М.М. Федорова

Суверенитет народа: парадоксальная судьба революционного принципа в постреволюционную эпоху

Жан-Жак Руссо, несомненно, является одним из крупнейших политических мыслителей Нового времени вне зависимости от содержательной оценки его творчества. И дело здесь не только в том, что споры о его творчестве, с таким ожесточением разгоравшиеся в период после Великой французской революции, не утихают до сих пор. Наверное, главное здесь состоит в том, что Руссо, хотя и в архаической форме, поставил *демократическую проблему* в качестве политической проблемы своей эпохи и сумел в своем творчестве – быть может, совершенно неосознанно – высветить в понимании демократии те моменты и те вопросы, которые будут иметь отзвук не только в событиях французской революции, но и во всей истории демократической идеи и демократического движения. И центральная категория в этом отношении – это, разумеется, идея суверенитета народа, ставшая, возможно, самой спорной из выдвинутых Руссо теоретических конструкций и давшая мощный импульс для развития политической мысли именно благодаря той критической работе, которая развернулась в XIX в. буквально вокруг каждого из опорных моментов этого принципа. В XIX в. во Франции не было ни одного сколько-нибудь крупного политического мыслителя – от либерала Бенжамена Констана до анархиста Жозефа Прудона, – который бы так или иначе не обратился бы к этой идее.

Итак, очень коротко напомним ключевые моменты принципа суверенитета народа у Руссо.

Во-первых, этот принцип возникает в Новое время как специфическая теоретическая конструкция мира политического, в котором человек действительно ощущает себя сувереном – хозяином своих мыслей и своей истории. В наиболее систематическом виде осмысление этой проблемы в XVII в. мы обнаруживаем у Гоббса, тщательно выстраивающего политическую науку из наблюдений за тем, каким образом историческая материя возникает из человеческих страстей,

и дедуцирующего ту форму, которую принимает *res publica*. Главное открытие Руссо здесь состоит в том, что он связывает с народом не только источник власти, но и возможность отправления этой власти.

Во-вторых, политическая философия Руссо также принадлежит эпохе Нового времени, но уже не стадии формирования сильных абсолютистских государств, а эпохе их кризиса, эпохе предреволюционной. Поэтому Руссо во многом выстраивает свою политическую теорию в полемике с Гоббсом, справедливо прочитывая его теорию суверенитета как логику деспотического государства и полагая, что Гоббс просто обманул народ: в тот самый момент, когда народ перестает быть просто «множеством индивидов» и становится действительно суверенным, он отчуждает свой суверенитет в пользу монарха. Гоббс называет этот шаг представительством, и он вызывает у Руссо полное неприятие именно в силу того, что народ утрачивает суверенитет, к которому так стремился, а монарх становится всевластным деспотом. Этот теоретический ход Гоббса, полагает Руссо, открывает путь к гибели государства[1].

В-третьих, выход, предлагаемый Руссо, – переосмысление принципа суверенитета и его новое определение на основе общей воли, которая *не может быть представлена*. Представительство ведет к ее разрушению, ибо воля в этом случае сразу же предстает быть общей и становится частной. Общая воля (которая есть «воля народа», «верховная воля»[2]) противостоит воле всех подобно тому, как свобода противостоит деспотизму, и этого, говорит Руссо, не заметили ни Гоббс, ни Локк. Общая воля не может быть волей всех именно в силу того, что она есть воля Одного, Единого, которое и есть Народ. Народ – это моральное единство, моральное тело, которое желает и провозглашает то, что желает. Закон есть провозглашение общей воли. Таким образом, воля, в отличие от власти, не может быть представлена[3], и это различие между властью и волей и образует суверенитет.

На наш взгляд, ключевой момент у Руссо – связь, устанавливаемая им между понятиями суверенитета и народа, точнее даже, акцент на понятие народ, который он делает в этой связке. Следует подчерк-

[1] См., в частности, гл. XV, кн. III «Общественного договора», которая так и называется «О депутатах или представителях»: «Как только кто-либо говорит о делах Государства: «что мне до этого?», следует считать, что Государство погибло» (*Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. М.: Канон-пресс, 1998. С. 280).

[2] Там же. С. 251.

[3] См. Там же, книга 2, гл.1.

нуть, что теоретический подход Руссо является в то же время источником внутренних противоречий и мишенью для последующей критики со стороны как либералов и консерваторов, что понятно, так и со стороны социалистов. Парадокс, однако, заключается в том, что узел противоречий, связанных с понятием суверенитета народа, и внешне тупиковых решений, предложенных Руссо, позволит продвинуть и развить теорию демократии.

