

DOI: 10.17805/zpu.2024.3.9

## У истоков проблемы равенства

### Часть III

Г. Ю. КАНАРШ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

Данный текст является заключительной частью статьи о равенстве — первые две части были опубликованы в предыдущих номерах журнала «Знание. Понимание. Умение» (2024. № 1, 2). В этой большой трехчастной статье мы исследовали становление политического концепта равенства — от древнейших времен до конца XVIII в. В данной, третьей (и заключительной) части статьи мы изучим представления о равенстве в социальной и политической мысли французского Просвещения. Надо отметить при этом, что эта эпоха (Просвещение) имеет огромное значение, поскольку именно с нее начинается становление «проекта Современности» как такового. Мысли и идеи, высказанные в этот период разными мыслителями, не только подготовили почву для Французской революции, но и задали направление для развития социальной и политической философии на два века вперед. Именно в этот период (но, конечно, основываясь, в свою очередь, на фундаменте предшествующего, XVII столетия) формулируются идейные основания будущих «великих идеологий» Современности — либерализма, консерватизма и социализма. И концепт равенства (как и свободы, тесно связанный с последним) занимает в этих учениях центральное место.

Ключевые слова: равенство; неравенство; справедливость; Просвещение; эгалитаризм; конституционная монархия; просвещенный абсолютизм; Гольбах; Гельвеций; Монтескьё; Ж.-Ж. Руссо; модерн; Современность

### ВВЕДЕНИЕ

В первых двух частях нашей статьи мы рассмотрели эволюцию проблемы равенства начиная с эпохи палеолита до периода раннего Нового времени. Мы показали сложность и неоднозначность трактовки идеи равенства в Античный период, а также продемонстрировали зарождение современной концепции гражданского и правового равенства в эпоху раннего Нового времени. Последнее также в значительной степени носит гетерогенный характер — от гуманистических идей правового равенства индивидов до уравнивательных концепций Т. Мора, Т. Кампанеллы и Дж. Уинстенли. Концепции Мора и Кампанеллы, на наш взгляд, важны тем, что представляют собой некий *альтернативный проект в рамках становления буржуазной цивилизации*. Их непреходящее значение в том, что они впервые предложили формулировку *коммунистической идеи* (которая по сути не изменилась до сих пор) — *выстраивание социально-экономического порядка на основании равных стартовых условий для всех при возможности дальнейшей реализации собственных способностей и талантов в контексте уже меритократической системы* (но на базе общественной собственности на средства производства и произведенный продукт). Тем не менее, как мы показали во второй части статьи (Канарш, 2024), в итоге в результате важнейших социально-политических трансформаций (Английская буржуазная революция) победили отнюдь не уравнивательные идеи (и даже не умеренно-уравнивательные (например, доктрина английских левеллеров), но, напротив, *установился социальный порядок, основанный на господстве крупной собственности (крупного капитала) в союзе с обуржуазившимся английским дворянством*. И тем не менее именно этот — буржуазно-элитарный, буржуазно-дворянский, порядок *представляется нам наиболее прогрессивным для данного эта-*

*на развития* (вторая половина XVII в.), поскольку именно он готовит почву для перехода к более эгалитарному обществу.

*МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИДЕИ РАВЕНСТВА  
В ФИЛОСОФИИ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ*

Не менее важное значение для решения проблемы равенства имела социальная и политическая философия XVIII в. (эпоха Просвещения). По сути, Просвещение во многом развивало идеи XVII столетия, но и внесло немало нового по сравнению с философами предыдущего века. В социально-политическом плане Просвещение, так же как и политическая мысль XVII в. (и даже более ранняя, гуманистическая мысль), во многом решало проблему формирования нового буржуазно-демократического общественного порядка и борьбы с феодальными привилегиями (привилегиями отдельных сословий и Церкви). В то же время, как отмечает в своей книге Ю. К. Плетников, Французская революция, подготовленная Просвещением, в отличие от Английской буржуазной революции XVII в., закончившейся компромиссом крупной буржуазии и дворянства, имела буржуазно-демократический характер. «Ее главная особенность состояла в том, что массы народа, отождествляемые с “третьим сословием”, т. е. самые глубокие, задавленные гнетом и эксплуатацией слои общества, активно выступают со своими собственными экономическими и политическими требованиями, накладывая на весь ход событий отпечаток своих стремлений и попыток сломать старый феодальный строй» (Плетников, 2014: 130). При этом важно отметить и то обстоятельство, что, несмотря на то что именно буржуазия выступала «локомотивом» революции, «третье сословие» во Франции еще не было достаточно дифференцировано: оно включало как буржуазию, так и ремесленников и крестьянство. Все это позволяло говорить о подлинно народном характере революции.

Наконец, еще одна важная особенность революции во Франции — ее подготовленность (как уже было сказано выше) философией Просвещения. Главным здесь было интеллектуальное движение философов и писателей, объединившихся во круг знаменитой «Энциклопедии» (главным редактором и составителем которой являлся Дидро). При этом «энциклопедистов объединяли идеи свободы, юридического равенства людей, собственности» (там же: 131).

Что же нового внесло Просвещение в методологическом плане (и что стало основой для нового понимания идеи равенства)?

Как показывает М. М. Федорова (Федорова, 2001), Просвещение во многом заимствует рационализм XVII столетия, а также тесную связь социально-политических идей с антропологией. Но делает это на свой лад. Во-первых, просветители во многом переосмыслили идею Разума, придав ей не столько отвлеченный, «математический», характер (как было, например, у Гоббса или Спинозы), сколько характер практический, направленный не на создание строгих «математических» систем, а на решение вопросов практической политики, осуществления проектов счастливого и гармоничного общественно-политического порядка (сама идея человеческого счастья приобретает в этот период особое значение, которого не знали предшествующие эпохи). Философы Просвещения, подчеркивает Федорова, — это в наименьшей степени «кабинетные» философы.

Во-вторых, сама природа человека в построениях просветителей стала пониматься несколько иначе. Так, если Гоббс и Локк рассматривают природу человека

в некоем идеально конструируемом «естественном состоянии» (что, вспомним, и было для них естественным основанием идеи равенства), то философы Просвещения видят в человеке существо «из плоти и крови», изначально находящееся в состоянии социализированном (например, семья или община). Это не значит, что просветители не принимали идею естественного состояния и общественного договора (как раз наоборот), но многие из них выводят идею общественного договора из уже более или менее социализированного состояния человеческого рода (например, тот же Руссо, Монтескьё или Гольбах).

Более того, как показывает в своей важнейшей книге о Просвещении Т. Б. Длугач (Длугач, 2008), именно природа (в том числе природа человека) выступала для просветителей отправной точкой как для научных изысканий, так и для построения новых концепций социально-политического порядка. По словам Тамары Борисовны, именно природа — альфа и омега философских построений просветителей.

«Вопрос этот (вопрос системного изложения науки о природе, человеке и обществе. — Г. К.) неизбежно встает перед исследователями в связи тем, что все просветители, прежде всего Гольбах, выступили против “духа систем” XVIII в.: восхищаясь взглядами Спинозы, Декарта, Лейбница других великих мыслителей прошлого, они в то же время не принимали их “систематической философии”. Что не устраивало их? Возражения были направлены, в первую очередь, против умозрения, “спекуляции”. Дело том, что в связи с коренной ломкой мировоззрения просветители XVIII в. вынуждены были переосмыслить вопросы о сущности человеческого бытия, месте человека в ряду других существ природы; переосмыслить также само понятие природы, что было обусловлено успехами механики и механистического естествознания. *Вследствие этого философский дух стал иным; природа (причем природа, не тождественная более божеству, но не противопоставленная ему как его творение, природа сама по себе) признается теперь источником и основанием всего происходящего в мире, в том числе человеческого. Апелляция к природе становится, с одной стороны, предпосылкой требований социального равенства, с другой — гарантией истинного знания; с одной стороны — фундаментом для построения разумного человеческого общества, с другой — базой объяснения всех духовных феноменов.* Все это означает, что интеллектуальная ориентация в это время была направлена на природу, что “философский дух” XVIII в. стал натуралистическим. Если можно говорить теперь о философских системах, то они, по сравнению с системами XVIII в., — натуралистические системы» (там же: 41–42; курсив мой. — Г. К.).

