

### Электронная библиотека Гражданское общество в России

H. И. Бирюков, C.M. Сергеев

# «Соборность» как парадигма политического сознания

Электронный ресурс

URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Biryukov\_1997\_3.pdf

## "СОБОРНОСТЬ" КАК ПАРАДИГМА ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

#### Н.И. Бирюков, В.М. Сергеев

#### ИДЕЯ СОБОРНОСТИ И ДОКТРИНА НАРОДНОГО СУВЕРЕНИТЕТА

Идея народности примерно к середине XIX в. стала одной из важнейших и определяющих идей русской политической культуры. Лозунг народности входил в символ веры как реакционной ее составляющей, так и революционной. Отношение к двум другим элементам триединой формулы официальной доктрины николаевской России — самодержавию и православию — у представителей различных политических сил было далеко не одинаковым, но именем народа клялись все. Конечно, трактовка понятия народности, понимание того, что представляет собой народ, кто может быть отнесен к нему и каковы его интересы, у противоположных лагерей российской политики совершенно не совпадали. Однако неизменным компонентом едва ли не любой влиятельной российской идеологии была апелляция к народу как источнику и хранителю высших духовных ценностей. Эта идея стала стержнем политического сознания как окружения Николая I, так и будущих революционеров-демократов и народников. В основе ориентации на народ лежало (или должно было лежать) имплицитное убеждение, что народ — это не просто наши "страждущие братья", участь которых должны стремиться облегчить их более благополучные сограждане (если они, разумеется, порядочные люди). Народ в общественной мысли России был несравненно более великим понятием, а именно — носителем высшей истины и мудрости, недоступных представителям образованных, как тогда выражались, классов, несмотря на всю утонченность их культуры и широту познаний\*. Прекрасным примером подобного отношения может служить "Исповедь" Л.Н. Толстого (3), а его Платон Каратаев стал хрестоматийным литературным типом "простого" человека из народа, у которого может поучиться уму-разуму и такой аристократ и интеллектуал, как Пьер Безухов.

Применительно к политике концепция "сокровенной народной мудрости" создает специфическую предустановку, которую необходимо отличать от общедемократической идеологии народного суверенитета, как она была сформулирована в классической западной политической науке. Идеология народного суверенитета была обусловлена, с одной стороны, логической необходимостью постулировать для системы нисходящего авторитета высший источник законности, с другой — демократическими убеждениями ряда ее теоретиков. Впрочем, последнее, как показывает хотя бы

БИРЮКОВ Николай Иванович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии МГИ-МО МИД РФ; СЕРГЕЕВ Виктор Михайлович, доктор исторических наук, заместитель директора Аналитического центра по научной и промышленной политике ГКНТ и РАН.

\* Так, Н.А. Бердяев писал: "Народническое сознание связано с разрывом, с противоположением, с отсутствием единства. Народ не есть единое целое данной исторической национальности. Народ противополагался то интеллигенции и образованным классам, то дворянству и классам господствующим. Обычно народник-интеллигент не чувствовал себя органической частью народного целого, исполняющей функцию в народной жизни. Он сознавал свое положение ненормальным, не должным, даже греховным. В народе не только скрыта правда, но и скрыта тайна, которую нужно разгадать. Народничество было порождением неорганического характера русской истории петровского периода, паразитарного характера массы русского дворянства" (курсив наш — Н.Б. иВ.С.) (1). Сходные мысли высказывал и Н.О. Лосский: "Русская интеллигенция проявляла всегда повышенный интерес к социальной справедливости и заботу об улучшении положения крестьян как наиболее обездоленного сословия. В XIX веке возникло в среде интеллигенции движение, называемое народничеством. Оно состояло у одих лиц в самоотверженном служении народу, а у других, кроме того, в крайней идеализации народа и возникающем отсюда желании поучиться у народа, усвоить "правду", носителем которой он является" (курсив наш — Н.Б. и В.С.) (2)

пример Т. Гоббса, было отнюдь не обязательно, хотя представление о том, что в качестве высшего обоснования политического и правового режима воля народа предпочтительнее любой другой воли, обладало несомненной логической убедительностью.