Итак, выделим эти ключевые моменты. Первое. Народ для Руссо – это коллективная личность. Руссо выступает против гоббсовского абсолютизма, но оставляет при этом саму идею единства политического тела, не допуская и мысли о существовании в этом едином теле разногласий и фракций: «Важно... чтобы в Государстве не было ни одного частичного сообщества и чтобы каждый гражданин высказывал только свое собственное мнение». «Частичные сообщества», т.е. партии и фракции, по Руссо, пригодны лишь для того, чтобы «просветить общую волю, дабы народ никогда не ошибался» [4], но не для того, чтобы стать действующими акторами политического процесса. Второе. Руссо в своей оценке народа достаточно реалистичен: он прекрасно понимает, что в современных ему условиях достичь чего-то, подобного «единственному в своем роде и прекрасному устроению, данному великим Ликургом», невозможно. «Общая воля всегда направлена верно и прямо, но решение, которое ею руководит, не всегда бывает *просвещенным*»[5], – народ не всегда способен выбрать правильный путь, осознать «связь стран и эпох», согласовать свою волю с разумом, соразмерить «привлекательность близких и ощутимых выгод» с опасностью «отдаленных бед» и т.п. Иными словами, Руссо разделяет присущую всем политическим мыслителям своей эпохи (да и не только «своей» эпохи – страх перед бунтом черни извечно маячил перед любым политическим теоретиком еще со времен Платона!) боязнь неконтролируемой демократии и ищет любые теоретические уловки, способные поставить заслон на пути этих бедствий политического организма. Отсюда – и его поиски «Законодателя» («все в равной мере нуждаются в поводырях»), и утверждения о том, что демократически управлять собой может лишь народ, состоящий из ангелов и т.д. Поэтому ростки идеи гражданского общества, которыми богата идея народного суверенитета, так и остаются лишь на уровне «пред-положений» из-за невозможности преодоления крайнего индивидуализма естественного состояния. Однако вопрос

[4] Там же. С. 220.

[5] Там же. С. 229 (курсив мой. – М.Ф.)

поставлен, и это один из главных вопросов современного мира: какой народ способен управлять собой демократически? Что означает быть гражданином демократического государства?

Для Руссо при всех его колебаниях вопрос решался автоматически через акт заключения договора: «*Немедленно* вместо отдельных лиц, вступающих в договорные отношения, этот акт ассоциации создает условное коллективное Целое, состоящее из стольких коллективных членов, сколько голосов насчитывает собрание. Это Целое получает в результате такого акта свое единство, свое общее *я*, свою жизнь и волю»[6]. Члены такой ассоциации становятся гражданами, а все вместе – народом.

Современники увидели в этом известнейшем пассаже из «Общественного договора» оправдание идеи революции и поспешили возложить на философа и его теоретические конструкции ответственность и за жестокость якобинской диктатуры, и за правление Наполеона, прочитав в этих формулировках проявление нового, невиданного доселе типа тирании и узурпации власти. Судьба наследия Руссо в этом отношении схожа с судьбой наследия К. Маркса – подобно тому, как в XX веке философы пытались выяснить, «по Марксу» или «не по Марксу» был осуществлен первый опыт воплощения социалистической идеи, так и все XIX столетие сверяло с руссоистскими схемами произошедшие на континенте социально-политические изменения. Мы не будем сейчас останавливаться на вопросе о том, насколько правомерно такое сопоставление философской теории и политической практики – это предмет особого рассмотрения. Отметим только, что специфический синтез политического руссоизма и революционных событий во Франции на рубеже XVIII–XIX вв. создал уникальную для развития политической мысли ситуацию, в которой происходило оформление современной демократической теории. Именно во Франции, на французской почве и именно при отталкивании от выводов теории Руссо, был поставлен вопрос о смысле и характере демократического процесса и тех опасностях, которыми он чреват для вступившего на его почву народа.

Без преувеличения можно утверждать, что в этих дискуссиях, в которые еще в годы революции вступили консерваторы и к которым несколько позднее присоединились социалисты, центральным стал вопрос о принципе суверенитета народа. Является ли «тирания большинства» неотделимым свойством народовластия, или она означает искажение и деформацию принципа суверенитета народа? Все-

[6] Там же. С. 208-209 (курсив мой. – *М.Ф.*).