В этой цитате содержится нечто важное для нас, а именно — что идея природы в понимании просветителей становится как основанием социально-политического порядка, так и фундаментом научных знаний: «...понятие “природа” — мостик к общественным моделям; картина общества строится просветителями по модели природы» (там же: 51).

Но что значит «по модели природы»? Каким видели человека, его изначальную природу просветители? «Как мы уже знаем по работам Гольбаха, — пишет Т. Б. Длугач, — фундаментом мировоззрения просветителей, оплотом их борьбы с феодальным режимом и церковью служило понятие природы; человек понимался всецело как природное существо. Но что это значит — быть природным существом? *Общим для всего Просвещения является утверждение о том, что это зна-*

*чит, прежде всего, быть телесным, физически-материальным существом; от природы каждый обладает телом, вложенными в него примерно одинаковыми для всех потребностями, что определяет справедливость требований юридического и политического равноправия»* (там же: 135; курсив мой. — Г. К.).

Таким образом, как показывает Тамара Борисовна, именно идея природы человека стала для просветителей методологическим основанием для утверждения базовой для всей концепции Просвещения идеи здравого смысла, или, что по сути то же самое, — индивидуальной автономии. Именно благодаря своей природе, полученным от нее естественным склонностям и задаткам, человек может, с одной стороны, руководствоваться здравым смыслом (а для просветителей это — нормальная, обычная способность мышления, в отличие от шотландских мыслителей более раннего периода) в своей практической повседневной деятельности (например, решать хозяйственные задачи), а с другой — успешно усваивать различные знания по самому широкому кругу вопросов (начиная от общих научных представлений о мире — до искусства, медицины и политики). С интересующей нас точки зрения такая ситуация означала *радикальный переворот в представлениях о человеке по сравнению с предшествующими эпохами (и соответственно, становилась фундаментальной антропологической предпосылкой идеи равенства)*: «...это был своего рода культурный подвиг философов-просветителей XVIII в., порывающих с прежними средневековыми религиозными традициями иерархических оценок личности и ориентирующихся на субъекта, опирающегося на собственный ум. <...> Подобные претензии были совсем не свойственны, например, средневековым людям, каждый из которых знал свое строго определенное место в социальной иерархии и судил только о том, что ему полагалось знать и уметь» (там же: 16–17).

Иными словами, на подобных натуралистических антропологических представлениях, развитых Просвещением, утверждалась основа основ нового буржуазного правового демократического общества: идея *суверенной личности* (книга Т. Б. Длугач так и называется: «Подвиг здравого смысла, или Становление идеи суверенной личности»). Именно этот новый субъект (суверенная личность, опирающаяся в когнитивном плане на собственный ум, а в социальном — на равные юридические права и «священное» право собственности) и становится главным субъектом общественного договора эпохи Нового времени, т. е., по сути, нового буржуазно-демократического общественного порядка, основанного на идее взаимности, отчуждения части естественной свободы ради приобретения социальных, экономических и политических прав и т. д. Значение идей Просвещения в этом отношении, как говорится, трудно переоценить.

В то же время здесь есть еще одна особенность методологического плана, касающаяся идеи равенства. Так, с одной стороны, просветители апеллируют к природе человека как естественной основе эгалитарного социально-экономического (и даже политического) порядка, а с другой — они как будто бы отходят в своих интеллектуальных построениях от идеи природы и обращаются к во многом противоположной идее — идее воспитания. Вроде бы, с одной стороны, человек должен следовать своей природе, своим естественным склонностям и обретать на этом пути свое счастье (и общество должно его в этом отношении всячески поддерживать), с другой же — человек нуждается в воспитании, образовании и т. д., т. е. по сути в определенной «переделке» (или по крайней мере, коррекции) своих естественных склонностей для того, чтобы «сгладить» острые углы, порождаемые

некоторыми антисоциальными проявлениями человеческой природы (например, чрезмерный эгоизм, жадность и т. д.). Более того, именно идея воспитания человека, просвещения его ума и прививки ему необходимых социальных добродетелей — в основе всего «проекта Просвещения». И в этом, последнем, моменте (социализация «естественного» человека посредством его воспитания), так же как и в натурализме просветителей, о котором было сказано выше, обнаруживает себя *идея равенства* (но, впрочем, по-своему преодолевая определенную, парадоксальным образом возникающую здесь, ситуацию социального неравенства).

В самом общем смысле, как показывает в своей книге Т. Б. Длугач, такое фундаментальное противоречие в философии просветителей (противоречие между природой и воспитанием, индивидом и обществом) было связано с общим характером мышления просветителей: так, если здравый смысл как обычная, «повседневная», практическая способность мышления стремится все максимально упорядочить, упростить и тем самым избежать противоречий (без этого попросту невозможно наладить нормальную повседневную жизнь), то философствующий разум (тем более Разум целой эпохи) есть необыкновенно сложный, противоречивый и диалектически развивающийся разум, который в своем развитии неизбежно порождает и включает в себя различные противоречия. Именно поэтому у просветителей, как показывает Тамара Борисовна, мы находим вовсе не эклектику (например, одновременно идеи природы и воспитания или свободы и детерминизма), а философскую сложность Разума, во всей полноте трудностей и противоречий постигающего действительность. «Таким образом, “изнанкой” здравого смысла оказывается разумная способность суждения с присущими ей глубинными противоречиями...» (там же: 148).

В данном случае фундаментальное противоречие, о котором идет речь, — это противоречие между индивидом, за которым скрывается природа, и воспитанием, за которым скрывается общество. И то и другое, как показывает Т. Б. Длугач, равно значимо для просветителей.

Однако почему данная методологическая проблема оказывается важной для нас, в связи с идеей равенства? Дело в том, что антропологический фундамент идеи равенства в концепциях Просвещения связан не только с «естественной», изначальной природой человека (со всеми его склонностями, страстями, умственными и физическими способностями и т. д.), но и с идеей воспитания. Особенно вышло это проявилось в философии К. А. Гельвеция, которого по праву считают отцом утилитаризма. Именно Гельвеций, с одной стороны, всячески апеллировал к идее природы человека, существо которой видел в естественном стремлении к достижению максимума полезности (прежде всего материальной пользы), а с другой — видел в человеке прежде всего продукт социальных обстоятельств, социальной среды, в том числе особенностей воспитания. И вот именно Гельвеций, утверждая на основе своей философии утилитаризма идею примата частного интереса и материальной заинтересованности личности (важнейший фактор становления капиталистического общества!), одновременно пишет о необходимости достижения социального равенства на базе воспитания человека.

Как подытоживает это исследовательница, «все люди от природы равны — поэтому с помощью просвещенного воспитания все могут стать талантливыми, яркими личностями. Все люди от природы равны — поэтому в социальной реальности они должны иметь одинаковые права и обязанности. Все люди от природы соглас-

но разумному воспитанию с необходимостью преследуют личные интересы — поэтому задача истинно мудрого законодателя не препятствовать им в этом, создавать такие законы, которые способствовали бы развитию добродетели, соединяя ее с личной выгодой. Вот те пункты социальной программы переустройства общества, которые развивает знаменитый французский философ» (там же: 182).

Интересно отметить в этой связи, что, во-первых, человека Гельвеций (в отличие, например, от Гольбаха) понимает как *tabula rasa*, т. е. существо изначально лишённое каких-либо естественных склонностей, способностей, привязанностей, аффектов и т. п., а с другой, как мы сказали, считает его всецело продуктом социальных обстоятельств, в том числе воспитания. И в отношении последнего возникает парадоксальная ситуация (свойственная, впрочем, всему «проекту Просвещения»): воспитание, образование, просвещение предполагают наличие одновременно двух сторон этого процесса: соответственно тех, кто воспитывает, и тех, кого воспитывают. То есть изначально это ситуация неравенства, предполагающая возможность и необходимость наличия в обществе «просвещенной элиты» (каковыми и видели себя многие просветители). Однако, с другой стороны, по Гельвецию, данная ситуация неравенства преодолевается тем обстоятельством, что здесь, как и во многом другом в обществе, господствует случай, т. е., несмотря на наличие «касты» просвещенных личностей, «обрабатывающих» изначально грубый, неотесанный «человеческий материал», все же крайне нередки ситуации, когда власть просвещенной элиты не всемогуща — и реальное воздействие на формирование личности оказывает не столько «учитель», сколько случай. «Случай же для всех одинаков и, таким образом, восстанавливается социальное равенство» (там же: 176).