Однако западные защитники идеи народного суверенитета вовсе не исходили из убеждения, что народ изначально и всегда прав в когнитивном смысле, т.е. "владеет истиной" в обычном, общечеловеческом значении этого слова. Для номиналиста Гоббса более естественна была следующая позиция. Выражаясь современным языком, ее можно охарактеризовать так: в политике (равно как в морали или любых других ценностных формах сознания) не бывает "истинных" или "ложных" решений. Если в политике и допускается говорить о "правильных" или "неправильных" решениях, значение слова "правильный", во всяком случае, не совпадает со значением слова "истинный", а "неправильный" не означает "ошибочный". Соответственно, процедура определения народной воли не понимается и не может пониматься как поиск истинного решения. Даже когда решение народа ошибочно, его воля должна рассматриваться как высший источник законной власти, потому что народ суверен, потому что право выбора принадлежит ему. Что истину (в теоретическом смысле этого слова) бесполезно искать посредством демократических процедур, было очевидно еще Сократу. Но если высшая воля претендует не на истинность, а лишь на автономию, то на первый план при оценке того или иного волеизъявления народа выступает не проблема соответствия принятого решения некоей трансцендентной (по отношению к участвующим в выборе индивидам) реальности, а лишь проблема адекватности и социальной приемлемости использованной при этом процедуры.

Иначе обстоит дело, если народ рассматривается в качестве носителя и источника высшей мудрости — Правды, а его высшая воля трактуется реалистически (в схоластическом понимании термина "реализм"). Такая установка, назовем ее социальноонтологической, в понимании народа, неизбежно влечет за собой серьезные идеологические и политические последствия. Согласно ей, народ прав изначально, и, собственно говоря, никаких процедур для установления этой Правды в принципе не нужно. Однако такая позиция заключает в себе сущностное противоречие. Во-первых, народ при таком подходе отнюдь не волен выбрать то, что он считает для себя лучшим. Он выступает не творцом истории, а своеобразным экспертом, правильнее даже сказать — оракулом, по каким-то причинам лучше других информированном насчет того, как надо делать историю. Во-вторых, народ, будучи носителем Правды, не может быть отождествлен с каким-то конкретным индивидом, желающим выступить от его имени, поскольку мнения и суждения любого человека подвержены, понятно, заблуждениям, и не существует никаких разумных оснований делать в этом отношении исключение для малограмотных выходцев из "народа".

Наиболее рациональным решением возникшей дилеммы мог бы стать отказ от самой идеи монополии народа на высшую истину, но такой выход оказался неприемлемым из-за упомянутых предустановок политического сознания. Поэтому формируется парадоксальное мировосприятие, согласно которому народ обладает истинойправдой лишь в своей цельности, т.е. в потенциальной или актуальной неразделенности на составляющие его группы. В рамках этого мировосприятия и в соответствии с принципами реализма народ как единое целое обретает особый онтологический статус, отличный от соответствующего статуса индивида, социальной группы и даже от того же народа, рассматриваемого как конкретно-историческое или этносоциальное образование. Попытки определить некое изначальное, сверхэмпирическое единство народа, в силу неосуществимости самой задачи, как правило носят псевдорационалистический характер и могут порождать разные — чаще весьма реакционные типы политических идеологий (в частности, идеологию национальной исключительности). Однако существует и такой вариант полагания этого единства, при котором рационалистический подход признается неприемлемым по теоретическим, политическим, моральным или иным соображениям, а неразделенность народа трактуется в качестве некоего мистического его свойства, не подлежащего логическому осмыслению и рациональной критике. Такая предустановка, если ее приложить к политике, приводит к тому, что народ рассматривается как некое мистическое тело, как отдельная личность, наделяемая определенными политическими функциями, осуществление которых оказывается в зависимости от сохранения исходного единства.

При всем народолюбии этой позиции выводы из нее следуют отнюдь не демократические. Мало того, что несогласное с мнением большинства народа меньшинство должно рассматриваться адептами этого мировоззрения как кучка еретиков (со всеми вытекающими из такого вердикта "оргвыводами"), чем нарушается один из основополагающих принципов современного демократического общежития — гарантия прав меньшинства. Но и само большинство, строго говоря, никакими особыми правами не обладает и даже претендовать на них не может. Уважение к воле большинства определяется не самозаконностью и суверенностью его воли, а согласием с ее истинностью, иначе говоря, легитимизируется. Вопрос о субъективной правоте или неправоте большинства не встает, и составляющие большинство субъекты как таковые не имеют никакой индивидуальной ценности. Ценностью обладает не личность (в т. ч. личность человека из "народа", не говоря уже о выходцах из каких-то иных социальных слоев), а некая целокупность, народом именуемая. Подобное народопоклонство нисколько не препятствует поэтому репрессиям против тех или иных представителей и целых групп народа (борьба с повстанцами Вандеи в якобинской Франции, подавление "кулацких" мятежей в послеоктябрьской России).