гда ли антиномична взаимосвязь между свободой и равенством или между ними возможна хотя бы относительная гармония? Вот вопросы, которые мучительно пыталась разрешить послереволюционная политическая мысль Франции той эпохи, когда политическая философия в целом действительно становится частью политической ситуации общества. В центр философских исканий выдвигается проблема соотношения индивида и политической целостности, воплощенной в руссоистском понятии «суверенитет народа». В противоборстве и столкновении политического опыта Великой французской революции наметились своеобразные «точки разлома», впоследствии опосредованные всем опытом политического развития XIX в.: соотношение свободы и равенства, непогрешимость суверенитета народа, безграничность сферы политического действия, и другие. Парадоксальность ситуации заключалась в том, что эти мучительные искания, связанные с развитием демократической теории, шли через критику, зачастую приводящую к отказу от принципа суверенитета народа, в котором усматривали «главного виновника» якобинского террора. В первой половине XIX столетия большинство политических мыслителей – за исключением некоторых социалистов и республиканцев – рассматривали политическую философию, вытекающую из принципов «Общественного договора», как приведшую к трагедии. Они прекрасно осознают, что идея божественного суверенитета – лишь фикция, утратившая всякую политическую значимость, но и видят, что неограниченный суверенитет народа порождает тиранию в отношении личности. Поэтому-то большинство мыслителей XIX столетия рассматривали доктрину, вытекающую из «Общественного договора» и осуществленную на практике французскими революционерами, как беспрецедентную катастрофу. Многие считали, что Руссо открыл ящик Пандоры, явив миру идею неуправляемой демократии, высвободил подлинного современного Левиафана – суверенитет народа. Этим объясняется соблазн для многих политических теоретиков того времени вовсе отказаться от идеи суверенитета. Взаимопереплетение этих сложных, самостоятельных и порой противоречащих друг другу траекторий политической мысли и образует сложный узор на ткани послереволюционной политической теории.

В этот период выходят крупнейшие работы по проблеме суверенитета. В консервативном стане это «Опыт о Суверенитете» Жозефа де Местра и «Теория политической и религиозной власти в гражданском обществе, доказываемая с помощью рассуждения и истории» (1796, в 3-х т.) Луи де Бональда; в конце XIX в. к критике руссоизма обращается Ипполит Тэн в своем объемном труде «Происхождение

современной Франции» (1875–1893). Среди либералов – «Принципы политики» и «Об узурпации» Бенжамена Констана де Ребек и «Политическая философия: о суверенитете» Франсуа Гизо. У социалистов ожесточенные дебаты вокруг «Общественного договора» разгораются в середине столетия (конец 40-х–начало 50-х гг.), когда почти одновременно появляются работы фурьериста Виктора Консидерана «Решение или прямое правление народов» и одного из первых защитников идеи всеобщего избирательного права Александра Ледрю-Роллена «О прямом правлении народа», направленные на возрождение принципов политического руссоизма, а также критические труды Луи Блана «Нам не нужны жирондисты» (1851) и одна из поздних книг Жозефа Прудона «Общая идея революции».

Попробуем проследить логику аргументации сторон в этой острейшей дискуссии, участники которой стремились ограничить всевластие и абсолютный характер суверенитета народа. И здесь мы обнаруживаем несколько подходов.

Во-первых, логика аргументации консерваторов (а консерваторы во Франции в интеллектуальном отношении представляли достаточно серьезную силу, и либеральное мышление всегда было чувствительно к консервативной критике) состояла в развенчании понятий общей воли и суверенитета народа с позиций божественного права. Но здесь был целый ряд моментов, представляющих интерес для формирования общего проблемного поля этих понятий. Главное, вероятно, состояло в том, что консерваторы задолго до либеральной критики принципа суверенитета народа указали болезненную точку в применении этого принципа французскими революционерами. В «Рассуждения о Франции» Ж. де Местр высвечивает парадокс революционного принципа: введение принципа суверенитета народа приводит к полному отчуждению народа от власти! «Народ, – говорит де Местр, – остается совершенно отстраненным от правления; ... он является более зависимым, чем при монархии, и... слова *великая республика* исключают друг друга, как слова *квадратный круг*»[7]. Совершенно очевидно, констатирует де Местр, что руссоистские принципы на деле обернулись злом, а «зло не имеет ничего общего с существованием; оно не может созидать, поскольку сила его сугубо отрицательна: *Зло есть раскол бытия; оно не является истиной*»[8].

А Луи де Бональд задолго до Дж. Талмона и его книги «Тоталитарная демократия» (1952) увидел в принципе суверенитета народа и

[7] *Местр Ж. де.* Рассуждения о Франции. М.: РОССПЭН, 1997. С. 63.

[8] Там же. С. 64.

народной демократии источник деспотических тенденций в обществе и в противовес этим принципам представил монархию, основанную на божественном праве, как единственную систему, уважающую разделение административных функций в обществе. Он ввел различие между понятиями суверенитета (который берет свое происхождение от Бога или от природы) и носителя этого суверенитета в лице короля. Бональд пытается «спасти» общую волю, отторгнув ее от демократических корней и сведя к принципу единства и всеобщего блага. Для него демократия представляет собой победу частных воль над общей; демократическое общество – это общество, еще не достигшее полноты своего конституирования, т.е. это практически анархия, основанная на режиме силы большинства, иными словами – «естественное состояние», в котором заправляют наиболее сильные и ловкие. Демократия – лишь сумма отдельных воль, тогда как монархия и есть воплощение общей воли, олицетворенной в монархе. При таком режиме все граждане (подданные) находятся в равной зависимости от общей воли и одинаково не зависят от проявлений частных воль[9].