Таким образом, в рамках указанного теоретического парадокса (постоянное, незаметное для них самих, мысленное «курсирование» просветителей от природы к обществу (воспитанию) и обратно) вырисовываются *два фундаментальных теоретических основания идеи социального равенства*: с одной стороны, равенство (идея равных прав личности) порождается самой природой, с другой же — равенство — результат целенаправленной политики воспитания, осуществляемой представителями «просвещенной элиты» (социальная власть которых, в свою очередь, сама во многом нивелируется властью случая). Конечно, эти сложные и во многом противоречивые теоретические построения значительно превосходят по уровню своей сложности (и даже скажем, запутанности) аналогичные построения предшествующих веков (в том числе идеи XVII в.), однако в то же самое время эти идеи просветителей закладывают фундамент для становления подлинного «проекта Современности», основанного в том числе на идеях естественных прав человека и правового эгалитаризма.

#### ПРОСВЕТИТЕЛИ О СОЦИАЛЬНОМ РАВЕНСТВЕ

Это, так сказать, наиболее общие, фундаментальные основания идей представителей французского Просвещения о равенстве. Что же говорили эти мыслители в отношении более конкретных проблем: равенства социально-экономического и политического? Первое, что надо сказать здесь, это то, что взгляды французских мыслителей, как и их предшественников прошлых веков (например, британских мыслителей XVII в.), были достаточно разнородными (гетерогенность Просвещения). Несмотря на присутствие некоторых общих положений (например,

защиты частной собственности и осуждения сословного неравенства), просветители все же исповедовали подчас диаметрально различные социальные и политические идеалы.

Начнем с проблемы социально-экономического неравенства. Здесь, несмотря на определенные философско-антропологические различия (например, Гольбах считал, что люди изначально рождаются неравными в отношении своих сил и способностей, и это само по себе порождает социально-экономическое неравенство, а Гельвеций, в противоположность ему, полагал, что в естественном состоянии царит полное умственное равенство — социальное неравенство порождается неверными гражданскими установлениями), все же абсолютное большинство просветителей выступали за *естественный и необходимый характер частной собственности* и вполне допускали и даже оправдывали произрастающее на основе владения ею неравенство. Другой вопрос, что данное социально-экономическое неравенство необходимо сглаживать, регулировать силами государства, для того чтобы сохранить общественное единство (в этом они были вполне солидарны со своими предшественниками-гуманистами). Более того, и Гольбах, и Гельвеций считали, что само по себе неравенство в отношении владения богатствами и средствами производства не имеет существенного влияния на жизнь тех, кто имеет меньше: по их мнению, и бедняки, и богачи — каждый получает свою долю удовольствия и счастья от того образа жизни, который он ведет (например, крестьянин трудится на свежем воздухе, он физически здоров и счастлив этим). В то же время, повторим, для этих мыслителей важной представлялась задача регулирования социально-экономического неравенства ради предотвращения общественных раздоров (которые могут возникать, например, вследствие зависти). Единственное исключение представляет здесь Вольтер: он полагал, что в резкой социальной поляризации нет ничего плохого — наоборот, она является благом, поскольку именно богатые люди дают работу беднякам и тем самым, обеспечивают их средствами материального существования (впрочем, довольно типичный на сегодня аргумент в защиту капитализма).

В целом же многие просветители, как истинные представители нарождающегося буржуазного общества, считали благом развитие производства и коммерции, полагая, что именно это увеличивает общественное богатство и тем самым способствует благу всех (а не только богатых). Просветители же (например, тот же Гельвеций) выступали также (как мы сказали) за государственное регулирование имущественного неравенства и за необходимость государственной заботы о том, чтобы все люди в стране были обеспечены работой и всем самым необходимым в материальном плане (тоже достаточно типичный для XX и начала XXI в. аргумент в русле, например, ордолиберальной экономической школы) (см.: Самсонова, 2003: 167). В целом же и Гольбах, и Гельвеций высказывались в пользу *постепенного преодоления сословного разделения и формирования, как мы бы сказали сегодня, «общества среднего класса»* (т. е. речь идет фактически о превращении всех в членов третьего сословия).

Наряду с этой, доминирующей тенденцией, во французском Просвещении существовала и другая, противоположная линия оценки неравенства и частной собственности. Речь идет о взглядах Морелли и Мабли. Оба мыслителя резко высказывались против частной собственности, видя в ней основное социальное зло, и видели перспективу развития общества в восстановлении изначального (как они

полагали) общего владения собственностью (прежде всего земельной) и права совместного для всех членов общества пользования продуктами своего труда. При этом становление частной собственности и неравенства во многом рассматривалось ими (прежде всего Мабли) с исторических позиций (как и у Ж.-Ж. Руссо). При этом собственно политические программы Морелли и Мабли имели определенные отличия: если Морелли видел возможность перехода к коммунистическому обществу уже в непосредственно существующей реальности, то Мабли мыслил более осторожно и реалистично: он предлагал постепенный переход к коммунизму, с введением на начальном (переходном) этапе ряда мер, ограничивающих капиталистическую эксплуатацию (например, отмена косвенных налогов на бедных, установление земельного максимума, введение налогов на роскошь и др.). В целом же «и Мабли, и Морелли считали главным условием возрождения социального равенства людей устранение частной собственности» (Плетников, 2014: 163).

Говоря об этой утопически-коммунистической тенденции во французском Просвещении, нельзя обойти вниманием взгляды такой видной фигуры, как Гракх Бабеф, и его последователей — бабувистов. Как отмечают исследователи (Самсонова, 1996), Бабеф и его последователи во многом основывались на представлениях Морелли и Мабли, развивая, однако, свой собственный проект общественных преобразований на началах равенства и справедливости. Важно отметить также, что Бабеф и его последователи были практическими политиками, революционерами-практиками, которые организовали так называемый заговор равных для свержения буржуазного правительства (пришедшего к власти после правления якобинцев).

Собственно, свержение «несправедливого» буржуазного строя, установившегося в результате революции, и было главной задачей бабувистов. Здесь необходимо отметить определенную общественную эволюцию: Французская революция покончила с королевской властью и феодальными порядками, провозгласив свободу и равенство всех перед законом, однако она не решила важнейших проблем, касающихся бедности и неравенства. Буржуазный строй, установленный революцией, утверждал политическое равенство, однако по-прежнему не решал проблему бедственного положения социальных низов, поскольку все так же сохранялось разделение общества на бедных и богатых (несмотря на призывы философов-просветителей к сглаживанию социального неравенства). Этот вопрос (разделение общества на богатых и бедных) в значительной мере решило правительство якобинцев, когда приняло ряд мер в интересах социальных низов (например, решение аграрного вопроса, введение максимума цен на товары первой необходимости и др.). Однако режим политического террора, вскоре развязанный якобинцами, в значительной мере перечеркнул те позитивные меры в отношении решения проблемы равенства, которые они осуществили. С этой точки зрения проект, предложенный бабувистами, представлял собой в определенной мере некий компромисс: он был направлен на достижение социального равенства, но мирным путем (во всяком случае, поначалу<sup>1</sup>), без осуществления политического террора и репрессий.