Так что если под демократией понимать совокупность процедур, призванных выявить и реализовать волю народа, то описанное выше мировосприятие к демократии никакого отношения не имеет. Такие процедуры оказываются необходимыми только когда народ рассматривается как конкретное социальное образование, состоящее из отдельных частей, групп, индивидов. Несовпадение мнений этих групп и индивидов по самым разным вопросам в подобном случае не вызывает удивления или возмущения и рассматривается просто как состояние, из которого должен быть найден рациональный (т.е. соответствующий упомянутым формальным процедурам) выход. Однако если народ это некая нерасчлененная тотальность (и даже само стремление как-то дифференцировать эту тотальность предается анафеме), то отпадает необходимость поиска взаимосогласованного решения, вернее, его результат становится очевиден как бы заранее, обладая принудительной обязательностью по отношению ко всем, в т.ч. и к тем, от кого данное решение якобы исходит. Единственная "процедура", которая в лучшем случае необходима при определении "народного" мнения— это само обеспечение целокупности, или "тотальности", т.е. сбор народа. Отсюда и проистекает идея соборности — центральная для этого политического мироощущения.

#### СОБОРНОСТЬ И ПРЕДСТАВИТЕЛЬНАЯ ДЕМОКРАТИЯ

Термин "соборность" при всем многообразии смысловых оттенков этого слова, его конкретно-исторических значений и интерпретаций ассоциируется прежде всего с названием представительных учреждений средневекового Московского государства (4). Насколько употребление этого термина в том смысле, который придан ему в настоящей работе, оправдано с точки зрения его соответствия исторической реальности средневековья, строго говоря, не столь уж существенно. При изучении политической культуры определяющее значение принадлежит не столько действительным институтам, существовавшим или существующим на политической сцене, сколько их "моделям" — "идеальным типам" в веберовской их трактовке, — на которые ориентируются субъекты политического действия, имеющие дело с этими институтами. Но выбор терминов, разумеется, не должен быть совершенно произвольным. По нашему мнению, использование понятия "соборность" для обозначения представительных институтов, релевантных для рассмотренной выше политической предустановки, обосновано как средневековым, так и современным словоупотреблением.

Начнем с того, что соборы средневекового Московского государства исторически восходят к одноименным церковным институтам. Этим термином, как известно, и сегодня называются собрания иерархов Церкви. Еще важнее, пожалуй, то, что само слово "собор" представляет собой кальку с греческого ekklesia: оба слова обозначают, собственно, "собрание". Поскольку "церковь" по-гречески — тоже ekklesia, стано-

вится понятным и другое — более привычное сегодня — значение слова "собор" — "соборный храм". Неудивительно, что русское ухо улавливает в этом слове прежде всего религиозно-церковные обертоны.

Для нашей темы, впрочем, важны не столько лингвистические ассоциации, сколько то, что ориентация на модель церковного собора при учреждении представительного института не может остаться без политических последствий. Сколь бы ни были разнородны группировки, в которые объединяются участники собора, сколь бы острый характер ни приобретали порой ведущиеся на нем дискуссии, за всеми разногласиями стоит идеал высшей истины, важнейшей цели всех помыслов и устремлений. Церковный собор созывается не для того, чтобы совместными усилиями выработать сбалансированное решение, приемлемое для всех или хотя бы для большинства, не для того, чтобы достичь компромисса путем переговоров и взаимных уступок, не для того, наконец, чтобы вынести спорный вопрос на голосование. Ни одна из этих процедур не соответствует назначению такого собрания, ибо ни одна не нацелена на достижение объективной истины. Между тем, именно поиск объективной истины является первейшей задачей собора\*. То же, впрочем, можно сказать и о каком-нибудь научном семинаре. Никто, разумеется, не рассчитывает на то, что церковный собор или научный семинар возьмут на себя защиту личных интересов своих участников или тех, кого эти участники могут "представлять". Ни одно из этих собраний по своей типологии не может рассматриваться как "представительное". Еще меньше оснований считать их "демократическими": формально-правовым стандартам современной демократии каждое из них, разумеется, удовлетворить не может.