Во-вторых, либеральная критика руссоистских принципов. На мой взгляд, именно здесь мы имеем наиболее интересные наработки в плане развития политических интенций Руссо. Но и либералы не были единодушны в своей оценке принципа суверенитета народа. Либералы консервативного толка отрицали сам принцип суверенитета народа в качестве смыслообразующего принципа политической системы и источника легитимной власти, однако, в отличие от «чистых» консерваторов, не признавали и божественного права. Известный писатель-романтик и один из наиболее ярких деятелей Июльской революции, Франсуа-Рене Шатобриан утверждал: «Я подошел к той точке, что уже не верю ни в народы, ни в королей; я верю в разумность и факты, которые и составляют ткань общества»; «что касается меня, то я не верю в божественное право, но не верю также и в суверенитет народа»[10].

Франсуа Гизо, один из крупнейших историков Франции и ключевых фигур либеральной оппозиции в 20–30-е гг. XIX столетия задумывает обширный политический трактат, острием своей критики об-

[9] См.: *Bonald L. de.* Theorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile demontrée par le raisonnement et par l'histoire. P.: Gallimard, 1966. P. 66, 143.

[10] *Chateaubriand F.R.* Discours sur la déclaration faite par la Chambre des députés le 7 aout 1830 prononcé à la Chambre des Pairs le même jour dans la séance du soir // Oeuvres compl. P., 1861. T. VIII. P. 492, 495–496.

ращенный против руссоистских принципов. Трактат остался незавершенным и в незаконченном виде был опубликован лишь в XX в. под названием «Политическая философия: о суверенитете», однако, позиция автора в нем представлена со всей отчетливостью. Пафос трактата состоит в отказе от принципов суверенитета народа и божественного права и замене их принципом суверенитета Разума. Гизо ставит проблему легитимности власти в прямую зависимость от ее подчинения не народу, но Разуму. «Я хотел бы устраниться от каких бы то ни было метафизических дискуссий. Я не верю ни в божественное право, ни в суверенитет народа, как их почти всегда понимают. Я вижу в них лишь узурпацию власти при помощи силы. Я верю в суверенитет разума, справедливости, права: вот где подлинный суверен, которого ищут все на свете и будут искать всегда, поскольку разум, истина, справедливость никогда не бывают абсолютно полными и непогрешимыми. Ни один человек, ни одно человеческое сообщество не обладают ими во всей полноте – без изъяна и без границ»[11].

Суверенитет не является ни принципом, ни целью политики; любое политическое решение, каждое политическое действие должны постоянно соотноситься с Разумом, ведь власть несовершенна, пока сохраняется «зазор» между нею и Разумом, считает Гизо. Ни народ в целом, ни кто-либо из политических деятелей не могут присвоить себе суверенитет – они вынуждены его постепенно как бы открывать. «Таким образом, человеческие сообщества имеют совершенно законного суверена. Они неодолимо верят в него, бесконечно стремятся к нему и к его законам, останавливаются, обольщаясь, что уже обрели его, и вновь возобновляют свой ход, как только обнаруживается их заблуждение; наконец, они желают подчиняться ему и только ему, и это их желание неистощимо. Этим сувереном, единственно легитимным по природе своей и навечно, является разум, истина, справедливость; или, выражаясь языком более подобающим философии, незыблемое Бытие, основными законами которого являются разум, истина, справедливость»[12]. Поэтому-то легитимность никогда не дана раз и навсегда, она соотносится с постоянным поиском нужного политического решения. Следует очиститься от иллюзий, будто какая-либо власть способна отвечать интересам всего общества в целом; власть – только постоянное вопрошание об истине и праве, и в качестве тако-

[11] *Гизо Ф.* Политическая философия: о суверенитете // Классический французский либерализм. М.: РОССПЭН, 2000. С. 529.

[12] Там же. С. 509.

вого должна постоянно доказывать собственную легитимность и соответствие идеалам Разума. Образ такого рода власти Гизо видит в представительном правлении, которое восприимчиво к изменениям, способно адекватно на них реагировать, выражать интересы, проявляющиеся в обществе, и регулировать силы, развивающиеся на основе этих интересов.

Человек, по Гизо, рожден, чтобы подчиняться истинному закону, он ищет его, но при этом имеет шанс ошибиться. И если в общественных и политических институтах этот шанс оказывается забытым, если власть считает себя непогрешимым толкователем закона, то, значит, такая власть пронизана тиранией, а свобода утратила здесь свое значение. Право на свободу может быть основано только на шансе власти на иллегитимность, что, однако, не означает возможности для каждого индивида по своему усмотрению судить о легитимности власти. Это означает лишь то, что вопрос о легитимности всегда должен оставаться открытым. Человек подчиняется власти, легитимность которой носит только возможный характер, и дело власти – постоянно эту легитимность доказывать всей своей деятельностью. При этом лучшее из правлений – правление, открывающее наибольшее число таких возможностей.

