходимости²².

Здесь следует уточнить, что узурпация власти, на которую ссылается Руссо, не означает появления нового естественного состояния в понимании тех, кто обращается к мифической стороне понятия «узурпация», но при интерпретации фактов игнорирует историю. Совсем наоборот, такое видимое совпадение тезисов Руссо и его противников позволяет нам с еще большей точностью измерить разделяющее их расстояние. Итак, Руссо отказывается от мысли о необходимости отойти от воинственной природы человека через подчинение людской массы и обращается к совершенно противоположной идее, демонстрируя, что именно динамика господства позволяет в подобной ситуации своевременно вернуться к естественному состоянию.

Это — последний предел неравенства и крайняя точка, которая замыкает круг и смыкается с нашей отправной точкой. Здесь отдельные лица вновь становятся равными, ибо они суть ничто; а так как у подданных нет иного закона, кроме воли их господина, а у него нет другого правила, кроме его страстей, то понятие о добре и принципы справедливости вновь исчезают; здесь все сводится к одному только закону более сильного и, следовательно, к новому естественному состоянию, отличающемуся от того состояния, с которого мы начали, тем, что первое было

21. *Clastres P. Recherches d'anthropologie politique*. P.: Seuil, 1980.

22. *Rousseau J.-J. Discours sur l'économie politique* [1755]. P.: Pléiade, 1964. P. 248, 249. Русский перевод приводится по изданию: *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре*.

естественным состоянием в его чистом виде, а это последнее — плод крайнего разложения²³.

Беспорядок, в понимании Руссо, не есть самопроизвольное воскрешение природы. Именно господство, или, иными словами, история, разрушает социальные связи и уничтожает отдельные личности, производя новое естественное состояние, одновременно являющее собой и следствие эволюции общества, и причину его гибели. Таким образом, нам легче понять причины, по которым столь глубоко ошибались все те, кто обвинял Руссо в желании совместить естественное состояние и общество: «Такое изначальное состояние не может более продолжаться, и человеческий род погиб бы, если бы не изменил своего способа существования».

А значит, самостоятельность народа не есть аналог абсолютной независимости отдельных личностей или тиранической власти того, кто якобы воплощает в себе общую волю, существование которой стало невозможным из-за рассеивания людей. Таким образом, Руссо совершенно четко разделил множество, по определению порабощенное, и народ, самостоятельный лишь постольку, поскольку он свободен:

Всегда будет существовать большое различие между тем, чтобы подчинить себе толпу, и тем, чтобы управлять обществом. Если отдельные люди порознь один за другим порабащаются одним человеком, то, каково бы ни было их число, я вижу здесь только господина и рабов, а никак не народ и его главу: это, если угодно, скопление людей, а не ассоциация²⁴.

Это последнее различие весьма важно; для Руссо ассоциация (или идеал общества в целом) представляет собой

...собирательное существо, обладающее собственными качествами, отличными от качеств отдельных существ, составляющих его [в таком] своего рода средоточии сознания, которое служило бы для связи всех частей [и в котором] общественное благо или зло являло бы собой не только сумму частных благ или зол, как в простом скоплении, но состояло бы в объединяющей их связи, было бы больше их суммы; и пусть даже общественное счастье не опиралось бы на блаженство отдельных личностей, но в нем оно имело бы свой источник²⁵.

Итак, естественное состояние несовместимо с обществом прежде всего потому, что свобода, дабы не запятнать себя, должна

23. Rousseau J.-J. Discours sur l'économie politique. P. 191.

24. *Idem*. Du contrat social. P. 359.

25. *Ibid*. P. 284.

быть ограничена общими принципами, гарантирующими существование ассоциации: «Надо точно различать естественную свободу, границами которой является лишь физическая сила индивидуума, и свободу гражданскую, которая ограничена общей волей»²⁶. Здесь становится ясно, что общая воля, которая должна была бы подчинить себе участников общественного договора, не сводится к обсуждению, в котором участвуют полностью самостоятельные индивидуумы. Данное Луи Моро де Белленом определение предполагает, что такая общая воля происходит от авторитета, то есть «от места общественного признания и общественной идентичности»²⁷, и лишь затем зависит от власти. Таким образом, общественный договор может прийти на смену господству лишь в том случае, если нравственная свобода — в соответствии с наблюдениями, сделанными Марселем Гоше в обществах, еще не знающих государственного устройства, — предполагает общее лишение собственности, гарантирующее, что никто не «сможет говорить о высшей законности коллектива»²⁸. Как бы то ни было, реальная жизнь общества, еще не знающего господства, требует, чтобы после зарождения господства индивидуум действовал разумно, ограничивая свою волю. В таком случае радикальность самостоятельности народа уравнивается добродетелью. Однако последняя вовсе не становится инструментом нового господства, как у террористов-революционеров; у Руссо добродетель — лишь «соответствие воли отдельного человека общей воле»²⁹. С этой точки зрения общая воля есть «чистое деяние рассудка, звучащее среди безмолвия страстей»³⁰: таково лаконичное определение Дидро, который, будучи тогда в дружеских отно-

26. Ibid. P. 365.

27. Moreau de Bellaing L. Sociologie de l'autorité. P.: L'Harmattan, 1990. P. 19.

28. Gauchet M. La dette du sens et les racines de l'État // Libre. № 2. P.: Payot, 1977. P. 20.

29. Rousseau J.-J. Discours sur l'économie politique. P. 252.

30. Diderot D. Droit naturel [1755]. P.: Flammarion, 1986. P. 336. Все заставляет полагать, что Руссо предложил Дидро это, пусть и неполное, определение общей воли. Центральная идея общественного договора действительно не могла ускользнуть от внимания того, кто в течение нескольких лет работал над этим проектом. Кроме того, выражение «безмолвие страстей», а также и идею общей воли Руссо, вероятно, позаимствовал у Мальбранша. Мы вновь и вновь встречаем это выражение во всех его произведениях — от «Первого рассуждения», написанного за восемь лет до статьи Дидро, и до «Прогулок одинокого мечтателя», где уже ясно, что *безмолвие страстей* для Руссо представляет правило поведения, отличающее его от всех его современников, в том числе и от старого друга. *Безмолвие страстей* состоит в достижении — силой рассудка — безмятежности страстей, которая во «Втором рассуждении» воодушевляет дикаря и «мешает ему совершить зло».

шениях с Руссо, очевидно, извлекал для себя пользу из идей последнего.

Через свой словарь, отличный от словаря психоанализа, Руссо задолго до Фрейда продемонстрировал, что ассоциация возможна, лишь когда люди отказываются от неосознанных стремлений, «ибо поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода»³¹.

Теория Фрейда отличается от теории Руссо в том, что она полагает *a priori* невозможным

... обойтись и без господства меньшинства над массами, потому что массы косны и недальновидны, они не любят отказываться от влечений, не слушают аргументов в пользу неизбежности такого отказа, и индивидуальные представители массы поощряют друг в друге вседозволенность и распушенность. Лишь благодаря влиянию образцовых индивидов, признаваемых ими в качестве своих вождей, они дают склонить себя к напряженному труду и самоотречению, от чего зависит существование культуры³².

Итак, Фрейд, произведения которого следует рассматривать прежде всего как борьбу с биологическим редукционизмом, не мыслит политику без подчинения массы, без господства (неосознанных стремлений и отдельных людей), смешивающего «отказ» от неосознанного стремления и «отречение» от власти и требующего лишь постоянства культуры. Руссо четко разделяет то, что смешивает Фрейд:

Отказаться от своей свободы — это значит отречься от своего человеческого достоинства, от прав человеческой природы, даже от ее обязанностей. Невозможно никакое возмещение для того, кто от всего отказывается. Подобный отказ несовместим с природою человека; лишить человека свободы воли — это значит лишить его действия какой бы то ни было нравственности³³.

Во избежание путаницы отметим здесь, что эта природа человека у Руссо не является исходной и мифической; она — то, что делает человека человеком, но не рабом, а народ — народом, но не поработенной массой.

Так как Руссо не может согласиться с прописной истиной, которую неустанно повторяет Фрейд, — «*Homo homini lupus*.

31. Rousseau J.-J. Du contrat social. P. 365.

32. Freud S. L'avenir d'une illusion [1927]. P.: PUF, 1995. P. 8. Русский перевод приводится по изданию: Фрейд З. Будущее одной иллюзии. М.: АСТ, 2009.

33. Rousseau J.-J. Du contrat social. P. 356.

У кого хватит смелости оспаривать это суждение, имея весь опыт жизни и истории?»³⁴, — его концепция общественного договора по сути своей есть разрыв с ходом истории, то есть с роковым распространением господства, суть которого заключается в обосновании частных интересов. Таким образом, Руссо не считает, что подчинение массы есть решение вопроса о необходимости отказаться от неосознанных стремлений, но, напротив, подтверждает, что подобная форма власти укореняется за счет губительного развития страстей, лежащего в основе всякой тирании.

Своеобразие философии «Общественного договора» состоит в способности Руссо осмыслить политику, не обращаясь к заветной схеме господства. Выйдя за рамки отношений «приказ — повиновение», Руссо обосновывает законность самостоятельности народа всеобщим отказом от неосознанных стремлений. Возникает другое разделение; оно противопоставляет друг другу уже не управляющих и управляемых, но людей и те принципы, которые они установили для себя одним фактом заключения общественного соглашения. Руссо так говорит об этом различии:

Раз ни один человек не имеет естественной власти над себе подобными и поскольку сила не создает никакого права, то выходит, что основой любой законной власти среди людей могут быть только соглашения³⁵.

Ясно, что в силу сообразного развития страстей подобное различие сегодня уже не является основным. И потому теорию Руссо можно легко развенчать, заклеив отсутствием в ней реализма. Однако Руссо вовсе не заблуждался: он вполне понимал, что его политическая теория предлагает альтернативную, несбыточную систему. Тем не менее с диалектической точки зрения утопией у Руссо как раз и является то отсутствие места, иное место, которое позволяет ему сопротивляться власти фактов и вернее постигать незаконность политической ситуации, которую как раз поэтому следует изменить. Таким образом, предложенная им альтернативная теория демонстрирует, как именно воплощение власти в едином руководителе являет собой зачатки тиранического отклонения — то, что он называет «склонностью правительства к вырождению».

34. Freud S. Malaise dans la civilisation [1929]. P.: PUF, 1992. P. 65. Русский перевод приводится по изданию: Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.

35. Rousseau J.-J. Du contrat social. P. 355.

REFERENCES

- Clastres P. Liberté, malencontre, innommable. In: La Boetie É. *Discours de la servitude volontaire* [1574], Paris, Payot, 1976.
- Clastres P. *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.
- Diderot D. *Droit naturel* [1755], Paris, Flammarion, 1986.
- Freud S. *L'avenir d'une illusion* [1927], Paris, PUF, 1995.
- Freud S. *Malaise dans la civilisation* [1929], Paris, PUF, 1992.
- Gauchet M. La dette du sens et les racines de l'État. *Libre*, no. 2, Paris, Payot, 1977.
- Moreau de Bellaing L. *Sociologie de l'autorité*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- Rousseau J.-J. *Discours sur l'économie politique* [1755], Paris, Pléiade, 1964.
- Rousseau J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Pléiade, 1964.
- Rousseau J.-J. *Du contrat social* [1762], Paris, Pléiade, 1964.
- Rousseau J.-J. *Essai sur l'origine des langues* [1782]. P.: Lequien, 1821.
- Starobinski J. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle* [1958], Paris, Gallimard, 1971.
- Voltaire. *Des singularités de la nature* [1768], Paris, Librairie Thomine et Fortic, 1821.
- Voltaire. Homme. *Dictionnaire philosophique* [1764 et 1765], Paris, Librairie Thomine et Fortic, 1821.

Европа: новая идея в конце XVIII века?

...или некоторые направления рефлексии
для сопротивления глобалистской идее революции
при раздумьях о политической истории конфедерации
республик в Европе и за ее пределами...

ПЬЕР СЕРНА

ПЬЕР СЕРНА. Профессор Универси-
тета Париж 1 Пантеон-Сорбонна.
Адрес: 17 rue de la Sorbonne, 75005
Paris, France.
E-mail: pierre.serna@univ-paris1.fr.

Ключевые слова: Европа, Франция,
революция, право, война и мир,
XVIII век, Средиземноморье.

В XVIII веке появляется целый ряд политических трактатов, которые рассматривают создание единой Европы как основу новых наук об искусстве управления. Размышления об организации континента выстраиваются параллельно с осознанием необходимости установления мира между странами и утверждением личных прав, притом что большинство этих стран являются монархиями. Революция реализует эту утопию в ее высшей идейной форме через Декларацию мира, в ее практической форме — через проект муниципальной децентрализации континента. Европа революции обретает контуры, замещая Европу монархий. Развившаяся в конце века война иначе ставит вопрос о разделе Европы между коалицией и республикой, монархиями и республиками-сестрами, а вскоре, неожиданным образом, между Севером и Югом, когда Средиземноморье становится для многих демократов местом будущих республиканских революций.

EUROPE: THE NEW IDEA OF THE
LATE 18th CENTURY

PIERRE SERNA. Professor at Univer-
sity Paris I (Panthéon-Sorbonne).
Address: 17 rue de la Sorbonne, 75005
Paris, France.
E-mail: pierre.serna@univ-paris1.fr.

Keywords: Europe, France, revolution,
rights, war and peace, Brissot, 18th cen-
tury, sister republics, the Mediterranean.

The 18th century sees the apparition of numerous political treatises where the construction of Europe is put at the heart of new sciences about the art of governing. Thoughts on organizing the continent go side by side with the growing necessity to find peace between countries, most often monarchies, taking into account people's rights. Coming from the top, the Revolution puts that utopia into the form of a Declaration of peace in the world; coming from the bottom, it brings a project of a municipalization of the continent. The Europe of revolutions progressively defines itself and takes the place of the Europe of crowns. The war which breaks out at the end of the century divides Europe in a different way between Coalition and Republic, monarchies and sister republics, and soon after that, quite unexpectedly, between north and south, where the Mediterranean appears in the spirit of many democrats as the place of the future republican revolutions.



ДЕЯ ЕВРОПЫ, «древней», «греческой», «римской», «христианской», «каролингской», «гуманистической», «реформированной», «бурбоновской», «просвещенческой», обыгрывается между 1780 и 1820 годом, в то время как ветер революций, подгоняя корабли, увлекаемые Гольфстримом, приносит с собой дыхание протеста, возмущений, конституций и республиканизации старых королевств. Мыслится и реализуется иная концепция политических отношений, разрушая старые рамки королевской дипломатии, ставя под вопрос понимание принятых доселе границ как результата тайных соглашений. Рождается иное понимание геополитики с вытекающим из него новым пониманием организации европейского континента, задуманного в качестве единого целого, которое должно быть построено как новая политическая единица (поначалу — республика, после — империя...) на одном из самых сжатых и насыщенных промежутков времени — с 1790 по 1815 год.