Земский собор XVI-XVII вв., конечно, и не претендовал на право считаться демократическим институтом, что, впрочем, в равной мере относится и к другим европейским представительным органам, будь то английский парламент, французские Генеральные Штаты или арагонские и кастильские кортесы. Пример палаты лордов, которую, при желании, можно рассматривать как курьезный пережиток средневековья, свидетельствует о том, сколь мало заботились о "демократии" те, кому она обязана своим появлением на свет.

Йо с тех пор прошли столетия. Как бы мы ни оценивали начальные формы представительных учреждений Западной Европы, то, чем они являются сегодня — результат длительной эволюции. Земские соборы такой возможности не имели. Их история оказалась слишком короткой по сравнению с историей аналогичных европейских учреждений, почти целиком уложившись в одно столетие\*\*. И на протяжении всех этих ста с небольшим лет соборы оставались институтом, созываемым нерегулярно, ad hoc. Лишь в периоды острейших кризисов, когда страна оказывалась на пороге общенациональной катастрофы, земским соборам открывалась возможность сыграть заметную политическую роль.

Последнее обстоятельство имело определяющее значение для дальнейшего развития национальной политической культуры. Поскольку соборы созывались преимущественно для обсуждения проблем чрезвычайного характера и почти не имели опыта работы в "нормальных" условиях, их участники, каков бы ни был принцип их отбора, не рассматривались, собственно, как представители своих избирателей, или, выражаясь современным языком, "групп интересов", и даже своих сословий. Собор представлял "гражданское общество" в целом, он был как бы символическим представителем народа в его отношениях с правительством. Его важнейшей функцией было восстановление и поддержание союза между народом и властью, утраченного в политических неурядицах и потрясениях. В таких условиях участникам собора, естественно, и в голову не могло прийти взять на себя роль "оппозиции", тем более допустить в своих рядах наличие каких-либо "фракций".

<sup>\*</sup> Так, по мнению Бердяева: "Собор непогрешим лишь тогда, когда вдохновлен Святым Духом и высказывает истину. Но нет никакого критерия для решения вопроса, когда именно собор вдохновлен Святым Духом. Критерий не в соборе, а в Духе Святом (5).

<sup>\*\*</sup> Первый собор состоялся в феврале 1549 г., последний был созван в конце 1683 г. и, так и не проведя ни одного заседания, распущен в марте 1684 г.

Последующая эволюция политического строя России к неограниченному самодержавию вообще не оставила представительным учреждениям какого бы то ни было места на политической сцене Российской империи. С 1684 г. Земские соборы более не созывались, и лишь к концу XIX в. идея, и только идея, "соборности" стала играть заметную роль в русской политической философии. Сформулированная мыслителями-идеалистами либерально-национального направления, она была противопоставлена индивидуализму, в котором они усматривали основной грех секуляризованной западной культуры. Словом "соборность" тогда стали обозначать некое мистическое единство рода человеческого, образцовым воплощением которого являлась коллективистская тотальность русской деревенской общины — мир.
Идея соборности, разумеется, не была "изобретением" А.С. Хомякова или каких-

то иных русских философов. Она была скорее "извлечена" из массового, в основе своей — религиозного, сознания. С этим сознанием пришлось иметь дело будущим триумфаторам Октября и в нем, в конечном счете, искать духовную опору своей власти. Возникает, однако, вопрос, каким образом национальная культура так сравнительно быстро и легко адаптировала совершенно чуждую ей, казалось бы, идеологию марксизма. Без сомнения, процесс адаптации был облегчен частичным совпадением политической риторики, сыграли свою роль и идеологические опосредования, в т.ч. и идейная генеалогия марксизма. Однако думается, что немаловажное значение имело и внутреннее сходство некоторых интенций марксизма с тем идеологическим комплексом, который мы обозначили термином соборность. Внутреннее сродство исходных положений марксизма (аутентичного и русского) с соборным пониманием народной власти, если таковое имело место, позволило бы сделать вывод, что рассматриваемая нами идея не есть продукт творческой фантазии отдельных энтузиастов-мыслителей, а глубинная предустановка отечественной политической культуры, заметным образом корректирующая восприятие россиянами западноевропейской идеи демократии. Поэтому в целях верификации данной гипотезы мы решаемся обратиться к сравнительному анализу двух, на первый взгляд противоположных, илейных систем.