Второй путь либеральной критики, на мой взгляд, наиболее продуктивный, связан с идеей ограничения политического всевластия общей воли и представлен такими яркими фигурами, как, например Бенжамен Констан и Жермена де Сталь. В принципе суверенитета народа они видели средоточие чрезмерно большой порции власти, угрожающей индивидуальному существованию: «Согласия большинства совершенно недостаточно, чтобы в любом случае легитимизировать его действия: существуют и такие действия, которые ничто не может санкционировать; когда подобные действия совершаются какой-либо властью, то совершенно неважно, из какого источника эта власть проистекает, немного значит и то, называется ли она индивидом или нацией; и даже если вся нация в целом угнетает одного гражданина, она не будет более легитимной»[13]. Если речь идет о свободе, свободе личности, то значение имеет, прежде всего, не источник, но именно этот «квант власти»; зло заключено не в обладателе силы, а в чрезмерности самой политической власти. Результатом передачи всех прав в распоряжение единого организма, именуемого обществом, является лишь укрепление силы, которая отбирает у лю-

[13] *Констан Б.* Принципы политики // Классический французский либерализм. М.: РОССПЭН, 2000. С. 29, 32.

дей все, что они имеют. Сам Руссо, говорит Констан, испытывал страх перед последствиями своих теоретических построений. «Ужаснувшись видом громады созданной им социальной власти, он не знал, в чьи руки передать эту чудовищную власть, и не нашел защиты от опасности, неотделимой от подобного суверенитета, за исключением лишь одного средства, которое делало невозможным воплощение этого суверенитета. Он провозгласил, что суверенитет не может быть ни отчужден, ни делегирован, ни представлен. Иными словами, это означало... фактическое уничтожение провозглашенного им суверенитета». Ведь «власти очень легко притеснять народ в качестве подданного, чтобы принудить его в качестве суверена демонстрировать свою волю, продиктованную ему той же властью»[14].

Выход из сложившейся трагической ситуации, отозвавшейся якобинским террором, бонапартистским диктатом, войнами и страданиями ни в чем не повинных людей, эти либералы видели в одном – в ограничении политической власти «справедливостью и правами индивида» с помощью «распределения и равновесия властей». Никакая власть на земле не является безграничной – ни власть народа, ни власть королей, ни власть закона, который должен быть вписан в те же границы, что и сама власть, чьим выражением он выступает.

И еще один важный момент, раскрывающийся в послереволюционных дискуссиях французских либералов и их критике принципов политического руссоизма. В отличие от политической метафизики XVIII в. поколение либералов первой половины XIX в. проблематизирует общественное состояние, в котором живет. То общество, которое воспринималось политической мыслью Просвещения, в том числе и Руссо, как безусловная и естественная данность, для них представляет серьезную загадку теоретического и практического плана. К способу политической рефлексии этих мыслителей, как мне кажется, применимо определение Мишелем Фуко размышлений Канта «об актуальности своего философского дела» – это «размышление о “сегодняшнем дне“ как об отклонении или различии в истории и мотиве для конкретного философского дела»[15]. Общество и его политические институты, полагают они, – реальность изменчивая, и к ней, сегодняшней, неприменимы концептуальные схемы, разработанные «на все времена». «Я не хотел бы присоединять свой голос к хулителям Руссо, столь многочисленным в наше время, – пишет Б. Констан. –

[14] Там же. С. 30.

[15] *Фуко М.* Что такое Просвещение? // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Т. 1. М.: Праксис, 2002. С. 344.

/.../ Он первым сделал популярной идею наших прав. К нему примкнули все благородные и независимые сердца. Но Руссо не смог дать точного определения тому, что очень хорошо чувствовал. Многие главы "Общественного договора" достойны писателей-схоластов XV в.»[16]. Поэтому «ошибки» и противоречия Руссо во многом вязаны именно с его отказом от изучения «общественного состояния», которое он полагал неизменным, статичным. Сочинения Руссо были вдохновлены античными идеалами демократии и республиканского строя, но общество рубежа XVIII–XIX вв. значительно эволюционировало по отношению к античным образцам. И дело не только и не столько в укрупнении государств, делающим невозможным прямую демократию на античный манер – изменилась сама субстанция общества, что исключает «народ» в его руссоистском понимании.