В то же время было и важнейшее существенное отличие от якобинцев: бабувисты, как и Морелли и Мабли до них, выступали за построение бесклассового общества без частной собственности<sup>2</sup>. Ликвидация частной собственности, всеобщий труд и распределение — краеугольный камень всех утопически-коммунистических проектов начиная с Мора и Кампанеллы. Однако и здесь есть важные отличия: бабувисты не просто призывали к созданию общенациональной трудовой коммуны,

ведавшей производством и распределением, но они настаивали на необходимости достижения, если так можно сказать, *тотального* социального равенства. Люди, с их точки зрения, должны быть равны во всем — не только в отношении распределения минимума социальных благ, но также в отношении вознаграждения за более производительный труд (такое вознаграждение не предусматривалось, в отличие от проектов ранних коммунистов-утопистов), в отношении политической и административной власти (предполагалось, что суверенитет принадлежит народу, народ управляет государством, однако все-таки признавалась необходимость должностных лиц, работа которых, впрочем, «оплачивалась» наравне со всеми), а также в отношении образования и воспитания. В последнем случае создание «общественной» системы воспитания (резко противопоставлявшейся традиционной семейной) было призвано не только дать некие базовые знания по основным наукам, но также уравнивать людей в способностях и талантах (во всяком случае, Бабеф верил в такую возможность). Таким образом, «общество равных» Бабефа и его последователей не просто было призвано искоренить социальное неравенство, но *радикально изменить саму природу человека*, сделав его добродетельным и предпочитающим общественную пользу своей собственной. Неудивительно, что общество тотального социального равенства Бабефа — это и общество тотальной несвободы, поскольку жизнь граждан здесь полностью регламентирована (не только в отношении труда, но также и в отношении досуга, не говоря уже о политических свободах). В итоге можно сказать, следуя выводам классиков марксизма, что социальный и политический идеал бабувистов — это идеал *грубоуровнительного коммунизма*, который не предполагает развития общества (в том числе за счет принижения роли науки, а также отсутствия более высокого вознаграждения за производительный труд), а стремится лишь к распределению в скудости. Поэтому, с одной стороны, «несомненная заслуга “равных” в том, что они увидели ограниченность буржуазной трактовки равенства как равенства людей перед законом. Бабувисты, считая равенство основным принципом естественного права, мечтали о социальном равенстве, которое не было реализовано в ходе революции» (Самсонова, 1996: 64). Однако, с другой стороны, «проповедуя идею равенства всех людей от природы... они пришли к выводу, что в подлинно справедливом обществе *все должны быть равны во всем*» (там же: 65; курсив мой. — Г. К.). Поэтому можно согласиться с оценкой, что «провозглашенный ими идеал будущего справедливого общества был нежизнеспособен, внутренне противоречив, в конечном счете, обречен на крах» (там же).

Однако есть среди просветителей и другая фигура, крайне оригинальная, противоречивая и неоднозначная. Это, конечно же, Ж.-Ж. Руссо. Как показывает в своих работах Т. Н. Самсонова (Самсонова, 2003), взгляды Руссо на частную собственность и неравенство, изложенные им в разных работах (от «О политической экономии» до «Общественного договора»), отличались крайней непоследовательностью и противоречивостью (впрочем, так было, возможно, только на первый взгляд). Так, например, в своем знаменитом «Трактате об основаниях и происхождении неравенства между людьми» (Руссо, 1998) Руссо как будто выступает ярким противником идеи частной собственности и поборником социального (имущественного) равенства. Именно возникновение частной собственности (а ее он, отметим, понимает сугубо исторически), с его точки зрения, стало главной причиной всех последующих социальных бед человека. Еще более жестко звучат его выска-

звания в «Проекте конституции для Корсики», где он прямо выступает апологетом примата государственной собственности. Самсонова, комментируя этот момент, пишет: «...в трудах Ж.-Ж. Руссо встречаются высказывания о возможности создания государства-коммуны, экономическим фундаментом которого выступала бы государственная собственность. <...> Черты уравнительности и негативные оценки достижений цивилизации, которая привела к отходу от естественного состояния человечества, свидетельствуют об *определенной близости социальных взглядов Ж.-Ж. Руссо к грубоуравнительному коммунизму*» (там же: 168; курсив мой. — Г. К.).

В то же время, как отмечают почти все исследователи этого вопроса, Руссо в ряде своих произведений (в первую очередь в энциклопедической статье «О политической экономии» и особенно — в «Общественном договоре»), как и все остальные просветители (а до них — Гроций, Гоббс и Локк), настаивает на *священном характере частной собственности*, видя в ней фундамент самостоятельного положения человека в гражданском состоянии (собственно, экономическую основу той самой автономной личности). Как прямо утверждает Руссо в уже упомянутой статье «О политической экономии», «несомненно, что право собственности — это самое священное из прав граждан и даже более важное в некоторых отношениях, чем свобода...» (Руссо: Электронный ресурс).

Получается явное противоречие. С одной стороны, частная собственность и вызванное ею неравенство — несомненное зло; с другой же — частная собственность — важнейшее благо гражданского состояния. Как разрешить это противоречие в трудах великого французского мыслителя? Возможно, что это противоречие до конца неразрешимо, и действительно Руссо в силу своего склада личности, характера (см.: Канарш, 2011) был склонен к подобного рода противоречиям, которых, скорее всего, не замечал сам (*полифоническая, шизофреническая амбивалентность мышления*). Но среди исследователей Просвещения есть и попытки (достаточно интересные, на наш взгляд) выйти из этого противоречия и найти определенную логику в рассуждениях Руссо о собственности и неравенстве.

Так, уже не раз упомянутая нами Т. Б. Длугач полагает, что жесткая критика Руссо частной собственности и неравенства — это скорее критика не столько этих социальных феноменов самих по себе, сколько критика великим женеццем процессов *первоначального накопления капитала* — неизбежной стадии на пути становления любого капиталистического общества (Длугач, 2008: 288). Но это — только одна сторона медали. Другая же, по мнению исследовательницы, заключается в том, что Руссо, защищая священный характер частной собственности (в других работах), видел в ней, как и все просветители, *основу основ гражданского состояния* — экономический фундамент существования автономной личности (а гражданская свобода, как хорошо известно из истории, *не может существовать без института частной собственности* — что показала уже Античность). Правда, здесь есть определенные нюансы: Руссо, в отличие от того же Гольбаха, высказывался не просто в пользу государственного регулирования имущественного неравенства (хотя в «Общественном договоре» мы можем найти и такую идею), он ставил вопрос *принципиально иначе*: частная собственность необходима, но она должна быть *равной для всех* (там же: 281).

Иными словами, в рамках данной интерпретации Руссо выступает не просто как один из теоретиков нарождающихся капиталистических отношений (включая

сюда и юридическое равенство), но как своего рода *предшественник европейской социал-демократии*: частная собственность должна (и *необходимо* должна) существовать в гражданском обществе, но ее распределение должно быть таким, чтобы создавать не имущественное неравенство (как это и было при историческом капитализме), но *равные стартовые возможности для всех членов общества*, которые благодаря этим экономическим возможностям смогут развить свою духовную и творческую индивидуальность.

Прочитируем этот очень важный, на наш взгляд, фрагмент из книги Тамары Борисовны:

«Приверженность же Руссо частной собственности как “священному праву” вытекает из убеждения невозможности существования гражданского состояния без частных лиц как лиц, обладающих собственностью. Уравнительные тенденции Руссо в этом смысле выглядят как желание *обосновать исходное равенство* для всех членов гражданского общества. Люди должны обладать равными юридическими правами как раз в связи с тем, что они обладают равными экономическими предпосылками; только при условии исходно равных социальных возможностей каждый может показать, на что он способен, т. е. доказать, что его жизнь зависит не от внешних обстоятельств (они для всех равны, во всяком случае в том, что касается социума), от него самого — его трудолюбия, инициативы, работоспособности, талантов, умения т. п. Руссо защищает не “уравниловку”, а демократию, которая, напротив, эту “уравниловку” устраняет, предоставляя большие перспективы для развития индивидуальных, потому разнообразных, отличий. Вот что скрывается за “уравнительными” устремлениями Руссо» (там же: 289; курсив источника. — Г. К.).

Еще раз повторим, что данная интерпретация представляется нам чрезвычайно эвристичной. Кроме того, как показывает Тамара Борисовна, совершенно неверно считать, что Руссо в силу восхваляемого им естественного состояния защищал интересы мелких производителей (крестьян, ремесленников). По ее мнению, «социальная программа Руссо несводима к защите мелких производителей, плебса, патриархального быта и т. п. Он защищал интересы не столько мелких производителей, сколько производителей *независимых*; он боролся за предоставление всем им права свободно распоряжаться своим трудом и его результатами. Фактически его социальная программа стала основой самых широких демократических преобразований» (там же: 290; курсив источника. — Г. К.).

