

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

Ж.-Ж. РУССО: PRO ET CONTRA

*Идеи Жан-Жака Руссо
в восприятии и оценке русских мыслителей
и исследователей
(1752–1917)*

Антология

Издательство
Русской Христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2005



А. А. Златопольская

Идеи «женевского гражданина» и Россия. Полтора века воздействия и осмысления (1752–1917)

Жан-Жак Руссо. «Женевский гражданин» по происхождению, представитель французского Просвещения и его критик, противопоставляющий природу просвещению и культуре, сторонник народовластия, права народа на свержение несправедного правления и в то же время историкософ, крайне пессимистически относящийся к перспективам развития человечества, писатель, показывающий сложность и противоречивость человеческой натуры, и мыслитель, считающий необходимым противопоставлять страстям долг.

«Руссо! Руссо! Память твоя теперь любезна человекам; ты умер, но дух твой живет в “Эмиле”, но сердце твое живет в Элоизе...»¹ — писал Карамзин в 1794 году. В 1865 году Герцен отмечал: «Мы так же пережили Руссо и Робеспьера, как французы»².

Казалось бы, писатель и мыслитель XVIII века далек от проблем века XX. Однако для Л. Н. Толстого: «Руссо и Евангелие — два самые сильные и благотворные влияния на мою жизнь. Руссо не стареет»³. А мыслитель, чьи воззрения далеки от толстовских, Д. Философов отмечает в статье, написанной к юбилею Руссо в 1912 году: «Для русских Вольтер интересен как

¹ Карамзин Н. М. Нечто о науках, искусствах и просвещении // Наст. издание. С. 141.

² Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1966. Т. 17. С. 322.

³ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 75. С. 234.

родоначальник поверхностного, несвойственного русской душе “вольтерьянства”, мода на которое царила среди наших бар-крепостников Екатерининского времени. Самые темы Вольтера не русские. Наоборот, тема Руссо — подлинно русская. Руссо искал не бескорыстной холодной истины, а правды и справедливости. В истории русской мысли Руссо следует отвести почетное место... Для нас Руссо дорог не как француз, а как “всецеловек”... Нам совершенно незачем впихивать Руссо в историческую среду, класть его на определенную полку, потому что вся русская литература разрабатывала, в конце концов, темы Руссо. “Исповедь савойского священника” для нас не момент в истории религиозной мысли, а сегодняшняя, волнующая нас тема. “Рассуждение о неравенстве людей” — не сочинение, написанное на соискание премии Дижонской академии, а заветная дума всей русской интеллигенции.

Без особых усилий мы можем представить себе Руссо, спорящего в кругу петрашевцев. Нас не удивило бы, если бы он подсел к столу в грязном трактире, где Алеша и Иван Карамазовы спорили о Боге под звуки “Травиаты”. Вероятно, Пьер Безухов и Платон Каратаев рады были бы иметь Жан-Жака своим товарищем по плену. Но разве можем мы себе представить в такой обстановке Вольтера?»⁴

Начиная с XVIII века концепция Руссо рассматривалась в этико-антропологическом плане, как решающая проблему человека, человеческого счастья и достоинства (в тесной связи как с проблемой нравственного самосовершенствования, так и с проблемой совершенствования общества), а сам Руссо зачастую рассматривался как образец человека, воплощение правды-истины, нравственный идеал. Символична гравюра, помещенная на фронтисписе одного из русских изданий Руссо. Портрет Руссо сопровождается его девизом, словами из четвертой сатиры Ювенала «*vitam impendere vero*»⁵, а также изображением фонаря, с которым Диоген искал человека, и надписью «найден».

В разные исторические эпохи воспринимаются различные грани и аспекты концепции Руссо, восприятие идей Руссо и зависит от общественного и духовного климата страны и в то же время является одной из значимых характеристик этого климата. Парадоксальность воззрений «женевского гражданина» отмечается уже в первых оценках его произведений. Не принимает

⁴ Философов Д. Жан-Жак Руссо // Наст. издание. С. 396–397.

⁵ Посвятить жизнь истине (лат.).

«Рассуждение о науках и искусствах» В. К. Тредиаковский в своем «Слове о мудрости, благоразумии и добродетели», опубликованном в 1752 году⁶. В письме Исаака Веселовского М. Л. Воронцову по поводу «Рассуждения о науках и искусствах» Ж.-Ж. Руссо мнение «женева́ского гражда́нина» о науках и художествах характеризуется как «совсем парадокс»⁷. И.-Г. Рейхель в одном из первых печатных отзывов на перевод произведения Руссо, отмечает, что «его сочинения доводами мнимо противоречащими изобилуют»⁸. Руссо нередко представляется двуликим Янусом. Прекрасно выразил эту дилемму Пушкин, для него Руссо одновременно и «красноречивый сумасброд», и «защитник вольности и прав».



Конец XVIII — первая четверть XIX века — время активного усвоения и переработки идей французского Просвещения, в

⁶ Тредиаковский В. Слово о мудрости, благоразумии и добродетели // Наст. изд. С. 71–74. На данный отзыв В. К. Тредиаковского, как на наиболее ранний отклик на произведение Руссо, обратила внимание О. А. Крашенинникова, которая опубликовала его с небольшими купюрами в сборнике «Россия и Запад: горизонты взаимопознания. Литературные источники XVIII века (1726–1762)» (Вып. 2. М., 2003. С. 294–299). Впервые напечатано: Тредиаковский В. Сочинения и переводы как стихами, так и прозою. СПб., 1752. Т. 2. С. 294–299.

⁷ Веселовский И. Письмо М. Л. Воронцову // Наст. изд. С. 75. Впервые напечатано: Письма к Вольтеру / Публ., ввводные статьи и примечания В. С. Люблинского. Л., 1970. С. 221. Благодарю Н. А. Копанева за сообщение о данной публикации.

⁸ Рейхель И.-Г. Примечание к следующему письму, посланному от г. Руссо к г. Вольтеру <о поэме Вольтера «О разрушении Лиссабона» // Наст. изд. С. 77.

частности идей Руссо. Как же воспринимались идеи «женевского гражданина» в ином культурном контексте, в иных исторических условиях?

Казалось бы, концепция суверенитета народа, выдвинутая Руссо, в XVIII веке должна вызвать неприятие у дворянских идеологов. И действительно, например, Екатерина II резко отрицательно относилась к теориям «женевского гражданина». Однако в целом отношение к Руссо в среде дворянских мыслителей второй половины XVIII века до французской революции было положительным. Сложилась своеобразная интеллектуальная мода на идеи Руссо. В рамках интеллектуальной моды наиболее радикальные идеи воспринимаются таким образом, что входят в сложившийся мировоззренческий багаж, не меняя его кардинально, т. е. воспринимаются, во-первых, выборочно, а во-вторых, интерпретируются так, что становятся частью установившейся системы воззрений. В то же время под влиянием этих идей в воззрениях дворянских мыслителей появляются либеральные или даже демократические мотивы.

Говоря о влиянии того или иного учения, необходимо определить характер этого влияния, его источники. Идеи могут восприниматься прямо, т. е. из первоисточника, но могут и косвенно, т. е. из других источников или в рамках идейной традиции. Если в XVIII веке идеи Руссо воспринимались непосредственно из его произведений, то уже в начале XIX века источник восприятия — не только произведения «женевского гражданина», но и сочинения его последователей, например Вейсса, деятелей французской революции. Когда идеи того или иного теоретика воспринимаются в рамках идейной традиции, т. е. либо через идейный климат предыдущей эпохи, либо через цепь восприятия данных концепций мыслителями последующих поколений, они зачастую воспринимаются неосознанно, вклад мыслителя в данную идейную концепцию может не замечаться. С восприятием концепций в рамках идейной традиции сходны идейные совпадения.

В XVIII веке произведения Руссо пользуются большой популярностью, выходит много переводов. В это время были переведены и напечатаны практически все главные произведения Руссо⁹. Из трактатов Руссо были опубликованы двумя издания-

⁹ Библиографию переводов произведений Руссо и литературы о нем XVIII — первой четверти XIX века см.: Златопольская А. А. Жан-Жак Руссо в России XVIII — первой четверти XIX в. (Библиогра-

ми в переводе П. Потемкина «Рассуждение о науках и искусствах» (в 1768 и 1787 годах) и «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми» (1770 и 1782 годы), причем вторые издания этих трактатов были напечатаны в Университетской типографии у Н. И. Новикова («Рассуждение о науках и искусствах» было издано еще раз в 1792 году в переводе Юдина). Трижды переводилась близкая по своей проблематике к «Общественному договору» статья «О политической экономии» (в 1767, 1777 и в 1787 годах), в 1771 году издано «Сокращение, сделанное Ж.-Ж. Руссо из проекта о вечном мире, сочиненное аббатом де Сент-Пьером». Кроме того, издавались сборники отрывков из произведений Руссо. В XVIII веке это «О блаженстве» (М., 1781). В XIX веке были опубликованы «Мысли Ж.-Ж. Руссо о различных материях» (СПб., 1800–1801), «Дух, или Избранные мысли Ж.-Ж. Руссо» двумя изданиями 1801 года и 1822 года, а также «Мысли Ж.-Ж. Руссо, женева философа» тоже двумя изданиями, 1804 и 1825 года. Активно издавались отрывки из произведений Руссо и его письма в журналах той поры. В частности, одной из первых публикаций было «Письмо Руссо к Вольтеру», посвященное поэме Вольтера «О разрушении Лиссабона» («Собрание лучших сочинений», 1762, Ч. IV)¹⁰. Уже в XVIII веке были опубликованы отдельной книгой знаменитые письма Руссо к Мальзербу («Новые письма Ж.-Ж. Руссо». СПб, 1783). По распоряжению Екатерины II был запрещен ввоз в Россию «Эмиля» по религиозным мотивам, однако в XVIII веке перевод «Исповедания веры савойского викария» вышел в свет без указания имени переводчика под названием «Размышление о величестве божием, его промысле и человеке». Предположительно переводчиком являлся С. Башилов. Таким

фический список произведений Жан-Жака Руссо и литературы о нем на русском языке) // Петербург на философской карте мира. СПб., 2003. Вып. 2. С. 209–239.

¹⁰ Вообще первой выявленной публикацией Руссо на русском языке в настоящее время можно считать перевод письма Руссо к аббату Рейналю (июнь 1753) (Письмо господина Руссо из Женевы к сочинителю Меркурия Французского // Санкт-Петербургские ведомости. 1753. 10 дек. № 99). Данное письмо посвящено частному вопросу о вреде медной посуды. Руссо доказывает, что медь так же вредна, как и свинец. Автор статьи выражает искреннюю благодарность Н. А. Копаневу за указание на данную публикацию. Атрибуция и датировка письма см.: *Rousseau J. J. à l'abbé Guillaume Thomas-François Raynal [juin 1753] // Rousseau J. J. Correspondance complète. Genève, 1965. T. 2. P. 221–224.*

образом, все основные философские и социально-политические произведения Руссо были переведены, издавались и переиздавались. Тем не менее в этом списке нет печатного перевода «Общественного договора», и, как мы увидим, это не случайно. «Общественный договор» не издавался при Екатерине II, которая относилась к «женевскому философу» резко отрицательно. Однако и после ее смерти перевод «Общественного договора» не появился в печати. Стихотворение В. Попугаева под названием «Ода на пропуск “Contrat social”» было вычеркнуто из сборника «Минута муз» цензором¹¹. Однако в начале XIX века появляются опубликованные отрывки из «Общественного договора» в сборнике «Мысли Ж.-Ж. Руссо, женевского философа», отрывки, имеющие республиканский характер. И сборник «Дух, или Избранные мысли Ж.-Ж. Руссо» (перевод И. Мартынова, СПб., 1801; 2-е издание. СПб., 1822), и сборник «Мысли Ж.-Ж. Руссо, женевского философа» (перевод М. Прокоповича. М., 1804; 2-е издание. 1825) являются переводами из издания «Les pensées des J. J. Rousseau, citoyen de Genève» (Amsterdam, 1763), однако и в том и в другом русском переводе воспроизведен не весь амстердамский сборник. В сборнике «Мысли Ж.-Ж. Руссо, женевского философа» появляются отрывки из «Общественного договора» по следующим темам: «Народы», «Правительство», «Государь и государство», «Законодатель», «Закон», «Деспотизм», «Свобода», «Зависимость», где излагается основное идейное содержание «Общественного договора» — учение о договоре ассоциации и суверенитете народа. В связи с этим в сборнике появляются явные антимонархические, республиканские мотивы, в частности, цитируется характеристика, данная «женевским гражданином» монархии в сравнении с республикой: «Стоит только взглянуть на гордость дворян в монархических правлениях: с каким напряжением произносят они сии слова *услуга* и *служить*... Сколько они презирают Республиканцов, которые только пользуются одной Свободою, и кои подлинно благороднее их»¹². Однако эти отрывки опубликованы только в начале XIX века, и то только в одном из сборников отрывков из произведений Руссо. В другом сборнике, также являющемся переводом амстердамского издания, сборнике «Дух, или Избранные мысли Ж.-Ж. Руссо», переводятся отрывки из «Эми-

¹¹ См.: Поэты-радищевцы. М., 1935. С. 788.

¹² Мысли Ж.-Ж. Руссо, женевского философа / Пер. М. Прокоповича. М., 1804. С. 183.

ля», а из «Общественного договора» переводятся максимы, не противоречащие учению Монтескье о монархии как о государстве, основанном на *чести*, где должно быть сильное дворянское сословие. Поэтому автор перевода (И. Мартынов) из «Общественного договора» выбирает следующий отрывок, характеризующий руссоистское отношение гражданина и государства, отрывок, который можно интерпретировать в системе координат государственного служения и дворянской чести, главной характеристикой которой и является это государственное служение: «Человек естественный живет весь для себя: он есть числительная единица, целое, имеющее отношение только к самому себе или подобному себе. Человек гражданский есть дробное число, зависящее от знаменателя, которое есть общественное тело. Хорошие общественные учреждения суть те, которые умеют наилучшим образом переменить человека, отнять у него независимое бытие, дабы дать ему относительное и перенести *я* в общую единицу, так чтобы каждый частный человек не почитал уже себя одним, но частью единицы и был бы только ощутительным в целом»¹³. Такое понимание соотношения гражданина и государства характерно для русской мысли не только в XVIII веке, как мы увидим в дальнейшем. Хотя в XVIII–XIX веках «Общественный договор» не публиковался, он был хорошо известен, читался в подлиннике. Имели место и рукописные переводы «Общественного договора». Отрывок из такого перевода, хранящегося в Рукописном отделе Российской национальной библиотеки, публикуется в настоящем издании.

Идеология и политика «просвещенного абсолютизма» явилась катализатором живого обсуждения вопроса о пределах и источниках власти монарха, об общественном договоре, чему способствовало восприятие политических и социальных идей Руссо, идей «Общественного договора», воздействие этого произведения.

Можно выделить две интерпретации понятия общественно-го договора.

1) Общественный договор как договор подчинения народа правителю. Законодательная власть при этом принадлежит правителю. Народ не имеет суверенитета.

2) Интерпретация общественного договора как договора ассоциации, договора народа с самим собой. Законодательная,

¹³ Дух, или Избранные мысли Ж.-Ж. Руссо / Пер. И. Мартынова. СПб., 1801. С. 33.

верховная власть при этом полностью принадлежит народу. Такое понимание общественного договора характерно для Руссо.

Понимая общественный договор как договор подчинения, многие представители русской мысли, несмотря на знакомство с просветительскими идеями, традиционно рассматривают власть монарха как неограниченную, самодержавную. Государство сравнивается с семьей, а монарх представляется отцом семейства. Но даже в рамках традиционного подхода, обосновывая необходимость самодержавия, они зачастую ссылаются на идеи французских просветителей. Новые идеи входят в сложившуюся мировоззренческую систему и ассимилируются ею. Так, П. С. Потемкин, переводчик Руссо, ссылаясь на Руссо, обосновывает необходимость неограниченной самодержавной власти и договора подчинения. Концепции «Общественного договора» он противопоставляет идеи «Рассуждения о происхождении неравенства между людьми», истолкованные так, чтобы оправдать самодержавие. Потемкин считает, как и Руссо, что, выходя из естественного состояния, люди вступают в состояние войны друг против друга. Подобно Руссо, он полагает, что во избежание этой всеобщей войны люди заключают общественный договор, образуют государство. Но государство общественного договора, государство, в котором законы выработаны людьми, объединившимися в общество, не смогло прекратить эту войну. Война была прекращена только тогда, когда «нужда заставила избрать обществу единого правителя, которому власть всенародно препоручена стала»¹⁴. Эта схема Потемкина похожа на соответствующие рассуждения Руссо, но в то же время коренным образом от них отличается. У Руссо неравенство — несчастье человеческого рода — увеличилось с возникновением самодержавной деспотической власти. У Потемкина же, наоборот, люди несчастны, когда они подчиняются законам, установленным ими же, а наиболее счастливыми являются люди в общественном состоянии под властью самодержавного правителя. В отличие от точки зрения Руссо, по которой государство, возникшее в условиях неравенства, является результатом заговора богачей, у Потемкина богатые и бедные равно желают установления единоначалия, оно на пользу тем и другим¹⁵.

¹⁴ Потемкин П. <Предисловие к «Рассуждению о начале и основании неравенства между людьми» // Наст. издание. С. 92.

¹⁵ Там же.

Для обоснования договора подчинения народа правителю использовались и идеи Монтескье, пример здесь подала императрица. По Монтескье, для монархии и аристократической республики характерен договор подчинения народа правителю или нескольким семействам, которые выступают в качестве правителя. Только в демократической республике суверенитет принадлежит всему народу.

Сближая идеи Руссо и Монтескье, И. В. Лопухин считает, что в обширных государствах возможна только монархическая форма правления. Но, говоря о монархии, он, по терминологии Монтескье, говорит о деспотии, так как власть монарха не ограничена.

Д. И. Фонвизин использует как «Общественный договор», так и идеи «Духа законов» для обоснования своего идеала монархического государства, основанного на «непременных государственных законах». О суверенитете народа у Фонвизина, как и у Потемкина, не могло быть и речи, нет речи и о суверенитете дворянства. Источник законодательной власти — монарх. Но в результате таким образом истолкованного договора государство у Фонвизина, как и в «Общественном договоре», превращается в «политическое тело», т. е. Фонвизин, подобно Руссо, при всей противоречивости их идейных позиций, считает необходимым, чтобы государство было единым организмом. Но если у Руссо «общая воля», суверенная власть народа объединяет граждан, то у Фонвизина государь — «душа правимого им общества»¹⁶ с помощью «непременных государственных законов» достигает того, что государство становится «политическим телом».

Попытка демократической интерпретации общественного договора была предпринята, хотя, как мы увидим, непоследовательно и робко, Я. П. Козельским. Находясь под влиянием Гельвеция, Козельский подчеркивает, что люди действуют прежде всего ради своего интереса. Поэтому они и заключают общественный договор. Как и Руссо, Козельский считает, что договор заключается с согласия всех договаривающихся, что он может быть расторгнут. Но, несмотря на демократические моменты в трактовке общественного договора, Козельский прежде всего считает его договором подчинения. И, в противоречии со своей собственной трактовкой общественного догово-

¹⁶ Фонвизин Д. И. Рассуждение о непременных государственных законах // Наст. издание. С. 103–104.