Недавнее, сразу после Второй мировой войны, появление институтов европейского сообщества — не первый случай в истории континента, но продолжение старого проекта объединения этих народов вокруг религии, политической формы, экономического рынка, культуры, идентичности: представлений, насколько объединяющих, настолько и разделяющих и самых сложных для определения. В этой перспективе континентального строительства, устремленной к мирной цели, чей идейный горизонт ясно демонстрирует интегративный идеал разных обществ, объединенных в европейский суверенный «народ», согласный

Перевод с французского *Татьяны Зарубиной* по изданию: © *Serna P.* Introduction — L'Europe une idée nouvelle à la fin du XVIII^e siècle? // *La Révolution française*. 2011. № 4.

на контролируемую исполнительную власть и законодательную власть как гарант свобод, XVIII век, век утопий и политических реформ, произвел на свет многочисленные вымыслы и политические проекты объединения европейских государств. В этой перспективе революционное десятилетие, завершающее век аббата Сен Пьера с его проектом вечного мира, представляет собой невиданную лабораторию противоречивых опытов республиканского строительства. Дипломатические попытки самым завораживающим образом смешивают реальность и утопию, конкретизацию наброска европейской республики и поражение в войне за освобождение народов, реализацию предтечи республиканского европейского общества и разочарование в строительстве великой нации, захватывающей и пожирающей богатства более слабых союзников. Параллельно выстраивается динамика сестер-республик и претворяется в жизнь отход к европейскому авторитаризму по указке Бонапарта¹.

С какой стороны подойти ко всем этим противоречиям? Как описать их освободительный и учредительный потенциал, как выявить прорастающие в них зерна опасности? Как отделить действительно оригинальную часть республиканского проекта от всего того, что восходит к прежним проектам, к постоянно давящей военной конъюнктуре с ее *realpolitik*?

Можно пойти в нескольких направлениях. Здесь предлагается одно из них, которое иллюстрируется всем последующим ходом изложения, при этом его не исчерпывая. Речь идет о том, чтобы кратко напомнить о культурном обосновании космополитизма Просвещения, затем обратиться к республиканскому проекту Бриссо как ключевому моменту возможного строительства европейской федеральной республики и, наконец, задержаться в лаборатории республик-сестер, чтобы рассмотреть проект федеральной демократии республик, объединенных на юге Европы вокруг Средиземноморья, этого давнего центра моделей, еще только предназначенных для реализации, этой будущей основы учреждения наднациональных свобод, управляемых совместно.

Как чаще всего происходит, когда речь заходит о политической истории политических революций второй половины XVIII века, следует разрушить несколько историографических перегородок, воздвигнутых в XIX веке, прежде чем заново от-

1. *Abbé de Saint Pierre. Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, 1712* // Du Directoire au Consulat. L'intégration des citoyens de la Grande Nation / H. Leuwers (ed.). Lille: CRHEN-O-Université, 2001; *Républiques sœurs. Le Directoire et la révolution atlantique* / P. Serna (dir.). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.

крыть перегруженные предрассудками архивные дела, реконструированные намного позже самих событий. Так, в рамках размышлений о Европе следует начинать с полемики, которой не было или, скорее, развернувшейся в воображаемом диалоге между произведениями. Чтобы оценить разброс идей, глубину различий, можно сравнить между собой концепции Альбера Сореля в его «Европе и французской революции» и Жана Жореса в его «Социалистической истории французской революции»².

С первых строк своего труда Альбер Сорель очерчивает фундаментально полемичные и полемологические рамки:

Война между Европой и французской революцией тянулась около четверти века. Она началась в Вальми и закончилась только при Ватерлоо. Коалиционная Европа наконец-то восторжествовала над французской армией, однако нельзя сказать, что Франция вышла из борьбы побежденной. Для защиты своей национальной независимости, целостности своих территорий она начала реформы, воплощенные в ее законах и в политической конституции. Ценой мира было всего лишь возвращение покоренных земель. Она вернулась в свои прежние границы: тело нации ни в коей мере не было затронуто. Главные результаты французской революции были удержаны: Франция сохранила Гражданский кодекс и представительную форму правления³.

Альбер Сорель может лишь констатировать глубокую революцию, захватившую континент, революцию, становящуюся, по его выражению, «европейской». В конце XVIII и начале XIX веков Франция насаждает принцип, перевернувший всю Европу: принцип наций как основания государственного суверенитета, изобретение государства-нации, выстроенного на двойном притязании: во-первых, гражданского суверенитета и, во-вторых, независимости, — притом что оно привязано к конкретной территории при посредстве действительного соблюдения неотъемлемых прав и новых свобод. Смысл существования старых монархий был поколеблен до самого основания, а монархи слишком поздно осознали опасность для себя той модели, которую приняла для себя Франция. В конечном счете конфликт между этими двумя столь противоположными принципами был неизбежен — конфликт между революцией народов и монархиями подданных. В конфликте, начавшемся в 1792 году, можно выделить несколько этапов, каждый из которых напрямую отразился на природе республики как режима,

2. Sorel A. L'Europe et la Révolution française. Paris: Plon, 1887; Jaurès J. Histoire socialiste de la Révolution française. Paris, Messidor, [1900–1904] 1985.

3. Sorel A. Op. cit. P. 1.

управляющего мобилизацией всех сил в военное время. Начиная с реализации жирондистской модели и ее провала, заканчивая впечатляющей экономикой военного времени, навязанной Комитетом общественного спасения, и мирной политикой, принятой в 1795 году, республика показывает свои разные лица Европе, несколько напуганной той военной мощью, которой обзаводится новый режим и из которой делает одно из своих главных достоинств⁴.

Прорыв летом 1792 года, форсированное продвижение в 1793-м, подготовка победы в 1794-м в стране, находящейся во власти гражданской войны против Европы, каковая объединилась ради низвержения республики, — все это надолго оставит свой отпечаток в умах. Затем идея континентальной войны уступает государственным интересам, и властители Франции после Термидора, начиная с 1795-го, без колебаний нажимают на старые дипломатические пружины, встроенные в систему новых ценностей, как будто именно для того, чтобы окончательно покорить Европу — сначала в период республик-сестер, затем в период экспансии империи⁵. Революция стала войной, объявленной Европе и закончившейся, быть может, в 1815 году... Но факелы 1848 года заново ее распалили, пока не началась война 1914–1918 годов, представленная как война европейской цивилизации за свободу, вводимую странами революций с 1688 по 1789 год против варварских автократий германизированной Европы⁶.

Когда Сорель публиковал свой текст, вся правая традиция во Франции верила, что сможет изобличить в революции свойственную современности беспорядочность войн между нациями, как это [позже] сделал и Банвиль в своей «Истории двух на-

4. Здесь следует напомнить о труде Роберта Палмера, решающем для понимания того, как военная политика была целиком и полностью построена конвенцией как последнее спасение для отчаявшихся республиканцев (*Palmer R. Le Gouvernement de la Terreur. L'année du comité de salut public. Paris: Armand Colin, 1989*). Его первое издание вышло в Принстоне в 1941 году под заголовком *Twelve who ruled*, в тот момент, когда другой европейский проект, на этот раз гитлеровский, смел все наследие революции, будучи выстроен в радикальной оппозиции последнему, оставив американского историка-франкофила в отчаянии и с жадной мети, которые вылились в справедливую критику виновной в крушении французской элиты, столь непохожей на элиту периода сопротивления врагу в 1793–1794 годы.

5. См.: *Martin V. Du modèle à la pratique ou des pratiques aux modèles: la diplomatie républicaine du Directoire // Républiques Sœurs. P. 87–102.*

6. Достаточно посмотреть на то, как Альфонс Оляр переписал связи между американской и французской революциями в цивилизационном порыве против варварства «с севера» (*Aulard A. Études et leçons sur la Révolution française. 8^e série. Paris: Felix Alcan, 1921. В частности, раздел La Révolution américaine et la Révolution française*).

родов вплоть до Гитлера», указав на ответственность революции в пробуждении немецкой нации и разладе истории Европы⁷. Такова же и широко распространяемая сегодня вульгата. Ее можно обнаружить в разных жанрах, вплоть до романа, где пространственный отрывок о гитлеровской войне явным образом отсылает к революционной войне как началу процесса одичания Европы, давшей начало всем современным бедам⁸.

Совсем иным представляется подход Жореса, который сформулировал его немногим менее 15 лет после Сореля. Четвертый том его «Социалистической истории французской революции» озаглавлен «Революция и Европа». Философ и историк-социалист пытается увязать один с другим основополагающие элементы десятилетия (и далее) в недвусмысленно утверждающую себя долгосрочную позитивность, которую шлак насилия и осуждения европейских народов не позволил выявить сразу.

Слишком часто в историях революции сцена занята практически одной-единственной Францией. Другие народы оказываются в своеобразном отдалении. Революционеры 1792 года имели обо всем окружающем мире лишь поверхностное и расплывчатое представление... можно подумать... что в тот момент было только две активные силы: сила революционной Франции и сила коалиции тиранов; европейские массы (*multitudes*) проявляются лишь в виде смутной и беспорядочной силы, которой владеют противоречивые склонности⁹.

Читатель сразу заметит, что существуют два радикально различных способа делать историю, равно как и два набора необсуждаемых допущений, которые особенно интересно уточнить, поскольку именно из них вытекает все прочее в написании истории. Очевидность, с которой Альбер Сорель принимает в расчет дипломатический факт и вписывает историю Франции в историю Европы, могла бы оказаться методологической оригиналь-

7. De Bainville J. Histoire de deux peuples continuée jusqu'à Hitler. Paris: Fayard, 1933.

8. Одно из главных нацистских действующих лиц объясняет одному из второстепенных свое видение истории: «Когда подданный короля, крестьянин или буржуа, становится гражданином, то есть когда государство демократизируется, в этот момент война внезапно становится тотальной и ужасной — она становится серьезной. Именно поэтому Наполеон раздавил всю Европу: не потому, что его армии были более многочисленны, и не потому, что он был более тонким стратегом, а потому что старые монархии воевали еще по старинке, ограниченными способами...» (Littell J. Les bienveillantes. Paris: Gallimard, 2006. P. 136).

9. Jaurès J. Op. cit. T. IV. Introduction. P. 12. См. также: Guillet É. Les courbes et les droites. Patience en Allemagne et impatience en France à l'époque révolutionnaire // Annales Historiques de la Révolution Française. Avril-juin 2010. № 360. P. 173–196.

ностью, если бы историк не интересовался исключительно соглашениями и общей политикой государств, не интересуясь решающей ролью возраста революций и включения населения в политическую жизнь наций — в форме общественного мнения, гражданского ополчения или участия избирателей в гражданском процессе. Преимущество, реализованное в открытости Европе, оборачивается проигрышем в методологической перспективе.

Что касается Жореса, за тридцать лет до пожелания Марка Блока и Люсьена Февра он ясно понял, что история более не может писаться, не давая слова молчаливым, немым и бессловесным революционной эпопее. Он также понимает абсолютную необходимость осмысления революционной войны в терминах гражданской войны, противопоставляя не географическое расположение стран, но геополитическую реализацию принципов свободы и деспотизма. Именно в этом и состоят два решающих методологических прорыва. Тем не менее демонстрация этих принципов происходит у Жана Жореса не без некоторых проблем. Оглавление сразу же указывает на искаженное видение Жореса, ограничивающего Европу взглядом с северо-запада континента, который повсюду обнаруживает Англию и Германию¹⁰. Как следствие, возникает весьма усеченное представление о Европе, где комплекс неполноценности перед лицом социальноэкономической английской модели и мощи немецкого мышления выставляется напоказ, словно помимо его воли, в этой проекции Европы, южной границей которой становится Луара¹¹.

В этой географической пустоте на юге скрыт будущий политический и европейский проект Жореса, который не заставит себя ждать. В свою очередь, он пытается осмыслить революционную динамику абсолютно отличным от Сореля способом, работая (вопреки утверждению об освещении народного движения) над историей идей, а не государств, над историей политических теорий, которые призваны выявить в двух странах, подвергнутых исследованию, — немецких землях и Великобритании — структурные основы для положительной рецепции революционных идей.

10. Оглавление четвертого тома: I. Политическое и экономическое положение Германии; II. Немецкая мысль; III. Французская революционная экспансия; IV. Немцы с левого берега Рейна; V. Фихте и французская революция; VII. Революционная идея в Швейцарии; VIII. Политическая и экономическая Англия; IX. Английская революционная мысль; X. К разрыву между Англией и Францией; XI. Английская социальная мысль (Ibid. P. 510–514).

11. Ср.: *Digeon C. La Crise allemande de la pensée française (1870–1914)*. Paris: PUF, 1959.

Именно на столетнем промежутке Жорес подчеркивает важность дилеммы революционеров перед лицом европейского вопроса:

Что плохо, так это то, что революционная Франция не предоставила свободное развитие народам, едва освободившимся от страха перед угнетателями, но вместо этого вынуждена была занять их место и действовать для них и без них по мере надобности против своей революции. Ужасная дилемма: или позволить существовать вокруг себя по-прежнему грозящему рабству, или превратить обязательную свободу в новую форму тирании. Франция искупала тем самым прекрасное и страшное преимущество, которое имела перед миром. Для нации это и слава, и опасность — опережать другие народы¹².

Жан Жорес предлагает двойственный и противоречивый взгляд: будучи социалистом, он защищает космополитическую и филантропическую идею революции; будучи патриотом, он выводит на первый план видение, изолирующее Францию на передовых позициях и вверяющее ей ответственность за образцовое исполнение революции для всех народов. Долг Франции заключается в том, чтобы нести факел свободы остальному населению континента. Как историк, Жорес указывает на ответственность бриссотинцев к началу войны в неблагоприятных условиях за то, что своими условиями они не могли не настроить большинство населения [Европы] против французской армии.

Именно на основании этих двух подходов, оформленных в конце XIX века и противостоящих методологически, возможно заново изучить реальность европейского факта для политических акторов второй половины XVIII века. Каким образом монархическая европейская реальность, пышная и родовитая, ответила на рождение и утверждение во Франции новой идеи объединения континента или его политической трансформации посредством изобретения новых акторов в качестве проводников европейской идеи: солдат-граждан, миссионеров республики, военных или гражданских лиц? И далее, нужно ли вписать этот вопрос в то, что, перефразируя Жана Николя, нужно было бы назвать «европейским мятежом»? Французская революция, в сущности, изобретает — и в этом ее оригинальность — политический универсализм, тогда как весь континент от Урала до Ирландии переживает жестокие потрясения начиная с 1770–1780-х¹³.

12. Jaurès J. Op. cit. P. 158.

13. Ср.: *Révoltes et révolutions en Europe et aux Amériques, 1773–1802* / Ph. Bourdin, J.-L. Chappey (dir.). Paris: CNED/SEDES, 2004.

Европа является своим наблюдателям как географическая реальность: обсуждают ее масштаб и в особенности восточные границы, это также позволяет задаться вопросом о единстве целого, не в последнюю очередь по отношению к ее западным границам — британским островам, вопрос о которых настойчиво повторяется во многих трактатах. Европа также является в качестве политического династического пространства, в котором присутствует республиканское исключение, ограниченное, однако, небольшими пространственными единицами, в то время как революция должна воплотить руссоистское немислимое, если можно так выразиться — гигантскую республиканскую страну, кардинально меняющую традиционное соотношение сил.