Повторим еще раз: на наш взгляд, речь здесь идет о Руссо как именно идейном предшественнике современной социал-демократии, получившей наибольшее развитие в скандинавских странах. Именно здесь принципы социального равенства оказались в силу исторических, культурных и ментальных причин совместимы с индивидуальной свободой, а частная собственность благодаря выработанному, в частности, в Швеции так называемому *функциональному подходу* (рассмотрение частной собственности не просто как определенного социального феномена, но с точки зрения разнообразия ее социальных функций — владения, распоряжения и т. д.) была поставлена на службу не только частному, но и общественному интересу (см.: Западная социал-демократия ... , 1998).

Таким образом, благодаря гению Руссо (заметим, неразрывно связанному с его достаточно тяжелой душевной болезнью), Просвещение выработало не только чисто буржуазные представления о собственности, неравенстве, способах его смяг-

чения и преодоления (в рамках буржуазной общественной программы), но и *представило вариант развития будущего общества второй половины XX столетия*, нашедшего воплощение в странах Северной Европы.

#### ПРОСВЕТИТЕЛИ О ПОЛИТИЧЕСКОМ РАВЕНСТВЕ

Не менее гетерогенными, чем в отношении частной собственности и неравенства, были представления просветителей о политическом равенстве (при сохранении, впрочем, некоего общего «ядра»). Так, многие просветители высказывались за идеал конституционной монархии по английскому образцу, другие же выступали за просвещенный абсолютизм (который, впрочем, можно рассматривать как вариант первого сценария), третьи выступали за республиканское правление. Эти идеалы отчетливо проявили себя и в период Великой французской революции. Так, Т. Н. Самсонова отмечает, что если на начальной стадии революции были популярны представления о конституционной монархии (взгляды Ш. Л. Монтескьё), то на поздних этапах несомненно преобладали республиканские идеалы (воззрения Ж.-Ж. Руссо). Взгляды последнего, как известно, сильно повлияли на социально-политические воззрения якобинцев.

Итак, можно отчетливо выделить три социально-политических идеала, представленных в философии Просвещения, — конституционная монархия, просвещенный абсолютизм и республика.

Первый идеал наиболее ярко представлен выдающимся политическим философом Ш. Л. Монтескьё в его работе «О духе законов». Как отмечает М. М. Федорова, разрабатывая свою классификацию форм правления, Монтескьё, на первый взгляд, прямо следует античным авторам, однако здесь есть и значительное изменение методологии. Монтескьё, в соответствии с духом времени, разрабатывает не столько нормативную классификацию (как, например, Аристотель), сколько идет эмпирическим путем изучения фактов. Для него важно выявить наиболее существенные характеристики различных форм правления для того, чтобы прийти затем к определенным нормативным выводам.

Итак, какие же формы правления выделяет французский мыслитель? Во-первых, это республика. При этом республика может быть двух видов: демократия и аристократия. Во-вторых, монархия. И в-третьих, деспотизм. Исследуя различные формы правления, Монтескьё использует для их оценки два критерия: природа правления и дух правления. Природа — это то, что составляет самую сущность данной формы. Дух же — те страсти или аффекты, которые ею движут. Так, природа республиканского правления — власть большинства (демократия) или небольшого количества знатных семейств (аристократия). Природа монархии — власть одного, но ограниченная законами. Природа деспотического правления — власть одного, ничем не ограниченная. Дух республики в целом составляет добродетель, однако же добродетель наиболее важна в демократиях, а в аристократиях же должна господствовать умеренность. Дух монархии составляет сословная четь. Дух же деспотического правления — это страх.

Какая же из данных форм правления представляется оптимальной? С точки зрения Монтескьё, наиболее оптимальной будет та форма правления, которая сочетает в себе элементы трех различных форм — демократии, аристократии и монархии. Собственно, здесь он прямо ориентируется на английский образец конституционной монархии. С этими социально-политическими элементами прямо

связано и его учение о разделении властей на законодательную, исполнительную (в отношении межгосударственных отношений) и исполнительную (в отношении гражданских установлений). Так, согласно концепции Монтескьё, законодательная власть должна быть вверена парламенту, состоящему из двух палат: нижняя палата составлена из депутатов народа, избираемых на местах, при этом верхняя — из представителей знати, и являющаяся наследственной. Как утверждает французский мыслитель, такое разделение палат необходимо, поскольку те, кто обладает в обществе определенными отличиями и привилегиями (дворянство и аристократия), должны иметь возможность защитить свое положение от посягательств по стороны незнатных людей. В то же время обе палаты (народная и аристократическая) должны обладать правом отмены решений друг друга. Аристократическая палата обладает еще одной важной функцией — она в конфликтных ситуациях уравнивает силы монархии и народа, создает определенный баланс между ними (идея, позже развитая консерваторами). Исполнительная власть должна быть вверена монарху, который также обладает правом вето в отношении решений парламента (сам же он — особа священная и неприкосновенная; парламент не может его судить и не может приостанавливать его решения). Таким образом, различные социально-политические силы в государстве (народ, аристократия и монархия) достигают некоего компромисса, приходят к взаимному равновесию, сохраняя возможность удовлетворения и защиты интересов друг друга (Монтескьё, 1999: 136–148).

Этот идеал Монтескьё комментирует М. М. Федорова: «...единственный режим, который содержит в себе возможность свободы, — это монархия. Но монархия не всякая. Она может отдаляться от свободы и даже склоняться к деспотизму. Однако монархия может дать и свободу. Ведь она общество социально-дифференцированное, основана на существовании сословий, каждое из которых обладает своими функциями и занимает определенное место в социальной иерархии. Одни создают законы, другие их применяют; одни управляют, другие судят. Никто не может ни уклониться от выполнения своей функции, ни переложить ее на другого. Существующие классы и сословия способны сделать монархическую власть умеренной» (Федорова, 2001: 160–161).

Таким образом, политический идеал Монтескьё имеет явно не эгалитарный характер: эгалитаризм (т. е. отсутствие той самой социальной дифференциации), с его точки зрения, ведет к общественной и политической несвободе, почему он и отвергает демократическую и аристократическую формы правления (по его мнению, в этих формах слишком много равенства). Еще хуже деспотическое правление: здесь царит не просто равенство и отсутствие дифференциации, но равенство в бесправии перед лицом полновластного монарха. Подобные режимы существуют на Востоке (Персия, Китай), в Московии, а в теоретическом плане такой идеал был выражен в политической философии Гоббса (с которым во многом и полемизируют просветители).

Во многом, благодаря таким представлениям, как политический философ Монтескьё стал предшественником аристократического либерализма — направления, весьма широко представленного в первой половине XIX в. в Европе.

Как вариант идеала конституционной монархии, представленной у Монтескьё, выступает во французском Просвещении просвещенный абсолютизм. Этой концепции также придерживались многие просветители — например, Вольтер и Дид-

ро. Чем же отличается просвещенный абсолютизм от просто абсолютизма, представленного, например, в концепции Гоббса?

М. М. Федорова выделяет здесь четыре особенности.

Во-первых, если классический абсолютизм представлял собой важный шаг к утверждению автономии государственной власти по отношению к власти церковной, то новая форма абсолютизма делала еще один шаг и утверждала новое положение человека по отношению к самой государственной власти.

Во-вторых, старый абсолютизм был основан на неравенстве, которое он же и обосновывал; новая форма абсолютизма фундируется уже не неравенством, а, напротив, гражданским равенством всех индивидов.

В-третьих, классический абсолютизм часто являлся чрезмерно жестким в отношении уголовных наказаний, тогда как просвещенный абсолютизм носит более мягкий, человеческий характер.

И наконец, в-четвертых, прежний абсолютизм был тесно связан с религией и церковью; новый абсолютизм же стоит на позициях веротерпимости и толерантности.