ра, он затем утверждает, ссылаясь на Руссо, но в действительности полностью искажая его мысль, что «господин Руссо говорит, что между людьми повеление одного и послушание другого сперва начало свое получили от силы, а потом, как они уже к тому привыкли, то для возможного благополучия человеческого рода остается правящим его судьбою по человеколюбию основывать сии человеческие действия на праведных и верно исполняемых договорах»¹⁷. В понимании форм исполнительной власти он также опирается на учение Руссо. Перечисляя эти формы, приведенные Руссо в «Общественном договоре», Козельский, исходя из особенностей понимания им общественного договора как договора между правителем и народом, где народ подчиняется правителю, сближает определение этих форм, данное Руссо, с определением Монтескье. Тем самым суверенитетом народ обладает лишь при демократической форме правления, как у Монтескье, к которой Козельский относится явно неодобрительно. Для больших областей Козельский, ссылаясь на Монтескье (но безусловно имея в виду и Руссо), считает необходимым установление монархии. В отличие от Лопухина, Козельский, в согласии с Монтескье и Руссо, считает, что монархической является та власть, где государь правит в соответствии с законами, но, в противоположность взглядам Руссо, эти законы не вырабатываются народом.

Близок в решении вопроса о форме исполнительной власти в России к Козельскому Д. И. Фонвизин. Это также власть монарха, основанная на законах, которые он сам устанавливает. И в то же время эти законы должны действовать на пользу нации, с которой у монарха заключен договор. Но каким образом монарх, власть которого неограниченна, может создавать законы на пользу нации?

Для обоснования этого положения Фонвизин использует религиозные аргументы, в частности, аргументацию Руссо, который утверждал в «Исповедании веры савойского викария», что так как Бог всемогущ, он должен быть всеблагим, творить только благо. «Благость есть необходимое следствие безграничного могущества... Кто все может, тот может желать лишь того, что благо»¹⁸. Уподобляя неограниченного монарха

¹⁷ Козельский Я. П. *Философические предложения* // Наст. издание. С. 80.

¹⁸ Руссо Ж.-Ж. *Эмиль*. М., 1911. С. 412.

Богу, Фонвизин считает, что «все сияние престола есть пустой блеск, когда добродетель не сидит на нем вместе с государем, но вообразя его таковым, которого ум и сердце столько были б превосходны, чтоб никогда не удалялся от общего блага и чтоб сему правилу подчинил все свои намерения и деяния, кто может подумать, чтоб сею подчиненностью беспредельная власть его ограничилась. Нет, она есть одного свойства со властью существа высшего. Бог потому и всемогущ, что не может делать ничего другого, кроме блага»¹⁹.

Подлинно демократическое истолкование общественного договора как договора ассоциации, а не подчинения дал А. Н. Радищев. Надо заметить, что Радищев был не одинок в такой трактовке общественного договора. Под влиянием Радищева была произнесена проповедь П. А. Словцова, проникнутая вольнолюбивыми идеями. Словцов так же, как и Радищев, использует идею Руссо о подлинном общественном договоре как договоре ассоциации. Перефразируя мысль Руссо, высказанную им в главе V книги I «Общественного договора», Словцов пишет: «Правда, что спокойствие следует из повиновения, но от повиновения до согласия столько же расстояния, сколько от невольника до гражданина»²⁰.

Демократическая интерпретация идеи общественного договора базировалась на философских взглядах Радищева. Думается, что философские взгляды Радищева испытали влияние как гельвецианских, так и руссоистских идей и являются их сложным и отнюдь не непротиворечивым синтезом.

По многим вопросам Гельвеций и Руссо держались противоположных точек зрения, в частности, раздел V своей книги «О человеке» Гельвеций посвятил критике воззрений Руссо. Как и Гельвеций, Радищев считает, что все свои знания человек получает от ощущений. Это не противоречит точке зрения Руссо, которую он высказал в «Эмиле». Правда, у Руссо в отличие от Радищева и Гельвеция есть отступления от этой позиции. В «Исповедании веры савойского викария» он, в частности, утверждает, что у человека имеется врожденная способность суждения, источник которой в самом уме. В со-

¹⁹ Фонвизин Д. И. Указ. соч. // Наст. издание. С. 99.

²⁰ Словцов П. А. Поучение по случаю торжества бракосочетания... // Наст. издание. С. 148–149.

гласии с Гельвецием Радищев полагает, что человек прежде всего заботится о своей пользе, своем самосохранении. Однако подобной точки зрения придерживается и Руссо. В «Рассуждении о происхождении неравенства» и «Эмиле» он считает одним из естественных свойств человека стремление к самосохранению. В соответствии с точкой зрения Руссо Радищев понимает это стремление человека к своей пользе, предпочтение им своего интереса более гражданственно, чем Гельвеций. Человек у Радищева более способен к общежитию, чем человек у Гельвеция, который ни добр, ни зол, но в силу своей эгоистической природы постоянно вступает в кровавые схватки с себе подобными. Человек у Радищева, в согласии с точкой зрения Руссо, от природы добр. Эту естественную доброту первобытного человека Радищев, вслед за Руссо, выводит из чувства самосохранения: человек сочувствует страданиям другого человека, а также животных, ставя себя на их место. В трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» Радищев пересказывает размышления Руссо по этому поводу.

Руссо: «Я говорю о жалости, о естественном сочувствии к существам, которые столь же слабы, как мы, и которым грозит столько же бед, как и нам: добродетель эта тем более всеобъемлюща и тем более полезна для человека, что она предшествует у него всякому размышлению, и столь естественна, что даже животные обнаруживают явные ее признаки... Всякое животное чувствует некоторое беспокойство, когда встречает на своем пути мертвое животное его же вида, есть даже такие, которые устраивают своим собратьям нечто вроде погребения»²¹.

Радищев: «Следствием нежности в нервенном сложении и раздражительности в сложении фибров человек паче всех есть существо соучаствующее. Соучастование таковое в животных уже примечается: звери стекаются к испускающему жизнь брату их... Чувствование предваряет рассудку или, паче, человек во мгновение сие становится весь чувствование, рассудок молчит и страждет естественность»²².

Как видно из приведенного отрывка, Радищев, перефразируя Руссо, в то же время в духе Гельвеция подчеркивает, что сострадание вызвано в конечном счете физической чувствительностью. В то же время Радищев рассматривает доброту

²¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.; Л., 1969. С. 65.

²² Радищев А. Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. М.; Л., 1941. Т. 2. С. 54.

человека и по-другому: как врожденное нравственное чувство, что также имеет свое основание во взглядах Руссо²³, но прямо противоречит сенсуализму Гельвеция. Таким образом рассматривается доброта человека в повести о Филарете милостивом, где подчеркивается, что Филарет стремился помогать людям даже в ущерб себе. Признание человека от природы добрым ведет Радищева к более демократическим выводам, чем те, которые делает Гельвеций. Если Гельвеций считает человека из народа жестоким, так как человек всегда действует в соответствии со своим интересом, а простолудин не видит своего правильно понятого интереса, то Радищев, как и Руссо, полагает, что человек из народа, крестьянин, более близкий к естественному состоянию, добродетельнее, нравственно выше представителей дворянства. Такова крестьянская девушка Анюта в главе «Едрово» «Путешествия из Петербурга в Москву».

Полемизируя с «женевским гражданином», Радищев считает, что интересы человека и его природная доброта ведут его к необходимости совместной жизни с другими людьми.

Так как люди добры и свободны от природы, так как в государстве должны реализовываться интересы каждого гражданина, общественный договор может быть только договором ассоциации, а не подчинения. Такое истолкование мы видим уже в примечании к «Размышлениям о греческой истории» Мабли. Впервые в России появился мыслитель, который, как и Руссо, считал, что договор — это договор народа с самим собой, договор ассоциации, что монархическая власть — это только власть исполнительная, власть, порученная народом государю (в дальнейшем Радищев переходит на республиканские позиции). Подчеркивая, что общественный договор является договором ассоциации, Радищев, как и Руссо, отмечает, что не существует права сильного. Считая, что человек стремится всегда к своей пользе, что человек «корыстолюбив», что только на этом стремлении и возможно построить государство, он утверждает: «Государство есть великая машина, коея цель есть блаженство граждан»²⁴. Радищев пытается синтезировать концепции Руссо и Гельвеция. В оде «Вольность», с одной стороны, «желаньям зрю везде предел», а с другой — «свою творю, творя всех волю»²⁵. Радищев, принимая этику

²³ См.: Руссо Ж.-Ж. Эмиль. М., 1911. С. 410.

²⁴ Радищев А. Н. Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 3. С. 7.

²⁵ Радищев А. Н. Там же. 1938. М.; Л., Т. 1. С. 1–2.

Гельвеция как этику наслаждения, принимая его идеал государства, в котором счастлив каждый отдельный человек, не мог принять концепции Гельвеция, по которой связь между людьми в обществе держится только на «разумно понятом интересе». Радищев считает, что времена, когда личные интересы совпадали полностью с интересами общества, времена естественного состояния, прошли. Теперь надо надеяться не только на личный интерес, в настоящее время «сколь нужным признали в обществе живущие человеки иметь закон, столь нужным скоро познали быть и понуждению»²⁶. Но, по Радищеву, в отличие от Руссо, для счастья каждого человека необходимо принимать во внимание хотя и ограниченные законами, но все же не могущие быть оттесненными на второй план естественные права людей. И в то же время, по мысли Радищева, в экстраординарных случаях, когда отечеству грозит опасность, гражданин уже действует, движимый не эгоизмом, хотя бы и ограниченным законами, а добродетелью, естественное, человеческое в это время в нем подавляется. И явственно перекликаются между собой строфы Радищева из «Песни исторической»:

Но пройдем мы быстрым оком
Ту страну, страну предивну,
Где Ликурговы законы,
Царствуют сильней природы...
...Там мать в радости ликует,
Когда сын ее, сражаясь,
Жертвой пал при Фермопилах²⁷ —

и эпизод из «Эмиля» Руссо: «Одна спартанка отпустила в армию пять сыновей и ждала известий с поля битвы. Является илот с трепетом. Она спрашивает, что нового. — “Твои пять сыновей убиты” — “Презренный раб! разве я тебя об этом спрашивала?” — “Мы победили”. Мать бежит к храму и воздает благодарение богам. Вот гражданка!»²⁸

Для воплощения в жизнь суверенитета, законодательной власти народа, прав каждого гражданина необходима соответствующая исполнительная власть. И здесь Радищев, споря с Руссо, считает, что такой властью может быть только респуб-

²⁶ Там же. Т. 3. С. 28.

²⁷ Там же. С. 83.

²⁸ Руссо Ж.Ж. Эмил. С. 7.

лика. Свое понимание исполнительной власти Радищев, пожалуй, наиболее полно выразил в знаменитом наброске, где он говорит, что Руссо, «не взяв на помощь историю, вздумал, что доброе правление может быть в малой земле, а в больших должно быть насилие»²⁹. И если Радищев в примечании к переводу «Размышлений о греческой истории» Мабли, в духе рассуждений Руссо о монархии-республике, отделяет деспотизм (самодержавие) от собственно монархии, то в дальнейшем он считает формой исполнительной власти, обеспечивающей суверенитет народа, республику. Однако Радищев принимает предпосылки, исходя из которых Руссо приходит к признанию необходимости монархии в большом государстве. Радищев разделяет мнение Руссо, что в большом государстве слабее связь между гражданами и они являются менее свободными. Сорок девятая строфа оды «Вольность» представляет собой краткое изложение мыслей Руссо об этом.

В оде «Вольность»:

Но дале чем источник власти,
Слабее членов тем союз,
Между собой все чужды части,
Всяк тяжесть ощущает уз³⁰.

В «Общественном договоре»: «Чем более растягивается связь общественная, тем более она слабеет, и вообще Государство малое относительно сильнее большого... Чем больше растет государство, тем больше сокращается свобода»³¹. И в результате формой правления в обширных государствах является монархия, которая нарушает общественный договор. Но это не единственная возможность, считает Радищев. Обширное государство в результате революции разделяется на несколько малых государств, образующих федерацию республик. Есть мысль о федерации и у Руссо, но преобладает у него понимание формы исполнительной власти в большом государстве как монархии, и, очевидно, наибольшее влияние на Радищева в вопросе о федеративном устройстве государства оказал не Руссо, а Гельвеций и Монтескье.

Под влиянием опыта Американской и Французской революций Радищев делает из концепции суверенитета народа Руссо

²⁹ Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 47.

³⁰ Там же. Т. 1. С. 15.

³¹ Руссо Ж.-Ж. Тракаты. С. 184, 193.

революционные выводы. Причем, с одной стороны, Радищев более радикален и революционен, чем Руссо, но, с другой стороны, он ставит под влиянием условий России в практическую плоскость те проблемы, которые у Руссо рассматривались только теоретически.

Для Радищева происходит постоянный круговорот: вольность сменяется рабством, рабство — вольностью.

Эта концепция оптимистичнее размышлений Руссо о неизбежном упадке государств, которые ничто не сможет возродить, о том, что революции — это исключения. Радищев представляет революцию более конкретно, чем Руссо, в соответствии с реалиями России: это будет крестьянское восстание, крестьянская революция.

Однако кровавый Пугачевский бунт, так не похожий на восстание граждан против деспотизма, заставил Радищева поставить вопрос о соотношении абстрактной теории и реальной жизни. Тот же вопрос вставал перед мыслителем противоположной идейной ориентации, гонительницей Радищева — Екатериной. Политика «просвещенного абсолютизма» была глубоко противоречива, и одна из причин этого противоречия — трудность воплощения абстрактных теорий в жизнь. Екатерина это хорошо понимала. В частности, в беседе с Сегюром она отмечала, говоря о проектах Дидро: «Я долго с ним беседовала <... , но более из любопытства, чем с пользой. Если бы я ему поверила, то пришлось бы преобразовывать всю мою империю, уничтожать законодательство, правительство, политику и финансы и заменить их несбыточными мечтами»³².

Однако решение проблемы Радищевым и Екатериной было противоположным. Екатерина отрицает идеи Руссо, Радищев же развивает их.

Частным случаем проблемы идеала и реальности являлась для Радищева постановка вопроса об общей воле и воле всех, что совершенно нехарактерно для Екатерины, отрицающей концепцию суверенитета народа.

Размышляя об этом, Радищев, в отличие от Руссо, исходит не из абстракции общей воли, которой должен подчиняться гражданин и которая в сущности не ошибается, а из интересов человека. Он не забывает, что целью деятельности государства является «блаженство граждан», их свобода. Там, где этот

³² Сегюр Л. Записки графа Сегюра о пребывании его в России в царствование Екатерины II. СПб., 1865. С. 149.

принцип нарушается, там народ-суверен поступает как деспот, такова революционная Франция³³.

Радищев решает проблему соотношения общей воли и воли всех и на материале современной ему российской истории. Для него свободными гражданами являются крестьяне, понявшие свои подлинные интересы и на основе этого восстающие против деспотизма, когда же на бунт поднимаются рабы, не воспринявшие революционного просвещения, то они только воспроизводят ситуацию рабства. Таковы участники Пугачевского бунта. Для Радищева просвещение крестьян сравнительно нетрудно, так как просветительские идеи соответствуют их подлинным интересам. В воззрениях Радищева общая воля и воля всех более близки, чем в теории Руссо.

Однако якобинский террор, события французской революции опрокинули просветительский оптимизм автора «Путешествия из Петербурга в Москву», показали абстрактность революционного просветительства, привели самого Радищева к тяжелому духовному кризису.

В целом в годы революции мыслители отвергают не только политические идеи «Общественного договора», иногда отвергаются все идеи Руссо, концепция Руссо в целом связывается с идеями французской революции. Такова теперь позиция ранее переводчика и поклонника Руссо П. С. Потемкина. Руссо для него ответствен за ужасы революционной Франции, наряду с другими деятелями французского Просвещения. Однако имела место и другая позиция. И. В. Лопухин отвергает политические идеи Руссо, идеи «Общественного договора», считая их основой французской революции. В книге «Излияние сердца, чтущего благость единоначалия» он пишет: «Mr. Sansjugement, желая издать такую книгу, которая бы ни с какой в мире не сравнилась (что, может быть, и удастся ему по глупости), начинает писать о равенстве состояний. Для справок вынимает из своей библиотеки "Contrat social"»³⁴. Однако он ценит Руссо как моралиста, писателя и религиозного мыслителя. Такова же была позиция Карамзина. Отвергая концепцию суверенитета народа Руссо, отнюдь не симпатизируя политическим идеям Руссо, Карамзин использует сформулированное в «Обществен-

³³ Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. СПб., 1992. С. 91.

³⁴ Лопухин И. В. Излияние сердца, чтущего благость единоначалия // Друг юношества. 1809. Май. С. 48.

ном договоре» о подчинении гражданина как части «политическому телу — государству, подобно Руссо, он призывает «жертвуйте частью для спасения целого»³⁵. Карамзин даже более резко, чем Руссо, настаивает на подчинении гражданина государству. Для Руссо добродетель гражданина имеет свой источник в доброте естественного человека. Для Карамзина же, в противоположность Руссо, человек зол³⁶. Отсюда Карамзин выводит необходимость сильной монархической власти, которая сдерживает, подавляет зло в человеке, делает из человека гражданина, не останавливаясь перед насилием. Хотя Карамзин и осуждает крайности этого насилия, но в то же время считает, что истинный гражданин должен покорно сносить все несправедливости (примером в «Истории государства Российского» служит поведение русских подданных во время царствования Ивана Грозного), отрекаясь от своих естественных прав ради могущества «целого» — государства, ибо «самовольные управы народа бывают для Гражданских Обществ вреднее личных несправедливостей или заблуждений Государя»³⁷.

В то же время Карамзин отбрасывает руссоистскую идею о суверенитете народа и договоре ассоциации. Договор, в результате которого было создано самодержавное государство, — это договор подчинения. Характерна формулировка этого договора: «Народ в первоначальном завете с Венценосцами сказал им: “блюдите нашу безопасность вне и внутри, наказывайте злодеев, жертвуйте частью для спасения целого”»³⁸. В то же время, считая, что на практике Россия может быть только монархией, в теории Карамзин — республиканец. В «Истории государства Российского» при описании Древней Руси используются идеи Руссо о суверенитете народа³⁹.

Критика «Истории государства Российского» в декабристских и близких декабристским кругах была и критикой мыслей Карамзина о подчинении части целому, беспрекословного подчинения гражданина государству. Н. И. Тургенев, в духе либерализма, подчеркивает это: «В царствование Ивана Васильевича я желаю успехов России, но как существу от нас

³⁵ Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России. СПб., 1914. С. 25.

³⁶ Там же. С. 120.

³⁷ Там же. С. 16.

³⁸ Там же. С. 25.

³⁹ См.: Ланда С. С. Дух революционных преобразований... М., 1975. С. 324.

отдаленному... Как Мемнон стоит она неподвижная и ледяная, нечувствительная к судьбе детей своих, так ей преданных... Я вижу в царствовании Иоанна счастливую эпоху для независимости и внешнего величия России по причине уничтожения уделов, с благоговением благодарю его как Государя, но не люблю его как человека... Россия достала свою независимость, но сыны ее утратили личную свободу надолго, может быть навсегда»⁴⁰. Для Тургенева и деспотизм монарха, и государство общественного договора в соответствии с либеральной концепцией делают из людей граждан, не обеспечивая их индивидуальные права.