Как подступиться к этой реальности Старого режима, находящейся в состоянии революционного перехода? Здесь можно наметить четыре взаимосвязанных момента. Во-первых, XVIII век формирует восприятие элитарного европейского пространства. Затем революция, проявив интерес к политическому определению населения вне зависимости от их социального или географического происхождения, меняет восприятие континента и создает новую форму европейской войны, прежде чем, в-третьих, демократические республиканцы Директории не сосредоточиваются на идее конфедерации европейских народов — проекте, так и оставшемся черновым. И наконец, прежде чем замкнуть хронологическую дугу революций и начать новый беспокойный период, XIX век раскрывается в многочисленных картинах Европы, литературном жанре, модном в 1815–1830 годах, когда становится ясно, что Старый режим более не вернуть, и не менее ясно, что республика видится опасной для европейского мира.

Таким образом, с самого начала Европа являет собой давний проект — и как наличная реальность, и как горизонт идеальности, которые смыкаются именно в попытке выработки строгой политической рамки, наилучшим образом согласующейся с этим пространством. Вопрос, неизбежный для всех мыслителей, в какой бы клетке политической шахматной доски они ни находились, заключается в том, чтобы найти действенный способ выстраивания порядка на континенте, перманентно охваченного войной, сначала в 1792 и в 1815 годах, а затем между 1914 и 1945 годом¹⁴.

14. На самом деле кажется, что только война разрушает войну, одно насилие искореняет другое, крайнее отрицание оснований европейской цивилизации во время Второй мировой войны, кажется, выстроило границу, за которой разрушенная Европа могла только восстанавливаться, но не в форме общей воли, а в форме констатации крайней слабости и обязанности собраться вместе, чтобы выжить. Констатация полного крушения европейской идеи как основания европейского строительства?

ЧТО ПРЕДСТАВЛЯЛА СОБОЙ ЕВРОПА ДО РЕВОЛЮЦИИ?

Книга Рене Помо «Европа Просвещения, космополитизм и европейское единство в XVIII веке» оказывается одной из самых показательных в методологическом отношении. Над устаревшим уже исследованием (вышедшим в свет в 1966 году) реет победоносный голлистский фантазм — фантазм Европы, объединенной благодаря Франции, в ее величии и культуре. Какой Европы? В действительности — лишь мизерного меньшинства (активных граждан республики), чаще всего светского, образованного, просыпающегося на следующий день после революции с ностальгией по тому, что было и чего больше нет. Эта Франция-Европа воплощается в таких странных персонажах, как, например, князь де Линь...¹⁵ Книга прослеживает различные проекты, сформированные во Франции вслед за произведениями аббата Сен-Пьера, согласно которому, если Азия и Африка являются континентами без единства, Европа, напротив, содержит в себе реальное общество, общую историю и культуру ценностей и языков, таких как латынь и французский. Как и в Средневековье, и в эпоху Возрождения, разделяемое, «перемещаемое» знание является тем носителем европейского единства, той производящей иллюзией связи, которая заново связывает пространство в совокупность разделяемых соответствий. Все знания, как, например, естественные науки, проходят европеизацию в ученых спорах между Линнеем, Бюффеном, Нидхемом, Бонне, Галлером или Спалланцани, которые продолжаются и в конце века¹⁶. Знания распространяются и обсуждаются новыми акторами, путешественниками Гран-тур, посещающими известные университеты Голландии (Лейден), Германии (Берлин и Лейпциг, Тюбинген), Италии, Милана, Болоньи, Неаполя, Франции (Монпелье, Сорбонна)¹⁷.

Светское общество принимает мир знаний, создавая особый тип связей, а именно академии, собирающие ученых, людей чести, часто связанных между собой через масонские ложи, кото-

Никто не мог вообразить в XVIII веке строительство Европы как вынужденную меру из-за крушения ее идеалов.

15. *Pomeau R.* L'Europe des Lumières, cosmopolitisme et unité européenne au XVIII^e siècle. Paris: Stock, 1966.

16. *Lacour P.-Y.* La République naturaliste. Les collections françaises d'histoire naturelle sous la Révolution. 1789–1804. Paris: Éditions du CTHS, 1990.

17. *Black J.* The Grand Tour in the Eighteenth Century. Stroud, 1992. P. 7–13; *Bertrand G.* Le grand tour revisité pour une archéologie du tourisme: le voyage des Français en Italie, milieu du XVIII^e siècle — début du XIX^e siècle // Collection de L'Ecole française de Rome. 2008. P. 398, Ch. 10 «L'affirmation des hommes de science». P. 399–429.

рые образуют своего рода отражение видимой части этой карты больших ученых европейских городов¹⁸. Таким образом, Европа начинается вне какой-либо институциональной структуры, через игру разума, через «состояние духа», как пишет Рене Помо.

Внезапное сомнение пронизывает прозу автора: Европа предлагает несомненность интеллекта, но какова ее конкретная реальность?

Рассказы путешественников свидетельствуют об одном факте: о перемещениях по Европе в «хорошей компании». Какой? Очевидно той, что описывает аббат Прево словами своего английского философа Кливленда: «Собственно французов во Франции (включая граждан, достойных стать европейцами) лишь малое число — из тех, что стоят во главе и которые отличаются от тех, кого зовут народом»¹⁹.

Держась хорошей компании, говорит барон Честерфильд, станешь больше, чем европейцем, станешь «гражданином мира», проще говоря, жителем из ниоткуда или, скорее, избранным гражданином позолоченного общественного сектора привилегированных классов, искренне уверенных в том (хотя, по сути, и они могут ошибаться), что именно они воплощают сознание Европы или по меньшей мере сообщают ей самую весомую реальность²⁰.

А как же подавляющее большинство народов Европы? Они не считаются или, скорее, они никак не проявляются, поскольку не способны почувствовать эту надмонархическую истину, живя в своем мире, ограниченном приходом?...²¹ Европа — это

18. *Beaurepaire P.-Y.* L'Espace des francs-maçons. Une sociabilité européenne au XVIII^e siècle. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003.

19. *Pomeau R.* Op. cit. P. 182, а также недавнюю работу: *Beaurepaire P.-Y.* Le Mythe de l'Europe française au XVIII^e siècle. Diplomatie, culture et sociabilités au temps des Lumières. Paris: Autrement, 2007.

20. Конечно же, в этом вступлении нужно было бы попытаться поразмышлять на разных уровнях оценки того, чем является Европа в системах репрезентации тех, кто о ней говорит, между их географическим опытом путешествий, например, открытым для широких просторов и микрокосма салонов, где строится Европа слов. Ср.: *Lilti A.* Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle. Paris: Fayard, 2005.

21. Конечно, нужно бы нюансировать это утверждение и по регионам, самые бедные могут попутешествовать и в свою очередь распространять идеи. Это гипотеза книги Маркуса Редикера и Питера Лайнбоу (*Rediker M., Linebaugh P.* L'hydre aux mille têtes, l'histoire cachée de l'atlantique révolutionnaire. Paris: Éditions Amsterdam, [2001] 2008, которая показывает, насколько портовые города испытывали смещение населения и движения протеста, вызванные этими постоянно путешествующими, постоянно конфликтующими с властями людьми.

аристократия мысли и превосходство, даруемое путешествием. Иными словами, привилегия.

В этих условиях космополитизм Просвещения, вовсе не готовя революции, мог создать такое чувство принадлежности, отягченное социальным консерватизмом, которое революционные десятилетия конца века должны были потрясти. Подобно признанию, князь де Линь становится аллегорией этого смещенного европеизма. Не то чтобы князь империи из-за своего бельгийского, французского, австрийского, русского, польского, венгерского и фламандского происхождения не мог претендовать на звание европейца, просто он представлял собой не что иное, как самого себя, в либертарном аристократизме, неспособный помыслить для начала нацию, а затем суверенитет большего числа [наций] в качестве первого акта осознания политической конструкции, доказывающей несостоятельность границ, установленных в течение многих веков династической дипломатии²². Одновременно с этой европейской игрой высшего общества выстраивается целая система политической мысли, делающая из Европы пространство, размеченное для будущего строительства по методу политических наук. Политическая литература создается между размышлениями о прежних моделях и изысканиями о грядущей Европе. Нужно упомянуть несколько заглавий, комментируемых специалистами по политическим конституциям: «Эссе о настоящем и будущем мире Европы (1692–1694)» (*Essay towards the present and future peace of Europe [1692–1694]*) аббата Сен-Пьера и его «Проект вечного мира (1712)» (*Projet de paix perpétuelle*), проект «Общего умиротворения, совмещенного с кратким перемирием между всеми политическими державами» (*Pacification générale combinée par une suspension d'armes entre toutes les puissances politiques*) Анжа Гудара (*Ange Goudar*) (1757)²³.

В середине века Монтескье, великий наблюдатель за формами европейской власти и в особенности за модусом функционирования Англии, задумывается над необходимыми изменениями европейских органов власти и над тем, как ввести ограничение на правительства континента с целью их интеграции в процесс цивилизации, которая спасет их от склонности к деспотизму, свойственному всякой короне²⁴. Руссо вносит важный

22. Pomeau R. Op. cit. P. 184; Bell D. The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

23. Ср.: Sabbagh D. William Penn et l'Abbé de Saint-Pierre: Le chaînon manquant // Revue de synthèse. Janvier-mars 1997. Vol. 118. P. 83–105; Goyard-Fabre S. La Construction de la paix ou le Travail de Sisyphe. Paris: Vrin, 1994.

24. Spector C. Montesquieu: liberté, droit et histoire. Paris: Michalon, 2010; *Idem*. Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés. Paris: Hermann, 2011.

вклад в эти дебаты, связывающие европейскую мысль и строительство мира. После войны за американскую независимость публикуются новые проекты: «Проект высшей блюстительной власти, управляемой великими державами Европы (1982)» (*Projet de haut pouvoir conservateur dirigé par les grandes puissances de l'Europe*), «Новое эссе» (*Nouvel Essai*) Палье де Сен-Жермен (1788), «Принципы международного права» (*Principes of international law*) Бенстама (1788), после того как Кант, в свою очередь, предлагает идею европейского строительства, гарантированно по поисками мира²⁵. Ранее Руссо уже переосмыслил радикально новым способом неизбежность войны и необходимость объединения Европы, выстроенной не на успокаивающей идее грядущего умиротворения, но на правовом договоре, способном ограничить и изолировать конфликты, какой бы ни была форма внутренней политики европейских стран²⁶. Явно высказанная идея заключается не столько в сближении, сколько в поиске долгосрочного мира между странами... Но два факта перевернут этот расклад: Семилетняя война и раздел Польши.

Мир в целом и европейский мир в частности выйдут потрясенными из этой Первой мировой войны, которая известна нам как Семилетняя война²⁷. Континент испытал глубокие дипломатические перемены начиная с 1770-х. Насилие, совершенное над Польшей в 1772 году, во время ее первого раздела, надолго нарушило систему равновесия, которая до того момента была приемлемой. Просвещенное мнение принимает сторону Польши и ее народа, критикуя радикализацию дипломатических насильственных мер государств в их отказе принимать населения в расчет в современной игре международных отношений²⁸.

С тех пор континент сотрясали движения протеста, восстания, мятежи, бунты, столкновения, создавшие динамику, подобную той, что в течение предыдущих веков вызвало подавление религиозных меньшинств и которая приводит к миграции меньшинств, на сей раз меньшинств политических. Ее последствия скажутся не сразу, но будут, несомненно, разрушительны для действующей власти. Следуя той же линии, протестанты XVIII века продолжают доказывать свою способность выступать акторами разрушения либо считаться таковыми, умея переме-

25. Cp.: *Belissa M.* Fraternité universelle et intérêt national (1713–1795) les cosmopolitiques du droit des gens. Paris: Kimé, 1998.

26. *Rousseau J.-J.* Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle / B. Bachofen, C. Spector (dir.). Paris: Vrin, 2008.

27. См.: *Serna P.* Comment penser la guerre totale sans la réduire à une guerre totalement française?... URL: <http://ihrf.univ-paris1.fr/spip.php?article320>.

28. *Belissa M.* Les Lumières, le premier partage de la Pologne et le «système politique» de l'Europe // *Annales Historiques de la Révolution française*. 2009. № 356.

щаться из одного пространства в другое в зависимости от того, действует ли цензура или политика примирения²⁹. Парадоксальным образом можно было бы сказать, что именно политика запрета способствовала строительству Европы как расширяющейся и хорошо управляемой зоны безопасности для целой республики ученых, умеющих настроить законные или незаконные сети для распространения в том или ином месте информации — здесь разрушительной, там банальной³⁰.

Политическая диаспора перемещается из страны в страну начиная с 1780-х. Она постепенно внушает тут и там новые принципы, формы протеста, надмонархическое сознание принадлежности к бунтующей Европе, Европе свободных людей, Европе повстанцев, не подчиняющихся властям, которые они считают деспотическими. Политическая ссылка «изобретает» космополитичную Европу, борющуюся, сильно политизированную, мысленно избавившуюся от понятия границы — самую страшную угрозу королевствам³¹. В каждой стране нежелательные лица изгоняются; итальянцы вместе с голландцами, швейцарцы, ирландцы, равно как и французы (здесь можно вспомнить Мирабо), в конечном итоге создают международную европейскую организацию свержения королей. Возникает что-то вроде космополитического патриотизма, которому швейцарец Франсуа д'Ивернуа придумал девиз: *Ubi libertas, ibi patria* («Где свобода, там и родина»). На что ему ответил Томас Пейн в письме Франклину: *Where liberty is not, there is my country* («Там, где нет свободы, там моя родина»). Что, несмотря на внешнюю разницу, выражает, по сути, одно и то же желание мыслить гражданство в перспективе политического проекта, учреждаемого скорее императивом свободы, нежели зависимостью от корней, происхождения, привязывающих к миру традиции.

Та же самая логика политического бегства будет будоражить в обратном направлении дороги континента. После 1789 года эмигранты бегут с территории королевства Франции, находя убежище у европейской аристократии, подтверждая идею о том, что Европа не может сводиться к новой идее, а является пространством убежища для контрреволюции, противовесом потрясенной Франции, естественным отступлением для борьбы против французского очага. Европа превращается в гибридную

29. Bost H. Lumières et refuge huguenot. Sur les itinéraires intellectuels de Bayle et de La Baumelle // *Christianisme et Lumières*. 2002. № 34. P. 190–200, 57–92.

30. Tortarolo E. La censura nel secolo dei Lumi, una visione internazionale. Torino: Utet, 2011.

31. Rao A. M. Esuli: l'emigrazione politica italiana in Francia (1792–1802). Napoli: Guida editore, 1993.

действительность, которую можно описать как через ее динамику протеста, распространяемую за пределы Франции, так и через контрреволюционное пространство, настроенное против Франции³².