«Вместе с тем, — пишет Федорова, — будучи просвещенным, этот абсолютизм тем не менее остается абсолютизмом, сохраняя все черты, присущие данной политической доктрине и практике: он провозглашает личную власть государя, монарха, и даже если внимание теоретиков и обращается к народу, последнему не уготовано никакой политической роли. Этот абсолютизм носит сугубо аристократический характер, не посягая на здание традиционной монархии. Просвещенный деспотизм означает укрепление этатизма» (там же: 171).

Как всегда, особую позицию в политическом лагере просветителей занимает Ж.-Ж. Руссо. Именно с его именем связано утверждение демократических, республиканских идеалов во французском Просвещении. И здесь важны два трактата: «О происхождении неравенства между людьми...» и «Об общественном договоре». В первом Руссо показывает историю происхождения неравенства, во втором — формулирует основные принципы справедливого (эгалитарного) политического порядка.

В чем же заключается проблема современных (ему) политических режимов? Согласно Руссо, в отсутствии свободы и равенства. И равенство здесь является основополагающим элементом, поскольку без него, согласно женевицу, нет свободы. Хорошо известна знаменитая патетическая фраза Руссо из «Общественного договора»: «...человек рождается свободным, но повсюду он в оковах» (Руссо, 1998: 198).

Как же люди пришли к такому состоянию? Ответ на этот вопрос дает трактат «О происхождении неравенства между людьми...».

Как показывает Руссо, становление человеческих союзов и обществ является историческим: к своим нынешним формам общежития (включая семью и государство) люди пришли постепенно, благодаря способности к самосовершенствованию постепенно выходя из первобытного состояния дикости и грубости (когда человек собственно еще и не являлся человеком). Наиболее счастливым периодом в жизни человечества, согласно Руссо, является период, когда люди уже научились удовлетворять свои потребности, но делали это независимо от других (например, самостоятельно изготавливали одежду, луки и стрелы, выдалбливали лодки и т. д.). Проблемы начинаются тогда, когда происходит разделение труда и люди начина-

ют зависеть друг от друга в плане производства товаров и услуг. Этот «огромный переворот», согласно Руссо, связан с революционными изменениями в производстве металлов и земледелии. Именно с этого периода, когда естественное неравенство между людьми начинает проявляться наиболее сильно, возникает и неравенство социальное (одни находят большее применение своим талантам и способностям, поэтому становятся все богаче и богаче, другие же — наоборот, производят меньше и беднеют). В результате, как показывает Руссо, возникает враждебность людей по отношению друг к другу — богатые стремятся захватить больше, тогда как бедные и неимущие начинают промышлять грабежами. Так возникает война всех против всех, но, в отличие от Гоббса, это состояние у Руссо возникает не в естественном, а уже практически в общественном состоянии.

Естественным выходом из этого состояния всеобщей враждебности и опасности становится у Руссо заключение общественного договора. Но здесь также есть очень важный нюанс: общественный договор, в отличие от Гоббса и Локка, заключается у него на условиях *только одной стороны* — стороны богатых, которые обманом навязали свою волю людям бедным и неимущим, пообещав справедливые условия общежития и гарантированность жизни и собственности. В результате первый общественный договор стал носить крайне неравноправный характер, фактически закрепив доминирующее положение состоятельных людей и усилив положение общественной несвободы и неравенства.

В целом Руссо обозначает три стадии становления общественного неравенства в «постпервобытную» эпоху: первая стадия — создание законов и закрепление отношений собственности; вторая — образование общественных должностей (магистратур); и третья — становление наследственной политической власти, худшей из которых является деспотизм. Именно деспотизм, по Руссо, является той точкой, в которой люди фактически возвращаются к естественному состоянию, с той лишь разницей, что в новом «естественном» состоянии они совершенно бесправны (там же: 136–137).

Именно эти обстоятельства естественной и социальной истории, нашедшие воплощение в современных ему государствах, сподвигают Руссо на то, чтобы сформулировать условия нового, подлинно справедливого общественного договора.

Эти условия хорошо известны: требование каждому члену ассоциации передать свою жизнь и имущество под управление этой самой, создаваемой людьми политической ассоциации, и, таким образом, вместо естественной свободы и равенства приобрести свободу и равенство гражданские. Таким образом, заключая общественный договор, по Руссо, человек ничего не теряет, но, напротив, приобретает: прежде всего, защиту своей жизни и имущества со стороны политической ассоциации, которая одновременно гарантирует ему свободу. За счет чего же достигается сохранение свободы (а точнее, независимости индивида)? Согласно Руссо, за счет образования особой политической субстанции — общей воли, которая, в отличие от частной воли и воли всех, представляет только общие (гражданские) интересы и всегда направлена только на общее благо (а потому является неизменно справедливой). Таким образом, каждый, подчиняясь общей воле, подчиняется только самому себе и тем самым остается свободным, как и прежде.

Важнейшим результатом действия общей воли, по Руссо, становится обретение гражданского равенства: «...первоначальное соглашение не только не уничтожает естественное равенство людей, а, напротив, заменяет равенством как личностей

и перед законом все то неравенство, которое внесла природа в их физическое естество; и хотя люди могут быть неравны по силе или способностям, они становятся все равными в результате соглашения и по праву» (там же: 215).

Еще один важный момент, который возникает в связи с заключением общественного договора: образование общей воли означает, что индивид оказывается как бы расщеплен на две части: с одной стороны, он выступает как гражданин государства (и здесь должен преследовать только общие интересы), с другой же — он является частным лицом, собственником, интересы которого могут кардинальным образом отличаться от интересов его сограждан. Таким образом Руссо *прямо отделяет экономику от политики*: «Руссо, таким образом, указывает на расщепление индивида... следовательно, указывает также на две различные формы общественного бытия, впервые отделяя экономику от политики. *Но везде Руссо утверждает равенство — равные права на собственность частных предпринимателей и равные политические права*» (Длугач, 2008: 301; курсив мой. — Г. К.).

Таким образом, государство Руссо — это эгалитарное государство как в отношении имущественных прав (при сохранении частной собственности), так и в отношении прав гражданских и политических.

Однако именно при определении условий политического равенства у Руссо, как ни странно, возникают определенные коллизии. Так, с одной стороны, если следовать его политической логике (логике общей воли), согласно которой суверенитет полностью принадлежит народу и является неделимым и неотчуждаемым, право издания законов и политического управления должно всецело принадлежать народу. И Руссо как будто подтверждает этот идеал многочисленными ссылками на политическую практику древних (античных) республик. Однако, с другой стороны, Руссо прямо излагает свои сомнения в возможности и осуществимости такого идеала в современных условиях, полагая, что для его реализации требуется ряд трудноосуществимых условий (например, небольшое население, «великое равенство», простота нравов и др.), и он возможен только в очень небольших по размерам государствах (таких, например, как о. Корсика).

В целом Руссо также придерживается традиционного разделения на демократию, аристократию и монархию, полагая, что каждая из этих форм правления может быть пригодна в определенных географических и социально-экономических условиях (демократия подходит для малых и небогатых государств; аристократия — для средних по населению и богатству; монархия — для больших по размерам и населению и богатых). Но в любом случае, *источником суверенитета и законодателем, по Руссо, должен оставаться народ*, т. е. по своей сущности любая из этих форм правления будет оставаться республикой. Система управления же государством (магистратура) — не более чем система должностей и должностных лиц, уполномоченных на это народом (включая и монарха). В этом — также важнейшее отличие политической доктрины Руссо от многих приверженцев концепции «просвещенного абсолютизма».

И в то же время, как ни удивительно, у Руссо при всем его демократизме, как и у других просветителей, обнаруживается сильная элитаристская составляющая, выраженная прежде всего в таинственной фигуре Законодателя. Почему появляется эта фигура? Ее появление связано с тем, что, согласно Руссо, общая воля всегда направлена верно и прямо, но народ, принимающий законы, может ошибаться. Поэтому, несмотря на то что именно народ является источником и носителем

суверенитета, он (во всяком случае, на первых порах) нуждается в личности, которая придала бы верное направление его деятельности, т. е., по сути, просветила бы его. Эта личность (личность Законодателя) в силу ее уникальной роли наделяется у Руссо просто божественными характеристиками (Руссо, 1998: 229–233).