Новое общество отличает ряд черт, доселе неизвестных общественному развитию. Во-первых, такое общество деперсонифицировано, и для его характеристики Гизо, например, использует понятие массы, определяемое не как недифференцированное множество, способное к любым импульсивным поступкам под давлением эмоций или по наущению народных лидеров. Массы для него – совершенно новая форма социальной связи, новый способ воспроизводства и существования коллективных идентичностей. Гизо пока еще не использует понятие класса, но именно это он имеет в виду, говоря о формировании социальных преимуществ, составляющих динамичное основание социальной жизни. Во-вторых, общество не только деперсофицировано, но и усложнено, и это еще одна причина, объясняющая, почему в постреволюционной Франции не работают прежние политические средства. Общество теперь не разделено надвое, как в старом дуалистическом мире (аристократия/народ); в нем «существования тесно переплетены», всеобщее движение к равенству породило «общность условий», паритет шансов, и наиболее сильные различия сгладились. Современное – буржуазное – общество, скажет Алексис де Токвиль, отличается своим «общественным состоянием», характеризуемым равенством условий. Анализ этого нового общественного состояния и позволит ему совершить прорыв в либеральной мысли, соединив либеральную идею прав и свобод личности с идеей демократической, представив демократию не просто как форму правления

[16] *Констан Б.* Об Узурпации // О Свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли / Под ред. М.А. Абрамова. М.: Наука, 1995. С. 214.

в череде сменяющих друг друга политических режимов (что было характерно для классической политической мысли, начиная с античности), но как особый тип общественного состояния.

Эти выводы французских либералов богаты очень важными политическими следствиями, порывающими с широко распространенными представлениями, будто общество может распасться, если не будет поддерживаемо внешней по отношению к нему властью-причиной (не важно, воплощена ли она в монархическом или в демократическом правлении). Природу и характер нового общества, вышедшего из недр старого – традиционного, иерархического и монолитного, – характеризуют совершенно особые и, самое главное, совершенно иные связи между людьми. Это общество обладает собственным существованием, действительность которого поддерживается благодаря не одной только политике. Наоборот, политическая власть существует только через общество и благодаря ему: ведь индивиды в нем вступают в отношения друг с другом не благодаря законам, а законы представляют собой выражение предсуществующих им общественных отношений. Власть в таком обществе не может выступать причиной социального, напротив, она является его следствием. «Совершенно очевидно, – пишет Ф. Гизо в «Истории цивилизации во Франции», – что общество способно существовать вне всяких внешних гарантий, политических связей и сил принуждения. Здесь вполне достаточно одного желания людей жить совместно. Во все эпохи жизни народов, на всех ступенях цивилизации существует *множество человеческих взаимоотношений, не подверженных регулированию со стороны какого бы то ни было закона, освобожденных от какого бы то ни было вмешательства со стороны государства*, и которые тем не менее от этого не утрачивают своего характера длительности и прочности. В современных условиях банально говорить о том, что по мере прогресса цивилизации и разума группа фактов, не подвластных никакой внешней обусловленности, вмешательству государственной власти, становится более обширной и богатой. Не регулируемая сфера общества, условием существования которой является свободное развитие человеческой воли и разума, расширяется по мере совершенствования человека. Она все в большей степени становится основой социальности»[17].

Таким образом, либералы приходят к выводу о том, что власть не является больше регулирующей и организующей инстанцией, внеш-

[17] *Guisot F.* Histoire de la civilisation en France. T. III. P.: Gallimard, 1968. P. 271–272 (курсив мой. – М.Ф.).

ней по отношению к самому обществу. Политика представляет собой независимый по отношению к обществу инструмент господства только тогда, когда само общество органически и структурно разделено. В современном же обществе, отмеченном равенством условий, она, напротив, слита с обществом. Это общество, в котором теснейшим образом переплетены мнения, страсти, интересы, и политическая власть в нем эффективна только тогда, когда взаимодействует со всеми этими элементами, управляющими поведением масс. Подлинные средства правления – «внутренние» в отличие от «внешних» средств аристократического общества – «сосредоточены в недрах самого общества и не могут быть от него отделены». Поэтому власть «должна взаимодействовать со всей массой граждан в целом, которых она не видит, не встречает, но которые испытывают ее воздействие и судят о ней; с другой стороны, – с индивидами, которых то или иное дело приближает к власти и которые находятся с ней в непосредственной и личной связи»[18].

Этот вывод подводит либералов к окончательному разрыву с руссоистской парадигмой как в сфере политической жизни, так и в области политического мышления. Он позволяет разделить то, что классики теории общественного договора мыслили как слитное: суверенитет народа и индивидуальные права личности. Права индивида – личная свобода, свобода совести, мнения, юридические гарантии против произвола – предшествуют и остаются внешними по отношению к сфере действия политической власти.