После 1789 года революционеры, утвердившие суверенитет народа, должны придумать новую дипломатию и занять позицию в европейском пространстве. Именно в этом и заключается дилемма революции перед лицом Европы. Как сохранить верность космополитизму Декларации прав и свобод человека и гражданина (август 1789 года) и Декларации мира во всем мире (май 1790 года), признавая при этом неизбежную экспансию революции, рискуя создать напряжение и конфликты с соседними державами?

БРИССО, ДВИЖЕНИЕ РЕСПУБЛИКИ К ЕВРОПЕ

Бриссо — это актер двух миров: англофил, американофил, друг черных и в то же время гражданин Европы, если он заслуживает, чтобы его так называли, вспоминая о его позиции в момент, когда мирное видение республики было разрушено и он согласился на военный конфликт с королем Богемии и Венгрии³³. Его речь, произнесенная 20 октября 1791 года в Законодательной ассамблее, включена в № 803 от 22 октября его газеты «Французский патриот». Журналист и оратор специально останавливается на ситуации в Европе. Он упоминает дружественные народы, права наций, необходимость ни в коей мере не посягать на их независимость, как если бы Франция должна была прочувствовать новую ответственность перед Европой. Страна, охваченная революцией, становится политическим зрелищем для Европы, и перед лицом постоянных угроз, несомых принцами, она должна принять на себя новое руководство на континенте и не бояться представить себе войну нового типа.

Да, когда немцы, стонущие под игом курфюрстов, увидят французскую армию, разворачивающую трехцветный флаг, когда они увидят, что она защищает, а не разоряет их собственность, приобретает провиант, а не разграбляет его, нападает только на тех, кто хочет защищать повстанцев. <...> Когда они увидят, что

32. Rance K. L'émigration nobiliaire française en Allemagne: une «migration de maintien» (1789–1815) // Genèses. 1998. Vol. 30. № 30. P. 5–29.

33. Penigault-Duhet P. M. Imlay, Brissot et le voyage d'Amérique // Le voyage en Angleterre au XVIII^e siècle. Paris, 1984.

французы обеспокоены лишь их счастьем и их свободой... тогда немцы благословят их... и образуется нежное братство...³⁴

Бриссо воображает новый тип войны, осознавая при этом, что то, как поведут себя военные, будет решающим для судеб войны, возлагая на цивилидность солдат-граждан судьбу революции. Напрасная надежда для всех грядущих войн...

Другая речь, произнесенная 30 декабря 1791 года перед якобинцами, напечатана в № 885 «Французского патриота» от 12 января 1791 года. Речь-статья открывает новые пути для понимания той Европы, которую воображает Бриссо. Он предусматривает муниципализацию как самый эффективный вектор революционной экспансии, в чем отражаются текущие на тот момент дебаты в клубе якобинцев, придавая им особую выразительность. Бриссо переносит на континент то, что обеспечило победу революции, — начатую в 1790 году коммунальную децентрализацию общественного порядка, политического порядка, таким образом, что самые трезвомыслящие контрреволюционеры смогли в этом почувствовать главную инициативу депутатов Учредительного собрания, предпринятую с целью основательного переворота страны³⁵. Эти европейские коммуны руководствовались бы деятельным федеративным принципом. Несколькими строками ниже, уже как очевидность, подано рассуждение, где Франция сравнивается с Соединенными Штатами Америки. На обеих странах лежит ответственность за то, чтобы произвести глубокий переворот на своих континентах, действуя подобно рычагам. Экспансионизм и федерализм уже заметны в тексте Бриссо, в этом наброске революционизированной Европы, представленной как будущее объединенных государств, как уникальная возможность, которую нельзя упустить.

Оригинальная идея Бриссо заключается именно в революции Европы, которая должна свершиться не через верхи, не путем государственного переворота, но через расширение местной демократии, муниципализацию европейского пространства. Таково типичное видение депутатов Законодательного собрания, которые на локальном примере могли наблюдать между делом в 1789–1791 годах масштаб изменений, обеспеченных законами конца 1789 года, до глубины изменивших управление стра-

34. Discours de Brissot à l'Assemblée du 20 octobre 1791 // Archives parlementaires. T. XXXIV. P. 298–324.

35. Речь Бриссо перед якобинцами 30 декабря 1791 года: *J. P. Brissot*, Discours sur la nécessité de faire la guerre aux princes allemands // *Patriote Français*. n° 885. 12 janvier 1792. См. также: *Ozouf-Marignier M.* - V. La formation des départements, la représentation du territoire français à la fin du XVIII^e siècle. Paris: EHESS, 1992.

ной благодаря изобретению партисипативной муниципализации. Поражение бриссотинцев-жирондистов, необходимость для монтаньяров основать военную республику, не оставляя при этом вопрос о революционной экспансии, но вынужденных справляться с совместным натиском сил коалиции, — все это оставляет мало возможностей для осмысления условий, которые делают возможной федеративную, конфедеративную Европу, вплоть до Европы, объединенной по французскому республиканскому образцу.

После пароксизма революционного правительства придется ждать появления Директории, чтобы увидеть, как европейская версия республиканской идеи получает конкретное развитие.

ДИРЕКТОРИЯ, ИЛИ ИЗОБРЕТЕНИЕ ПЕРВОЙ РЕСПУБЛИКАНСКОЙ ЕВРОПЫ

Именно Директория, несомненно, в ее различных вариантах, с ее падениями и взлетами, станет носителем проекта Бриссо, представляющего собой конституционное расширение республиканской модели³⁶. Нужно снова напомнить, что республики-сестры, соединенные с материнской республикой, были не порождением волеизъявления членов Директории, озабоченных, скорее, строительством традиционных дипломатических отношений, а, напротив, итогом деятельности молодых республиканских генералов-демиургов государственного строительства, начавшегося в Париже. Последние исследования смогли также показать, что эти республики-сестры не только находились под единым господством Франции, но и искали свой республиканский путь, не отказываясь от поиска собственной автономии перед лицом вынужденного и громоздкого французского союзника³⁷. Два текста среди прочих могут проиллюстрировать это новое положение Франции в строящейся республиканской Европе.

Эшасерье, старший, депутат Совета пятисот, прекрасно понимает новое положение Франции перед лицом Европы. Он полагает, что Франция ответственна за строительство уравновешенной системы, с опорой на защиту своих естественных границ. Так, в своем труде «Интересы французской республики

36. Palmer R. 1789: Les révolutions de la liberté et de l'égalité. Paris: Calmann-Lévy, 1968. Эта книга остается выдающимся трудом для понимания международного измерения французской революции.

37. De Francesco A. 1799: Una storia d'Italia. Milan: Guerini e associati, 2004; Jourdan A. La révolution batave, entre la France et l'Amérique (1795–1806). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

и всех держав Европы» (*Intérêts de la république française et de toutes les puissances de l'Europe*), напечатанном в плювиозе месяце IV года республики, он защищает идею поддержания нового европейского равновесия. Франция должна выстроить мир и на постоянной основе соединить его со своим республиканским режимом, который воспринимается как виновник войны. Речь идет о том, чтобы показать всей Европе: это правительство может идти рука об руку с долгосрочным миром, иллюстрируя возможное будущее Европы. «Это центральный момент нового равновесия, к которому должен прийти политический баланс Европы, ось, вокруг которой он должен вращаться; в конце концов именно на поддержании мощи французской республики зиждутся общее спокойствие народов и система общего поддержания мира»³⁸. Республика отныне не является чрезвычайным правительством: она основывается на прочной конституции и становится признанным фактом в самой большой и густонаселенной стране Европы. Желать для Франции иной ситуации было бы равносильно бесконечному продлению убийственного конфликта. Идея продвигается вперед через постепенную трансформацию Европы посредством мира, а не сложного равновесия переговоров между правящими семьями — мира, структурно связанного с типом режима, в данном случае республиканского, этим синонимом возрожденной и более прозрачной дипломатии³⁹. Такое положение вещей приводит к изобличению двух стран, держащих континент в состоянии войны, — Австрии и Англии, — выставляемых в качестве великих нарушителей возможного европейского равновесия. Снова для французских республиканцев пример Польши становится отправной точкой процесса, погрузившего континент в «ситуацию самого жестокого насилия, в которой она (Европа) оказалась с момента вторжения северных народов... поскольку политическое равновесие Европы было целиком и полностью разрушено вторжением в Польшу, каковое призвано вдохновить Францию на поддержание равновесия в Европе»⁴⁰. Для Эшасерье Франция ответственна за мир, ее модель ни в коем случае не является моделью войны, ведущейся по воле республиканского экспансионизма. Весь французский дипломатический аппарат должен стремиться к этой цели. Нужно еще справиться с Англией на морях и Австрией на континенте, которым в данный момент мир

38. Eschassériaux aîné, *Des intérêts de la république française et de toutes les puissances de l'Europe*, Paris, Éditions de l'imprimerie nationale, Pluviôse an IV.

39. *Belissa M. Repenser l'ordre européen. (1795–1802). De la société des rois aux droits des nations*. Paris: Kimé, 2006.

40. Eschassériaux... P. 12–14.

никак не нужен. «Они сейчас говорят, что французское правительство несовместимо с правительством и спокойствием других народов, в то время как природа французской конституции призывает к дружбе и союзу французского народа с другими нациями»⁴¹.

Этот анализ дополняется немецким дипломатом, который стал французом, потомком протестантской диаспоры, Шарлем Терменом, автором «Внутренней ситуации республики» (*Situation interne de la République*)⁴². Будучи французским гражданином, сыном протестанта, покинувшего Францию по религиозным мотивам, автор понимает, что политика реформ и революций изменила правительства Европы. Одно из решений по восстановлению мира в Европе — это появление нового класса правителей, новой республики, восстановленной образованными людьми, которые должны управлять разными странами, связанными совместными интересами. Увлеченный оптимистичным космополитизмом, Термен доходит до того, что приравнивает проект конституции III года республики к проекту участия французов в улучшении правительства Европы. Его идея основывается на вере в конституцию, которая

...будет руководить республиканским воспитанием народа, и что из молодых граждан образуется отдельный класс, который будет руководить общественными делами благодаря красноречию и навыкам управления и который никогда более не станет кастой, поскольку они будут выбраны из семей всех граждан, что будет самым надежным для государства. <...> Они не класс, но элита нации⁴³.

Другая идея текста состоит в том, чтобы перевернуть геополитическое представительство Европы в сравнении с теми контурами, которые могут сообщить ему кампании Италии и Германии. Французское правительство должно отринуть «эту ограниченную дипломатию, мелкую в своих средствах и достойную Старого режима», которая ограничивает его на континенте под властью Англии. Нужно с этим покончить, и, чтобы править на европейском континенте, следует посметь бросить вызов Англии на территории, где она чувствует себя лучше всего, — в океанах. Так Термен представляет себе низвержение и лобовую

41. Ibid. P. 15.

42. Мы обязаны Эндрю Джейнчилу глубоким анализом произведения Термена в: *Jainchill A. Reimagining Politics after The Terror. The Republican Origins of French Liberalism*. Ithaca; L.: Cornell University Press, 2008. P. 141–196. «A Republican Empire? Debate and Expansion», 1794–1799.

43. *Théremin Ch. De la situation intérieure de la république*. Paris: Chez Maradan et Desenne, Pluviôse an V. P. 59.

победу над коварным Альбионом, морскую победу, за которой должна последовать морская политика, никогда не внедрявшаяся ранее: «После этой победы необходимо, чтобы Франция стала полностью морской державой».

Конечно же, автор грезит наяву, если полагает, что Франция способна свергнуть талассократическую Великобританию в 1797 году (или даже в любой другой момент истории...). Но текст представляет интерес не в этом, а в четком осознании, что судьба европейского континента решается в ином месте, нежели в его пространстве, в его торговом, даже мировом продолжении — в далеких морях. Модернист Термен понимает новый стратегический расклад для континента, ставшего одним из центров мировой торговли и деятельности, который может обрести мир только в самой регуляции торговли, устанавливая равновесие между торговыми державами во всем мире. Позволить английской державе развиваться в мировую колониальную империю означает просто-напросто сделать невозможной европейскую республику. Проницательность дипломата становится здесь интересной, поскольку он связывает республиканскую судьбу и политику континента с экономическим и торговым становлением Британской империи. В этом заключается та ясность, с которой четко ставится вопрос о невозможности и новых формах конфронтации двух держав, дающий ей новый смысл⁴⁴.

Как столь тонкий дипломат может надеяться на то, что Франция нагонит свое отставание на море? Об этом не сказано ничего, но он полагает, что, если Франция обратится к морю, европейские страны будут спокойны, а торговля претерпит перемены:

Это будет эпоха торговой системы и соблюдения мира, установленного в Европе, которой так боится Англия. <...> Я осмелюсь даже сказать, что та эпоха, когда Франция обратится главным образом к морю, станет настолько же важной политической революцией в Европе, как и та, что установила новые принципы свободы⁴⁵.

Это замечание Термена содержит в себе наблюдение нового геополитического характера, который ясно очерчивают войны конца XVIII века. Судьба Европы решается на Атлантике как стратегическом продолжении континента. Европа находится «в чужих

44. На самом деле Англия и Франция продолжают, совершенно по-разному, старый конфликт. См.: *Cheney P. Revolutionary Commerce. Globalization and the French Monarchy*. Cambridge: Harvard Press, 2010.

45. «Поскольку это невозможно, то нужно задаться вопросом, почему именно Англия одерживает верх, притом что Франция имеет сухопутное, а Англия — морское преимущество; это потому, заключает Термен, что море важнее для господства в Европе» (*Ibid.* P. 69–70).

краях» при ясном понимании колониальных масштабов этого факта как запрограммированного расширения Европы в мире, ставящего при этом новые проблемы для будущих десятилетий.

Намеченное решение для изобретения республиканского мира в Европе путем формирования правительств просвещенных экспертов и гарантии в морях, лежит в самом сердце произведения Барера «Свобода морей» (*La liberté des mers*), которое опубликовано в следующем году. И это еще один знак оживленности дебатов в период второй Директории о возможном строительстве новых геополитических моделей и республиканском управлении возможной Европой⁴⁶.

За известной англофобией Барера и его постоянным изобличением островной модели как несовместимой с интересами континента стоит предложение навязать право свободной торговли как средство воссоединения европейцев. Право народов становится фундаментом, на котором нужно представить себе европейский суверенитет как новую политическую систему.

В самом чистом и утопическом стиле Просвещения, основанном при этом на опыте члена Конвента, Барер представляет себе следующим образом суд над преступлениями английского правительства:

Наступит ли день, подчиненный декретам, подготовленный большой европейской ассамблеей, собравшейся в центре, куда каждый народ, государство, держава или правительство отправят своих депутатов?