Эту парадоксальную ситуацию комментирует Т. Б. Длугач:

«Роль Руссо в тот период истории Франции и последующей истории Европы было бы крайне трудно объяснить вне контекста мировоззрения идеологии Просвещения. Внимательный анализ его работ, как нам кажется, определенно свидетельствует о том, что он — типичный представитель Просвещения, что его взгляды формируются в общем русле просветительских идей и сами способствуют их формированию (хотя они своеобразны, но не подтверждает ли их уникальность тезиса внутренней гетерогенности Просвещения?). Вследствие этого Руссо признает огромную роль разума в человеческой истории, тесную связь разума и чувств; он обращается также к фигуре Законодателя, весьма близкой фигуре просвещенного монарха, вообще Учителя (который должен просвещать, воспитывать народ); в этом смысле элитарность просветительской концепции в полной мере выражается в социальном учении Руссо» (Длугач, 2008: 305).

И важное, обобщающее заключение Тамары Борисовны в отношении сочетания демократизма и элитарности Просвещения, следующее чуть далее по тексту ее книги:

«Уже упоминалось о том, что, с одной стороны, Просвещение *демократично*, т. к. оно апеллирует к одинаковой человеческой природе, здравому смыслу, призывающему видеть в другом равноценную личность, просвещенному воспитанию; так как каждый может быть воспитан правильно, то все люди признаются равными. С другой стороны, Просвещение *элитарно*, ибо оно признает просвещенное состояние общества следствием деятельности просветителей, своего рода Учителей человечества, которые держат в своих руках (а точнее — головах) тайны истинного знания, наделяя им непосвященных. *Предполагается, что смысл просвещения в том, чтобы “перемотать” “катушку” некоего всеобщего знания (в виде науки или вообще в виде истинного, хотя ненаучного, знания — в данном случае безразлично) на “катушку” индивидуального разума.* В качестве посредника, медиума между всеобщим и единичным, между Истиной и индивидуумом выступает “воспитатель”, обладающий вследствие этого исключительными качествами (как просвещенный монарх, Законодатель, Воспитатель т. п.)» (там же: 307; курсив мой. — Г. К.).

Лишь позже, — говорит Т. Б. Длугач, — в немецкой классической философии будет утверждена идея самодетерминации индивида, что создаст и основания для переосмысления природы социальных связей и отношений (в наше время эти идеи самопросвещения населения ради борьбы с властным произволом элит представлены, например, у Н. И. Лапина: (см.: Лапин, 2021)).

Таким образом, у Руссо, как и у многих просветителей (например, тех же Гельвеция или Гольбаха), демократизм парадоксальным образом сочетается с сильными элитаристскими тенденциями, хотя именно в сочинениях Руссо мы видим наиболее *последовательную линию на отстаивание социального и политического равенства*. Социальные и политические идеалы Руссо будут во многом восприняты и в значительной степени трансформированы якобинцами (которые, как показывает М. М. Федорова, фактически подменили «общую волю» «волей всех», пре-

вратив ее из регулятивной идеи, какой она представляла у женеваца, *в действующий политический принцип* (Федорова, 2005: 53–55), сделавшими немало для французской бедноты, но и развязавших кровавый террор ради удержания политической власти и искоренения оппонентов. Вследствие всего этого не случайно, что сам эгалитаризм как социальное и политическое учение, в том числе и в работах современных исследователей, ассоциируется с именем Руссо (см., например, Больц, 2019).

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, в данной статье мы проанализировали просвещенческие представления о равенстве. Мы сделали вывод, что, с одной стороны, Просвещение прямо наследует социальной и политической философии XVII в., но с другой — строится уже во многом на иных методологических основаниях и, соответственно, предлагает новые (и подчас принципиально новые) идеи общественного и политического устройства. Как показал анализ концепций социального и политического равенства в доктринах просветителей, эти концепции носят гетерогенный характер и подчас являются прямо противоположными по своему содержанию. В целом просветители (основная их масса) следуют идеалам возникшего в предыдущем веке буржуазного порядка (частная собственность, идеи просвещенного абсолютизма и т. д.). Но с другой стороны, весьма влиятельными становятся и новые концепции — прежде всего концепция конституционной монархии Ш. Л. Монтескьё и республиканский идеал Ж.-Ж. Руссо. Именно два этих автора окажут впоследствии огромное влияние на развитие европейской социально-политической мысли: Монтескьё станет предшественником аристократического либерализма и консерватизма; Руссо — родоначальником современного (не утопического) эгалитаризма. В целом думаем, что каждое из этих идейно-политических направлений органично легло на ту или иную определенную национальную почву: идеи Монтескьё вполне органичны для французского общества, с его сильной государственной властью и аристократическими традициями; эгалитаризм в его современных формах (с сохранением частной собственности) нашел свое воплощение в социал-демократических режимах современности (прежде всего Скандинавия). Поэтому представляется, что оба мыслителя (Монтескьё и Руссо) дали модели, между которыми не следует осуществлять какой-либо нормативный выбор (по принципу «одна плохая, другая — хорошая»), но скорее следует при их оценке идти *по пути эмпирической проверки их практической применимости в том или ином историческом и социально-политическом контексте*. Думается, данный вывод имеет прямое отношение и к сегодняшней России, все еще находящейся в активном поиске своих цивилизационных оснований (включая поиск социально-экономической и политической моделей, адекватных русской истории и национальному характеру) (см.: Цивилизация ... , 2023; Кара-Мурза, 2024; Никольский, 2023; Канарш, 2020). Возможно, опыт политической мысли Просвещения и последующих эпох окажется весьма полезным для нас.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Осуждая поначалу репрессивную и террористическую политику якобинцев, Бабеф впоследствии приходит к взглядам, весьма схожим с якобинскими в плане достижения целей революции.

<sup>2</sup>Как показывает М. М. Федорова, якобинцы, как и Руссо, видели в частной собственности зло, разлагающее человеческие связи и отношения. Но при этом, как и великий женевец, они понимали, что собственность — основа гражданского состояния. При этом принципиальная вещь, которую осуществили якобинцы, — это перевод статуса частной собственности полностью в социальную плоскость: собственность не порождается естественным правом, но даруется индивиду государством (отсюда — разделение у Сен-Жюста понятий собственности и владения). Таким образом, открывался простор для регулирования размеров частной собственности, исходя из общественных интересов, вплоть до ее принудительного сокращения и даже уничтожения (см.: Федорова, 2005: 56–59).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Больц, Н. (2019). Размышление о неравенстве. Анти-Руссо / перевод с немецкого Ильи Женина. 2-е изд. М. : Издательский дом Высшей школы экономики. 270 с.
- Длугач, Т. Б. (2008) Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М. : Канон. РООИ «Реабилитация». 336 с.
- Западная социал-демократия: поиск обновления в условиях кризиса (1998) / А. Г. Мысливченко, И. М. Бунин, С. П. Перегудов и др. М. : ИФРАН. 164 с.
- Канарш, Г. Ю. (2011) Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. М. : Изд-во Моск. гуманит. ун-та. 236 с.
- Канарш, Г. Ю. (2020) Справедливость, демократия, капитализм : пути модернизации России в XXI веке. М. : ЛЕНАНД. 300 с.
- Канарш, Г. Ю. (2024) У истоков проблемы равенства. Часть II // Знание. Понимание. Умение. №2. С. 80–93. DOI: 10.17805/zpu.2024.2.6
- Кара-Мурза, А. А. (2024) Избранные работы по русской философии, политике и культуре. М. : Согласие. 728 с.
- Лапин, Н. И. (2021) Сложность становления новой России. Антропосоциокультурный подход. М. : Весь мир. 364 с.
- Монтескье, Шарль Луи де (1999) О духе законов / сост., пер. и коммент. примеч. авт. А. В. Матешук. М. : Мысль. 672 с.
- Никольский, С. А. (2023) Советское. Идея и практика. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив. 392 с.
- Плетников, Ю. К. (2014) Собственность и богатство: интеллектуальная хроника раннего капитализма в Западной Европе / науч. ред. В. Н. Шевченко. М. : Прогресс-Традиция. 256 с.
- Руссо, Ж. Ж. О политической экономии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rulit.me/books/o-politicheskoj-ekonomii-read-17197-1.html> (дата обращения: 30.08.2024).
- Руссо, Жан Жак. (1998) Об общественном договоре: трактаты / вступ. статьи А. Филиппова и др. ; коммент. В. С. Алексеева-Попова, Л. В. Борщевского. М. : Канон-пресс-Ц : Кучково поле. 414 с.
- Самсонова, Т. Н. (1996) Справедливость равенства и равенство справедливости: Из истории западноевропейской утопической мысли XVI–XIX веков М. : Изд-во Моск. ун-та. 136 с.
- Самсонова, Т. Н. (2003) Обоснование равенства идеологами Просвещения XVIII в. // Вестник Московского университета. Серия: Социология и политология. №3. С. 161–183.
- Федорова, М. М. (2001) Классическая политическая философия. М. : Весь мир. 219 с.
- Федорова, М. М. (2005) Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций. М. : ИФРАН. 190 с.
- Цивилизация: многозвучие смыслов. Метогіа (2023) / отв. ред., сост. А. В. Смирнов, Н. А. Касавина, С. А. Никольский. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив. 540 с.