Лишь приняв во внимание их сходство, легко понять, почему политическая система, которую сконструировали в XX столетии ниспровергатели старого строя, унаследовала так много его характерных черт. Сам политический триумф большевиков вряд ли был бы возможен, если бы их лозунги оказались чужды сознанию их потенциальных последователей. Кстати, и превращение марксизма в господствующую идеологию России довольно парадоксально, ибо социально-политическая ситуация в нашей стране ко времени распространения в ней марксизма значительно отличалась от той, которую переживала Западная Европа накануне, во время и после революций 1848 г., т.е. в эпоху его зарождения и первоначального развития. Прививку марксизма к России поэтому не следует связывать с возможными ответами творцов этой идеологии на актуальные вопросы российского общественного развития. Успех ее пропаганды следует отнести на счет действия иных факторов: он объясняется прежде всего структурными параллелями между марксистской идеологией (точнее, между некоторыми ее аспектами) и политическим сознанием русской интеллигенции.

#### СОБОРНОЕ СОЗНАНИЕ И РУСИФИКАЦИЯ МАРКСИЗМА

Конечно, отношение самих марксистов к религиозным мыслителям, впервые сформулировавшим в русской мысли идею соборности, было неизменно враждебным: их рассматривали как идейных противников и классовых врагов. Никаких намеков на свое духовное родство с дореволюционной религиозно-идеалистической философией воинствующие материалисты-большевики, разумеется, не потерпели бы. И тем не менее, хотя термин "соборность" никогда не употреблялся в публицистике коммунистических авторов, идеал "единства", "общности", "коммунии" оказался вовсе не чужд победившей в Октябре 1917 г. партии. В конце концов, именно идеал коммунии дал название как самому движению, так и возглавившей его партии.

Нелишним будет отметить в связи с этим, что хотя марксистская традиция в социальной науке справедливо связывается с идеями классового расслоения общества и классовой борьбы, само расслоение чаще всего трактуется теоретиками этой школы как социальное зло, в определенный период истории неизбежное, но в конечном счете подлежащее уничтожению революционным путем, а классовая борьба пролетариата — как способ создания однородного (бесклассового) общества (6). И в проекте этого бесклассового общества просматривается тот самый идеал "соборности", который стал в России основой самобытной национальной политической утопии.

Из других сторон марксизма, вполне релевантных для российской политической традиции, следует указать на риторику народовластия, столь импонировавшую отечественным марксистам. Надо сказать, в сочинениях самого Маркса подобная риторика большой роли не играет. Маркс даже гордился тем, что его идеи вытекают не из особой любви к народу, а из научного анализа фактов общественной жизни, и с иронией, а порой и с издевкой, говорил о тех революционерах, чьи политические идеи вырастали из простого чувства сострадания к тяготам трудящихся. Это была, до известной степени, поза: политическая позиция и политическая риторика самого Маркса отнюдь не были лишены эмоционального пафоса, и, кстати, собственно, теоретическая часть марксизма с ее декларированной политико-эмоциональной нейтральностью ("научной объективностью") при пропаганде этого учения играла сравнительно второстепенную роль. Настроениям русской революционной интеллигенции была близка не научная объективность, а политическая пристрастность Маркса, активно высказывавшегося в поддержку различных революционных движений от восстания сипаев до американского аболиционизма (не говоря уже о гарибальдийцах, польских или ирландских повстанцах) совершенно независимо от того, насколько эти движения укладывались в его социологические схемы и в какой степени их идеология соответствовала его собственной доктрине.

Таким образом, в марксизме XIX в. следует различать, как минимум, два существенно разных компонента: социологическую доктрину (марксизм в собственном — узком — смысле слова) и "якобинский дух", разделяемый им с представителями самых разных политико-идеологических течений. Наличие общей составляющей делало марксизм привлекательным даже для тех течений революционной мысли, которые по своему генезису, социальной базе и идеологическим установкам были от него весьма далеки. Оно облегчило ассимиляцию марксистских идей российскими революционерами, несмотря на то, что Марксу, как мы уже подчеркивали, сказать было нечего по существу тех вопросов, которые стояли перед русской социальной мыслью.