Почему бы не вообразить ассамблею европейских представителей, как мы видим ассамблеи депутатов Германской империи и ассамблею представителей Франции? Там была бы торжественно принесена присяга всеми правительствами, всеми континентальными народами — присяга ненависти морской тирании, верности свободе торговли и морей!⁴⁷

Далее, на время оставив в стороне свою антибританскую ярость, Барер более позитивно размышляет о возможности распространения конституционного правительства по всему континенту:

Это проблема, которую нужно решить в Европе после распада морского деспотизма англичан для нахождения формы объединения, которое защитит и обеспечит каждую нацию силой всех морских прав каждой из них, неукоснительным соблюдением прав людей и строгим выполнением договоров. <...> Не хватает соглашения об общей навигации, основанной на естественном праве, на праве людей и на общественном праве в Европе.

46. Barère B. La liberté des mers ou le gouvernement anglais dévoilé. En 2 vol. Vente an VI.

47. Ibid. Ch. XXV. Т. II. P. 287–297.

<...> Мы выгравировали бы там свободу морей, освобождение торговли и промышленности, всеобщую отмену торговли черными, продажи и рабства людей, запрет на каперство, наказание пиратства, и общественное морское право стало бы, наконец, стандартным и закрепленным всеми собравшимися нациями. Необходимо, чтобы эта декларация прав наций опиралась на европейский пакт, который военным путем организовал бы на земле и на море защиту и поддержание этих прав⁴⁸.

Основополагающие принципы революции 1789 года реализованы в перспективе европейского союза естественных прав, переведенных в позитивные права посредством изменения действующих конституций, в утверждении принципов социальной справедливости на уровне государств, которые мыслятся через справедливую и равноправную торговлю, связанную с отменой рабства, и все вместе — в системе хорошо продуманной самозащиты, поскольку все силы, составляющие пакт взаимной защиты, дали на него свое согласие. И это уже больше, чем набросок, это план европейского объединения.

Несколько месяцев спустя, в VII год, группа республиканцев-демократов Директории, кто осознал опасности, нависшие над республиками-сестрами, и выступал против любой хищнической политики Директории, не пожелавшей даже признать неаполитанскую республику, выстраивает проект, ставящий своей целью лишь заявление о намерениях. На деле отступление французских войск на всех фронтах в начале лета 1799 года делает иллюзорной всякую конфедеративную организацию Европы на основе признания полной независимости республик-сестер. «Присвоив» войну, исполнительная власть сделала ее своей.

Война, которую мы поддерживаем, — продолжает редактор в вандемьере VII года, — перестала быть щедрой войной народа и свободы и превратилась из-за расчета деспотичной и пожирающей политики в узурпаторский грабеж, служащий лишь тому, чтобы восстановить народы против нас самих и недавно освобожденных народов⁴⁹.

В брюмере диагноз становится еще более беспощадным:

Великая нация, как ее именовала Европа, кажется, вдруг исчезла при двойном исполнении своих политических прав и пользовании своих гражданских прав, чтобы уступить место маленькой горстке воров, головорезов, интриганов и предателей...⁵⁰

48. Ibid. L. VIII. Ch. XI. T. III. P. 294–296; L. VIII. Ch. XXIX. T. III. P. 381–385.

49. Journal des Hommes libres. 15 vendémiaire an VII (6 octobre 1798). № 34.

50. Ibid. 5 brumaire An VII (26 octobre 1798). № 1. P. 4.

ВОЗРОЖДЕНИЕ ЕВРОПЫ ЧЕРЕЗ СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ?

Предполагаемая возможность европейского единения развивалась не только во Франции: у нее были свои адепты и в Италии, особенно в лице Де Гальди, патриота, известного по труду, переведенному и опубликованному в 1798 году⁵¹. В нем Гальди призывает к объединению республик-сестер вокруг Франции, Голландии и Италии. Как и в ранее цитировавшихся французских текстах, речь идет о том, чтобы найти такие основы международного права, которые могли бы гарантировать независимость стран и их равенство в поиске постоянного мира, чтобы приблизить их — черта оригинальная, но в целом вполне логичная — к республике Соединенных Штатов. Провозгласив это, Гальди развивает новую идею неравновесия европейской истории с того момента, как континент оказался под игом северных народов. [Согласно ему,] на юге Европы существовала политическая цивилизация, ориентированная на республиканскую идею, которую нужно восстановить и заново оживить. Италия и Франция несут эту ответственность перед другими нациями⁵².

Ареопаг на Корсике, острове как французском, так и итальянском, наделяется миссией установить новый кодекс «дипломатии свободных наций». Вместе с этим средиземноморским проектом появляется новое расширение концепта атлантической революции, мало известное во Франции⁵³. Таким образом, французы и итальянцы несут ответственность за новое дипломатическое строительство. Неаполитанский якобинец Матео Гальди предлагал, чтобы освобождение от налогов портов Италии и возрожденной Франции, портов их колоний, стало одной из первых статей федеративного акта. Они не будут платить ни за какие права, какой бы товар они ни ввозили или продавали. Пусть будет под запретом любой неприемлемый или наносящий ущерб свободе закон, и даже не только во взаимном сообщении двух стран в их морской торговле: пусть они поль-

51. Discours sur les rapports politiques et économiques de l'Italie libre avec la France et les autres états de l'Europe, traduit de l'Italien par Couret de Villeneuve, de la société libre des sciences lettres et arts de Paris, et de celle d'institution de la même commune. Paris, chez Baudouin imprimeur du corps législatif, 15 pluviôse an VI.

52. Ср.: Droit des gens et relations entre les peuples dans l'espace méditerranéen autour de la Révolution française / M. Dorigny, R. Tilli Sellaouti (dir.). Paris: SER, 2007.

53. См. также: Rao A. M. La méditerranée, une frontière? le cas de Naples au XVIII^e siècle // Revue internationale d'études du Dix-huitième siècle (RIEDS).

зуются этой самой свободой и во внутреннем передвижении творений природы и искусств. Наконец, Гальди предлагал основать «лигу свободы»: возникновение этой лиги продиктовано спокойствием Европы, его требует человечество! Голландия, Испания, Франция, Италия и Османская империя должны войти в эту лигу. Пусть Испания и Османская империя не являются республиками, но они станут лучше, если вступят в торговлю свободных людей, они станут похожи на республиканскую Европу благодаря этой просвещенной торговле.

Здесь происходит решающий теоретический скачок в истории идей. Он доказывает стремление патриотов и тем самым левого крыла европейского движения основать (в уважении к республикам, возрожденным национальными государствами) сначала европейскую федерацию, имеющую очевидные связи с федерацией Северной Америки, молодой американской республикой, чтобы затем основать единство, политически связанное теми же принципами свободы, построенное на равноправной торговле, регулируемой международными соглашениями, способными, и это главное, интегрировать монархии, которые спокойная торговля, основанная на праве народов, со временем трансформирует. Начиная с исторического ядра старых и средиземноморских республик, распространяющихся затем на европейские республиканские нации, разве речь не идет об основаниях континентальной республики, которая описана, замыслена и специально выстроена против английской либеральной талассократии всемирного характера?

Эта идея восстановления республиканской идеи на юге Европы весьма оригинальна и разрывает с доминирующей культурой, которая в полной мере унаследована от Просвещения⁵⁴. Чего только не писали в течение всего века о превосходстве английской модели с социальной, экономической и политической точек зрения, чего только не публиковали о военной модели, придуманной в Пруссии, чего только не говорили о ветре реформ, сотрясавшем грозную, но изменившуюся великую Россию! И как только не комментировали декаданс юга вместе с Испанией и ее инквизицией, Италией под пятой упаднических папских государств или городов-государств, являющих не более чем тень самих себя, подобно Венеции! Это был признанный факт, что возрождение придет с севера или северо-востока и потрясет деспотический юг, погрузившийся во тьму католического фанатизма на стыке с магометанством. Но дипло-

54. Ср.: Bouyssy M., *Cuoco V. Des origines politiques du XIXe siècle*. Publications de la Sorbonne, 2008; De Francesco A., *Cuoco V. Introduction // Platone in Italia*. Laterza, 2006.

матическое предложение Гальди переворачивает этот расклад спасительным образом, изменяя вращающую ось «варварства». А что если пространство мрачного насилия находилось на севере? А что если революция помогла разделаться с этим клеймящим представлением о юге и его недостатках?

Английская модель становится как-то сразу не столь привлекательной с ее восстаниями в 1797 году, жестоким подавлением Ирландии и нищетой, заметной уже и в больших городах. Милитаризированная и феодальная Пруссия, деспотичная Россия становятся менее завораживающими и отныне все чаще рассматриваются как носители идей, способных определять будущее. Политическое и концептуальное окно открывается для будущего Европы, объединения средиземноморских народов с Голландией. Концепт цивилизации смещается с севера на юг. Сердце Европы находит свои истоки в Средиземноморье, как будто бы спасемся от рождения хаотического и жестокого либерального мира на севере. Смешавшиеся республики и королевства, христиане и мусульмане вместе, объединенные надеждой республиканского возрождения Средиземноморья, — утопическая идея будущего?.. Но этой надежде не позволят воплотиться прежде всего конечный результат экспедиции в Египет, французское морское бессилие после Трафальгара, дипломатические условия по итогам Венского конгресса и временное поражение республиканских идей, несмотря на легионы добровольцев, прибывшие в Грецию в начале XIX века, чтобы пережить возрождение республики.

Основания европейского единства были заложены, но Бонапарт навязывает ему форму имперской республики, блокируя все возможности для конфедерации, задуманной как республика соединенных государств Европы.

Что же стало с республиканскими идеями, когда имперские войны пресекли любые попытки строительства общего образования, вместо республик-сестер придумав королевства братьев? Что стало с республиканской идеей 15 лет спустя, во время Реставрации?

Демократ по имени Ригонер Базен иллюстрирует раздор, который идея Европы вызвала в тот момент, когда в октябре 1814 года он комментировал произведение Сен-Симона и Тьери «О реорганизации европейского общества или о необходимости и средствах собирания народов Европы в одно политическое тело с сохранением национальной независимости» (*De la réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples d'Europe en un seul corps politique en conservant son indépendance nationale*). Идея парламентского правительства, способного навязать свои взгляды, чья функция за-

ключается во всевозможном распространении европейской торговли, заключалась в том, что мир был бы целью и задачей процветания «народа, всей европейской расы, стоящей выше всех других человеческих рас, — вот предприятие, над которым европейский парламент должен постоянно заставлять трудиться Европу...». Европа прочно строилась на англо-французском правлении и эксплуатации мира, на искажении идеи конфедерации, ориентированной демократически и республикански.

Это объясняет, почему тот, кто был демократом в 1799 году, постоянно противостоя Наполеону, восстает против этого меркантильного видения Европы, против всемогущего парламента, противодействующего национальному волеизъявлению, публикуя серию текстов в январе 1815 года под заглавием «Перспектива и свободные размышления над трудами и делами эпохи, сборник, опубликованный г-ном Ригомером Базеном» (*Le coup d'œil et réflexions libres sur les écrits et les affaires du temps, recueil publié par M. Rigomer Bazin*). Здесь речь идет о том, что «представить себе преобразование Европы в единое тело, где единый парламент был бы головой, — значит советовать нациям отделяться, наконец, от тягостного права распоряжаться своим умом и волей»⁵⁵.

С редкой остротой республиканец-демократ указывает на противоречие в европейской конструкции, раздираемой между императивом создания торгового пространства мирового назначения и политическим отказом принять умиротворение континента путем эксплуатации других континентов или даже формирующегося рабочего класса. Поставленный таким образом вопрос о либеральном противоречии в европейской конструкции переносит вопрос о Европе в нашу современность и оставляет позади старые проекты вечного мира, затрагивая гражданские и классовые войны, широкомасштабную колонизацию, индуцированные строительством Европы на основе меркантилизма, опасного для равновесия обществ.

Таким образом, идея Европы была действительно «новой», но уже несущей в себе классический империализм, груз одновременно прежних и будущих тревог, и, однако, не исключаяющей горизонта ожиданий, демократической надежды, которого еще нужно достичь, но чья конечная цель отныне ратворилась где-то между завоеванием свобод и либеральной логикой.

55. Ср.: Serna P. Rigomer Bazin et la Restauration: penser la République dans la monarchie // Annales Historiques de la Révolution française. 2001. № 325. P. 53–76.

REFERENCES

- Abbé de Saint Pierre. Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, 1712. *Du Directoire au Consulat. L'intégration des citoyens de la Grande Nation* (ed. H. Leuwers), Lille, CRHEN-O-Université, 2001.
- Aulard A. *Études et leçons sur la Révolution française. 8e série*, Paris, Felix Alcan, 1921.
- Barère de Vieuzac B. *La liberté des mers ou le gouvernement anglais dévoilé. En 2 vols.*, Paris, 1798.
- Beaurepaire P.-Y. *L'Espace des francs-maçons. Une sociabilité européenne au XVIIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.
- Beaurepaire P.-Y. *Le Mythe de l'Europe française au XVIIIe siècle. Diplomatie, culture et sociabilités au temps des Lumières*, Paris, Autrement, 2007.
- Belissa M. *Fraternité universelle et intérêt national (1713–1795) les cosmopolitiques du droit des gens*, Paris, Kimé, 1998.
- Belissa M. Les Lumières, le premier partage de la Pologne et le “système politique” de l'Europe. *Annales Historiques de la Révolution française*, 2009, no. 356.
- Belissa M. *Repenser l'ordre européen. (1795–1802). De la société des rois aux droits des nations*, Paris, Kimé, 2006.
- Bell D. *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001.
- Bertrand G. Le grand tour revisité pour une archéologie du tourisme: le voyage des Français en Italie, milieu du XVIIIe siècle—début du XIXe siècle. *Collection de L'Ecole française de Rome*, 2008, ch. 10, L'affirmation des hommes de science, pp. 399–429.
- Black J. *The Grand Tour in the Eighteenth Century*, Stroud, Sutton, 1992.
- Bost H. Lumières et refuge huguenot. Sur les itinéraires intellectuels de Bayle et de La Baumelle. *Christianisme et Lumières*, 2002, no. 34.
- Bourdin Ph., Chappay J.-L., eds. *Révoltes et révolutions en Europe et aux Amériques, 1773–1802*, CNED/SEDES, 2004.
- Bouyssi M., Cuoco V. *Des origines politiques du XIXe siècle*, Publications de la Sorbonne, 2008.
- Brissot J. P. Discours sur la nécessité de faire la guerre aux princes allemands. *Patriote Français*, 12 janvier 1792, no. 885.
- Cheney P. *Revolutionary Commerce. Globalization and the French Monarchy*, Cambridge, Harvard Press, 2010.
- De Bainville J. *Histoire de deux peuples continuée jusqu'à Hitler*, Paris, Fayard, 1933.
- De Francesco A. 1799: *Una storia d'Italia*, Milan, Guerini e associati, 2004.
- De Francesco A., Cuoco V. Introduction. *Platone in Italia*, Laterza, 2006.
- Digeon C. *La Crise allemande de la pensée française (1870–1914)*, Paris, PUF, 1959.
- Discours de Brissot à l'Assemblée du 20 octobre 1791. *Archives parlementaires*, vol. XXXIV, pp. 298–324.
- Discours sur les rapports politiques et économiques de l'Italie libre avec la France et les autres états de l'Europe*, traduit de l'Italien par Couret de Villeneuve, de la société libre des sciences lettres et arts de Paris, et de celle d'institution de la même commune, Paris, chez Baudouin imprimeur du corps législatif, 15 pluviôse an VI.
- Dorigny M., Sellaouti T., eds. *Droit des gens et relations entre les peuples dans l'espace méditerranéen autour de la Révolution française*, Paris, SER, 2007.
- Eschassériaux aîné. *Des intérêts de la république française et de toutes les puissances de l'Europe*, Paris, Éditions de l'imprimerie nationale, Pluviôse an IV.
- Goyard-Fabre S. *La Construction de la paix ou le Travail de Sisyphe*, Paris, Vrin, 1994.