Политическая власть в теории либерализма перестает быть непосредственным осуществлением суверенитета народа (античный тип политического мышления), она должна быть делегируема и контролируема. Идеал сообщества, находящегося в полном соответствии со своей нормой или ценностями, определенными *a priori*, отходит в прошлое. Если человек разделен между свободой и зависимостью, между собственным «Я» и другими «Я», политическое действие, посредством которого он отождествляет себя со всем обществом, является для него непроницаемым. Отныне каждый должен сам определять собственные цели, собственную идею блага, он сам распоряжается своей жизнью. Из «регистра воль», из «проводника всеобщности» закон превращается в средство, защищающее независимое личное существование индивида в его мирном сотрудничестве с другими гражданами. Обращенный в практическую плоскость, либеральный

[18] *Гизо Ф.* О средствах правления и оппозиции в современной Франции. С. 343.

индивидуализм разрушает схему заданного однородного сообщества, преследующего единую цель.

Как мы видим, политическая теория послереволюционных французских либералов в заочной полемике с Руссо сделала действительно серьезный шаг вперед в плане осмысления демократической идеи. Однако следует иметь в виду, что либералы этого периода еще во многом оставались в плену ранне-либеральных аристократических воззрений, для которых взаимодействие между государством и обществом, властью и народом рассматривалось прежде всего как ограничение государственных функций и претензий. «Наследники духа XVIII столетия, разочаровавшиеся свидетели Революции 89-го г., колеблющиеся жертвы имперских амбиций, французские индивидуалисты нацелили свое движение на *негативный* полюс, – справедливо отмечает в этой связи Доминик Багж. – Диалог индивида и государства на их глазах превратился в *борьбу*, в которой право, признанное за одной из сторон, оборачивалось провозглашенным ущемлением другой стороны. И сражение становилось тем более упорным, выпады противников тем более утонченными, что единодушное ощущение необходимости порядка толкало всех – от Дону до Гизо – к значительному сокращению доли и силы власти»[19]. Свобода здесь предстает как свобода приватной сферы, утрачивая свое политическое звучание. Это не столько свобода *в* государстве, сколько свобода *от* государства.

Наконец, третью полемическую группу образует аргументация социалистов, вступивших в дискуссию о суверенитете позднее консерваторов и либералов, что, однако не сделало их выступления менее яркими и горячими. Их мнения, как мы увидим, разделились. Фурьерист В. Консидеран прямо и недвусмысленно заявляет, что представительство народной воли в парламенте ничего не дает Франции и что, следовательно, нужно отказаться от делегирования суверенитета народа в какой бы то ни было форме, под каким бы то ни было предлогом и вернуться к *реальности* принципа суверенитета народа. В ответ Луи Блан называет подобные предложения попыткой возрождения жирондистского духа. «Ведь если бы общество сегодня было тем, чем оно должно быть, тем, чем оно, без сомнения, когда-нибудь станет; если бы оно не состояло из массы борющихся интересов, сталкивающихся воль, взаимоотрицающих верований; если бы оно не было разделено на богатых и бедных... я бы стал рассматри-

[19] *Bagge D.* Les idees politiques en France sous la Restauration. P.: Ed. Du Seuil, 1952. P. 159.

вать реальность формулировки прямого управления народа самим же народом»[20]. Блан здесь доводит до логического предела упомянутую выше мысль Руссо о народе, однако, отбрасывает сомнения и колебания великого женевца. Он видит народ лишь в единстве общей воли, а достижение такого единства предполагает предварительные серьезные социальные изменения. Идея о том, что «народ», человека вообще можно каким-то образом «сформировать», «воспитать», «просветить» и т.д. – это идея, чреватая очень серьезными политическими последствиями. Ибо, как правило, даже если речь идет о «просвещении», «образовании» или о чем-то подобном, это всегда предполагает некое вмешательство извне, и вмешательство это, как правило, носит политический характер. На самом деле, политика же, если она желает избежать абсолютистских и тотализирующих тенденций, не должна решать задачи такого рода. Собственно, и никакая другая общественная инстанция не должна этого делать. «Народ» может «воспитать» только сам себя.

Без предварительного образования и воспитания самого народа прямая демократия способна привести только к подавлению меньшинства большинством. Говоря о необходимой работе, которую нужно произвести с «народом», Луи Блан – в силу просвещенческих традиций, прочно укорененных во французской мысли – останавливается, прежде всего, на преодолении культурных различий между учеными и невеждами. Но истории известны и другие примеры переходных мер к истинной демократии, которая должна быть установлена лишь после окончательного свержения капиталистического строя и завершения связанного с этим процессом классовой борьбы, – например, диктатура пролетариата, понятие, введенное последователем руссоистского эгалитаризма, Гракхом Бабефом.

С наиболее последовательной критикой политического руссоизма причем даже не в последствиях, а в самих принципах выступает Жозеф Прудон. Анализу суверенитета народа он посвящает четвертый очерк своей «Общей идеи Революции». Он фиксирует исходный момент социализма, состоящий в постепенном и последовательном преодолении идеи государства. С этой точки зрения принцип суверенитета народа есть принцип старой политической метафизики, чье время, по Прудону, ушло. Поэтому и «общественный договор» должен выглядеть совершенно иначе: для Прудона неприемлема любая власть, в какой бы форме она ни выступала: всякое правление, считает он, по природе своей консервативно, оно сдерживает любую нова-

[20] *Blanc L.* Plus de Girondins. P. 1851. P. 22.