Мы вовсе не хотим быть понятыми так, что аутентичный марксизм не оказал никакого влияния на развитие русского политического сознания и политической культуры России и Советского Союза. Такое влияние было, но оно обусловливалось наличием в марксизме глубинных установок, если не тождественных, то, по меньшей мере, созвучных интеллектуальной интуиции российских мыслителей.

Немаловажно и то, что русская философия (прежде всего, социальная мысль) и марксизм вышли из немецкой классической философии, хотя в генезисе этих интеллектуальных течений роль ее ведущих представителей была неодинаковой. Зависимость Маркса от Гегеля и Фейербаха общеизвестна, неоднократно подчеркивалась самим Марксом, а также Энгельсом, и не нуждается в аргументации. Общепризнано и влияние философии Шеллинга на становление русской мысли (7). При всех различиях между Шеллингом (а именно на него, главным образом, ориентировались российские "любомудры" и славянофилы) и Гегелем, оба они изначально принадлежали к одному кругу идей, и исходные элементы их философских систем были весьма близки. Определяющей интуицией этих систем была диалектически трактуемая тотальность бытия. Данный мотив полностью отсутствует в онтологии и гносеологии Канта (появляясь, возможно, только в его эстетическом учении), влияние которого на русскую философию именно поэтому было сравнительно невелико. Связь марксизма и славянофильства, таким образом, проявляется на уровне моделей построения философских систем.

В российскую революционно-демократическую мысль немецкая философская классика вошла благодаря непосредственному влиянию Гегеля (на Белинского, например) и Фейербаха (в первую очередь, вспомним о Чернышевском). Это подготовило российское общественное сознание если не к абсорбции, то, по крайней мере, к теоретическому восприятию марксизма.

Другой источник марксизма связан с влиянием, возможно, опосредованном якобинским духом Французской революции, философии Ж.-Ж. Руссо, прежде всего его концепции общественного договора. Связанная генетически с английской политической мыслью XVII в. (с Т. Гоббсом и Дж. Локком), доктрина Руссо, конечно, значительно отличалась от той, которая была разработана в трудах английских мыслителей. Далекий от гносеологических проблем, столь милых сердцу английских эмпириков, и во всяком случае не разделявший их номиналистического подхода, Руссо внес в концепцию общественного договора, разработанную Гоббсом в XVII столетии, существенное изменение, связанное с понятием общей воли.

Для Гоббса воля народа, отчуждаемая в пользу будущего законного носителя суверенной власти, едина лишь постольку, поскольку интересы всех индивидов совпадают. Область этого совпадения ограничена в принципе общей обеспокоенностью своей личной безопасностью. Именно эта забота и побуждает носителя суверенной воли ставить над собой трансцендентную по отношению к их свободе власть (8). В остальном единство воли представляется Гоббсу проблематичным. Этим, кстати, и объясняется то, с какой настойчивостью английский мыслитель отстаивает благотворность беспрекословного повиновения подданных законной власти: Гоббс явно не рассчитывает на добровольное согласие граждан с каждым отдельным решением власти, не легитимирует отдельных ее действий суверенной волей народа, настаивая лишь на том, что народ, поставивший над собой власть, тем самым взял на себя обязательство ей подчиняться.

Руссо такая позиция явно не устроила бы. Во-первых, она могла служить идеологическим оправданием абсолютной монархии. А во-вторых, эта позиция противоречила пониманию французским мыслителем социальной реальности. Натурализм Руссо обусловил его реализм. Для Руссо общая воля не могла быть изначально неопределенной: она должна была естественным образом вытекать из природы общества. Если для Гоббса природное существо — это индивид, а общество — некий монстр, Левиафан, т.е. искусственный организм, квазиорганизм, обязанный в целях самосохранения следовать законам бытия организмов, но не способный обеспечить эту законосообразность натуральным путем, то для Руссо общество — организм в прямом смысле этого слова. Уподобив общество организму, Руссо последовательно ставит вопрос о естественных интересах этого организма как целого\*.