- Guillet É. Les courbes et les droites. Patience en Allemagne et impatience en France à l'époque révolutionnaire. *Annales Historiques de la Révolution Française*, avril-juin 2010, no. 360, pp. 173-196.
- Jainchill A. *Reimagining Politics after The Terror. The Republican Origins of French Liberalism*, Ithaca, London, Cornell University Press, 2008.
- Jaurès J. *Histoire socialiste de la Révolution française* [1900-1904], Paris, Messidor, 1985.
- Jourdan A. *La révolution batave, entre la France et l'Amérique (1795-1806)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- Lacour P.-Y. *La République naturaliste. Les collections françaises d'histoire naturelle sous la Révolution. 1789-1804*, Paris, Éditions du CTHS, 1990.
- Lilti A. *Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2005.
- Littell J. *Les bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006.
- Martin V. Du modèle à la pratique ou des pratiques aux modèles: la diplomatie républicaine du Directoire. *Républiques sœurs. Le Directoire et la révolution atlantique* (ed. P. Serna), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 87-102.
- Ozouf-Marignier M.-V. *La formation des départements, la représentation du territoire français à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, EHESS, 1992.
- Palmer R. 1789: *Les révolutions de la liberté et de l'égalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1968.
- Palmer R. *Le Gouvernement de la Terreur. L'année du comité de salut public*, Paris, Armand Colin, 1989.
- Penigault-Duhet P.M. Imlay, Brissot et le voyage d'Amérique. *Le voyage en Angleterre au XVIIIe siècle*, Paris, 1984.
- Pomeau R. *L'Europe des Lumières, cosmopolitisme et unité européenne au XVIIIe siècle*, Paris, Stock, 1966.
- Rance K. L'émigration nobiliaire française en Allemagne: une "migration de maintien" (1789-1815). *Genèses*, 1998, vol. 30, no. 30, pp. 5-29.
- Rao A. M. *Esuli: l'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, Napoli, Guida editore, 1993.
- Rao A. M. La méditerranée, une frontière? Le cas de Naples au XVIIIe siècle. *Revue internationale d'études du Dix-huitième siècle* (RIEDS).
- Rediker M., Linebaugh P. *L'hydre aux mille têtes, l'histoire cachée de l'atlantique révolutionnaire* [2001], Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
- Serna P. *Républiques sœurs. Le Directoire et la révolution atlantique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- Rousseau J.-J. *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle* (eds B. Bachofen, C. Spector), Paris, Vrin, 2008.
- Sabbagh D. William Penn et l'Abbé de Saint-Pierre: Le chaînon manquant. *Revue de synthèse*, janvier-mars 1997, vol. 118, pp. 83-105.
- Serna P. *Comment penser la guerre totale sans la réduire à une guerre totalement française?...* Available at: <http://ihrf.univ-paris1.fr/spip.php?article320>.
- Serna P. Rigomer Bazin et la Restauration: penser la République dans la monarchie. *Annales Historiques de la Révolution française*, 2001, no. 325, pp. 53-76.
- Sorel A. *L'Europe et la Révolution française*, Paris, Plon, 1887.
- Spector C. *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, 2010.
- Spector C. *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Hermann, 2011.
- Thérein Ch. *De la situation intérieure de la république*, Paris, Chez Maradan et Desenne, Pluviôse an V.
- Tortarolo E. *La censura nel secolo dei Lumi, una visione internazionale*, Torino, Utet, 2011.

«Надо же думать, что понимать» О рецензии А. Апполонова

АЛЕКСАНДР ОГУРЦОВ



ОТКРЫВАЮ только что вышедший журнал «Логос» (№ 2 (92) 2013), увидел рецензию на нашу со Светланой Неретиной книгу «Реабилитация вещи» и подумал... наконец-то. Посмотрел на ее конец и увидел фамилию автора рецензии... Опять Апполонов! Но теперь наш придирчивый читатель выступает уже не в Интернете, а на страницах признанного журнала. После его публикаций (похожих, скорее, на мелочные клеюзы-доносы) В. В. Биbihин и С. С. Неретина дружно решили не читать его «многозначительные труды» и не отвечать на его инвективы. Поэтому я отвечаю Апполонову один — у меня эта рецензия в солидном журнале вызвала негодование и своей стилистикой, и своим содержанием.

Автор приписывает нам приверженность позиции философского имяславия (238). Хочу сразу же сказать: эту позицию мы никогда не отстаивали и не отстаиваем. На каком основании он приписывает ее нам? На основании того, что мы ссылаемся на работы А. Ф. Лосева и В. В. Биbihина? Но это слишком далеко идущий вывод из признания ценности работ наших выдающихся предшественников. Никакого отношения ни к монаху Илариону, ни к афонским монахам, ни к богоискательству мы не имеем. Мы отнюдь не притязаем на то, чтобы осуществить программу мистического переустройства наук и обожения через имя. И к нам не относятся синодальные определения 1914 и 1916 годов (рецензент почтительно указывает даже номера постановлений Синода), в которых имяславие оценивается как ересь.

Можно было бы гордиться и своими предшественниками, и постановлениями Синода. Но причисление нас к имяславию — выдумки рецензента. И знаете почему? Я человек неверующий — не верю ни в христианского, ни в исламского Бога. И не ищу его.

Потому что для меня религиозная вера и поиски Бога — это свидетельство слабости интеллекта, разума и воображения человека, отказ от поиска рациональных аргументов и доказательств, чем и силен человек.

Для рецензента, очевидно почерпнувшего сведения об имяславии из каких-то словарных статей, имяславие — это «специфически российская ересь» (241), коль скоро она предполагает «мистическое тождество вещи и имени» (241), а это тождество нельзя искать ни в античном и тем более в средневековом мышлении. Лишь в первобытном мышлении существовало отождествление имени и вещи. В Средние века же, по утверждению рецензента, «господствовала конвенционалистская теория языка, согласно которой язык есть набор произвольно установленных знаков», причем «никакой „онтологической“ связи между вещами и их знаками-словами не существует» (242). Он находит истоки конвенционалистской теории языка у Аристотеля (если поискать, то их можно найти уже у Демокрита¹). Но как же объяснить креационизм христианства, исходившего из творения мира и всех тварей Богом по Слову, проводившего различие между божественным Словом и человеческим языком?

Для авторов книги мифологическое мышление представлено не только в архаическо-первобытном сознании, но и в ряде концепций Античности и Средневековья. Оно сохранилось и в фетишистском сознании в наши дни². Чтобы зафиксировать онтологическую нагруженность слов языка и ее «выветривание» в последующей эволюции, можно обратиться к этимологиям слов, а в философии языка было предложено различение внутренней и внешней форм слова, которое проводится начиная с В. Гумбольдта до Г. Г. Шпета.

Рецензент благосклонно допускает оправданность историко-философского онтологического анализа категории «вещь», но тут же констатирует свойственное авторам книги мифологи-

1. Да и искать не надо — уже в 1936 году под редакцией О. М. Фрейденберг была издана антология «Античные теории языка и стиля», переизданная в 1996 году в Санкт-Петербурге.
2. Вот что пишет современный исследователь культуры Средневековья: «То, что современные лингвисты вслед за Соссюром называют „произвольностью знака“, средневековой культуре неизвестно. Все имеет свое обоснование, пусть даже ценой сомнительных, на наш взгляд, словесных ухищрений. Историку не пристало смеяться над такими „ложными“ этимологиями» (*Пастуро М.* Символическая история европейского Средневековья. СПб.: Alexandria, 2012. С. 11). «Знать происхождение имени — все равно что знать глубинную природу того, кто это имя носит. Поэтому и создавались бесчисленные псевдоэтимологические глоссы, которые сегодня кажутся нам смешными, а в Средние века считались вполне достоверными» (Там же. С. 14).

ческое мышление и приверженность философскому имяславью (238). Да и сама рецензия называется «Второе пришествие мифа». Автору, очевидно, неизвестно изложение нашей позиции в книге «Пути к универсалиям», где мы совершенно явно представили ее как позицию концептуализма (книга «Реабилитация вещи» представляет собой продолжение «Путей к универсалиям», о чем прямо заявлено в первых ее строках). Концептуализм для нас — это не просто альтернатива реализму и не какой-то умеренный номинализм. Он обладает собственным содержанием и выступает в качестве основания языка исчисления предикатов второго порядка.

Рассуждения рецензента о мифологическом мышлении, в котором он повторяет определение Е. М. Мелетинского из «Мифологической энциклопедии» о том, что для этого типа мышления характерно отсутствие различения вещи и имени, предмета и знака, — это общее место³, но таковыми не являются его восторженные оценки идей Л. Леви-Брюля о существовании особого «пралогического мышления» с особой логикой. Сам Леви-Брюль в своем дневнике⁴, изданном после его смерти, самокритично отнесся к понятию «пралогическое мышление» и отказался от него, но сохранил убежденность в том, что архаическое мышление имеет дело с индивидуальными вещами, а язык первобытных народов — это язык имен собственных, и в нем отсутствуют общие и абстрактные понятия. Очевидно, это неизвестно нашему рецензенту, если он согласен с концепцией Леви-Брюля. Такого рода номиналистическая интерпретация первобытного языка не имеет ничего общего с имяславием, которое, по моему мнению, является реализмом, коль скоро оно утверждает действенность божественной энергии, воплощающейся в божественном Слове, в вещах и тварных существах.

Номиналистическая интерпретация языка первобытных народов развивалась Леви-Брюлем не только в атмосфере социологизма школы Э. Дюркгейма, где социальные факты отождествлялись с вещами, но и в атмосфере номинализма, утверждавшегося и в логике, и в гносеологии. В качестве примера приведу реизм Тадеуша Котарбиньского, известного польского логика и философа. Он исходил из того, что в логике надо допустить собственные и общие имена, последние являются мнимыми именами, или именами в синтаксическом смысле. В своей

3. О мифопоэтическом отождествлении имени и вещи см., напр.: *Неретина С., Огурцов А.* Пути к универсалиям. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2006. С. 84, 89, 157 слл.

4. *Lévy-Bruhl L.* Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl. P.: Presses Universitaires de France, 1949.

онтологии он допускал лишь индивиды, а мыслимые предметы (объекты математики, универсалии, свойства, отношения и др.) не существуют. Это все мнимые имена. Борясь со злоупотреблением слов и с их гипостазированием, он не допускал каких-либо абстрактных объектов, например множеств, чисел, отношений, функций и т. д. В такой логико-онтологической концепции возник ряд трудностей с интерпретацией теории множеств, которая предполагала сведение множества к переменным, репрезентирующим индивиды, или конкреты, но не допускающая существования ни множества, ни класса, ни класса классов и т. д.⁵

Я остановился на реизме Котарбиньского для того, чтобы показать, что апология индивидуальных вещей как основания и семантики, и онтологии отнюдь не умерла в XX веке, что она сформировала определенный стиль мышления и оказала влияние на ряд мыслителей XX века (например, на У. Куайна).

Позиция, представленная в книге «Реабилитация вещи», не имеет ничего общего с радикально номиналистической позицией реизма Котарбиньского: для нас существуют свойства, отношения, классы, множества и другие идеальные объекты, сконструированные мыслью человека. Их существование иное, чем существование физических вещей. Это артефакты, а не субстанции. Поэтому мы не сомневаемся в возможности и необходимости (помимо языка исчисления первого порядка) языка исчисления предикатов второго порядка, который нельзя редуцировать к языку с переменными, репрезентирующими индивиды.

Реабилитация вещи состоит не в возвращении к языку и онтологии реизма, а к более широкому и универсальному пониманию вещи, которое находит свое выражение и в экономических теориях предельной полезности, и в осмыслении их потреби-

5. «...термин „вещь“ мы понимаем в соответствии с тем, что говорилось выше, как равнозначный определению „предмет“, занимающий определенное место во времени и пространстве, а также нечто физическое. <...> Любой объект познания есть вещь» (Котарбиньский Т. Избранные произведения. М., 1963. С. 38). «Мы назовем реистом того, кто интерпретирует обычную речь таким образом, что всякое наименование, на первый взгляд обозначающее предмет иной категории, чем категория вещи, является для него мнимым. В частности, мнимым он будет считать все так называемые наименования свойств, отношений, диспозиций, содержаний или событий» (Там же. С. 46–47). «...мы прямо утверждаем, что не существуют свойства, отношения, факты, что ни один предмет не есть свойство, отношение, факт» (Там же. С. 58). Требуя очистить язык от всякого гипостазирования, поскольку существуют только индивидуальные вещи, Котарбиньский столкнулся с рядом онтологических трудностей: как объяснить употребление в языке универсалий? Что означает несуществование? Как объяснить акты и процедуры познания? Этим объясняется последующее движение Котарбиньского к пансоматизму и праксеологии.

тельской и символической ценности, и в осознании особого статуса существования идеальных объектов, созданных мышлением и воображением человека. Что такое артефакты, созданные в современном искусстве? Разве не вещи? Но они представляют собой сгусток человеческой энергии, воли, воображения, мысли! И от этого мира артефактов нельзя абстрагироваться, он задает совершенно иную систему отсчета для размышлений о статусе вещи в современной философии.

Рецензент без обиняков приписывает нам «операции» над ранним текстом Гегеля, где Гегель, говоря о преломлении одного хлеба и питье из одной чаши, подчеркивает: «Это — мистический акт»⁶. Он как будто имеет в виду нашего рецензента — «мистического смысла происходящего он не постигает. Так и с объективной точки зрения хлеб есть только хлеб, вино — только вино. Но в обоих заключено и нечто большее»⁷. Этот эмоциональный акт, акт единения, мистичен, и его смысл не выражен ни словом, ни тем более конвенциональным знаком. И кто осуществляет изъятие части фразы Гегеля из его рассуждения? Автор почему-то отождествляет слово с конвенциональным знаком и приписывает такое определение слова Гегелю, который далек от этого.

Рецензент развязно рассуждает о том, что в мифологическом мышлении неотчетливо разделяются единичное и множественное, ссылаясь на трактовку Боэцием *personnae* на с. 78 «Утешения философии» («на указанной странице, естественно (!), ничего подобного про *personnae* не написано, да и не могло быть написано», с. 245). В качестве доказательства приводится определение *personnae* со с. 172! Между тем в «Комментарии к Порфирию» (на с. 77–78) Боэций прямо говорит о «субстанции человека как о разумности», о том, что «наиболее собственными отличиями называются такие, которые показывают субстанцию каждой вещи». И этот подход, сформулированный более общо, он повторяет в определении личности как «индивидуальной субстанции разумной природы» в другой работе — «Против Евтихия и Нестория» (с. 172)⁸. Это либо придирка рецензента, либо бессвязное прочтение текстов известного мыслителя Средневековья.