торскую инициативу, приводит общество в состояние застоя. В основе любой власти лежит идея иерархии, что совершенно невозможно в эгалитарном обществе, являющемся идеалом для мыслителя. В связи с этим он подвергает жесткой критике концепцию Руссо, который, по его мнению, при помощи софизма народного суверенитета попытался возродить старый отмирающий принцип правления. Он противопоставляет Руссо свою точку зрения и, пародируя его, дает свое определение «общественного договора»: «Найти такую форму взаимодействия, которая бы, сводя к единству различие интересов, отождествляя частное благо и благо всеобщее, стирая естественное неравенство посредством воспитания, разрешила бы все политические противоречия; форму взаимодействия, при которой бы каждый был бы равным образом производителем и потребителем, гражданином и государем, управляющим и управляемым; при которой бы свобода каждого постоянно возрастала, никогда не отчуждаясь от него...»[21]. Но Прудон противостоит не только идее иерархии, связанной со старый порядком, но идее ассоциации, присущей всей коммунистической и социалистической традиции конца XVIII – начала XIX в. «Я всегда рассматривал ассоциацию как двусмысленное обязательство, которое подобно принципу удовольствия, любви и многому другому, будучи внешне весьма привлекательным, заключает в себе больше зла, нежели блага»[22], – писал он. Поэтому он совершенно не согласен с Фурье, полагавшим, что различные человеческие страсти сами уравновесят друг друга и придут к взаимной гармонии. В своих поздних работах – «О федеративном принципе и необходимости восстановить революционную партию» (1863) и «О политических способностях рабочих классов» (1865) – Прудон разрабатывает идею новой политической системы.

Прудон стремится привести в соответствие и снять противоречие между социальным и индивидуальным, между традицией и революцией, историей и утопией, экономией и социализмом. Для него существует как индивидуальная, так и коллективная сила. Он называет общество «высшей индивидуальностью» иди даже «множественной личностью». С другой стороны, каждый индивид несет в себе частицу социального, человек рождается уже социальным существом, человека как абстрактного изолированного атома не существует – все теоретические конструкции либерализма не имеют никакого отношения к реальности. И, будучи существом социальным человек, по мнению французского

[21] *Proudhon J.* Idée générale de la révolution. P. : Alcan. 1959. P. 203.
[22] Ibid. P. 83.

мыслителя, должен обязательно думать о других. Социальное целое не должно мыслиться как отрицание индивида. Я свободен; я должен быть свободен, говорит он; но это ощущение свободы призвано проникнуться силой коллективизма, ведь я не способен ни мыслить, ни производить без помощи других, себе подобных. Взаимозависимость всех людей должна стать законом человеческой жизни и постоянно привносить равновесие в человеческие отношения. Мое Я тем более свободно, чем более оно принимает в расчет других.

Итак, общее значение дискуссий вокруг руссоистского принципа суверенитета народа состояло в развитии концепции демократии. Выкристаллизовались две концепции демократии:

– демократия как всемогущество народа, позволяющее ему все, на что он способен, в том числе и право на несправедливость, включая и тиранию;

– демократия, в рамках которой права народа ограничены правами человека и которая представляет собой не царство суверенитета, но царство права.

Первая концепция найдет свое продолжение в различного рода концепциях народной демократии; вторая же подводит непосредственно к идее либеральной демократии, заслуга теоретического обоснования которой, безусловно, принадлежит Алексису де Токвилю.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Классический французский либерализм / Перевод и общ. ред. М.М.Федоровой. М.: РОССПЭН, 2000.

Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. М.: РОССПЭН, 1997.

О Свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли / Под ред. М.А. Абрамова. М.: Наука, 1995.

Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М.: Канон-пресс, 1998

Фуко М. Что такое Просвещение? // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Т. 1. М.: Праксис, 2002.

Bagge D. Les idees politiques en France sous la Restauration. P.: 1952. Ed. Du Seuil.

Blanc L. Plus de Girondins. P., 1851.

Bonald L. de. Theorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile demontrée par le raisonnement et par l'histoire. P.: Gallimard, 1966.

Chateaubriand F.R. Discours sur la déclaration faite par la Chambre des députés le 7 aout 1830 prononcé à la Chambre des Pairs le même jour dans la séance du soir // Oeuvres compl. T. VIII. P., 1861.

Guisot F. Histoire de la civilisation en France. T. III. P.: Gallimard. 1968.

Proudhon J. Idée générale de la révolution. P.: Alcan. 1959.