Но имелась и другая тенденция в критике концепции государственной власти Н. М. Карамзина. Она ярко выражена у Н. М. Муравьева. Для него деспотизм, самодержавная власть и власть суверенного народа отнюдь не тождественны в своем отношении к отдельному человеку. Люди являются гражданами, только если народ свободен. Для Н. Муравьева народ свободен, когда он обладает суверенитетом, народ в рабстве подчиняется господину, деспоту. Полемизируя с Н. М. Карамзиным, Н. Муравьев различает государство, основанное на договоре ассоциации, и государство, основанное на договоре подчинения: «Сравнивая историю российскую с древнею, историк нам говорит: "Толпы злодействуют, режутся за честь Афин или Спарты, как у нас за честь Мономахова или Олегова дому, — немного разницы, если забудем, что сии полутигры изъяснялись языком Гомера, имели Софокловы трагедии и статуи Фидиасовы". Я нахожу некоторую разность. Там граждане сражались за власть, в которой они участвовали; здесь слуги дрались по прихотям господ своих»⁴¹. Муравьев обращает особое внимание на тезис Руссо о том, что государство общественного договора является аренной постоянных потрясений, а спокойствие присуще только деспотии⁴².

В полемике с Карамзиным формируются представления декабристов о национальной самобытности, представления о гражданине-патриоте. Для Н. М. Муравьева национальная самобытность основана на договоре ассоциации, заключенном

⁴⁰ Архив братьев Тургеневых. Пг., 1921. Вып. 5. Т. 3. С. 123.

⁴¹ *Муравьев Н. М.* Мысли об «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина // Литературное наследство. Т. 59. Декабристы-литераторы. I. М., 1954. С. 586.

⁴² Там же. С. 584.

данным народом. Если эта национальная самобытность теряется, то государство перестает существовать. Таковы причины падения Рима: «Окрестные народы оружием достали себе право участвовать в совещаниях народных. С тех пор исчезло бытие народа-властелина»⁴³. Это понимание национальной самобытности, тесно связанное с представлением о гражданине-патриоте, сформировавшееся под явным воздействием идей Руссо, опиралось на античные образцы и было достаточно абстрактным, но оно затем сыграет значительную роль в конституционных проектах декабристов.

Одна из ключевых фигур русской истории — Петр I. Говоря о русской истории, декабристы не могли пройти мимо его деятельности.

Внимание декабристов, как и русских мыслителей, начиная с Екатерины II, привлекают оценки деятельности Петра, данные Руссо.

Уже в юношеские годы Н. Тургенев, пересказывая в своем дневнике размышления Руссо о преобразованиях Петра, не согласен с ним. «Иван Яковлевич зарепортовался, говоря о Петре Великом», — отмечает он⁴⁴. Характерно, что Тургенев отвергает республиканский патриотизм, которым пронизаны строки Руссо. Иным было отношение к Руссо в более радикальных декабристских кругах. Примером может служить утопия «Сон» А. Д. Улыбышева, члена общества «Зеленая лампа», тесно связанного с Союзом благоденствия. Улыбышев в целом принимает оценку деятельности Петра I, данную Руссо. Оценка деятельности Петра Улыбышевым является скрытой цитатой из «Общественного договора»⁴⁵. Оценка деятельности Петра у Улыбышева тесно связана с размышлениями декабристов о воспитании граждан-патриотов, которое возможно только в свободном государстве. В связи с этим в характеристике деятельности Петра у Улыбышева звучит обвинение, которое не выражено у Руссо прямо, хотя осуждение деспотизма пронизывает весь «Общественный договор». Улыбышев же прямо подчеркивает, что Петр был деспотом, поработившим русский народ, и именно поэтому он не был патриотом. В вопросе же о дальнейшем историческом развитии России Улыбышев резко расходится с Руссо. Руссо полагал, что в России не может быть

⁴³ Там же. С. 588.

⁴⁴ Архив братьев Тургеневых. СПб., 1911. Вып. I. Т. I. С. 58.

⁴⁵ Улыбышев А. Д. Сон // Наст. издание. С. 173–174.

создано государство, обеспечивающее гражданам свободу, так как формой правления на этой огромной территории может быть только монархия, вырождающаяся в деспотию. Улыбншев же считает, что возможность создания действительно свободно-го государства не зависит от территории... И здесь он продолжает традицию радикальной русской мысли XVIII века. Традицию радикальной русской мысли продолжали и члены Общества соединенных славян. Для них характерен интерес к руссоистским идеям. Члены общества знали произведения Руссо, последователя Руссо — Вейсса (Спиридов делал переводы из сочинений Вейсса под названием «Правила философии, политики и нравственности»)⁴⁶. В Обществе друзей природы были сильны руссоистские настроения, восприятие идей Руссо в религиозно-нравственном аспекте. Однако, наряду с религиозно-нравственными идеями, ставилась задача основания утопической республики, основанной на равенстве. «Славяне» отнюдь не считали утопией возрождение античного народовластия. Хотя они и признают необходимость народного представительства, но отнюдь не противопоставляют это народное представительство античным образцам, а скорее сближают с ними. В частности, характеризуется как «чистая демократия» и сближается с мечтами П. И. Борисова о государстве «народодержавия» государство, обрисованное в конституционном проекте Пестеля «Конституция — государственный завет».

Наиболее полно руссоистские идеи в мировоззрении «славян» проявились в вопросе о революции. «Народодержавие», суверенитет народа они распространяют до права народа совершать революцию против угнетателей. В духе Руссо утверждается народный характер революции: «Военные революции быстрее достигают цели, но следствия оных опасны, они бывают не колыбелью, а гробом свободы, именем которой совершаются. Никакой переворот не может быть успешен без согласия и содействия целой нации»⁴⁷.

Необходимо отметить, что в кругах Южного общества вообще была популярна идея Руссо о необходимости свержения самовластия, деспотизма. Об этом говорилось в спорах о вечном мире, которые декабристы вели в Кишиневе (проблематика этих споров получила отражение в знаменитом наброске А. С. Пушкина). В «Записке декабриста 1823 года» для

⁴⁶ Восстание декабристов. М.; Л., 1926. Т. 5. С. 135–136.

⁴⁷ Горбачевский И. И. Записки. Письма. М., 1963. С. 14.

оправдания необходимости революции приводятся слова Руссо: «Ж.-Ж. Руссо давно заметил, что и болезнь посылается от Бога, однако не грешно призвать лекаря»⁴⁸.

Решая в духе идей Руссо вопрос о революции, «славяне» не уделяли большого внимания учению о народном суверенитете, о законодательной деятельности народа. И это не случайно. В отличие от Руссо, они не противопоставляют человека — гражданину, общую волю — воле всех. Принимая руссоистскую этику самопожертвования гражданина ради интересов государства, они в то же время, в отличие от Руссо, считают, что просвещенный человек, живущий в государстве народодержавия, сам, без принуждения будет руководствоваться этими этическими нормами. Поэтому общая воля свободных, просвещенных людей и есть воля всех граждан данного общества. Главное для «славян» не государственные законы, которые делают из людей граждан, подавляя их естественные склонности, главное — воспитание и просвещение народа. Для государства отнюдь не главное — единые законы, которым подчиняется гражданин, поэтому для России становится возможной федерация республик как форма государства. В литературе уже указывалось, что идеи Общества соединенных славян — своеобразное возвращение к радикальной просветительской традиции Франции, с ее идеей народной революции⁴⁹.

Таким образом, наиболее радикальные идеи «Общественного договора», идеи о договоре ассоциации, о суверенитете народа, о праве народа на восстание против тирана, узурпировавшего его права, воспринимаются в первой четверти XIX века либо при рассмотрении истории России, либо в утопических проектах, абстрактных рассуждениях о праве народа на восстание и о вечевой демократии.

Гораздо сложнее восприятие идей о договоре ассоциации и суверенитете народа происходит в документах, ориентированных на настоящее, на реальные условия России, в частности, в проектах конституций, разработанных Никитой Муравьевым и Пестелем. Причины здесь не только в российских реалиях, но и в том, что в новых исторических условиях идеи «века Просвещения», в частности, идеи Руссо, не могли дать ответ на многие вопросы, ставившиеся общественным развитием.

⁴⁸ Записка декабриста 1823 года // Голос минувшего. 1916. № 10. С. 150.

⁴⁹ Ланда С. С. Указ. соч. С. 295–299.

В связи с этим идеи Руссо усваивались не только и не столько из его произведений (хотя «Общественный договор» декабристы прекрасно знали), сколько из других источников — конституций европейских государств, сочинений последователей Руссо. В данном случае восприятие идей Руссо косвенное и в рамках идейной традиции.

Н. Муравьев в своей «Конституции» использует идеи Руссо о договоре ассоциации и суверенитете народа. Формулируя принцип народного суверенитета, Н. Муравьев пишет на полях: «из испанской конституции»⁴⁹.

Как отмечает Н. Дружинин, автор исследования «Декабрист Никита Муравьев»: «Идея народного суверенитета была изложена Н. Муравьевым в определенном толковании: предпочитая федеративную форму правления и принимая теорию разделения властей, он должен был соответственно ослабить абстрактное положение Руссо. Действительно, он ничего не говорит о единстве, неделимости, неотчуждаемости суверенитета»⁵¹.

Можно даже сказать, что Муравьев фактически противоречит этим положениям, его теория — это теория народного суверенитета, однако ограниченного народного суверенитета.

Для Руссо все население данной страны является гражданами. У Н. Муравьева же в первом варианте конституции гражданство предполагает имущественный ценз, во втором варианте гражданами также отнюдь не являются все жители государства. Противоречит взглядам Руссо, развитым им в «Общественном договоре», сама идея народного представительства. Для Руссо суверенитет народа неотчуждаем. В отличие от Руссо, Н. Муравьев, опирающийся на опыт французской революции, положения конституций XVIII — первой четверти XIX века, идеи теоретиков либерализма, не считает приемлемым для современного государства античное народовластие. Представление об историческом развитии, о различии между древними государствами и современными, характерное для представителей либерализма и практически неизвестное Руссо, ясно видно в воззрениях Н. Муравьева.

Гражданин — часть государства, но главной задачей государства является обеспечение индивидуальных прав. На этой

⁴⁹ Конституция Н. Муравьева (Текст, найденный в бумагах С. П. Трубецкого) // Дружинин Н. Декабрист Никита Муравьев. М., 1933. С. 304.

⁵⁰ Дружинин Н. Указ. соч. С. 181.

основе становится возможной в проекте конституции Н. Муравьева федеративная форма правления. Размышления Муравьева о федеративном устройстве государства совпадают с воззрениями членов Общества соединенных славян, для которых государство ассоциировалось с античным народовластием. Это совпадение не случайно. Традиция, идущая с XVIII века, от Радищева, видела в федерации средство обрести свободу для огромной империи.

Другие аспекты «Общественного договора» оказали влияние на «Русскую правду» Пестеля. П. И. Пестель, создавая «Русскую правду» (в особенности ее вторую редакцию), испытал сильное влияние социально-политических идей Руссо. Как уже отмечалось в литературе, книга Детю де Траси «Комментарий на “Дух законов” Монтескье», книга, в которой проводились руссоистские идеи, существенным образом повлияла на мировоззрение Пестеля. Воззрения же Детю де Траси во многом близки к идеям Руссо⁵².

В воззрениях Пестеля явно прослеживается влияние идей Руссо о суверенитете народа, о народе как источнике законодательной власти (положение Руссо, которое разделялось и Детю де Траси). Исходя из идей о суверенитете народа, Пестель говорит в «Русской правде» о политическом равенстве всех граждан, о республике как единственной форме действительно свободного государства (здесь под влиянием Детю де Траси он идет дальше Руссо), о необходимости всеобщего избирательного права. Как и Руссо, Пестель считает, что государство должно действовать ради общих интересов, поэтому руководитель Южного общества сурово критикует сословную систему (порождающую интересы частные), настаивает на политическом равенстве всех граждан, критикует имущественное неравенство.

Как указывал уже В. И. Семевский, Пестель, критикуя имущественное неравенство, пытается, как и Руссо, примирить два противоположных взгляда на земельную собственность: принципиальное ее осуждение и в то же время признание ее необходимости в гражданском обществе⁵³. Влияние идей Руссо прослеживается и в оценке роли земледельца, земельного собственника в гражданском обществе. Разделяет

⁵² См.: Ланда С. С. Указ. соч. С. 144–151; Семевский В. И. Политические и общественные идеи декабристов. СПб., 1909. С. 514–516, 545–549.

⁵³ См.: Семевский В. И. Указ. соч. С. 534–535.

он и взгляды Руссо на то, что именно земледелие формирует нравы свободного народа, что увеличение городов является причиной их порчи⁵⁴.

Пестель в полном согласии с учением Руссо о верховной законодательной власти народа, защищающей общие интересы, отвергает принцип равновесия властей. Как и у Руссо, законодательная власть, отстаивающая общие интересы всего народа, является главенствующей, ей подчиняется исполнительная власть.

Считая, что государство должно действовать для общего блага, на чем основывается близкая к рассуждениям Руссо критика политического и имущественного неравенства, Пестель нигде не употребляет термина «общая воля», имеющего столь большое значение в теории Руссо. И это не случайно. Пестель вносит серьезные коррективы в руссоистскую теорию договора ассоциации. Он пишет во второй, наиболее радикальной редакции «Русской правды»: «Всякое соединение нескольких человек для достижения какой-либо цели называется обществом. Побуждением к сему соединению или целью оного бывает удовлетворение *общим* нуждам, которые происходят от общих и одинаковых свойств природы человека, бывают для всех людей одинаковы. Из сего следует, что члены всякого общества могут единодушно согласиться в цели. Но когда они обратятся к средствам, коими цель должна быть достигнута, тогда должны возродиться между ними сильные споры и бесконечные несогласия, потому что *избрание средств* не столько зависит от общих свойств природы человеческой, сколько от особенного нрава и личных качеств каждого человека в особенности... Избрание *средств* для достижения указанной *цели* и действие сообразное с сим избранием ведет к разделению членов гражданского общества на *повелевающих и повинующихся*... Из сего явствует, что главные и первоначальные части каждого государства суть *правительство и народ*»⁵⁵.

Таким образом, мы видим, что, в отличие от Руссо, для Пестеля за договором ассоциации следует договор подчинения. Народ, увлекаемый различными страстями, не может иметь общую волю, общую волю народа выражают повелевающие. Однако эта далекая от демократизма позиция Пестеля не

⁵⁴ См.: Восстание декабристов. М., 1958. Т. 7. С. 128, 187.

⁵⁵ Пестель П. И. Русская правда (II редакция) // Восстание декабристов. Т. 7. С. 113–114.

исчерпывает его концепцию государственной власти. Она дополняется признанием суверенитета народа, который выражается в выборах «повелевающих», в прямом народоправстве в волостях.

Но договор подчинения у Пестеля не просто теоретическое положение. Представление о народе, не знающем путей к осуществлению своего благоденствия, повлияли на планы Пестеля по установлению диктатуры Временного верховного правления. Истоки этих воззрений отнюдь не руссоистские. Это осмысление уроков французской революции, якобинской диктатуры. Диктатура понимается как средство управления народом, не знающим путей к своему собственному счастью.

Гражданин, и здесь явное влияние Руссо, должен составлять неотъемлемую часть государства, «политического тела». Поэтому существование федерации является крайне нежелательным. Чтобы гражданин составлял часть государства, государство должно иметь на своей территории одинаковые законы, составлять неразрывное целое.

Как и у Руссо, граждане государства должны отличаться от иностранцев своими законами и обычаями. Поэтому все народы будущего русского государства, чтобы иметь одинаковые представления об общем благе, одинаковые законы и обычаи, должны стать или русскими, членами данного политического организма, утратив свою национальную самобытность, или образовать отдельное государство, как Польша. Однако для Руссо, у которого каждый народ обладает своими нравами, своей национальной самобытностью, зависящей от общей воли каждого народа, слить несколько народов в один невозможно. Для Пестеля же, у которого договор ассоциации преобразуется в договор подчинения, повелевающие ведут народ к счастью, законы формируют нравы народа, «самые действенные наставники народов суть законы государственные: они образуют, так сказать, воспитывают народы и по ним нравы, обычаи... и потому утвердительно сказать можно, что политические и гражданские законы соделывают народы таковыми, каковыми они суть»⁵⁶.

С одной стороны, в этих размышлениях Пестель менее демократичен, чем Руссо. Но, с другой стороны, данные воззрения главы Южного общества более оптимистичны, чем размышления Руссо. Любой народ, получив хорошие законы, может возродиться, стать свободным. Такая позиция Пестеля

⁵⁶ Там же. С. 138.

исходила из традиций русской общественной мысли, которая опровергала представление о путях развития русского государства, нарисованное автором «Общественного договора».

В 1830–70-е годы в России происходит осмысление идей Руссо как идей второго плана — через воззрения Гегеля, Фейербаха, французских социалистов, споры о французской революции, о ее историческом значении, в то же время делаются попытки историко-философской оценки концепции Руссо. В 1830–1840-е годы наблюдается всплеск интереса к идеям «женевского гражданина» среди мыслителей радикальной, революционной и социалистической ориентации. Это происходит на мрачном фоне николаевского царствования, когда любое упоминание имени Руссо в положительном контексте влекло за собой цензурные преследования. С 20-х по начало 60-х годов не появляются переводы произведений Руссо, а идеи коммунизма цензор усматривает даже в «Новой Элоизе»⁵⁷. Единственным изданием, специально посвященным Руссо, явился очерк Я. Де Санглена «Вольтер и Руссо» в издании: Я. Де Санглен. «Полный обзор творений Фридриха Шиллера. Вольтер и Руссо» (М., 1843), который явился переработкой его статьи «Вольтер и Руссо», напечатанной в журнале «Аврора» в 1805 году. Однако произведения Руссо читаются в подлинниках, они осмысливаются, в идеях Руссо ищутся ответы на злободневные вопросы.

Для А. И. Герцена в данное время воззрения Руссо, рассматриваемые через призму Великой французской революции, сочетаются с восприятием идей Сен-Симона. «Я был под влиянием идей мистически-социальных, взятых из Евангелия и Жан-Жака на манер французских мыслителей вроде Пьера Леру»⁵⁸.

Но, несмотря на интерес к «Общественному договору», к опыту якобинской диктатуры, Герцен в этот период не признает идею суверенитета народа. Люди, погрязшие в эгоизме, не могут сами выработать общую волю, прийти к идеальному обществу, для этого необходима сила, которая поведет их. Якобинская диктатура попыталась обуздать эгоизм личности, привести людей к братству, однако потерпела поражение. Осуществление идей свободы, равенства и братства для Герцена невозможно без социализма.

⁵⁷ См.: Айзеншток И. Французские писатели в оценках царской цензуры // Литературное наследство. М., 1939. Т. 33–34. С. 780.

⁵⁸ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 8. С. 288.

В 40-е годы мыслители испытывают сильное воздействие руссоистской идеи о суверенитете народа.

В этот период Герцен, с одной стороны, критикует концепцию Руссо о естественном состоянии человеческого рода, а с другой — находится под ее влиянием, причем воззрения Руссо рассматриваются через призму идей Фейербаха.

Это нашло свое выражение в повести А. И. Герцена «Доктор Крупов». Герой повести — естественный человек Левка, чья врожденная доброта противопоставляет его обществу. Левка, как и естественный человек Руссо, свободен, он не знаком с правом частной собственности на землю. Естественный человек рассматривается Герценом по Руссо, однако взгляды Руссо сближаются со взглядами французских материалистов и взглядами Фейербаха. В «Докторе Крупове» естественная доброта рассматривается как проистекающая из врожденного эгоизма, чувства самосохранения человека, и здесь Герцен продолжает русскую демократическую традицию, идущую от Радищева.