Общая воля и является выражением этих интересов. Уподобление отдельных граждан (или их групп) частям, или органам, социального организма, весьма распространено\*\*. Граждане могут, конечно, иметь свои специфические "интересы", но "интересы" эти, хотя и естественны, с общественной точки зрения второстепенны и должны подчиняться общему интересу. При таком истолковании общей воли — как

<sup>\* &</sup>quot;Вместо отдельной личности каждого договаривающегося этот акт ассоциации немедленно создает моральное и коллективное целое, составленное из стольких членов, сколько собрание имеет голосов, целое, которое получает путем этого самого акта свое единство, свое общее я, жизнь и волю" (курсив наш — Н.Б., В.С.) (9).

<sup>\*\*</sup> Метафора организма, конечно, не изобретение Ж.-Ж. Руссо: к ней часто обращались уже в античности. Один из наиболее известных примеров такого рода находим во 2-ой книге "Истории Рима" Тита Ливия — обращение Менения Агриппы к восставшим плебеям: "Тогда-то было решено отправить к плебеям посредником Менения Агриппы, человека красноречивого и плебеям угодного, поскольку он и сам был родом из них. И, допущенный в лагерь, он, говорят, только рассказал по-старинному безыскусно вот что. В те времена, когда не было, как теперь, в человеке все согласовано, но каждый член говорил и решал, как ему вздумается, возмутились другие члены, что всех их старания и усилия идут на потребу желудку; а желудок, спокойно силя в середке, не делает ничего, и лишь наслаждается тем, что получает от других. Сговорились тогда члены, чтобы ни рука не подносила пищи ко рту, ни рот не принимал подношения, ни зубы его не разжевывали. Так, разгневавшись, хотели они смирить желудок голодом, но и сами все, и все тело вконец исчахли. Тут—то открылось, что и желудок не нерадив, что не только он кормится, но и кормит, потому что от съеденной пищи возникает кровь, которой сильны мы и живы, а желудок равномерно по жилам отдает ее всем частям тела. Так, сравнением уподобив мятежу частей тела возмущение плебеев против сенаторов, изменил он настроение людей" (10). Антидемократический подтекст метафоры очевиден.

воли целого, — противопоставление ее воле отдельных граждан не утрачивает смысла даже в том случае, если речь идет о "суммарной" воле всех граждан, взятой в совокупности. Отсюда — противопоставление общего интереса не только частному интересу как таковому, но и совокупности частных интересов, отсюда — пафос общественности, утверждение приоритета общего над индивидуальным, столь характерное для риторики учеников Руссо — якобинцев — и столь трагически реализованное в период их политического господства.

Метафора организма Марксу чужда и его понимание общества значительно отличается от точки зрения Руссо: поскольку общество расколото, частный интерес принимает форму *иллюзорного* общего интереса (11). Этот трезвый (или, если угодно, циничный) взгляд на вещи проводится между тем довольно последовательно. Наста-ивая на классовом характере и общественных проблем, и путей их разрешения, Маркс не хочет выдавать классовый интерес за всеобщий. Он не осуждает частный интерес за то и только за то, что он частный. Интерес пролетариата — тоже частный. Но партикулярность этого интереса преодолевается в его глазах иным — величием исторической миссии пролетариата. Маркс неоднократно подчеркивает, что в процессе осуществления этой миссии пролетариат, которому, как известно, "нечего терять", поднимается над своим партикулярным интересом и выполняет некую общечеловеческую функцию. Но это значит, что, в конечном итоге, узкоклассовый интерес пролетариата (как в свое время, кстати, и буржуазный) наделяется тем же качеством универсальности, которое, по Руссо, принадлежало общей воле в силу ее природной обусловленности.

В отличие от Руссо общество не представляется Марксу природным организмом, но он безусловно рассматривает его как некую специфическую историческую целостность, законы развития которой периодически выводят на авансцену истории различные — составляющие эту целостность — социальные классы.

Такая трактовка исторической роли общественного класса (или нации) покажется произвольной всякому, кто не разделяет философию истории Маркса (или Гегеля). Номиналистически ориентированный мыслитель отнесет ее на счет субъективных предпочтений Маркса. Но дело в том, что сам-то Маркс отнюдь не был номиналистом. Его ориентация на "срывание всех и всяческих масок" позволяет ему сводить, пользуясь позднейшим выражением Ленина, любое прекраснодушное высказывание к эгоистическому классовому интересу, но его философия истории заставляет его в то же время наделять классовый интерес свойством универсальности.