То, что средневековые мыслители четко не различали единичное от всеобщего (и причина этого в их принятии христианского догмата о Боге как творце вещей и тварных существ), явля-

6. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 145.

7. Там же.

8. Один из авторов книги посвятил этому понятию специальную статью: Неретина С. С. Субсистенция и персона. A priori или per priora? // Многообразие априори. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 63–87.

ется общим местом, о котором говорить-то нашему рецензенту стыдно. Его же критические «добавления от себя» — о «неотчетливом различении существенного от несущественного», о нашем игнорировании существенного и фокусировке на второстепенном, о том, что авторы книги «ставят читателя в тупик», и т. д. — оставим на его совести. Эти стилистические кульбиты — свидетельство того, что рецензент не понял ни замысла книги, ни его исполнения. Подойдя к книге с наперед заданной обвинительной схемой — это-де философская ересь имяславия, — он не принял ни историко-философского анализа, ни общей концептуалистской позиции ее авторов. В этом у меня полная уверенность. Поэтому-то я и использовал в названии афоризм Черномырдина — он недвусмысленно выражает суть и рецензента, и его рецензии. И приходится сожалеть, что такого рода рецензия появилась на страницах уважаемого журнала.

Аргумент Паниковского

АЛЕКСЕЙ АППОЛОНОВ



АК ИЗВЕСТНО из «Золотого теленка» Ильфа и Петрова, «аргумент Паниковского» заключается в том, чтобы, не отвечая на вопросы по существу, с величайшим апломбом вбрасывать не связанные между собой и не имеющие отношения к основной теме (темам) слова и фразы в надежде сбить оппонента (оппонентов) с толку. Например, так:

Паниковский уклонился от прямого ответа. Он взял из рук Балаганова резную курортную тросточку с рогаткой вместо набалдашника и, начертив прямую линию на песке, сказал: «Смотри-те. Во-первых, ждать до вечера. Во-вторых...» И Паниковский от правого конца прямой повел вверх волнистый перпендикуляр. «Во-вторых, он может сегодня вечером просто не выйти на улицу. А если даже выйдет, то...» Тут Паниковский соединил обе линии третьей, так что на песке появилось нечто похожее на треугольник, и закончил: «Кто его знает? Может быть, он будет прогуливаться в большой компании. Как вам это покажется?» Балаганов с уважением посмотрел на треугольник. Доводы Паниковского показались ему не особенно убедительными, но в треугольнике чувствовалась такая правдивая безнадежность, что Балаганов поколебался. Заметив это, Паниковский не стал мешкать. «Поезжайте в Киев! — сказал он неожиданно. — И тогда вы поймете, что я прав. Обязательно поезжайте в Киев!» «Какой там Киев! — пробормотал Шура. — Почему?»

Вот точно так же и авторы «Реабилитации вещи» (или один из них, А. П. Огурцов, называющий себя, впрочем, «мы») завершают свое послание «правдиво-безнадежной» фразой, которая, как им кажется, должна расставить все точки над «е». «То, что средневековые мыслители четко не различали единичное от всеобщего (и причина этого в их принятии христианского догмата о Боге как творце вещей и тварных существ), является общим местом, о котором говорить-то нашему рецензенту стыдно».

«Какой там Киев! Почему?» Какая связь между догматом о творении и гипотетической неспособностью средневековых людей отличать всеобщее от единичного?

Отвлечемся на секунду от «общего места», «которое стыдно не знать» (это тот самый «треугольник Паниковского», который должен создавать ощущение «правдивой безнадежности»). Возьмем нынешнего папу римского. Я искренне надеюсь, что он, как полагается римскому понтифику, верит в «христианский догмат о Боге как творце вещей и тварных существ». Неужели он не способен отличать всеобщее от единичного? Неужели вера в божественное творение помешала ему изучить основы формальной логики и философии? Или же, если он все-таки может отличать всеобщее от единичного, мы должны отказать ему в том, что он верит «в Бога, Отца Всемогущего, Творца неба и земли»? Какие, однако, скверные перспективы вырисовываются для папы римского или, скажем, для учеников семинарий, как католических, так и православных!

Уже один этот нелепый (и неизбежный притом) вывод из «общего места» указывает на абсурдность аргументации авторов «Реабилитации вещи». Но ведь не только в этом дело. Средневековые люди прекрасно отличали всеобщее от единичного. «Всеобщность» по-латыни *universalitas* (так же, как «вселенная» — *universum*, «вообще» — *universe* и т. д.), а «всеобщее» — *universale*. И вот возьмем популярный в XIII веке учебник по логике, приписываемый Фоме Аквинскому:

Надлежит знать, что из того, что постигается разумом, нечто является всеобщим (*universalia*), то есть тем, что по природе обнаруживается во многом (*in pluribus*), а нечто — единичным, то есть тем, что по природе обнаруживается только в одном (*in uno*). И всеобщее можно рассматривать двояко: во-первых, отдельно от единичного, то есть сообразно тому бытию, которым оно объективно обладает в разуме (*secundum esse quod habet in intellectu objective*), а во-вторых, сообразно тому бытию, которым оно обладает в единичном»¹.

Если этот пример не убеждает, то вот уже совсем конкретно о принципиальном различии между всеобщим и единичным пишет Роджер Бэкон (ок. 1214 — ок. 1295): «Всеобщее (*universale*) не может выразить единичное (*singulare*), ведь как всеобщее познается через всеобщее, так и единичное познается через единичное, ибо начала бытия и начала познания одни и те же... Но началами единичного является единичное, а началами всеобщего — всеобщее»².

Пойдем дальше, вернее, в обратном направлении. В абзаце,

1. *Summa totius Logicae Aristotelis*. Tract. 6. Cap. 7.

2. *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*. Fasc. II. P. 104–105.

предшествующем процитированному, авторы «Реабилитации вещи» пишут:

Рецензент развязно рассуждает о том, что в мифологическом мышлении неотчетливо разделяются единичное и множественное, ссылаясь на трактовку Боэцием *personnae* на с. 78 «Утешения философии» («на указанной странице, естественно (?!), ничего подобного про *personnae* не написано, да и не могло быть написано», с. 245). В качестве доказательства приводится определение *personnae* со с. 172! Между тем в «Комментарии к Порфирию» (с. 77–78) Боэций прямо говорит о «субстанции человека как о разумности», о том, что «наиболее собственными отличиями называются такие, которые показывают субстанцию каждой вещи». И этот подход, сформулированный более общо, он повторяет в определении личности как «индивидуальной субстанции разумной природы» в другой работе — «Против Евтихия и Нестория», с. 172³. Это либо придирка рецензента, либо бессвязное прочтение текстов известного мыслителя Средневековья.

Во-первых, пока меня не обвинили в неграмотности, хочу отметить, что латинское слово *persona* («лица») пишется с одним *n*, и в моей рецензии это слово было написано правильно. Почему авторы везде пишут его с двумя *n*, я не знаю, и меня это не волнует, но то, что они, цитируя мой текст, где употребляется термин *personae*, вносят и в него столь странную корректуру, кажется мне возмутительным, и я просто не могу не отметить сей факт.

Во-вторых, на что, собственно, возражают авторы? А вот на что. Я писал в своей рецензии: «Так, [в „Реабилитации вещи“] сказано: „У Боэция... все единичные вещи назывались *personae*“ (395). При этом авторы дают ссылку на 78-ю страницу известного издания „Утешения философии“ и другие трактаты“. На указанной странице, естественно, ничего подобного про *personae* не написано, да и не могло быть написано, поскольку на 172-й странице того же издания сказано, что *personae*, то есть лица, суть „индивидуальные субстанции разумной природы“».

То есть я утверждал, что (1) в тексте Боэция на 78-й странице ничего не сказано о том, что «все единичные вещи называются *personae*»; и (2) там *в принципе* не может быть сказано ничего подобного, потому что *personae* — это не просто «единичные вещи», а «индивидуальные субстанции разумной природы». Положение (2) вполне очевидно, поскольку «этот вот» стол (или стул) является единичной вещью, но не «индивидуальной субстанцией разумной природы».

3. Один из авторов книги посвятил этому понятию специальную статью: *Нерептиина С. С. Субсистенция и персона. А priori или per priora? // Многообразие априори. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 63–87.*

Авторы же, применяя «аргумент Паниковского», отвечают мне на это, что в «„Комментарии к Порфирию“ (на с. 77–78) Боэций прямо говорит о „субстанции человека как о разумности“, о том, что „наиболее собственными отличиями называются такие, которые показывают субстанцию каждой вещи“».

«Какой там Киев! Почему?» Как, интересно, сказанное может опровергнуть то, что на 78-й странице нет тех слов, которые приписывают Боэцию авторы: «Все единичные вещи назывались *personæ*? Равно как и то, что эти слова заключают в себе противоречие, если исходить из определения термина *persona*, представленного на с. 172?»

Понятно, что никак. Это просто набор слов (пусть даже и правильных), к теме дискуссии отношения не имеющий. Но не могу не отметить избирательность, которую авторы проявляют при цитировании. Все-таки выкинуть половину (и самую важную) аргументации оппонента и начать отважно спорить с остатками — это та еще «операция».

И вот как раз про «операции». Еще одним абзацем выше авторы «Реабилитации вещи» пишут: «Рецензент без обиняков приписывает нам „операции“ над ранним текстом Гегеля, где Гегель, говоря о преломлении одного хлеба и питье из одной чаши, подчеркивает: „Это — мистический акт“⁴. Он как будто имеет в виду нашего рецензента — „мистического смысла происходящего он не постигает. Так и с объективной точки зрения хлеб есть только хлеб, вино — только вино. Но в обоих заключено и нечто большее“⁵. Этот эмоциональный акт, акт единения, мистичен, и его смысл не выражен ни словом, ни тем более конвенциональным знаком. И кто осуществляет изъятие части фразы Гегеля из его рассуждения?»

Опять-таки в связи с чем это написано? Я указывал в своей рецензии, что авторы «Реабилитации вещи» варварски исказили мысль Гегеля в этой своей фразе: «Но само слово (не знак), которое вместе и делает, и говорит, что и есть вещь, есть „акт единения и прочувствованное единение как таковое, а не конвенциональный знак“». Почему исказили? Сравните с гегелевским оригиналом: «*Совместная еда и питье* есть акт единения и прочувствованное единение как таковое, а не конвенциональный знак». Есть ведь разница между «словом, которое вместе и делает, и говорит» и «совместной едой и питьем»?

Да, разница есть, и она очевидна. Что же возражают на это авторы? Они возражают, что «этот эмоциональный акт [совместная еда и питье], акт единения, мистичен, и его смысл не выражен

4. Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*. Т. 1. С. 145.

5. Там же.

ни словом, ни тем более конвенциональным знаком», — и при этом как бы забывают свою собственную фразу, где сказано, что этот акт совместной еды и питья, «акт единения и прочувствованного единения как такового» является «словом, которое вместе и делает, и говорит». Ну и, спрашивается, при чем здесь моя критика совершенно конкретного искажения совершенно конкретной идеи Гегеля, которое было произведено авторами, чтобы протащить свою магико-мистическую теорию про «говоряще-делающее слово»? Против кого вообще обращена аргументация авторов? Против самих себя? «Какой там Киев! Почему?»

Полагаю, что этих примеров достаточно, чтобы показать, *на каком уровне* аргументируют авторы. Однако необходимо отметить тот факт, что основная их задача — не столько ответить на мою критику, сколько заявить о том, что я в принципе не понял основных идей «Реабилитации вещи». И вот они объясняют, о чем, собственно, повествует книга.

Реабилитация вещи состоит не в возвращении к языку и онтологии реизма, а к более широкому и универсальному пониманию вещи, которое находит свое выражение и в экономических теориях предельной полезности, и в осмыслении их потребительской и символической ценности, и в осознании особого статуса существования идеальных объектов, созданных мышлением и воображением человека. Что такое артефакты, созданные в современном искусстве? Разве не вещи? Но они представляют собой сгусток человеческой энергии, воли, воображения, мысли! И от этого мира артефактов нельзя абстрагироваться, он задает совершенно иную систему отсчета для размышлений о статусе вещи в современной философии.

Помилуйте, как можно говорить, что книга «Реабилитация вещи» повествует об «экономической теории предельной полезности», если на 800 страницах выражение «предельная полезность» встречается всего три раза, причем его смысл не раскрывается? Как можно говорить о том, что в книге пишут про «потребительскую и символическую ценность», если словосочетание «потребительская ценность» встречается два раза, а словосочетание «символическая ценность» вообще ни разу? «Идеальные объекты» встречаются в книге 8 раз, что, конечно, не в пример чаще, но тем не менее в среднем всего лишь 1 раз на 100 страниц. А «артефакты», от которых никак нельзя абстрагироваться современной философии, упоминаются в книге... тоже 8 раз (один раз — в заголовке).

Более того, ничто из названного, кроме «артефактов», не попало в предметный указатель книги, что наглядно демонстрирует, насколько несущественными авторы считали все эти «идеальные объекты» и «экономические теории», когда его составляли.

Да что уж там. Вот пишут авторы: рецензенту,

...очевидно, неизвестно изложение нашей позиции в книге «Пути к универсалиям», где мы совершенно явно представили ее как позицию концептуализма (книга «Реабилитация вещи» представляет собой продолжение «Путей к универсалиям», о чем прямо заявлено в первых ее строках). Концептуализм для нас — это не просто альтернатива реализму и не какой-то умеренный номинализм. Он обладает собственным содержанием и выступает в качестве основания языка исчисления предикатов второго порядка.

После такой мощной заявки разумно ожидать, что хотя бы в одной из названных книг обнаружится если не разъяснение того, как концептуализм должен выступать основанием языка исчисления предикатов (которое мне при всем при том очень хотелось бы увидеть), то хотя бы просто словосочетание «язык исчисления предикатов второго порядка». Но его нет. Как я (или любой другой читатель) должен догадаться, что книга «Пути к универсалиям» посвящена «языку исчисления предикатов второго порядка», если там даже нет этих слов?! «Какой там Киев! Почему?»

Я уже писал об этом в рецензии, но придется повторить еще раз. Основная проблема «Реабилитации вещи» заключается в том, что авторы собираются сформулировать «основание языка исчисления предикатов второго порядка» путем пересказа того, что думали «про вещь» философы от Сократа до Нанси. Это все равно, как если бы физик решил создать установку холодного ядерного синтеза посредством пересказа того, в каких контекстах употреблялся термин «атом» от Демокрита до Резерфорда.

Авторы «Реабилитации вещи», впрочем, не видят здесь никакой проблемы. Они действительно верят, что, пересказывая «Менон» Платона или «Правила» Декарта, создают «язык исчисления предикатов второго порядка» или «экономические теории предельной полезности». Эта вера — плод мифологического сознания, основанного, как писал Е. М. Мелетинский, на «неотчетливом разделении субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и ее атрибутов, единичного и множественного, пространственных и временных отношений, происхождения и сущности».