Убеждение в необходимости и благотворности человеческих страстей, эгоизма, учета в обществе интересов каждой личности явилось философской основой признания учения Руссо о суверенитете народа. На позицию признания народного суверенитета становятся в это время Огарев и Бакунин⁵⁹, однако вопрос о соотношении воли всех и общей воли не ставится. В духе французских просветителей подразумевается, что в конечном счете народ осознает свои интересы, хотя в отличие от мыслителей XVIII века осуществление общей воли народа, его интересов мыслится как результат исторического развития. Наиболее отчетливо такую, в основе своей просветительскую точку зрения выразил Н. П. Огарев:

В науке весь наш мир идей;
Но Гегель, Штраус не успели
Внедриться в жизнь толпы людей,
И лишь на тех успех имели,
Которые для жизни всей
Науку целью взять умели.
А если б понял их народ,
Наверно б, был переворот⁶⁰.

⁵⁹ Ср.: Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 302; Огарев Н. П. Юмор // Огарев Н. П. Избр. произв.: В 2 т. М., 1956. Т. 2. С. 18; Бакунин М. А. Собр. соч. и писем.: В 4 т. М., 1935. Т. 3. С. 148.

⁶⁰ Огарев Н. П. Избр. произв. Т. 2. С. 31–32.

Интересы и воля всех для русских социалистов и демократов в конечном счете должны соответствовать просвещенному интересу и воле каждого члена общества.

Последовательный демократизм в условиях русского самодержавия предполагает не только принятие идеи Руссо о суверенитете народа, но и критику его теории о необходимости полного подчинения личности государству «общей воли».

Такова была позиция А. И. Герцена. Для него в теории Руссо ценным является именно внимание к отдельной личности, стремление освободить личность от пут, наложенных на нее старым порядком. Но демократизм Руссо таит в себе противоречие: «“Общественный договор” имел основой права человека — отношение личности к обществу; ее значение делается существенным и главным вопросом, но вопрос решился под влиянием прежнего мирозерцания. Революция признает своей точкой отправления неприкосновенную святость лица и во всех случаях ставит выше и святее лица республику»⁶¹.

Критикуя Руссо, Герцен в то же время подчеркивает, что личность не может существовать вне связи с общественными интересами, личность и общество — единство противоположностей. «В самом колебании между двумя мирами — личности и всеобщего — есть непреодолимая прелесть»⁶².

По-другому интерпретирует противоречие между личностью и обществом Белинский. Известны его слова: «Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума. Я начинаю любить человечество маратовски: чтобы сделать счастливым малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную»⁶³. Это противоречие между признанием ценности каждой личности и оправданием любых насильственных мер для ее освобождения вытекает из понимания Белинским личной свободы. Он отождествляет ее с равенством и братством в духе руссоизма и якобинства. Подобно Руссо, Белинский признает необходимость полного подчинения гражданина государству. Считая необходимым подавление эгоистического начала в человеке, Белинский испытывает влияние гражданской религии Руссо, которая представляется ему средством для подавления эгоизма. Не случайно он выписывает отрывок из речи Робеспьера о

⁶¹ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 174.

⁶² Там же. С. 64.

⁶³ Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1953–1959. Т. 12. С. 52.

Верховном существе⁶⁴. В мышлении Белинского существовало то противоречие, которое пронизательно заметил Герцен у Руссо и деятелей французской революции: с одной стороны, стремление к освобождению личности, а с другой — подчинение личности государству, основанному на общей воле. В своем дневнике Герцен кратко и точно охарактеризовал личность и взгляды Белинского: «Письмо от Белинского. Фанатик, человек экстремы... Тип этой породы людей — Робеспьер. Человек для них ничего, убеждение — все»⁶⁵.

В 1846–1847 годах в мировоззрении Герцена начинается кризис. Это кризис просветительских представлений и идей, просветительского демократизма, который опирался на абстрактные представления о природе человека, о народе вообще без учета конкретно-исторических, национальных особенностей. И не случайно глава «Consolatio» книги «С того берега» посвящена идеям и личности Руссо. Противоречивость, разорванность личности «женевского гражданина» близка духовному состоянию Герцена в период кризиса. И идеи, и личность Жан-Жака для Герцена теперь пример несовпадения мечты, идеала и реальности. «Современники не могли ему простить, что он высказал тайное угрызение их собственной совести, и вознаграждали себя искусственным хохотом презрения, а он оскорблялся; они смотрели на поэта братства и свободы как на безумного; они боялись признать в нем разум, это значило бы признать свою глупость, а он плакал о них. За целую жизнь преданности, страстного желания помочь, любить, быть любимым, освобождать... находил он мимолетные приветы и постоянный холод, надменную ограниченность, гонения, сплетни!»⁶⁶ Идеи Руссо теперь для Герцена абстракции, не находящие себе подтверждения в реальной жизни, такой абстракцией является идея свободы, не случайно эпиграфом к главе Герцен берет полемические по отношению к Руссо слова Гёте: «Человек не рожден быть свободным»⁶⁷. Массе не нужна свобода, она равнодушна к абстрактным идеям, к моральным требованиям.

С воцарением Александра II кончилась мрачная эпоха николаевского царствования, был ослаблен цензурный гнет.

⁶⁴ Там же. С. 72, 105.

⁶⁵ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 242.

⁶⁶ Герцен А. И. С того берега. Гл. V. Consolatio // Наст. издание. С. 194.

⁶⁷ Там же. С. 193.

В 60-е годы было начато издание Собрания сочинений женеваца (правда, вышел только первый том, «Общественный договор» не издавался на русском языке)⁶⁸, была издана отдельно «Исповедь»⁶⁹. В 1878 году в русской печати было отмечено столетие со дня смерти Руссо. Выходят статьи и работы, где излагается биография Руссо⁷⁰. Мыслители различных направлений обращаются к его идеям. Причем, в отличие от 30–40-х годов это не только представители радикального, революционного, демократического лагеря, но и либеральные, а также консервативные мыслители (Б. Н. Чичерин, Н. Любимов и т. д.).

Во второй половине XIX века русская мысль решает вопрос, каким образом интересы народа выражаются в политической и социальной теории. Эту проблему решают как представители демократического и социалистического течения в русской общественной мысли, русского народничества, так и русские либералы и консерваторы. В связи с этим на первый план выдвигается именно концепция «общей воли». Для Герцена в 50–60-е годы (и здесь он продолжает мыслительную работу, начатую в годы духовной драмы) в государствах, построенных на основе идей Руссо, суверенитета народа не существует, правление идет от его имени. Общая воля узурпируется меньшинством. «Опыт политических республик ясно показал, что они были республиками лишь по названию... Они только представляли суверенитет народа; они, следовательно, не были его воплощением»⁷¹.

М. А. Бакунин так же, как и Герцен, считает, что государство общей воли и суверенитета народа подменяется властью меньшинства. Он более подробно, чем Герцен, останавливается на руссоистских истоках идеи такого государства, замечая, что на место суверенитета народа становится власть законодателя, основанная на религиозных принципах⁷².

Критика утопичности и абстрактности концепции народного суверенитета также является постоянным рефреном мыслите-

⁶⁸ См.: Руссо Ж.-Ж. Собр. соч.: В 3 т. Т. I. Теории воспитания. СПб., 1866.

⁶⁹ См.: Руссо Ж.-Ж. Исповедь / Пер. Ф. Н. Устрялова. СПб., 1865.

⁷⁰ См.: Ставрин С. [Шашков С. С.]. Жизнь и деятельность Ж.-Ж. Руссо // Дело. 1875. № 8, 10, 11, 12; Михайлов А. Жан-Жак Руссо // Женский вестник. 1867. № 8, 9.

⁷¹ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 12. С. 227.

⁷² См.: Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Наст. издание. С. 229.

лей консервативного и либерального направления. Так, публицист консервативного направления Н. Любимов пишет в своих очерках «Против течения»: «Закон есть выражение общей воли. Но каким образом нация может проявлять свое верховенство и как узнать ее волю, это так и доньше остается в большом тумане»⁷³. Б. Н. Чичерин положительно оценивает учение Руссо о противоположности общей воли и воли всех, отождествляя общую волю с волей государства, видя в Руссо мыслителя, подчиняющего индивида государству. «Руссо понял, что отдельные лица не могут сохранить за собою часть своих прав, ибо это не что иное, как продолжение анархии. В обществе необходим высший судья, которого приговоры имели бы абсолютную обязательную силу для всех, а таким может быть только целое или его законные органы <... . В этом отречении от собственной воли заключается первое и необходимое условие всякого общежития. Вопрос состоит в том, кому выгоднее подчиняться: приговорам ли большинства или правительству, основанному на иных началах?»⁷⁴ Чичерин отмечает, что, наделяя членов общества политическими правами, Руссо отрицает личные права и свободы. Народное целое, узурпируя власть, не дает никакой гарантии против нарушения личных прав. Отвергая теорию народного суверенитета, Чичерин в русле либерального направления русской общественной мысли предпочитает Руссо Монтескье. Он полагает, что все граждане отнюдь не должны обладать политическими правами, «политическая свобода не составляет неотъемлемого права народа»⁷⁵, государства отнюдь не обязательно должны быть основаны на народном суверенитете и общественном договоре, монархия, в частности, отнюдь не основана на общественном договоре.

Подчеркивает оторванность концепции Руссо от интересов народных масс и Ф. М. Достоевский. Как и Герцен, Достоевский отмечает буржуазный характер воззрений Руссо, их связь с католицизмом и западноевропейским социализмом⁷⁶.

⁷³ Кочнев В. <Любимов Н. Против течения //Русский вестник. 1880. Август. С. 653.

⁷⁴ Чичерин Б. Н. История политических учений. Руссо // Наст. издание. С. 247–248.

⁷⁵ Чичерин Б. О народном представительстве. М., 1866. С. 33.

⁷⁶ См.: Достоевский Ф. М. Записи публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1980. Т. 20. С. 190–192.

Таким образом, абстрактность и противоречивость концепции Руссо подчеркивали мыслители различных направлений русской общественной мысли.

Однако если как консервативные, так и либеральные мыслители в это время считают, что «политическая свобода не составляет неотъемлемого права народа», то наиболее глубокие представители демократической мысли мучительно ищут механизмы осуществления народного суверенитета.

И здесь мыслители или сознательно используют руссоистскую идейную традицию, или, несмотря на субъективное неприятие концепции Руссо, часто высказывают руссоистские идеи.

А. И. Герцен в статье «Старый мир и Россия», не ссылаясь на Руссо, описывает республику, основанную на суверенитете народа. Эта республика, по мнению Герцена, существовала в Запорожской Сечи. «Нет ничего более сообразного со славянским характером, чем положение Украины или Малороссии со времен Киевского периода до Петра I. Это была казачья и земледельческая республика с военным устройством на основах демократических и коммунистических. Республика без централизации, без сильного правительства, управляемая обычаями, не подчинявшаяся ни московскому царю, ни королю польскому. В этой первобытной республике не было и следа аристократии; всякий совершеннолетний человек был деятельным гражданином; все должности от десятника до гетмана были выборными»⁷⁷.

Руссоистские концепции, включаясь в национальную традицию, подвергаются значительной трансформации: Герцен говорит о федеративной республике, о республике «без сильного правительства».

Мучительно решает проблему «народ и образованное меньшинство» в середине 60-х годов Д. И. Писарев. В статьях «Исторические эскизы» и «Популяризаторы отрицательных доктрин» он, как и Герцен, подчеркивает стихийность, иррациональность порывов масс⁷⁸. Руссоистская идея суверенитета народа, основанная на главенстве общей воли, по мнению Писарева, была непонятна массам, оторвана от жизни и утопична. Проповедники этой идеи не учитывали, что у разных слоев народа могут быть различные интересы. «Нацио-

⁷⁷ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 12. С. 170–171.

⁷⁸ См., напр.: Писарев Д. И. Полн. собр. соч.: В 6 т. СПб., 1909–1913. Т. 3. Стб. 114.

нальное собрание решалось поскорее закончить церковные преобразования и утвердить их силой в тех местностях, в которых зашевелится католическая реакция. Приступая к такому образу действий, национальное собрание, очевидно, вступало в борьбу с проявлением народной воли, но так как эта воля оказывалась раздвоенной, то законодателям поневоле надо было примкнуть решительно к одной из двух партий и объявить другую партию толпой мятежников...»⁷⁹.

В то же время Писарев не считает плодотворным простое отражение публицистами всех настроений масс, ибо наряду с абстрактными идеями в сознании масс есть много разрушительного, иррационального, противоречивого. Таким образом, мысль Писарева упирается в антиномию: с одной стороны, мысль меньшинства абстрактна, оторвана от народной жизни, а с другой — если мыслители просто выражают настроения масс, то они лишь разрушают отжившее, так как энергия масс не созидательна. В середине 1860-х годов Писарев ищет выход на дороге просветительства. Путем распространения не политических теорий, а научных знаний, считает он, повысится уровень жизни народа, в результате эксцессы будут исключены из общественной жизни. Своими мучительными размышлениями о роли образованного меньшинства в общественной жизни Д. И. Писарев предвосхитил искания народничества⁸⁰.

Однако часто идеологи народничества не улавливали тех сложностей и противоречий, которые видел Писарев. Например, для П. Н. Ткачева представления меньшинства о социалистическом будущем должны силой навязываться народу. При этом Ткачев использует опыт якобинцев, последователей Руссо. «Приверженцы “Набата” видели альфу и омегу революционной политики в беспощадном истреблении врагов революции, в мерах устрашения и физического уничтожения, — пишет в своих воспоминаниях П. Б. Аксельрод. — При этом любили ссылаться на Робеспьера и Сен-Жюста, с гордостью называли себя “якобинцами”. Как-то в споре с одним из ткачевцев я спросил его: “Неужели вы считаете себя вправе, будучи меньшинством, насильно осчастливить народ?”

⁷⁹ Там же. Стб. 176–177.

⁸⁰ См.: *Пантин И. К.* Социалистическая мысль в России: переход от утопии к науке. М., 1973. С. 193.

Этот вопрос нимало не смутил моего собеседника: “Разумеется, — ответил он. — Раз народные массы не понимают своего блага, то приходится силой навязывать его им”⁸¹.

М. А. Бакунин решает вопрос о соотношении теории и потребностей народа прямо противоположным образом. Он отвергает руссоистскую концепцию общей воли как воли, оторванной от народа. Вопрос о соединении воззрений теоретиков с народной жизнью Бакуниным снимается следующим образом: революционеры пассивно отражают инстинктивные потребности крестьянской массы, народ является социалистом и бунтарем по инстинкту, необходимо поднять его на революцию.

Критикуя учение Руссо об общей воле, признавая в теории роль народной самодеятельности, Бакунин на практике приходил к признанию заговорщических методов борьбы, что близко к позиции Ткачева.

Если А. И. Герцен, Д. И. Писарев (в середине 60-х годов), М. А. Бакунин критически относятся к руссоистской концепции «общей воли», то Н. Г. Чернышевский использует руссоистские традиции, находя ценные моменты в этой концепции. В связи с этим Чернышевский переосмысливает учение Руссо об общей воле. Общая воля народа — воля, обеспечивающая не только политические, но и социальные права. Полная политическая и экономическая свобода без социальных прав, которые обеспечиваются государством, ведет к социальной несправедливости, к буржуазному порядку. Поэтому теория Руссо противопоставляется Чернышевским концепции физиократов⁸². Теория Руссо рассматривается Чернышевским как один из источников социалистических учений. Чернышевский ссылается не только на «Рассуждение о неравенстве», он видит социалистические тенденции и в «Общественном договоре», цитируя из этого произведения отрывок о том, что собственность всех граждан подчинена общей воле⁸³. Именно обеспечение социальных прав способствует сплочению граждан государства, согласованию обще-

⁸¹ Аксельрод П. Б. Пережитое и передуманное. Берлин, 1923. Кн. I. С. 197–198.

⁸² См.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. М., 1939–1953. Т. 5. С. 299–300, 304.

⁸³ См.: Чернышевский Н. Г. Заметки для биографии Руссо // Чернышевский Н. Г. Неопубликованные произведения. Саратов, 1939. С. 318.

ственных и личных интересов. Однако Чернышевский, в отличие от Руссо, в русле традиций общественной мысли России, говорит о необходимости федеративного устройства государства. Теория Руссо, так же как идеи социалистов, отражает интересы народа. Но (и здесь перед Чернышевским встает вопрос, который решали Герцен и Писарев) неграмотный, непросвещенный народ не может полностью понять свои коренные интересы. Именно поэтому Чернышевский, хотя и говорит, что Руссо отражал интересы простолюдинов, в то же время отмечает: «Сам Руссо, доступный кругу в десять раз большему, был еще совершенно недоступен большинству грамотной массы: когда образованные люди читали “Новую Элоизу” и “Общественный контракт”, французские грамотные простолюдины еще читали лубочные издания искаженных остатков средневековой литературы»⁸⁴.

Исторический путь негладок, социальные и политические идеалы Руссо воплотятся в далеком будущем, а в настоящем (и здесь точка зрения Чернышевского совпадает с герценовской) государство народного суверенитета, общей воли перерастает в деспотизм, осуществляющийся от имени народа. «Он говорил нам, что со времени Руссо во Франции, а затем и в других европейских странах демократические партии привыкли идеализировать народ — возлагать на него такие надежды, которые никогда не осуществлялись, а приводили к еще горшему разочарованию. Самодержавие народа вело только к передаче этого самодержавия хоть Наполеону I», — так, по воспоминаниям В. Н. Шаганова, считал Н. Г. Чернышевский⁸⁵.

Непосредственным продолжателем традиций Чернышевского в конце жизни стал Д. И. Писарев, который в статье «Французский крестьянин в 1789 году» во многом пересмотрел свою точку зрения на народ. Массы могут воспринимать политические концепции, если их восприятие подготовлено повседневными нуждами, если эти политические концепции отвечают и на социальные вопросы⁸⁶. Политическим писателем, который отражал социальные чаяния масс, способствовал

⁸⁴ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 432.

⁸⁵ Шаганов В. Н. Н. Г. Чернышевский на каторге и в ссылке // Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. Саратов, 1959. Т. 2. С. 135.

⁸⁶ Писарев Д. И. Соч.: В 4 т. М., 1955–1956. Т. 4. С. 399–400.

назреванию революционных настроений, считает Писарев Жан-Жака Руссо.

Традиции Чернышевского и Писарева продолжают в народничестве. В частности, понятие «народная воля» имеет своим источником руссоистскую традицию, это воля, которая учитывает как политические, так и социальные требования народа. Хорошо показал руссоистские истоки этих воззрений Н. К. Михайловский, разделявший в этом вопросе взгляды народовольцев. В «Политических письмах социалиста» он провозглашает: «Привет вам с родины Руссо и во имя Руссо, чье широкое сердце умело ненавидеть и политическое и экономическое рабство, чей широкий ум охватывал и принцип политической свободы, и принцип социализма, Земли и Воли»⁸⁷.