Порой такая позиция приводит его к весьма парадоксальным выводам. Так, прочитав "Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта", можно узнать, что классовые интересы буржуазии Марксу известны лучше, чем самой буржуазии, которая может быть и недальновидной, и недостаточно классово солидарной. По сути дела, тот же смысл имеет и известное различение между классом "в себе" и классом "для себя". Социальные субъекты, по Марксу, не сами определяют свой классовый интерес и свою историческую миссию. Она определяется за них и для них объективным ходом истории. Поэтому классовая позиция и классовая политика должны вытекать не из субъективных предпочтений составляющих класс индивидов (в этом случае они останутся классом "в себе", неспособным на активное социальное действие), а из научного анализа хода исторического развития. Логическая невозможность обращения с подобным требованием к малообразованным народным массам со временем побудит Ленина разработать целую теорию "революционного авангарда", разъясняющего пролетариату его истинные интересы и организующего его на борьбу за эти интересы\*. Руссоистская оппозиция общей воли и суммы эмпирических частных

<sup>\*</sup> Противоречивость такого отношения к народу была отмечена С.Н. Булгаковым: "В своем отношении к народу, служение которому своею задачею ставит интеллигенция, она постоянно и неизбежно колеблется между двумя крайностями — народопоклонничества и духовного аристократизма. Потребность народопоклонничества в той или другой форме (в виде ли старого народничества, ведущего начало от Герцена и основанного на вере в социалистический дух русского народа, или в новейшей, марксистской форме, где вместо всего народа такие же свойства приписываются одной части его, именно "пролетариату") вытекает из самых основ интеллигентской веры. Но из нее же с необходимостью вытекает и противоположное — высокомерное отношение к народу как к объекту спасительного воздействия, как к несовершеннолетнему, нуждающемуся в няньке для воспитания к "сознательности", непросвещенному в интеллигентском смысле слова" (13).

волений обнаруживает, таким образом, параллель и в марксистской картине социальной реальности.

Таким образом, при всех различиях в мировоззрении между Руссо, Марксом и русскими идеологами "соборности", установки этих мыслителей совпадают в одном существенном моменте: воля социальных (коллективных) субъектов признается ими объективно детерминированной, "заданной". Кроме того, допускается возможность несовпадения этой объективной воли с эмпирическими устремлениями индивидов, составляющих данные коллективные субъекты. Неудивительно поэтому, что на уровне политического поведения указанные предустановки срабатывают едва ли не одинаковым образом, что, несомненно, облегчает взаимную адаптацию столь разных концептуальных схем. А это, в свою очередь, объясняет парадоксальное наложение марксистского революционного мировоззрения на традиционное русское религиозное сознание.

- Бердяев Н.А. Русская идея. О России и русской философской культуре: Философы русского после-октябрьского зарубежья. М., 1990, с. 131-132.
   Лосский Н.О. Характер русского народа. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991, с. 282.
- 3. См.: Толстой Л.Н. Исповедь. Толстой Л.Н. Собр. соч. в 22 momax. Т.16. М., 1983, с. 145-146, 158-159.
- Сводку исторических сведений о Земских соборах и обзор отечественной и зарубежной историографии вопроса см.: Черепнин Л.В. Земские соборы Русского государства в XVI-XVII вв. М., 1978.
- 5. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994, с. 455.
- 6. См.: Маркс К. Письмо И. Вейдемееру от 5 марта 1852 г. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, Т. 28, М., 1962, c. 422-427.
- См.: Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980; Каменский З.А. Московский кружок любомудров. М., 1980. 8. ГоббсТ. Сочинения в 2 томах. Т.2, М., 1991, с. 129-133
- 9. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. Антология мировой философии в 4 томах. Т.2, М., 1970, с. 568-569.
  10. Тит Ливии. История Рима от основания города. Т. 1. М., 1989, с. 89
- 11. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М.,: 1955, с. 32-33
- 12. См.: Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.8, М.,
- 13. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. Вехи. Интеллигенция в России. М, 1991, с. 75.