Дата поступления: 09.06.2024 г.

## AT THE ORIGINS OF THE ISSUE OF EQUALITY

## PART 3

G. YU. KANARSH

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY

The given text is the final part of the paper on equality — the first two parts were published in the previous issues of the journal “Znanie. Ponimanie. Umenie” (2024, № 1, 2). In this large three-part paper, the author has studied the formation of the political concept of equality — from the earliest times to the late 18th century. This third (and final) part of the paper analyses the ideas of equality in the social and political thought of the French Enlightenment. At the same time, it should be noted that that age (the Enlightenment) is of great significance as it is then that the formation of the “project of Modernity” begins as such. Ideas and thoughts, worded during that period by various thinkers, did not only prepare the ground for the French Revolution, but also set a direction for the development of social and political philosophy for two centuries ahead. It is during this period (but, of course, based, in turn, on the foundation of the previous, 17th century) that the ideological foundations of the future “great ideologies” are formulated — liberalism, conservatism, and socialism. And the concept of equality (as well as of freedom, in close connection with the latter) occupies the central position in these doctrines.

Keywords: equality; inequality; justice; Enlightenment; egalitarianism; constitutional monarchy; enlightened absolutism; Holbach; Helvétius; Montesquieu; J. J. Rousseau; modern; Modernity

## REFERENCES

- Bol'ts, N. (2019). *Razmyslenie o neravenstve. Anti-Russo* / transl. from German by Il'i Zhenin. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow, HSE. 270 p.
- Dlugach, T. B. (2008) *Podvig zdravogo smysla, ili Rozhdenie idei suverennoi lichnosti (Gol'-bakh, Gel'vetsii, Russo)*. Moscow, Kanon. ROOI «Reabilitatsiia». 336 p.
- Zapadnaia sotsial-demokratiia: poisk obnovleniia v usloviakh krizisa* (1998) / A. G. Myslivchenko, I. M. Bunin, S. P. Peregudov et al. Moscow, RAS Institute of Philosophy. 164 p.
- Kanarsh, G. Iu. (2011) *Sotsial'naia spravedlivost': filosofskie kontseptsii i rossiiskaia situatsiia*. Moscow, Moscow Univ. for the Humanities. 236 p.
- Kanarsh, G. Iu. (2020) *Spravedlivost', demokratiia, kapitalizm: puti modernizatsii Rossii v XXI veke*. Moscow, LENAND. 300 p.
- Kanarsh, G. Iu. (2024) U istokov problemy ravenstva. Chast' II. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 2, pp. 80–93. DOI: 10.17805/zpu.2024.2.6
- Kara-Murza, A. A. (2024) *Izbrannye raboty po russkoi filosofii, politike i kul'ture*. Moscow, Soglasie. 728 p.
- Lapin, N. I. (2021) *Slozhnost' stanovleniia novoi Rossii. Antroposotsiokul'turnyi podkhod*. Moscow, Ves' mir. 364 p.
- Montesk'e, Sharl' Lui de (1999) *O dukhe zakonov* / ed. by A. V. Matshuk. Moscow, Mysl'. 672 p.
- Nikol'skii, S. A. (2023) *Sovetskoe. Ideia i praktika*. Moscow, St.-Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ. 392 p.
- Pletnikov, Iu. K. (2014) *Sobstvennost' i bogatstvo: intellektual'naia khronika rannego kapitalizma v Zapadnoi Evrope* / ed. by V. N. Shevchenko. Moscow, Progress-Traditsiia. 256 p.
- Russo, Zh. Zh. *O politicheskoi ekonomii*. Available at: <https://www.rulit.me/books/o-politicheskoi-ekonomii-read-17197-1.html> (accessed: 30.08.2024).
- Russo, Zhan Zhak. (1998) *Ob obschbestvennom dogovore: traktaty*. Moscow, Kanon-press-Ts: Kuchkovo pole. 414 p.
- Samsonova, T. N. (1996) *Spravedlivost' ravenstva i ravenstvo spravedlivosti: Iz istorii zapadnoevropeiskoi utopicheskoi mysli XVI–XIX vekov*. Moscow, Moscow Univ. 136 p.
- Samsonova, T. N. (2003) Obosnovanie ravenstva ideologami Prosveshcheniia XVIII v. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia: Sotsiologiya i politologiya*, no. 3, pp. 161–183.

Fedorova, M. M. (2001) *Klassicheskaia politicheskaia filosofiiia*. Moscow, Ves' mir. 219 p.

Fedorova, M. M. (2005) *Metamorfozy printsipov Prosveshcheniia v politicheskoi filosofii Frantsii epokki burzhuaznykh revoliutsii*. Moscow, RAS Institute of Philosophy. 190 p.

*Tsivilizatsiia: mnogozvuchie smyslov. Memoria* (2023) / ed. by A. V. Smirnov, N. A. Kasavina, S. A. Nikol'skii. Moscow, St.-Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ. 540 p.

*Submission date: 09.06.2024.*

Канарш Григорий Юрьевич — кандидат политических наук, старший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН. Адрес: 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Тел.: +7 (495) 697-98-93. Эл. адрес: grigkanarsh@yandex.ru

Kanarsh Grigory Yuryevich, Candidate of Political Science, Senior Researcher, Sector of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Postal address: 12, Goncharnaya St., Bldg. 1, Moscow, Russian Federation, 109240. Tel.: +7 (495) 697-98-93. E-mail: grigkanarsh@yandex.ru

DOI: 10.17805/zpu.2024.3.10

## Мусор как репрезентация социального

А. Р. КОЖАРИНОВА

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ,  
ТЕАТРАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ ИМЕНИ БОРИСА ЩУКИНА

В статье отмечается, что пространство современного города представляет собой палимпсест (сложный культурный текст), в котором традиционные культурные слои в значительной степени разрушаются, а поверх них располагаются новые слои постмодернистской культуры, пронизанные отсылками к множеству неочевидных смыслов. Накопление мусора в городе является серьезной экологической проблемой. Однако, помимо этого очевидного смысла, автор отмечает, что в современной урбанистической среде мусор не просто продолжает оставаться результатом жизнедеятельности горожан, но приобретает и новую, символическую, сущность. Мусор становится отражением многих негативных социальных процессов, например, таких как неравенство, доминирование общества потребления, кризис идентичности, неразвитость экологического сознания, пренебрежение идеями устойчивого развития и общего блага, значительные ценностные трансформации массового сознания и т. д. Таким образом, мусор в современную эпоху становится метафорой социального, он делает видимыми те аспекты общественного развития, которые часто остаются за пределами нашего повседневного внимания. Количество мусора и его пространственное распределение указывает на дисфункциональные аспекты современной культуры. Мусор становится опознавательным знаком таких глубинных социокультурных процессов, как отчуждение человека от природы, общества и самого себя.

Ключевые слова: мусор; культура; метафора; символ; избыточное потребление; утрата идентичности; отчуждение; стигматизация