С 80-х годов XIX века в России начинается углубленное научное историко-философское изучение идей Руссо. Изучение идей «женевого гражданина» ведется, опираясь на достижения зарубежных, прежде всего французских, ученых. Но российские исследователи отнюдь не ученики. Можно сказать, что они внесли, начиная с 80-х годов XIX века и до 1917 года, когда многие традиции изучения Руссо в России были прерваны, серьезный вклад в исследование руссоизма. Можно только назвать А. С. Алексеева, который впервые опубликовал первый набросок «Общественного договора» Руссо в оригинале в приложении к своим «Этюдам о Руссо»⁸⁸. Французский ученый Э. Дрейфюс-Бризак сделал это только в 1896 году. Большой вклад в изучение социально-политических взглядов Руссо внесли русские историки и философы права, социологи: П. И. Новгородцев, В. М. Гессен, Н. И. Кареев, М. М. Ковалевский. Известный французский социолог Жорж Гурвич, занимавшийся изучением Руссо и во Франции, начал изучение политической теории «женевого гражданина» еще в России. В 1918 году вышла монография Г. Д. Гурвича «Руссо и декларация прав», которая явилась своеобразным завершением русского дореволюционного руссоведения. Изучались не только социально-политические, но и философские (В. А. Кожевников, Н. Котляревский), религиозные (С. Кот-

⁸⁷ Гроньяр <Михайловский Н. К. . Политические письма социалиста. Письмо 1-е // Литература партии «Народная воля». М., 1930. С. 28.

⁸⁸ См.: Алексеев А. С. Этюды о Руссо. М., 1887. Т. 2. С. V–LXXXIV.

ляревский, А. Г. Вульфиус) взгляды Руссо, Руссо как писатель (М. Н. Розанов), педагогические идеи Руссо (Н. Бахтин)⁸⁹. С начала 80-х по 1917 год были изданы большинство наиболее известных произведений «женевского гражданина». Только после первой русской революции появились сразу несколько изданий «Общественного договора» в переводе на русский язык⁹⁰.

Необходимо отметить, что Руссо и его воззрения — не только предмет научного, академического изучения. Жан-Жак Руссо — одна из ключевых фигур в общественном сознании конца XIX и особенно начала XX века — времени после первой русской революции. Произведения Руссо выпускаются для массового читателя, издаются популярные работы о нем, его биографии⁹¹. Выходит много переводов работ иностранных авторов о Руссо. Пик интереса к идеям и личности Руссо в общественном сознании совпадает с

⁸⁹ Дважды выходило в свет «Рассуждение о науках и искусствах» (Руссо Ж.-Ж. Сочинения. Рассуждение на тему, предложенную Дижонской академией. Восстановление наук и искусств способствовало ли очищению нравов // Пантеон литературы. 1891. №12; 1892. №3; Руссо Ж.-Ж. О влиянии наук на нравы. СПб., 1908; издано также в «Собрании сочинений» Ж.-Ж. Руссо (Т. I. Киев, 1904). Вышло в свет «Рассуждение о неравенстве» (Руссо Ж.-Ж. О причинах неравенства. СПб., 1907). Несколько раз издавалась «Исповедь», однако в большинстве изданий не полностью, с цензурными изъятиями. Полный перевод в издании: Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Киев, 1905. Несколько раз издавался «Эмиль» и «Исповедание веры савойского викария», причем полностью, вместе с «Исповеданием веры савойского викария» «Эмиль» был издан только во втором издании перевода П. Перлова (М., 1911) (первое издание перевода П. Перлова вышло в свет в 1896 году), а также в переводе М. Энгельгардта (СПб., 1912).

⁹⁰ Руссо Ж.-Ж. Общественный договор / Пер. В. Ютанова. М., 1906; Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Начала политического права / Пер. Френкеля. Под ред. и с предисл. А. К. Дживилегова. М., 1906; Руссо Ж.-Ж. Общественный договор, или Принципы политического права / Пер. с франц. С. Нестеровой. Под ред. и с предисл. П. Когана. М., 1906; Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / Пер. Л. Неманова. Под ред. Д. Е. Жуковского. СПб., 1907.

⁹¹ См., напр.: Южаков С. Н. Ж.-Ж. Руссо, его жизнь и литературная деятельность. СПб., 1894; Южаков С. Н. Детство и молодость Руссо // Мир Божий. 1894. №1; Руссо. О естественном состоянии (Общедоступная философия в изложении Арк. Пресса). СПб., 1904.

200-летием со дня его рождения, очень широко отмечавшимся в русской печати. В библиографии, посвященной юбилейным публикациям, учтено 46 названий, но она не является полной⁹². В общественном сознании Руссо предстает демократом, защитником интересов народа, предтечей французской революции. Подчеркивается современность воззрений Руссо, недаром статья А. Дивильковского называется «Наш двухсотлетний современник»⁹³. Однако современным в общественном сознании предстает не только главное произведение Руссо как социально-политического мыслителя — «Общественный договор». Мыслителей русского религиозного ренессанса привлекает сама личность Руссо, противоречивая и неоднозначная, его воздействие на русскую культуру (В. Розанов, Д. Философов). Современной предстает и критика Руссо цивилизации и неравенства, не случайно последователем Руссо считал себя и был им Л. Н. Толстой⁹⁴, а Г. В. Плеханов в своей статье «Жан-Жак Руссо и его учение о происхождении неравенства между людьми» считает Руссо во многих отношениях предшественником материалистического понимания истории. Свидетельством духовной атмосферы того времени и места в этой атмосфере идей «женевского гражданина» является отрывок из гимназической работы «Значение наук и искусств в диссертации Руссо “О влиянии наук на нравы”» человека совсем другого поколения, будущего философа и историка античной философии А. Ф. Лосева: «Среди всех вопросов, разрешение которых в настоящее время стало потребностью почти каждого мыслящего человека, весьма важное значение принадлежит вопросу о ценности некоторых наших духовных способностей, в частности, о ценности разума, а следовательно и всех его произведений... Эти вопросы в наши дни получают особенное значение. Мы, русские, переживаем ту эпоху, которая должна служить гранью между старой жизнью и жизнью новой, эпоху, которая гораздо больше, чем всякая другая, отличается неопределенностью, блужданием по новым, непроторенным

⁹² См.: Окуньков Б. Н. Литература о Руссо по поводу 200-летнего юбилея // Известия Одесского библиограф. об-ва. 1912. Т. 1. Вып. 9. С. 377–378.

⁹³ Современный мир. 1912. № 9.

⁹⁴ В данной вступительной статье мы не касаемся обширной и достаточно исследованной темы «Руссо и Толстой».

путям и жаждою всего нового при полном или почти таком отрицании прежних идеалов»⁹⁵.

У истоков специального историко-философского изучения концепции и идей Руссо стоит русский историк Владимир Иванович Герье. В своей статье «Понятие о народе у Руссо»⁹⁶ он рассматривает это понятие как фокус для исследования концепции Руссо в ее целостности и противоречиях, показывает истоки этой концепции.

Для Герье центральным понятием руссоистской концепции народного суверенитета является понятие общей воли. Оно имеет своим истоком господствовавший со времен Декарта во Франции рационализм, а также государственную централизацию.

Однако «общая воля», по Герье, понятие противоречивое. Основное противоречие — это, как уже было указано Б. Н. Чичериным, противоречие между этатизмом и анархизмом. В. И. Герье развивает эту мысль Чичерина⁹⁷. Для Герье понятие общественного договора и общей воли — образец рационалистической конструкции, оторванной от действительности. «Представление о *народе* у Руссо взято не из истории и не из наблюдений над жизнью — оно придумано для того, чтобы служить опорой для рационалистического построения общества и перенесения государственной власти от легитимной династии на другой орган»⁹⁸.

Однако в противоречии с рационалистической конструкцией понятия «народ» у Руссо имеет место историческое понимание народа, идущее от Монтескье.

Другим противоречием у Руссо является противоречие между его рационализмом и культом чувства, инстинкта. В связи с этим для Герье Руссо, с одной стороны, рационалист и представитель Просвещения, а с другой — представитель романтизма и реакции против просветительских воззрений. С идеализацией чувства и инстинкта связано представление Руссо о сострадании, которое сыграло большую роль в педагогике Руссо, в критике им этики французских материа-

⁹⁵ Лосев А. Ф. Значение наук и искусств в диссертации Руссо «О влиянии наук на нравы» // Человек. 1995. № 1. С. 91.

⁹⁶ См. наст. издание. С. 281–362.

⁹⁷ Герье В. И. Понятие о народе у Руссо // Наст. издание. С. 350–353. Ср.: Наст. издание. С. 274–275.

⁹⁸ Герье В. И. Указ. соч. С. 288.

листов. Однако с идеализацией чувства связано и наполнение абстрактного понятия «народ» представлением о низах общества, о бедняках.

Народная воля, по Руссо, как отмечает Герье, — это воля бедняков, воля низших слоев населения, попытка ее воплощения в годы французской революции ведет к разрушительным последствиям.

Показывая противоречия руссоистской теории суверенитета народа, Герье, как и Чичерин, отвергает ее, отвергает он и социалистические тенденции, которые, как он полагает (здесь его взгляды близки к взглядам Чернышевского и народников), имеются у Руссо. «Как рационалистическая теория государства, отправляясь от индивидуалистической теории, от естественной, безусловной свободы человеческой личности, приходит в дальнейшем своем развитии к самому полному государственному деспотизму и к совершенному уничтожению свободы личности, так и эта теория в применении к собственности, отправляясь от того же индивидуалистического взгляда на собственность, ведет к отрицанию личной собственности и таким образом к политическому подавлению личности присоединяет еще уничтожение ее в гражданском быту»⁹⁹.

Однако в XX веке представители русского либерализма, такие как Н. И. Кареев, П. И. Новгородцев, М. М. Ковалевский, Г. Д. Гурвич, критикуя руссоистскую концепцию общей воли стремятся соединить понятие о суверенитете народа и представление о правах личности, либерализм и демократизм. Таким образом, нередко происходит возврат к русской традиции XVIII — первой четверти XIX века, когда идеи Руссо сближаются с концепцией Монтескье. В то же время русская правовая мысль в изучении воззрений Руссо использует достижения современной ей европейской политико-правовой теории — работы Еллинека, Эсмана, Дюги и др.

Не видит противоречия между учением Руссо о народном суверенитете и теорией разделения властей Монтескье М. М. Ковалевский. «Сделанные выписки, как нам кажется, вполне устанавливают тот факт, что между учением Монтескье о необходимых условиях политической свободы и воззрениями Руссо и Мабли нет принципиального различия; но это не значит, чтобы взгляды этих трех писателей на данный вопрос были вполне тождественны. Отправляясь от теории

⁹⁹ Там же. С. 353.

Монтескье, Руссо и Мабли придали ей большую логическую стройность и сделали из нее те крайние выводы, на которые едва ли решился сам Монтескье»¹⁰⁰, — пишет Ковалевский в работе «Происхождение современной демократии». Такой же подход характерен для Ковалевского в более позднем труде «От прямого народовластия к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму»¹⁰¹. А. С. Алексеев вступает по этому поводу с ним в дискуссию, опровергая его выводы. Алексеев отмечает: «Руссо, как и Монтескье, различает власть законодательную и власть правительственную и, признавая их разнородность, считает нужным, подобно автору “Духа законов”, поручать их и разнородным органам. Но Руссо, во имя безусловного господства народной воли, как источника законов, признает верховной властью власть законодательную, принадлежащую народу, в правительственной же власти видит подчиненную функцию, управление которой должно быть поручено подзаконным органам, учреждаемым народом-сувереном, от него получающим свои полномочия и действующим под его надзором. По учению же Монтескье, верховенство столько же проявляется в законодательной власти, сколько и в правительственной власти. Обе эти власти равноправны и равносильны; ни одна из них не подчинена другой и обе, вращаясь свободно и независимо в сфере своей компетенции, своими полномочиями умеряют и ограничивают друг друга»¹⁰². Он показывает, что представления о Руссо как о стороннике разделения властей имеют основой неправильное понимание мысли Руссо и неточные переводы¹⁰³.

А. С. Алексеев как первый публикатор первоначального варианта «Общественного договора» также опровергает пред-

¹⁰⁰ Ковалевский М. М. Теория демократической монархии // Ковалевский М. М. Происхождение современной демократии. М., 1895. Т. 1. С. 617.

¹⁰¹ См.: Ковалевский М. От прямого народовластия к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму. М., 1906. Т. III. Гл. III. Теория прямого народовластия. Генезис основной доктрины Руссо и попытка восстановить содержание уничтоженного им общего «трактата о политических учреждениях» (С. 203–292).

¹⁰² Алексеев А. С. Политическая доктрина Руссо // Вестник права. 1905. № 3. С. 98.

¹⁰³ См. там же. С. 100–111.

положение Ковалевского, что этот текст является частью трактата Руссо о политических учреждениях, о котором Руссо говорит в «Исповеди» и который не был написан.

П. И. Новгородцев высоко ценит исследование В. И. Герье политических идей Руссо, выявление противоречивости понятия общей, народной воли. Однако он не согласен с тем, что все эти противоречия разрешаются обращением к монарху как воплощению народной воли. «Этот взгляд на разрешение проблемы народной воли, предполагая за монархом счастливое свойство быть постоянным представителем этой воли, в сущности лишь заменяет патриархальный романтизм Руссо романтизмом феодальным: там и здесь воля народа представляется как готовый плод его жизни, который непосредственно дается тем, кто предназначен его хранить. Народу в идеальном смысле противопоставляется здесь монархия в идеальном смысле, причем совершенно упускается из виду, что если монархия и должна служить символом народного единства, то это единство не есть неизменное достояние жизни, ключи от которого находятся в руках монарха: там, где оно есть, оно имеет характер подвижного равновесия, в разные моменты колеблющегося туда и сюда и вечно ищущего для себя нового выражения»¹⁰⁴.

Новгородцев показывает значение концепции общей воли Руссо для развития политической и правовой мысли, правосознания. Это, во-первых, сознание индивидами, составляющими народ, общей связи между ними. Во-вторых, это сознание справедливости тех или иных законов, которые не навязываются сверху, а принимаются народом. «Самая высшая справедливость, осуществленная против воли подчиняющихся ей лиц, является принуждением, и если объективные начала справедливости не сделаются общим сознанием, они не могут овладеть жизнью до конца и вполне. В то время как многие увлекались идеалами просвещенного абсолютизма и благодетельных реформ сверху, Руссо с необычайной силой понял и сказал: для того, чтобы идти до конца в деле справедливого устройства общества, надо основать его на общей воле, на общем признании. Это была идея смелая и блестящая»¹⁰⁵. В-третьих, идея народовластия, общей воли

¹⁰⁴ Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания // Наст. издание. С. 499.

¹⁰⁵ Там же. С. 505.

народа, была исторически преходящей формой для выражения безусловного принципа личности. И, в-четвертых, Новгородцев считает, что идея народного суверенитета является центром теории правового государства.

В то же время он показывает ограниченность концепции народного суверенитета в интерпретации Руссо. Понятие неотчуждаемых прав личности противоречит понятию общей воли, а неотчуждаемые права личности противоречат абсолютному народоправству, общественное мнение есть только путь к образованию справедливого закона, общая воля может воплотиться только в маленьких патриархальных государствах. Уже идеологи французской революции сочетают принципы Руссо и принципы Монтескье.

Как полагает Новгородцев, «мысль о непогрешимом единстве общей воли должна быть оставлена, как вовсе неосуществимая. Она должна уступить место *идеалу свободного образования и выражения отдельных волей*, взаимодействие которых служит лучшей порукой их стремления к истине. Центр тяжести переносится таким образом с общественной гармонии на личную свободу»¹⁰⁶.

Проводит сравнение теории Монтескье и Руссо в своих «Основах конституционного права» В. М. Гессен¹⁰⁷. Он исследует противоречия в воззрениях как Руссо, так и Монтескье. Теория Монтескье, в отличие от теории Руссо, является отрицанием народного суверенитета. Народ не может творить законы. Но в дальнейшем, в противоречии с исходным тезисом, Монтескье становится на точку зрения народного суверенитета. Народ не умеет законодательствовать, но он обладает способностью выбирать тех, которые создадут хорошие законы. В отличие от Монтескье, Руссо не за равновесие, а за разделение властей, отделение законодательной власти от исполнительной. Монтескье защитник корпоративных союзов, Руссо не признает частных союзов в государстве. Вывод В. М. Гессена близок к выводу П. И. Новгородцева: «Из элементов учения Монтескье и Руссо революционная эпоха создает современную теорию народного представительства»¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Новгородцев П. И. Об общественном идеале // Наст. издание. С. 517.

¹⁰⁷ См.: Гессен В. М. Основы конституционного права. 2-е изд. Пг., 1918. С. 88–101.

¹⁰⁸ Там же. С. 100.

Иначе подходит к проблеме Г. Д. Гурвич. Он не считает, что общая воля заменяет естественное право, что она подавляет личность. Чтобы доказать это, Гурвич вводит разграничение инстинктивного естественного права и разумного естественного права. При этом он опирается на первоначальный вариант «Общественного договора» Руссо, опубликованный А. С. Алексеевым. «Оказывается, Руссо различает два понятия естественного права: “*droit naturel raisonné*” — разумное естественное право и “*droit naturel proprement dit*” — естественное право инстинктивное, основанное на естественном побуждении. Разумное естественное право приобретает обязательную силу, приложимость к людям только через посредство социального договора»¹⁰⁹. Таким образом, по Гурвичу, коренное противоречие во взглядах Руссо между естественными правами человека и его правами в обществе, между естественным человеком, который подчиняется только себе, и общественным человеком, который подчиняется общей воле, оказывается мнимым. «Заклячая социальный договор, индивид как бы навсегда отрывается от своих страстей и инстинктов и всецело подчиняет себя власти разумного естественного права. <... Таким образом, выставленное Руссо требование отчуждения всех “прав” индивида в пользу общественного целого, будучи правильно понято, как отказ от инстинктивного естественного права в пользу разумного, меньше всего противоречит велениям разумного естественного права, к вящему утверждению коего такое отречение служит»¹¹⁰. Общая воля тесно связана не только и не столько с разумом, а с совестью «*conscience*». Здесь Руссо, по Гурвичу, является предшественником Канта и Фихте, так как он открыл самостоятельное этическое начало. «Нравственное поведение именно и состоит, учит здесь Руссо, предвосхищая идеи Канта, в *преодолении* извращенных склонностей и страстей, в *суровой борьбе с ними*. Добродетель — *vertu* — есть действие *вопреки* инстинктам, знаменует собой *борьбу и победу над ними*»¹¹¹. Совесть является синтезом внутреннего чувства и разума. Общая воля есть совесть «*conscience*», направленная на общежитие¹¹². В связи с этим

¹⁰⁹ Гурвич Г. Д. Руссо и декларация прав // Наст. издание. С. 526.

¹¹⁰ Там же. С. 528–529.

¹¹¹ Гурвич Г. Д. Руссо и декларация прав. Пг., 1918. С. 47–48.

¹¹² Гурвич Г. Д. Руссо и декларация прав // Наст. издание. С. 535.

общая воля связана с волей большинства, но эта связь далеко не всегда имеет место.

Таким образом, вывод Гурвича близок к выводу Руссо: индивидуальные права граждан гарантированы государством, общей волей. Индивид подчиняется праву, разумному естественному праву.

Полемизуя с Гурвичем, Новгородцев отмечает: «Значит ли это, что учение Руссо не исключает, а, напротив, утверждает неотчуждаемые права личности? Этого второго своего вывода автору не удалось доказать по этой простой причине, что его и нельзя доказать... Конечно, это не абсолютизм произвола, а абсолютизм права, но все же абсолютизм. Это — абсолютизм правового государства, поглощающего неотчуждаемые права и воздвигающего над ними власть безусловной и отвлеченной правовой нормы»¹¹³.