Некритические опыты по скрещиванию ужа с ежом и трепетной ланью, сочетающиеся с принципиальным отказом от общепризнанных научных процедур (включая правила цитирования), и перманентное обращение к «аргументу Паниковского» — эта адская смесь делает стиль авторов неповторимым. Впрочем, к науке это пиршество духа никакого отношения не имеет.

Защита конституционных прав в развязной форме

Ответ г-ну Н. С. Плотникову

Владимир Порус



НЕ СЛЕЖУ за выпусками журнала «Логос», поэтому о существовании открытого письма г-на Н. С. Плотникова под названием «Интеллектуальное пиратство профессора Поруса», опубликованного в 4-м выпуске журнала за 2012 год, вышедшего в феврале 2013 года, узнал с запозданием, решив на отпускном досуге посмотреть философские новинки. Поэтому мой ответ на это открытое обращение также припозднился. Поскольку г-н Плотников (а с ним и редколлегия журнала «Логос», срочно поместившая его открытое письмо) стремится раздуть скандал, я вынужден ответить также публично.

Суть претензий г-на Плотникова состоит в том, что я, составляя том «Семен Людвигович Франк», входящий в серию «Философия России первой половины XX века» (М.: РОССПЭН, 2012), не испросил у него разрешения на перепечатку его статьи, впервые опубликованной в 1995 году журналом «Вопросы философии» (№ 9). Г-н Плотников считает, что тем самым я нарушил его авторские права, авторскую волю и совершил акт интеллектуального пиратства.

Я приношу г-ну Плотникову извинения за то, что не поставил его в известность о своем решении включить его статью в указанную книгу, о каковом глубоко сожалею. Безусловно, эта книга могла бы вполне состояться и без этой статьи. Но я принимал это решение, учитывая определенный вклад г-на Плотникова в отечественную литературу 1990-х годов о С. Л. Франке и считал, что републикация является признанием этого вклада. Что касается нарушения авторских прав, его не было и не могло быть, поскольку правом собственности на эту статью обладает Президиум РАН (копирайт). С главным редактором журнала «Вопросы философии», профессором Б. И. Пружининым, у меня была прямая договоренность о включении статьи в книгу. По-

вторяю, если бы я мог предвидеть, к каким крикливым заявлениям о свободе авторской воли и недопустимости пиратства эта перепечатка приведет, я бы не пошел на такой шаг, тем более что в нем не было особой надобности.

Г-н Плотников заявляет, что я нарушил его право исправить некие ошибки, содержащиеся в его статье. Признаюсь, я не заметил ошибок, достойных скандального упоминания. Впрочем, автор мог бы исправить свои ошибки хотя бы на личной странице в Интернете, где эта статья помещена в открытом доступе. Поскольку он этого не сделал, я решил, что могу поместить его статью в том виде, в каком она была опубликована. Какими еще ошибками статья была заражена при «вторжении редактора», я не знаю; техническим редактированием я не занимался, а как составитель тома никаких изменений в авторский текст не вносил. Если ошибки действительно есть, от имени всех людей, трудившихся над изданием тома и перепечаткой статьи г-на Плотникова, приношу ему очередные извинения. Упрек же в том, что статья мною произвольно отрезана от архивной публикации переписки Хайдеггера и Франка и потому читатель лишен возможности понять в деталях аргументацию текста, выглядит странно. В книге есть статьи других авторов, служившие введениями к целым томам сочинений С. Франка. Неужели для того, чтобы читатель понял аргументацию этих авторов, необходимо публиковать их статьи только вместе с этими томами? Кроме того, ведь есть указание на первую публикацию, и, если у читателя возникают вопросы, он легко может их разрешить, обратившись к ней.

Г-н Плотников поинтересовался авторским гонораром. Ему действительно причитается гонорарная сумма в 4605 (четыре тысячи шестьсот пять) рублей, и я собирался, выйдя из отпуска, заняться переправкой этих денег их законному владельцу в Германию, не дожидаясь и не желая личной встречи в Москве, куда он иногда заезжает. Поскольку вопрос получил неожиданную остроту, я немедленно вышлю эту сумму на его немецкий адрес, как только узнаю его.

Что касается намеков на то, что я мог бы представить в книге какие-то более современные результаты г-на Плотникова (статьи, разделы монографий и т.п.), обозначающие прогрессивные изменения в отечественном (русскоязычном) франковедении, признаюсь, что мне о таких результатах ничего не известно. На русском языке есть его статья «Живое знание» из сборника «Герменевтика, психология, история. Вильгельм Дильтей и современная философия» (М.: Три квадрата, 2002), которая показалась мне менее интересной, чем статья 1995 года. На немецком языке есть вариант той же статьи (2008 год), ни-

чего существенного не прибавляющий к статье 2002 года. Поэтому я сделал вывод, что за восемнадцать последних лет мировая литература о Франке ничем особенным не обогатилась за счет современных — и совершенно свободных — исследований г-на Плотникова.

Все это можно было бы рассматривать как недоразумения, объяснимые спешкой и некоторой моей небрежностью. Но г-н Плотников пылает негодованием, угрожая дать делу «законный вид и толк», то есть судебным преследованием. Этого права у него никто уж точно отнять не может. Ему угодно изображать потерпевшего от интеллектуального пиратства и оскорбленного обладателя интеллектуальной собственности. Что же, и в этом он совершенно свободен.

Особо хочу отметить позицию журнала «Логос», его главного редактора В. Анашвили и ответственного секретаря Я. Охонько. Публикуя письмо г-на Плотникова, написанное в развязном тоне, да еще и с таким заголовком, редколлегия, видимо, сознательно шла на скандал. Зачем он ей понадобился, можно только догадываться. Вероятно, цель состояла в том, чтобы оживить и привлечь к себе угасающее внимание философской аудитории. Я поздравляю журнал — эта цель достигнута.

От редакции



ТА ИСТОРИЯ, возможно, так и осталась бы частным случаем и личной неприятностью нашего многолетнего редактора и автора Николая Плотникова, если бы не странный ответ г-на Поруса на открытое письмо¹. Разъяснения г-на Поруса, даром что не содержат какого-либо опровержения аргументов его *vis-à-vis*, довольно предсказуемы и типичны для ситуации в нашем философском сообществе. Однако некоторые пассажи ординарного (во всех смыслах) профессора НИУ ВШЭ стали для нас сюрпризом.

Мы надеялись получить простое формальное извинение и, пусть и запоздалое, исправление явного нарушения профессиональной этики и авторских прав. Но нет — г-н Порус представил эту историю с неожиданной точки зрения, которую можно назвать позицией неограниченной господской власти.

Так, в одном предложении он извиняется, что не поставил Н. Плотникова в известность о своем решении включить его старинную статью в сборник, но жалеет не о нарушении авторского права, а только об этом своем решении. Ученники профессора Поруса должны по достоинству оценить подобный способ извинения как образец неукоснительного следования нормам корпоративной этики. Столь же диалектично выглядят попытки Поруса поддержать достоинство и юридическую безукоризненность, когда он заявляет, что права на текст Плотникова 1995 года пожизненно принадлежат «Президиуму РАН», и ссылается на «прямую договоренность» по этому поводу с главредом «Вопросов философии». (Надеемся получить разъяснения от самого г-на Пружинина.)

Заметим, что право на авторский текст является неотчуждаемым, поэтому при отсутствии договора, утверждающего обратное, ни о каком копирайте на статью Плотникова ни у Президиума Академии, ни у «Вопросов философии» не может быть и речи. Как редактору академических сборников г-ну Порусу

1. Плотников Н. Интеллектуальное пиратство профессора Поруса. Открытое письмо // Логос. 2012. № 4 (88). С. 306–307.

полезно было бы знать об этом. (Не будем заострять внимание на нелепых оправданиях г-на Поруса-редактора, в эпоху интернета и социальных сетей всерьез сообщаящего, что в течение года он не мог узнать адрес и телефон Н. Плотникова, чтобы выслать причитающийся тому гонорар.)

Еще не так давно в нашей стране проблема копирайта в философии была чем-то глубоко маргинальным. Но времена изменились. И связано это прежде всего с интеграцией РФ в международные сети интеллектуального обмена. Институты, с которыми работает г-н Порус, все еще предпочитают барахтаться во внеюрисдикционной пиратской бухте. При этом они чают мирового признания российского философского наследия. Но сама их деятельность на организационно-формальном уровне перечеркивает содержание соответствующих публикаций. Кому нужен С. Л. Франк, если условием его публикации сегодня является воровство?

Почему эта история нас так взволновала? Да потому что Порус и его аналоги имеют наглость писать и говорить от лица наследников русской философии, печатать от своего имени тексты философов Серебряного века. Однако сами лишают себя этого права в силу трагического и, увы, невосполнимого разрыва времен, проявляющегося прежде всего в отсутствии у «наследников» интеллектуальной честности и элементарной чистоплотности.

Безосновательность этих притязаний и есть настоящее пиратство: они попросту украли у реальных наследников и немногочисленных добросовестных и профессиональных исследователей философский архив, закрыли его под замок и спекулируют им как дефицитным ресурсом. Речь, таким образом, не просто о копирайте и отдельной статье Плотникова. Воровство и плагиат составляют практически все интеллектуальное достоинство любимых внуков советской философии. Кого-то из них читатели «Логоса» теперь знают по имени.

*Игорь Чубаров
Валерий Анашвили
Вячеслав Данилов*

ЛОГОС

В МАГАЗИНАХ ВАШЕГО ГОРОДА

МОСКВА

Киоски **Академия** в РАНХиГС, пр. Вернадского, 82, (499) 270-29-78,
(495) 433-25-02 magazin1@anx.ru

Фаланстер, М. Гнезниковский пер., 12/27, (495) 629-88-21 fanster@mail.ru

Фаланстер на Винзаводе, 4-й Сыромятнический пер., 1, стр. 6,
(495) 926-30-42

Гоголь books, книжный магазин в «Гоголь-центре», ул. Казакова, 8,
+7 925 468-02-30

Kaspar Hauser, книжный магазин в галерее «Артплей», ул. Нижняя
Сыромятническая, 10/11, (499) 678-02-26

Гараж, павильон Центра «Гараж», Пионерский пруд, Парк Горького,
(495) 645-05-21

Циолковский, Новая площадь, 3/4 (здание Политехнического музея),
подъезд 7д, (495) 628-64-42 primuzee@gmail.com

Книжная лавка **У Кентавра** в РГГУ,
ул. Чайнова, 15, (499) 973-43-01 kentavr@rsuh.ru

БукВышка, университетский книжный магазин (ВШЭ), ул. Мясниц-
кая, 20, (495) 628-29-60 books@hse.ru

Гнозис, Турчанинов пер., 4, (499) 255-77-57

Киоск в **Институте философии РАН**, ул. Волхонка, 14

Додо на Солянке (DoDo), ул. Солянка, 1/2, стр. 1, м. Китай-Город,
+7 926 063-01-35

Додо в ТРЦ «Филион» (Dodo Филион), Багратионовский пр-д, 5
(ТРЦ «Филион») м. Фили, Багратионовская, +7 929 579-53-22

Додо в кинотеатре Пионер (Омнибус magic bookroom), Кутузовский пр.,
21 (кинотеатр «Пионер») м. Выставочная, Студенческая, Киевская,
+7 915 418-60-27

Додо в КЦ ЗИЛ (Dodo ЗИЛ культурный центр), ул. Восточная, д. 4, к. 1,
м. Автозаводская, (495) 675-16-36

Московский Дом книги, ул. Новый Арбат, 8, (495) 789-35-91

Русское зарубежье, ул. Нижняя Радищевская, 2, (495) 915-11-45, 915-27-97

Ходасевич, ул. Покровка, 6, +7 965 179-34-98

Оптовая торговля: **издательство «Европа»**, М. Гнезниковский пер., 9,
стр. 3а, (495) 629-05-54 sales@europublish.ru

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Порядок слов, наб. р. Фонтанки, 15, (812) 310-50-36

Все свободны, Мойка, 28, +7 904 632-90-52

МЫ, Невский пр., 20 (проект BIBLIOTEKA), (981) 168-68-85

Магазин издательства СПбГУ, Менделеевская линия, 5, (812) 328 96 91,
329-24-70

Подписные издания, Литейный пр., д. 57, (812) 273-50-53

Либерте, ул. Курляндская, 49, «Лофт Rizzordi»

Книжная лавка писателей, Невский пр., 66, (812) 314-47-59

Оптовая торговля: **ИД «Гуманитарная академия»**, ул. Сестрорецкая, 8,
(812) 430-99-21, 430-20-91

ВОРОНЕЖ

Книжный клуб **Петровский**, ул. 20-летия ВЛКСМ, 54а, ТЦ «Петровский
пассаж», (473) 233-19-28

НИЖНИЙ НОВГОРОД

**Приволжский филиал Государственного центра современного
искусства**, Кремль, корпус 6 (здание «Арсенала»), (831) 423-57-41

РОСТОВ-НА-ДОНУ

Книжный салон **Интеллектуал**, ул. Садовая, 55, Дворец творчества детей
и молодежи, фойе главного здания, (988) 565-14-35

Сорок два, пр. Соколова, 46, Циферблат, 3-й этаж, +7 906 180-35-14

ПЕРМЬ

Пиотровский, ул. Ленина, 54, (342) 243-03-51

ПЕНЗА

Впереплёт, ул. Московская, 12, тел. (8412) 25-64-68

ЕКАТЕРИНБУРГ

Иозеф Кнехт, ул. 8 Марта, 7 (вход с набережной), (950) 193-15-33

НОВОСИБИРСК

Собачье сердце, Каменская ул., 32, вход из арки

КапиталЪ, ул. Максима Горького, 78, (383) 223-69-73

КИЕВ

Архе, ул. Якира, 13, +380-63-134-18-93

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИНЫ

<http://www.libroroom.ru/>

<http://www.labyrinth.ru/>

<http://urait-book.ru/>

<http://urss.ru/>

<http://www.ozon.ru/>

В ЭЛЕКТРОННОМ ВИДЕ

<http://www.litres.ru/>

<http://bookmate.ru/>

<http://www.ozon.ru/>



Институт экономической политики
имени Егора Тимуровича Гайдара —
крупнейший российский
научно-исследовательский и учебно-
методический центр.

Институт экономической политики был учрежден
Академией народного хозяйства в 1990 году.
С 1992 по 2009 год был известен как Институт
экономики переходного периода, бессменным
руководителем которого был Е. Т. Гайдар.

В 2010 году по инициативе коллектива
в соответствии с Указом Президента РФ от 14 мая
2010 года № 601 институт вернулся к исходному
наименованию, и ему было присвоено имя
Е. Т. Гайдара.

Издательство Института Гайдара основано
в 2010 году. Задачей издательства является
публикация отечественных и зарубежных
исследований в области экономических,
социальных и гуманитарных наук, трудов
классиков и современников.