Эти подходы более глубоки, чем оценка концепции «жениевского гражданина» русскими марксистами, которые просто не видели проблемы в соотношении общей воли и воли всех. Так, например, В. И. Засулич пишет, что «Руссо брал выражение “общая воля” в его точном, буквальном смысле воли *всех* (или большинства) взрослых граждан данной страны, выраженной на их общем законодательном собрании и всех их одинаково связывающей»¹¹⁴. С. Суворов в рецензии на издания «Общественного договора» полагает, что различие между «общей волей» и «волей всех» характерно для руссоистского государства мелкой буржуазии, с победой пролетариата это различие ликвидируется. «Для общей воли требуется не равенство, а общность интересов. Общая воля создается в ходе социально-экономического развития от классового к социалистическому обществу; она уже теперь слагается в организацию пролетариата»¹¹⁵.

Непонимание противоречивости принципа народного суверенитета, идеализация народной воли приводит к тому, что, неявно опираясь на этот принцип (даже не обращаясь к идеям Руссо прямо), марксистские теоретики в сущности воспроизводят руссоистское противоречие между этатизмом и анархизмом. Это видно в ленинской дилемме «диктатура пролетариата — отмирание государства», а высказывание Ленина «решительно

¹¹³ Новгородцев П. И. <Рецензия // Наст. издание. С. 562–563.

¹¹⁴ Засулич В. И. Жан-Жак Руссо // Наст. издание. С. 364.

¹¹⁵ Суворов С. <Рецензия на переводы «Общественного договора» // Наст. издание. С. 478.

никакого принципиального противоречия между советским (т. е. социалистическим) демократизмом и применением диктаторской власти власти отдельных лиц нет», заставляет вспомнить представление о законодателе в «Общественном договоре», законодателе, который выражает общую волю народа и в то же время стоит над народом.

* * *

После Октябрьской революции традиция изучения взглядов «женевого гражданина» во всем их многообразии и противоречивости прервалась. Руссо был канонизирован как революционный демократ, сторонник народовластия¹¹⁶. Сама действительность не способствовала выяснению противоречий концепции народного суверенитета. К этой теме возможно стало вернуться только в 70-е годы¹¹⁷. В 1960–80-е годы возрождается интерес к личности и учению Руссо во всей их многогранности. Были изданы основные социально-политические произведения Руссо¹¹⁸. После более чем 60-летнего перерыва появилось полное переиздание «Эмиля» с «Исповеданием веры савойского викария»¹¹⁹.

В посткоммунистической России продолжается изучение творчества «женевого гражданина», многие работы посвящены Руссо как писателю, его влиянию на литературный процесс, рассматриваются противоречия в воззрениях Руссо как политического мыслителя и социолога. Однако в целом идеи Руссо, в отличие от конца XIX — начала XX века, находятся на далекой периферии общественного сознания. Одна из ключевых фигур русской общественной мысли оказалась практически забытой. И это не случайно. Когда слово «демократия» ну никак не переводится на русский язык словом «народовластие», а демократы по совместительству являются олигархами, лучше не вспоминать мысли Руссо о

¹¹⁶ См. напр.: *Бернадинер Б. М.* Социально-политическая философия Жан-Жака Руссо. [Воронеж], 1940.

¹¹⁷ См.: *Соловьев Э. Ю.* Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // *Философия Канта и современность.* М., 1974.

¹¹⁸ *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969.

¹¹⁹ *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения.: В 2 т. М., 1981. Т. 1.

том, что рост имущественного неравенства ведет к деспотизму; выгодно забыть положение, лежащее в основе европейских конституций, что источником законодательной власти является народ, а правительство должно действовать в его интересах и быть ответственно перед ним.

И думается, Россия выйдет из кризиса, преодолев ситуацию «демократии без народовластия», только тогда, когда соединит уважение неотъемлемых политических и социальных прав личности с принципом суверенитета народа.



Ж.-Ж. РУССО

Общественный договор, или Начальные основания политического права

<отрывки>

Книга первая

Глава VI

О ДОГОВОРЕ ОБЩЕСТВЕННОМ

Я предполагаю людей дошедшими до такого состояния, где препятствия, вредящие их сохранению в естественном состоянии, преодолевают по причине своего сопротивления те силы, которые каждый не разделимый может употреблять для поддержания себя в сем состоянии. Тогда сие первобытное состояние [не] может более существовать, и род человеческий бы погиб, если бы не переменял своего образа бытия.

И так поколику люди не могут произвести новых сил, но только могут соединять и употреблять те, которые находятся, то они не имеют более другого средства к сохранению себя, как разве составить чрез совокупность какое количество сил, которые бы могли преодолеть сопротивление, и привести сии силы в действо посредством одного двигателя, дабы согласно ими действовать.

Сие количество сил может родиться только от соединения многих: но сила и вольность всякого человека, будучи первыми орудиями его сохранения, каким образом допустили к сему соединению не повредя себе и не пренебрегая тех попечений,

которые он иметь о себе должен? Сию трудность, вошедшую в мою материю, можно объяснить сими словами:

«Надобно изобрести такой образ сообщества, который бы защищал и покровительствовал от всякия общия силы личность и имения каждого члена, вступающего в сообщество, и чрез который бы образ, всякой соединяющейся со всеми, повиновался только ему самому, и таким образом останется столько же вольным, как и прежде». Такое есть главное предложение, которое решится общественным договором.

Условия сего договора так сильно ограничены естеством действия, что малейшая перемена сделала бы их тщетными и недействительными. Почему хотя бы они, может быть, никогда не были формально выражены, но они повсюду одинаковы, повсюду тайным образом приемлются и признаются, так, что естли будет нарушен договор общественный, то всякой человек входит тогда в свои первые права и возвращает естественную свою вольность, теряя вольность, основанную на условиях для которой он отрекся от вольности естественной.

Сии пространные условия все соединяются в одном, а именно: чтоб всякой человек в сообщество вступающий отдал себя совершенно со всеми своими правами целому обществу: ибо, во-первых, когда всякое человек отдает себя совершенно, тогда условие бывает для всех равно, а когда условие бывает для всех равно, то никто не имеет выгоды делать его тягостным для других.

Притом когда предание себя бывает без изъятия, то соединение бывает столько же совершенно, сколько оно может быть таковым, и никто из сочленов ничего не может уничтожить: ибо естли бы остались некоторые права для частных людей якобы не было никакого общего высшаго начальника, который может делать решения для них и для публики, то всякой человек, будучи некоторым образом собственным своим судьей, вздумал бы спор быть таковым над всеми, то состояние естественное существовало бы, а общежителство сделалось бы необходимо тиранством, или пустым.

Наконец, каждый отдавая себя всем, никому себя не отдает, и потому нет ни одного сообщника, над которым мы не приобретаем то же самое право, которое ему над собою уступили, то мы равномерно обязываем его всем тем, что мы теряем, а наипаче, чтобы сохранить то, что мы имеем.

И так естли отдалить от общего договора то, что не относится к его сущности, то мы увидим, что сей договор

закljučается в следующих словах. *Всякой из нас вообще самой себя и все свое могущество покоряет под верховное управление всеобщия воли; и мы приемлем в тело всякого члена яко часть неотдельную от целого.*

Тотчас на место частныя особы всякого договаривающагося сие действие присоединения себя к общему производит нравственное и собирательное тело, составленное из толиких членов, сколько собрание имеет голосов, которое получает от сего самого действия свое единство, свою общую самостоятельность, свою жизнь и свою волю. Сия общая особа, которая составляется таким образом чрез соединение всех других, принимала иногда наименование гражданства*, а ныне приемлет наименование республики или политическаго тела, которое названо по причине его членов *Государством*, когда оно бывает страдательным, *Самодержавием*, когда оно бывает деятельно, *Державою*, сравнивая его с его подобными. В рассуждении вступивших в общежительство, они приемлют собирательно наименование *народа* и называются в особенности гражданами, яко участники в верховной власти, и подданными, яко подлежащие законам государства, но сии слова часто смешиваются и берутся одно за другое; Довольно их уметь различать, когда они употребляются во всей своей точности.

* Истинный смысл сего слова почти совсем истреблен у нынешних. Большая часть почитает город за гражданство, а селянина за гражданина. Они не знают, что дома составляют город, а граждане составляют гражданство. Сие самое заблуждение было любезным некогда для карфагенцов. Я нигде не читал, чтобы титул граждан когда-либо было дано подданным какого ни есть государя, ни самым древним македонянам, ни нынешним англичанам, хотя они гораздо ближе к вольности, нежели все другие. Одни французы принимают обыкновенно сие наименование: граждане, потому что они об нем не имеют истиннаго понятия, как можно сие видеть в их словарях; а иначе, похищая его, были бы виновны в оскорблении величества, сие имя у них изображает одну добродетель, а не право, когда Бодин¹ хотел говорить о наших гражданах и менцанах, тогда он сделал глупую погрешность. Г. Даламберт² в оном не обманулся и умно рассудил в своем члене о Женеве на четыре чиносостояния людей (в пятом поставляя простых чужестранцев), которые находятся в нашем городе и из которых двух только членосостояний люди составляют республику. Никакой другой французской писатель, как я знаю, не понял истиннаго смысла сего слова: *гражданин*.

Книга вторая

Глава I

**О ТОМ, ЧТО САМОДЕРЖАВИЕ
ДРУГОМУ ОТДАНО БЫТЬ НЕ МОЖЕТ**

Первое и самонужнейшее следствие начал прежде положенных есть то, что общая воля может одна распоряжаться силами Государства по концу своего установления, который есть общее благо: ибо если бы сопротивление частных выгод сделало необходимо нужным установление обществ, то согласование тех же выгод сделало его возможным. Общительность, находящаяся в сих различных выгодах, составляет общественный союз, и если бы не было некоторой точки, в которой все выгоды согласуются, то никакое бы общество не могло существовать и так по сей единственно общей выгоде общество должно быть управляемо.

Почему я сказал, что самодержавие будучи не иное что, как исполнение общия воли, не может быть никогда другому отдаваемо и что самодержец, который есть существо собирательное, может быть представляем только сам по себе; могущество очень может переходить к другому, но не воля.

В самой вещи если бы и возможно, чтобы частная воля согласовалась в некотором пункте с общею волею, то по крайней мере невозможно быть сему согласию твердым и постоянным, ибо частная воля стремится по своей природе к преимуществам, а общая воля к равенству. Гораздо еще невозможнее иметь поруку в сем согласии, хотя бы она всегда должнаствовала быть. Сие бы не было действием искусства, но случая Самодержец очень может говорить: я хочу действительно того, чего хочет такой-то человек, или по крайней мере того, к чему он своими словами желание открывает; но он может сказать: чего сей человек завтра будет желать, то и я желать также буду. Понеже нелепое есть это дело, чтобы воля налагала на себя узы для будущего, и понеже ни от какой воли не зависит соглашаться на что-либо такое, что есть противно благу существа желающего. Следовательно, если бы народ обещался просто повиноваться, то он разрешается чрез сие действие, он теряет свое качество народа, в ту минуту, когда есть какой-либо Господин, не бывает уже самодержца, и с того времени политическое тело разрушено.

Это не означает того, якобы учреждения начальников не могли почитаемы быть за общие изволения, хотя самодержец, будучи волен сопротивляться им, не делает сего. В подобном случае при всеобщем молчании подобно думать, что народ имеет согласие. Я сие объясню гораздо пространнее.

Глава II

О ТОМ, ЧТО САМОДЕРЖАВИЕ ЕСТЬ НЕРАЗДЕЛЬНО

Поколикую самодержавие другому отдано быть не может, то оно по сей самой причине есть нераздельно, ибо воля есть всеобщая* или не всеобщая; она есть или всего тела народного, или только некоторой части. В первом случае сия воля объявленная есть действие самодержавия и закон: во втором случае она есть воля частная, или действие правительства, но целое определение большим числом людей сделанное.

Но наши политики, будучи не в силах разделить самодержавие в его начале, разделяют оное в его предмете. Они разделяют его на силу и на волю, на могущество законодательное и могущество исполнительное, на права податей, правосудия и войны, на внутреннее управление и на могущество договариваться с иностранцем. Иногда они смешивают все сии части, а иногда они их разделяют; они делают из самодержца мечтательное существо и составленное из относительных частей. Так как бы они составили человека из многих тел, из которых одно бы имело глаза, другое — руки, третье — ноги или другое что-либо. Сказывают, что шарлатаны японские (обманщики публичные), рассекая мальчика на части пред очами зрителей, бросают на воздух все его члены один подле другого и делают то, что сей мальчик упадет с верху живым и паки совершенно составившимся. Таковы суть точно плутовские обороты наших политиков; они, раздробивши на члены общественное тело

* Чтоб воля была всеобщая, не всегда нужно бывает, чтоб она была единодушна, но нужно только то, чтоб все голоса были изчислены; всякое формальное исключение разрывает общество.

посредством обмана, достойного продавать на ярмонке, составляя, не знаю каким образом, части.

Сие заблуждение происходит от того, что люди не сделали точных понятий о самодержавной власти, и от того, что принимали за части сея власти то, что было истечением из оныя. Таким образом, например, люди почитали действие объявлять войну и заключать мир действиями самодержавия, что в самой вещи не есть действие, относящееся к самодержавию; потому что всякое действие самодержавия не есть закон, но только приноровление к закону, действие частное, которое означает случай закона, так как мы увидим сие ясно, когда понятие о слове *закон* будет предложено.

Естьли рассмотреть также другие разделения, то бы мы нашли, что люди всегда обманываются, когда думают, что самодержавие разделено; что правда, которые принимают за части сего самодержавия, ему одному подчинены и предполагают всегда верховные изволения, которые исполнять права сии повелевают, не можно сказать, сколько сей недостаток точности затмил решения писателей о праве политическом, когда они хотели судить о правах, относящихся к царям и народам по тем началам, которые они установили. Всякой может видеть в главах 3 и 4 первая книги Гроция³, каким образом сей ученой и его переводчик Барбейрак⁴ путаются в своих софизмах, потому что опасаются об них говорить много или много говорить, но по своим видам, и нападают на те выгоды, которые согласить хотели. Гроций, убежавши во Францию, будучи недоволен своим отечеством и желая подбиться в милость у Лудвика XIII, которому свою книгу посвятил, чтоб лишить народ всех прав, и отдает их царям со всевозможным искусством. Такой же вкус имел и Барбейрак, посвятивший свой перевод Аглинскому Королю Георгию Первому⁵. Но злощастное изгнание Иакова Второго, которое он называет оставлением должности, принудило его держаться своих мыслей без изъятия, уклонился, избыть беды, дабы не сделать Вильгельма похитителем⁶. Естьли бы сии два писателя приняли истинны начала, то бы все трудности отъяты были и они бы были всегда справедливы; А естьли бы они с прискорбием говорили истину, то бы угождали только народу. Ибо истина не ведет к счастью, и народы не дают ни посольства, ни Архиерейства, ни пенсии.

Глава III

МОЖЕТ ЛИ ВСЕОБЩАЯ ВОЛЯ ПОГРЕШИТЬ

Из предыдущего следует, что всеобщая воля всегда бывает справедлива и всегда стремится к пользе общественной: но не следует, чтобы народные суждения имели всегда одинаковую правоту. Всегда желают своего блага, но не всегда его видят: никогда народ не развращают, но часто его обманывают, и тогда-то он точно, по-видимому, желает худого.

Но находится часто великое различие между волею всех и волею общею; воля всех смотрит только на выгоду общую; воля общая смотрит только на частную выгоду и не иное что есть, как сумма частных волей⁷; но отними от сих самых изволений, противоречащих между собою, известное количество*, то останется для сущности всеобщая воля.

Естьли бы когда народ уже и священный рассуждает⁹, граждане не имели никакого сношения между собою, то бы из множества малых разностей происходила всегда всеобщая воля и разсуждение всегда было бы хорошо.

Но иногда оно составляется из частных собраний с ущербом великого общества, тогда воля каждого человека из сих собраний делается общею относительно к государству; тогда сказать можно, что нет столько голосов, сколько людей, но единственно столько, сколько сих собраний. Различия уменьшаются, и постановления производят не всеобщее, наконец, когда одно из сих собраний бывает столь велико, что оно одерживает верх над всеми другими, то уже сие не будет решение малых разностей, но главная разность, тогда нет уже воли общей, и превышающее мнение не иное что есть, как мнение частное.

Следовательно, чтоб объяснить порядочно общую волю, надобно, чтоб не было частного общества в государстве и чтобы каждый гражданин располагал свои мнения по мнениям государства. Таково было единственное и высокое учреждение

* Всякая выгода, говорит Г. А.⁸, имеет различные начала. Согласование двух частных выгод производится через сопротивление выгоде третичной. Можно было присоединить, что соединение всех выгод составляется чрез сопротивление выгоде каждого. Естьли бы не было различных выгод, то вскоре бы почувствовали общую выгоду, которая никогда не находит препятствия: все бы само собой текло, и политика перестала бы быть коварством.

великого Ликурга. Если есть частные общества, то надобно умножить число оных и предупредить их неравенство, так как сделали Солон, Нума, Сервий¹⁰. Сии предосторожности суть одни хороши, чтобы общая воля всегда была — ясна, а чтобы народ не обманывался.

Глава IV

О ПРЕДЕЛАХ САМОДЕРЖАВНОЙ ВЛАСТИ

Если государство или гражданство не иное что есть, как нравственная особа, которая жизнь состоит в соединении ее членов, если самонужнейшее из ее попечений есть попечение о собственном ее сохранении, то надобно ей иметь всеобщую и побудительную силу, дабы приводить в движение всякую часть и располагать ее простейшим образом к целому. Как природа дарует всякому человеку совершенную власть над всеми его членами, так общественный договор дает политическому телу совершенную власть над всеми его членами, и сия-то самая власть, управляемая общею волею, называется, как я сказал, самодержавием. Но кроме общей особы нам надобно разсудить о частных особах, которые общую составляют и которых жизнь и вольность естественно от нее не зависят. Итак, надобно хорошенько отличать обоюдные оные права граждан и верховная власть* и те должности, которые исполнять обязаны первые в качестве подчиненных от естественного права, которым они должны наслаждаться в качестве людей.

Мы согласны, что все то, что каждый человек по договору общественному уделит от своего могущества, от своих имений, от своей вольности, составляет только часть того целого, которым пользоваться необходимо обществу, но надобно согласиться также, что верховная власть одна есть судия сей необходимости.

* Внимательные читатели, не спешите, я вас прошу, обвинять меня здесь в противоречии. Я не мог его избежать в словах по причине скудости языка, но помяните.

Гражданин всеми услугами, какие только может оказать государству, должен ему бывает, коль скоро их потребует верховная власть, но она с своей стороны не может обременять подданных ничем, что бесполезно обществу, она не может даже желать бесполезного, ибо под благоразумным законом ничего не бывает без причины, равно как под законом естественным.

Обязательства, связующие нас с общественным телом, бывают обязательствами потому, что они бывают взаимны, и их таково естество, что, исполняя их, неможно о других пеccися без того, чтобы не пеccися также и о самом себе. Почему всеобщая воля бывает всегда справедлива, и почему все желают постоянно благополучия для каждого из них, Естли не потому, что нет ни одного человека, который не присвоил себе сего слова: каждый и который бы не мыслил о самом себе подавая голос для всех? Сие доказывает, что равенство права и понятие о правосудии, которое она производит, проистекает от того преимущества, которое каждый себе приписывает, и, следовательно, из естества человека, что общая воля, дабы ей быть истинно таковою, должно быть таковою в своем предмете, так как в своей сущности, что она должна производиться от всех, дабы приноровить себя ко всем, и что она теряет свою естественную правоту, когда она стремится к какому-либо нераздельному и ограниченному предмету; Потому что мы судя тогда о том, что для нас чуждо, никакого не имея истинного начала справедливости, нами управляющей.

В самой вещи, коль скоро дело идет о частном праве, о таком предмете, который не был постановлен всеобщим и предварительным согласием, то дело бывает спорным. Что есть тяжба, где частные люди, корысти своей ищущие, держатся одной стороны, а общество другой; но где я не вижу ни закона, которому надобно последовать, ни судии, который должен делать решение. Смешно было бы в таком случае делать точное определение общей воли, которая может быть только заключением одной стороны и которая по сему для другой стороны не иное что есть, как если посторонняя, частная, устремленная в сем случае к несправедливости и подверженная заблуждению. И так поколику частная воля не может представлять общей воли, то общая воля по своей чреде переменяет естество, имея предмет частный, и не может, яко общая воля, произносить решения ни в рассуждении человека, ни в рассуждении дела. Когда народ афинский, например, назначал на должности своих начальников, определял одному почести, а на другого

возлагал казни и чрез множество частных определений без различия отправлял все действия правительства, тогда народ не имел уже общей воли в собственном смысле; он не действовал уже яко самодержец, но яко правитель.

Сие покажется противным общим понятиям; но надобно мне оставить время для предложения своих понятий.

Из сего должно понимать, что волю делает общию не столько число голосов, сколько общая польза, которая оные соединяет: ибо в сем установлении каждый необходимо покоряется тем условиям, которые он возлагает на других, удивительное согласие между пользою и правосудием дает общим суждениям свойство справедливости, которое очевидным образом пропадает в разбирательстве всякого частного дела, когда погрешают в общей выгоде, которая бы соединяла и одинаковым делала правило судии с правилом частным.

С какой стороны ни доходит до начала, всегда достигнем до одинакового заключения; а именно что общественный договор полагает между гражданами такое равенство, что они обязаны все одинаковыми условиями и должны наслаждаться одинаковыми правами. Таким образом по естественному договору всякое действие самодержавия, то есть всякое подлинное действие общия воли, равно всех граждан обязывает и покровительствует так, чтобы верховная власть знала только тело народа и не отметала бы никого из составляющих оное. Что ж есть действие самодержавия в собственном смысле? Оно не есть договор вышшаго с нижшим, но договор тела с каждым его членом, договор законный, потому что он имеет за основание договор общественный, справедливый, потому что он есть общий для всех, полезный, потому что он не может иметь другого предмета, кроме блага общего, и твердое¹¹, потому что он имеет вместо поруки общественную силу и верховную власть. Пока подданные подчинены бывают таковым условиям, то они не повинуются никому, но только собственной своей воле; и спрашивать о том, доколе простирается¹² взаимные права верховная власти и граждан, значит спрашивать, до какой степени граждане могут обязаться между собою, каждый со всеми и все с каждым.

Из сего явствует, что хотя власть верховная есть беспредельна, совершенно священна, совершенно не нарушима, однако она не преступает и не может преступить пределов всеобщих условий, и что всякой человек может располагать совершенно своими имениями и своею вольностию по сим условиям, так что верховная власть не имеет никакого права обременять од-

ного подданного более, нежели другого: ибо сия власть не имеет уже права вступать в то дело, которое было тогда частным.

Естьли сии отличия допустить единожды, то столько же несправедливо бывает то, чтобы в договоре общественном со стороны частных людей находилось какое-либо истинное отречение, сколько их положение, по действию сего договора, существенное бывает предпочтительным тому, чем оно было прежде, и что они вместо отдачи своей собственности с пользою променяли не известный образ своей жизни на другой образ жизни, гораздо лучший и безопасный, естественную независимость на вольность, силу вредить другому на собственную свою безопасность, а свою силу, которую бы другие могли одолеть, на то право, которое чрез общественное соединение делается непобедимым. Самая их жизнь, которую они посвятили государству, оным беспрерывно покровительствуемая, и когда они ее полагают для защиты оного, то что другое когда они делают, как не возвращают ему то, что от него получили. Что они делают такое, что бы они не делали гораздо чаще с большим вредом в состоянии естественном, производя неизбежные сражения для защищения своей жизни и всего того, что им служило к сохранению ея? Все должны сражаться по необходимости за отечество, это правда; но также никто не должен никогда сражаться за себя. Для нашея безопасности не обязали мы еще вдаваться в некоторые опасности, в которыя бы надлежало нам вдаваться для самих себя, коль скоро бы сия безопасность от нас была отнята?

Книга вторая

Глава VIII

О НАРОДЕ

Подобно как архитектор, прежде нежели воздвигнет великое здание, наблюдает и испытывает основание, дабы увидеть, может ли оно поддержать сего здания тягость, таким образом мудрый законодатель не начинает сперва издавать хорошие в самих себе законы; но испытывает прежде народ, для которого он хочет их издать, может ли их переносить. Для сего-то

Платон отказался дать законы Аркадианцам и Киринейцам¹³, зная, что сии два народа были богаты и не могли терпеть равенства: для сего-то в Крите видны хорошие законы, порочные люди; понеже Минос научал только один народ, обремененный пороками¹⁴.

Многие славные народы были, которые никогда не могли терпеть хороших законов, и те самые законы, которые у них находились, по сему самому очень краткое время существовали. Народы так, как люди способны бывают к переменчивости только в своей молодости, они делаются неисправными в старости; когда обыкновения единожды бывают установлены и предрассудки укоренены, то желать исправить их есть предприятие опасное и тщетное; народ не может даже терпеть того, чтобы касались к его бедствиям для разрушения их. Он подобен тем глупым и слабым больным, которые содрагаются при едином взоре на лекаря.

Подобно как некоторые болезни переменяют все понятия в голове людей и отъемлют у них воспоминание о прошедшем, таким образом находятся иногда в продолжении государства такие сильные эпохи, где перемены производят в народах то, что некоторые переломы болезненные производят в неделимых, где ужас, происходящий от прошедшего, заступает место забвения и где государство, будучи объято гражданскими войнами, возрождается, так сказать, из своего пепла и получает бодрость юношескую, выходя из объятий смерти. Такова была Спарта во время Ликурга, таков был Рим при Тарквинии¹⁵; и таковы были между нами Голландия и Швеция по изгнании Тираннов¹⁶.

Но сии произшествия случаются редко, они суть такие изъятия, которых причина всегда находится в частном постановлении изъятого государства. Они не могут даже случиться два раза у одного народа, ибо он может сделаться больным, пока еще бывает грубым, но он не может уже сделаться вольным, тогда когда гражданская пружина употреблена бывает. Тогда возмущения могут его разрушить, хотя бы перемены не могли восстановить его, и коль скоро его оковы бывают расторгнуты, то он рассеивается и не существует более; ему тогда потребен начальник, а не освободитель. Вольные народы! Помните сие правило: можно приобрести вольность; но ее никогда опять не находят.

Бывает для народов, равно как для людей, время зрелости, но ей надобно ожидать прежде покорения их законом; но зрелость народа не всегда можно узнать, а естли ее пред-

видят, то дело бывает недостаточно. Один народ переменчив бывает в начале, другой не бывает таковым при конце десяти веков. Россияне никогда не будут истинно просвещены, потому что они очень рано были таковыми. Петр Великий имел разум подражательный; он не имел истинного разума такого, который все произвел и составил из ничего, некоторые его хорошие дела были не к месту. Он видел, что его народ находился в невежестве, но не видел того, что он еще не созрел, чтобы сделать его благоустроенным; он хотел его просветить, когда бы только надлежало его исцелить. Он хотел тотчас его сделать Немцами, Англичанами, когда бы надлежало ему сперва сделать его Россиянами; он воспрепятствовал своим подданным быть некогда тем, чем бы могли они быть, уверяя их, что они уже были таковыми, каковыми они в самой вещи не суть. Таким образом Французский учитель воспитанника своего делает, чтобы блеснуть ему на минуту в его младенчестве с тем, чтобы после быть ему ничем. Российская империя захочет покорить Европу, и будет сама покорена. Татары, ее подданные и ее соседы, сделаются ее начальниками и нашими: сия перемена для меня кажется непреложною. Все Короли Европейские стараются споспешествовать сему согласно.

Книга третья

Глава XVI

УСТАНОВЛЕНИЕ ПРАВИТЕЛЬСТВА НЕ ЕСТЬ ДОГОВОР

Еслили законодательная власть единожды хорошо установлена, то надобно установить также власть исполнительную; ибо сия последняя, которая силу имеет только по частным действиям, поколику неодинаковой сущности с другой, то она естественно бывает отдельна от оной. Еслили бы возможно было, чтобы самодержец, взятый в самом себе, имел исполнительную власть, то бы право и действие так были смешаны, что нельзя бы было узнать, что такое есть закон и что такое не есть закон, и политическое тело, таким образом обезображенное, вскоре бы сделалось подверженным насилию, против которого оно было установлено.

Поколику граждане все равны по общественному договору, то все то, что все должны делать, все могут предписывать; напротив, никто не имеет права требовать, чтобы другой делал то, чего он сам не делает. Так самое существенное и необходимо нужное есть сие право, чтобы оживлять и приводить в деятельность политическое тело, которое самодержец препоручает начальнику, устанавливая правительство.

Многие думали, что действие сего установления было договором между народом и начальниками, которых он над собой поставляет; договором, чрез который полагали между двумя частями такие условия, что одна часть обяза[на] повелевать, а другая повиноваться. Согласятся, я уверен, что это странный образ договора, но посмотрим, можно ли защищать сие мнение.

Во-первых, верховная власть не может переменяться, равно как лишить прав своих, ограничивать ее — значит уничтожить ее. Очень нелепо и противно, чтобы самодержец был хищником; обязать себя к повиновению начальнику — значит восстановить совершенную свою вольность.

Кроме того, известно, что сей договор народа с такими или такими особами был бы действием частным. Откуда следует, что сей договор не мог бы быть ни законом, ни действием самодержавия, и следовательно действием правильным.

Еще видно, что договаривающиеся стороны были бы между собой под одним законом природы и под каким-нибудь порукою их взаимных обязательств¹⁷, что противно по всему состоянию гражданскому, тот, кто имеет силу в руках, всегда, будучи начальником над исполнением; хотел бы также называть договором действие того человека, который бы говорил другому: «я вам отдаю все мое благо с тем условием, что вы мне за него воздайте то, что вам угодно будет».

В Государстве договор есть договор общежития; и сей один договор исключает из него всякий другой договор. Не можно вообразить никакого другого общественного договора, который не был бы нарушением первого.



**XVIII — первая треть
XIX века.**

ЗНАКОМСТВО И ОСВОЕНИЕ



В. К. ТРЕДИАКОВСКИЙ

Слово о мудрости, благоразумии и добродетели

<отрывок>

<... Однако, странно нам слышать, чужде видеть, трудно понять и всему будущему потомству: в нынешния времена, в кои все Науки и Знания толь на высокую степень произведены, и никогда больше не подавали чувствовать всем сладость зрелых своих плодов, в нынешния, вещаю, времена, и недавно, произник* некто, который все свои напруг силы, дабы доказать, что «от Учений больше повреждения произошло Добронравию, и что без Наук и Знаний добродетельнее люди пребывают и жительствоуют в Обществе».

Какою желчию растворю мое нарекание? Или, какую не растворю онаго? Что возопию? Как нападую? Чем поражу? Куда обращусь? Оглашу ль токмо? Иль и поругаюсь толикому сему безместию? Ужасное и невероятное злоупотребление человеческого Ума! Но еще и невероятнее кажется, что Ученое негде у инославных Собрание**, Собрание, говорю, Ученое подтверждением и одобрением своим с награждением, увенчало такую онаго суемысленность, или лучше, тщеславность. Разве, может быть, и он свое мнение препоручил тому Клевретству на рассуждение прямо как игру своего разума, расцветив, распестрив, и обогатив токмо Слово пышным, и велелепным Красноречием; и оно либо в нем подтвердило не-

* Жан-Жак Руссо, обыватель Женевский.

** Дижонская Академия в Бургонии.

самую силу дела, но одни красныя его начертания и изображения.

Как то ни есть; толькож лжеучение его, или лучше блудо-слобие, само в себе имеет, и с собою несет на себя возражение и опровержение. Ибо, самое Добронравие, бесспорно, есть Навык Воли наша к люблению всего чеснаго, и Законом повеленнаго. Но если Навык, то как не Учение? И будеж Учение, то как и неразумное? Следовательно, ни Добродетель без снискания и научения не получается; и признанием снискания и научения, полагается уже твердо и просвещение разума, то есть, Мудрость и благоразумие, в сопротивление грубости и скотствованию. Вот же необходимо и по его нужны нам как нравоучительные, так и разумные Науки; и нужны для того, что оне не токмо поспешествуют очищению нравов, но без них — еще и не осиявается человеческий Ум, и не удобряется Воля и Сердце. Солнце есть для них Мудрость: она там все доброе и истинное производит, согревает, оживотворяет, украшает, расцвечает, плодоносит, и озаряет. Без Мудрости нет совершенства в Добродетели: Мудрость и Добродетель сестры между собою родные, одного отца и матери, но старшая Мудрость, приемлемая во всем своем распространении и за благоразумие и за Добродетель и токмо в собственном и теснейшем знаменовании различающаяся с оными

Примеры впрочем его, что «добродетельнее некоторыи Мужи и Общества пребывали без Учений, нежели наученныи жительствоуют», сверх того, что все токмо частныи*, а не общии роду человеческому, но от частнаго ко всему без изъятия общему нет, как научают Логичесествующии, последовательнаго заключения, не сильныя ль еще наоборот подтверждают, что самых грубых времен в Обществах, не токмо не в равновесии надлежит быть Добродетели с пороками, но сим и превозмогать оную? Ибо когда свет не без тмы, твердость не без слабости, обуздание не без самовольнаго ристания; то какой должно быть темноте в самой глубокой нощи, изнеможению в самом расслаблении, невоздержанию в самом злодейственном бесчинии?

Итак, не говорю уже, что, а сие не может назваться Софистическим, ложным, и ухищренным опровержением, мнение то противно благополучному и святому Употреблению всех Христинских Обществ, у которых Мудрость, Разум, Совет и

* Particularis.

Знание первейшими *Духа Святаго* прославляются Дарами благочестно; обличают и опровергают оное древнейшия Идолопоклонническия, вознесшийся не токмо Храбростию, не токмо Добродетелию, языческою впрочем, токмож достохвальною, но и Мудростию и благоразумием. Негодование мое на толь недостойное суемудрие новаго того мудреца, представляет себе здесь мысленно восставший и испеший на среду оныи в Истории не умерший роды, и слышит оно их будто как вещающий сие: Что твое, о! Человек и Христианин, за дикое, или и смехотворное мудрование? Откуда ты почерпнул такое мнение? Где преисполнился отнюдь не божескаго вдохновения? Кто тебя сему научил, или подустил лучше? Кто? Скажи нам толь истинно, коль мудрствовал ты ложно. Можешь ли сею лежею обнестъ наши оставшиися Писания? И буде на нас клеветашь; то с каким бесстыдством? Вами, вами самими, о! глубокии наши Мудролюбцы, благоразумныи Законоположники, краснословныи Витии, сладкопесенныи Стихотворцы, свидетельствуемся, коих многия Сочинения Христианскими не без великия обращаются пользы руками, свидетельствуемся вами, и вас взываем, не от нас ли предано, что «Мудрость есть Матерь всем изрядным Учениям, и Царица всем *Добродетелям*, коея ни полезнее, ни преславнее, ни бесценнее ничто не дано свыше человеческой жизни»?* Не наши ль восклицания побуждают не токмо обучаться Мудрости, но и самой *Добродетели*? Не гласят ли они: «научись, о! Каждый отрок, Добродетели, и совокупно постоянному, великодушному, да и досто-должному трудолюбию»?** Не мы ль и поныне в книгах вопием наших: «кто обучился исправно и верно преизящным Наукам, тот свои нравы и украсил *Добродетелию*, и умяхчил их, и удобрил, и совокупно не стал быть ни диким, ни грубым, ни невеждою»?*** Так громогласно трубят на неисчетных местах в Сочинениях своих все оныи язычники! Тогоради, не

* «Ita fit, ut mater omnium bonarura Artium Sapientia sit: a cuius amore graeco verbo philosophia nomen inuenit, qua nihil a diis immortalibus uberius, nihil florentius, nihil praestabihus hominum vitae datum est». Cic. de Leg. I. n. 22; Princepsque omnium Virtutum est iita Sapientia, quam Σοφίαν vocant¹. Cic. de offic. I. n. 43.

** isce, puer, virtutem ex me, propriumque Laborem. Virg. Aeneid. Lib. 12. V. 436.

*** Adde quod, ingenuas didicisse fideliter Artes, Emollit mores, nec finit esse ferus. uid, de pont. Eleg. 9. V. 77.

Науки, поистинне не Науки причиною развращенных нравов, но почитай общее презрение к Учениям, и потом злое употребление рассуждения, необузданная страсть, слабость попущенная природы, прелесть мирских сластей и роскошей, и наконец, наведенная невоздержанием и суемудрием слепота умной силе, и окамененное нечувствие истинного блага в прихотствующем самоволии. Сие все есть смертоносный вред и Правоверию и Добронравию, а не Науки: ибо все сие и препятствует обучаться Добродетели твердо.

<...





И. ВЕСЕЛОВСКИЙ

Письмо М. Л. Воронцову

*25 октября 1753 г.,
Санкт-Петербург*

На прошедшей почте обещал я Вашему Сиятельству услужить новою книгою, бывшею тогда еще не в переплете, ныне имею честь для одного толко любопытства оную при сем вам Милостивому Государю моему адресовать, в которой изволите найти женевского гражданина М^г Rousseau, правда, о науках и художествах мнение и совсем парадокс, однако, уважая pour et contre, не без труда на которую сторону почитать перевес, присовокупя при том же покорное мое прошение, дабы Ваше Сиятельство соизволили приказать, по прочтении оной, не удержав обратно ко мне прислать, ибо наперед ведаю, что она не всем, не всякому читателю по нраву будет.





И. Г. РЕЙХЕЛЬ

Примечание к следующему письму, посланному от г. Руссо к г. Волтеру <по поводу поэмы Вольтера «О разрушении Лиссабона»>

Г. Волтер, который во всем различествовал от г. Моперта, однако в учении о изрядном свете защищал своего противника¹. Защищения, которые он употребляет, ни похвальны, ни честны. Его поэма, писанная в случае падения Лиссабона, и худая его книга, названная «Кандид, или Оптимизм», мало похвалы заслужили от разумнейших людей; во-первых, когда важнейшие дела переменяет на шутки и когда старается осмеять довод философской, который, ежели только порядочно уразуметь и изъяснить благость, святость, истину и невинность божью, в рассуждении происхождения зла в сем свете, сохраняет и защищает, приятным всем Христианам способом². Многих славных мужей дарования по большей части совокуплены суть со многими погрешностями. Г. Волтер в царстве стихотворцов всегда пребудет первейшим стихотворцем; поелику же историк, физик и философ и в наш и в последующий век от часу меньшим казаться будет.

Словом, заключить, бедное есть расположение, ежели мы захочем восставать против непоколебимой истины одними смешными шутками; и то, что все добронравные содружества за важное и святое почитают, комедианскими шутками затмить захочем. Вечного достойно сожаления! что великий Волтер презрительное сие коварство во всех своих сочинениях весьма часто употребляет. В рассуждении Истории свет его без печали позабудет.

Никто из Вольтеровых противников нагость философии с большим успехом не показал, как г. Руссо из Женевы. Сей

человек по достоинству место занимает в числе разумнейших мужей, и г. Волтер в истинную себе честь ставить должен, что имеет противника, так красноречивого, остроумного и искусного. Хорошо я знаю, что г. Руссо великие противоречия находит в ученом свете. Его трактат о новой музыке, о вредительном истечении знаний в обычаи народов и его книгу о происхождении и основании неравности в сообществе человеческом³ все читатели не похвалили, и французы не довольны были его письмом противу французской музыки. Умолчу о его сочинении, называемом «Новая Елоиза»: ибо кто хочет иметь весь реэстр о его погрешностях, пусть только прочитает ту сатиру, которая произошла под подписью: *Prediction tirée d'un vieux manuscrit sur la Nouvelle Heloise*⁴.

Однако и сей славный муж имеет великие свои заслуги. Его труды в великой энциклопедии Парижской суть многие⁵. И хотя прочие его сочинения доводами мнимо противоречущими изобилуют, однако больше прочих книг и чтения и памяти достойны. Следующее письмо вооружается противу Волтера учтивейшим и сильнейшим купно образом. И хотя не во всех доказательствах г. Руссо мнение и доводы похваляю; его письмо для сей токмо причины истолковал, чтобы примером столь славных мужей показать, с каким благоразумием сочинения славных мужей читать должно и в какие опасности наше юношество вдается, ежели без размышления читает, что в книгах славнейших мужей и новейших сочинений находится; ибо чем новейшие многие сочинители суть, тем изобильнейшие суть дерзновенными и безрассудными мнениями, тем скуднейшие основательною и полезною истиною. Судьба сих подобна перемене платья.





Г. Г. ОРЛОВ

Письмо к Ж.-Ж. Руссо

Декабрь 1766

Милостивый государь, вы не удивитесь, что я пишу к вам, зная, что люди наклонны к странностям. У вас есть свои, у меня мои: это в порядке вещей; пусть одною из таких странностей будет и причина, побудившая меня писать к вам. Я вижу вас давно странствующим из одного места в другое. Чрез газеты (*par les voies publiques*) я знаю и о причинах этого; или, может быть, я плохо знаю; может быть, причины, известные мне, неверны. Я думаю, что вы теперь в Англии у герцога Ричмондского, и полагаю, что у него вам хорошо¹. Тем не менее мне вздумалось (*il m'a pris fantaisie*) сказать вам, что в 60 верстах от Петербурга, т. е. в 10 немецких милях, у меня поместье², где воздух здоров, вода удивительна, пригорки, окружающие озера, образуют уголки, приятные для прогулок и возбуждающие к мечтательности. Местные жители не понимают ни по-английски, ни по-французски, еще менее по-гречески и латыни. Священник не знает ни диспутировать, ни проповедывать, а паства, сделав крестное знамение, добродушно думает, что сделано все. И так, милостивый государь, если такой уголок вам по вкусу — от вас зависит поселиться в нем. Все нужное будет к вашим услугам, если вы пожелаете. Если нет, располагайте охотою и рыбною ловлею. Если вы пожелаете общества, чтобы рассеять скуку, и оно будет. Но вообще, и прежде всего, вы ни в чем не будете иметь ни малейшего стеснения, не будете ничем никому обязаны. Сверх того, если вы пожелаете, всякая огласка о вашем пребывании будет устранена. В последнем случае вам не дурно было бы, по моему

мнению, совершить переезд морем, если вы в состоянии вынести его; тем более что и от любопытных вам будет больше покоя, если вы выберете этот путь, чем на суше.

Вот, милостивый государь, что я счел себя вправе предложить вам из признательности за почерпнутое мною в ваших книгах, хотя они были написаны и не для меня. Остаюсь с глубоким уважением (*avec beaucoup de respect*) и пр.³





Я. П. КОЗЕЛЬСКИЙ

Философические предложения

<отрывок>

<...

367. Господин Руссо думает, что как образовались люди по фамилиям и начали выдумывать разные выгоды, то это было первое иго, которое наложил на себя род человеческий, а до того времени люди, пока исправляли свои нужды без помощи других, были вольны, здоровы, добросердечны и благополучны, а как настала зависимость, то равенство минуло и вошла в обычай собственность имения¹.

368. Господин Руссо говорит*, что между людьми повеление одного и послушание другого сперва начало свое получили от силы, а потом, как они уже к тому привыкли, то для возможного благополучия человеческого рода остается правящим его судьбою по человеколюбию основывать сии человеческие действия на праведных и верно исполняемых договорах².

369. Человек при перемене натурального состояния в гражданское приобрел в поступке справедливость вместо побуждения, в делах своих — нравоучение на место безразборной слепоты и во всем своем житии — должность вместо натурального понуждения и следует разуму, не слушая своей склонности; и хотя он через сию перемену лишается многих натуральных выгод, однако на место приобретает другие великие качества, способности его беспрестанно возрастают, понятия распростра-

* «Du contrat social» par m. Rousseau.

няются, мысли делаются благороднее, и вся его душа возвышается до такой степени, что ежели б злоупотребление нового сего состояния не сводило его часто ниже натурального, то должен бы он беспрестанно благословить то время, которое его вывело из того состояния и сделало с безумного и ограниченного животного разумным и человеком.

370. Человек через договор с обществом теряет натуральную вольность и неограниченное право ко всему тому, что его искушает и что он постичь может, а приобретает гражданскую вольность и собственность имения. Натуральная вольность каждого человека не имеет других границ, как только его силы, а гражданская вольность ограничена общественной волей. Владение натуральное есть действие силы человеческой или право прежде завладевшего, а собственность имения основана на определении общественной воли.

371. В гражданском состоянии получает человек еще нравственную вольность, которая делает его господином над самим им, потому что побуждение желания есть рабство, а повиновение предписанным законам есть вольность.

372. Человек чрез гражданское состояние вместо потери натурального равенства приобретает равенство нравственное и законное и, будучи натурально не равен силою или разумом, другому делается равным по договору и по праву³.

373. Из опытов довольно известно, что обычаи как особенные в одном человеке, так и общие в целом народе столь сильны, что составляют как в том, так и в другом почти новую их натуру; итак, когда люди, оставя натуральную свою независимость, согласились жить в обществе, то в рассуждении сего право общественное, или гражданское, хотя и отменное несколько от натурального права, также и законы, уноровленные в рассуждении неразделяемой как одного человека, так и целого общества пользы, должно хранить свято, для того что по нынешнему состоянию всего мира как независимость натуральная есть невозможное дело, то потому право и законы натуральные по справедливости уступить должны место общественным, или гражданским⁴.

374. Как отец какой фамилии не совсем сохранит свою должность, ежели он только на время своей жизни промыслит благосостояние своей фамилии, а о предбудущем после его состоянии не приложит старания, так равномерно и законодавец, который может почестся отцом принимающего от его закон народа, соблюдает свою должность, ежели он ко всем добрым законам присовокупит то свойство и силу, которые б

как законы те, так и народ, подверженный им, могли сохранить в целости на многие веки.

375. Средства к удержанию областей на долгое время в цветущем состоянии суть внутреннее их благосостояние и наружная безопасность, и на сих двух подпорах утверждается их благополучие.

376. Благополучие целого народа состоит в том, когда каждый из его членов теряет малую часть своих удовольствий, чтоб приобрести на место того несравненно большую, потому что все люди в обществе желают имения, чести, славы, покоя, веселья и прочее; и когда они все желать будут того беспрдельно, то трудно кому-либо из них быть благополучными; а ежели каждый из них уступит одно какое-либо из своих или по малой части из всех желаний обществу, то чрез то они без изъятия все почти во всех своих желаниях будут удовлетворены и потому благополучны.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

О ПОПЕЧЕНИИ НАЧАЛЬСТВУЮЩИХ ПОЛИТИКОВ О ВНУТРЕННЕМ БЛАГОСОСТОЯНИИ ОБЩЕСТВ

377. Внутреннее благосостояние обществ полагаю я в добронравии его и трудолюбии.

378. Прежде нежели стану я писать предложения о введении в целые общества добронравия, должно мне упомянуть о разных формах правления, потому что важные писатели объявляют, что не во всяком правлении добронравие уместно.

379. Писатели полагают четыре формы правления:

1. Демократическую, в которой весь народ, будучи в полном собрании, устанавливает новые и уничтожает бесполезные законы, решает уголовные и другие важные дела.

2. Аристократическую, в которой сенат управляет всеми вышеписанными делами.

3. Монархическую, в которой один государь управляет на основании законов.

4. Деспотическую, в которой один и тот же государь управляет всеми делами по одной своей воле.

380. Господин Монтескиу говорит, что республиканское, то есть демократическое или аристократическое, правление пристойно малым областям, а монархическое сходственнее пространным для убеждения медленности в исполнении повелений.

381. Господин Руссо предпочитает аристократическое правление демократическому, когда в нем начальствующие особы избираются народными голосами, потому что в таком случае добродетель, разум и искусство в людях предпочитают и другие области больше доверяют почтенному сенату, нежели здорному множеству народа; а ежели они занимают чины по наследию, то в таком случае не находит он хуже сего никакого правления; а что касается до монархического и деспотического правления, то господин Билефельд склоняется к первому*⁵.

382. Господин Руссо говорит, что политический, то есть гражданский, корпус, или тело, равно как и человеческое тело, начинает умирать со времени своего рождения и носит в самом себе причины своего разрушения; но одно и другое из них может иметь сильнейшее или слабейшее расположение к своему должайшему или кратчайшему соблюдению; расположение человека есть дело натуры, а расположение целой области дело искусства; от людей не зависит, чтоб продолжить им свою жизнь, а области жизнь продолжить так долго, сколько можно чрез расположение ее по возможности самое лучшее, зависит от них⁶.

383. Чтоб устоять какому обществу в целости чрез должайшие веки, то надобно, чтоб блюло его попечительное и премудрое око, да притом такое, которое бы при тех качествах могло еще жить должайшие веки; но кому сие возможно, кроме всемогущего Бога. Итак, хотя и делаются в обществах бесполезные для них перемены, однако на такое допущение божие роптать не должно; он есть художник, и мы брение, из коего он по своему произволению делает в честь и не в честь сосуды; да кто еще и то знает, что, может быть, иное общество в самом начале вкушения своего благополучия начинает само собою усиливать средства к своему падению.

384. Но, несмотря на сие, ежели расположить общество так, чтоб как обычаи помогали добрым законам, так и законы — добрым обычаям, то такое общество пребудет долго благополучным, и тем долее, чем долее согласие между добрыми обычаями и законами продолжится.

* Des Freiherrn von Bielefeld Lehrbegriff der Staatskunst. Teil. 1.



П. С. ПОТЕМКИН

**<Предисловие к «Рассуждению о науках
и искусствах» Ж.-Ж. Руссо>**

К ЧИТАТЕЛЮ

Предприняв намерение выпустить в свет на Российском языке некоторые сочинения славного нынешнего Писателя г. Руссо, почел я за лучшее перевести оные по порядку и для того теперь издаю самое первое.

Весьма странно, что человек такой, будучи одарен великими талантами, имея все способности к высокому изображению мыслей, все преимущества, подлежащие для Писателя, и отменной дар в красоте языка, предлагает толь несовместное мнение¹.

Противоборствуя наукам, простирает он сие столь далеко, что поставляет человека благополучным в одном только совершенном невежестве, как будто добродетель без того никогда просвещаться не может, но какую чудную добродетель приписывает он невежеству, когда неоспоримо всякой признаться долженствует в том, что добро никому не может быть короче известно, как тем, которые знают количество его. При остроте врожденной сведением постигает, в чем состоит общая польза всех и каждого в особенности, и кто может удобнее исполнять сие, как тот, которой примерами многих великих людей научась знать, что есть добродетель; в начале подражает оным, и наконец чрез опыты познавши цену ее, старается неотступно ей последовать.

Человек создан с многими преимуществами пред всеми прочими творениями. Один он имеет подобие своего Творца; разум его имеет вдохновение премудрости всесовершенной. Все стихии мира сотворены для того, что Творец восхотел украсить ими мир. Человек сотворен для того, чтоб чувствовать все сии преимущества, знать совершенство дел его, достойно оным удивляться и прославлять сотворившего вся.

Неведомо, для чего сей славный Писатель в сопротивность сему хочет предписывать человечеству самые тесные пределы разумения, изображает всегда человека обнаженного от всякой премудрости и ограничивает его в самом малом познании, как будто бы Премудрость вышняя одарила его разумом не для того, чтобы оной простирался к постижению как видимых вещей, так и многих сокровенных, но для погружения вечного во тьме и неведении.

Разум человеческий превышает все земное и вещественное. Его надобности отличаются от надобностей тела. Они-то возвышают мысли наши ко всему, что великим почитается; они-то побуждают самого человека к делам, славою и честью венчаемым, и устремляют его к познанию сего, до чего он только может достигнуть; его надобности состоят в том, чтоб упражняться в вещах, достойных его, которые изяществом своим прочим превосходят. Сие превосходство находится вообще в науках, и добродетель там не могла б почитаться добродетелью, где человек зла ближним не делал бы, только от незнания, как зло сделать можно². Но при сведении сих сопротивных свойств исполняющий благое должен быть почитен прямым добродетельным человеком. Такие-то люди приобретают себе бессмертность во всех веках; сим-то родом блага отличаются они от обыкновенных людей.

Когда мы рассуждением обьемем вселенную, тогда ясно себе представить можем, что мир должен быть населен такими созданиями, которые бы премудрость Творца своего постигали, которые бы знали употреблять полезное из дарованных от одного вещей. Науки и искусства одни к тому способны, чтоб польза сия не оставалась в небрежении. Они доказывают нам день ото дня более, сколь совершенство природы почтило человеческий разум, открывая ему каждый почти день скрывающиеся в ней таинства!

Источник наук чист и непорочен; их предмет есть самое совершеннейшее и самое благороднейшее побуждение, достойное навсегда славы и почтения. Что зло превозмогло пользу оных, что сердца в нас повреждены, что сие повреждение нами

иногда повелевает; тому без сомнения есть другой источник, который в недрах наших сердец скрывается и, занимая поврежденную часть оного, склоняет к себе и человеческий ум. Сия часть не иное что есть, как зависть; она-то вливает всякий яд и нечестие в человеческий разум, преклоняет его ко злу. При усилении оной страсти человек бывает обыкновенно вреден; разум его ослабевает, совесть и честность затмевается, а зло уже властвует беспрепятственно.

Но кто может уверить в том, что люди, находясь в первобытном состоянии, не были причастны сей злой страсти, ели и жили они так, как скоты совокупно; то не отымали ль один у другого пищи, не отгоняли ли друг друга от мест, которые обоим могли полюбить, не убивали ли тогда друг друга за соединение, природою устроенное? Я соглашусь, что люди, не зная столько тонкостей, меньше имели причин к оной страсти и злу; но напротив того, кто ими мог тогда управлять, кто мог руководствовать их умом, кто мог, наконец, им представлять, что есть зло или благо?

Из всех времен, которые ставит г. Руссо блаженными, предпочитает он первые веки Рима. Тогда Науки были презренны, но человеческий род терпел, может быть, вдвое против нынешнего. Кровь их проливалась реками со всех сторон. Сие, кажется, не составляет блаженства. Тогда военное искусство предпочиталось всему, ни одно правление и ныне оного не презирает, но тогда оно начальствовало и оставляло в презрении все, от чего следуя одному стремлению, и губили все, вместо что науки, вкоренясь в человеческие умы, показали, что должно спасать род человеческий от напрасной смерти и щадить жизнь оного так, как самый драгоценнейший дар; которое рассуждение может быть тогда совсем не приходило в разум.

Никогда нравоучение не наставляет нас на зло. Предмет его состоит в добродетели и честности; но что забывают некоторые сии священные правила, опровергают должность свою и презирают честность, науки тому несоучастны. Зло, в сердце вкорененное, уже изгнало всякую честность и всякое рассуждение, разум сопротивляется оному сначала, и совесть стремление сие отвергает; но сила его заразительна и действо быстро. Тогда уже не науки руководствуют умом человеческим, но ослепленное самолюбие, связанное со всякою распутностью и нечестием³. От того-то восстает хищность, а добродетель исчезает. Чтоб науки вели нас ко злу, того за истинно признать невозможно; напротив того, они научают нас всякому благу, открывают нам способы к добродетели, каких без нравоче-

ния, может быть, не было б известно. Когда бы хранили наставления, заключающиеся в нравовении, когда бы им без повреждения совести от другого источника следовали; тогда бы верно добродетель процветала, но человек, влеком будучи распутностью, оные наставления забывает, следует прихотям и попускается во всякое зло*.

Сей вред обладал сердцами еще от начала света, чтоб оного совершенно свободиться; то остается исправить сердца тому только, кто человека сотворил. Законы бдят о сохранении рода человеческого, вообще защищают слабого от насилия; но коварство еще находит себе убежище в недрах человеческого сердца и, пребывая там, никогда без действия не остается, а при том блаженство совершенное едва ль и быть может. Примолвлю я так, как один славный философ** сказал, что Астрейн век давно уже, кроме басен, нигде не обитает, да сумнительно, и был ли он когда⁴.

Наконец, упомяну я о том, что как науки сами собою полезны, так зараженные злобою люди при всем учении своем по большей части бывают вредны. Г. Руссо в окончании своего рассуждения говорит, что естли б Философы сыскали убежище в чертогах владетелей и, будучи удостоены первенства у престолов, пеклись о блаженстве человеческого рода; то тогда б увидели мы, что в состоянии сделать наука, власть и добродетель⁵. Но сие, конечно, разуметь должно с надлежащим ограничением, и особливо не распространять до тех, которые никогда не без дерзости сие почтенное имя на себя принимают и без всякой умеренности спорят о превосходстве своей мудрости, каковым, естли бы толь ближний доступ был к Государям; то науки были бы всеконечной гибелью человеческого рода. В таком случае, может быть, вместо всенародно объявляемых мнимых причин возгоревшейся войны нашлось бы иногда прямою, но тайною причиною несогласие между последователями разномыслящих, но равно упрямствующих Философов, причем за некоторое тонкое и неудобь понятное умствование тысячи народа погибли б, и наука вместо пользы учинилась бы мечем пагубы человеческому роду.

* Примечания достойно, что человек, имеющий из детства многие наставления в добродетели, хотя и вдается порокам, но, однако ж, не столь стремительно. Посеянное в нем семя добродетели оставляет всегда в его совести некоторое признание своих погрешностей.

** Господин д'Аламберт в письме своем к г. Руссо.

Прости мне, читатель, что я речь мою так много продолжил. Намерение мое состояло только в том, чтоб изъяснить, что не для уничтожения к наукам перевел я сие рассуждение; и так прими благосклонно перевод мой, ежели он того сам собою достоин.





П. С. ПОТЕМКИН

**<Предисловие к «Рассуждению о происхождении
неравенства» Ж.-Ж. Руссо>**

ОТ ПЕРЕВОДИВШЕГО

Сообщая свету перевод рассуждений г. Руссо о неравенстве между людьми, которого важность по содержанию своему требовала давно уже быть ему на Российском языке, исполняю я обещание, учиненное мною при первом моем переводе.

Между тем, находя за удобное здесь изъяснить с своей стороны некоторые мнения, осмелился я их предложить на рассуждение не целого общества, которого предрассудки бывают иногда в предосуждение справедливости: но людей просвещенных и правосудящих.

Я не буду простираюсь в том, чтоб описывать подробно, как сотворен сей свет и человек извлек себя из ничтожества, в каковом его полагают, какими способами приобрел он все те науки и художества, в которых ныне свет процветает или чрез которые человек вознес себя, так сказать, сверх возможного воображения; для того, что сие было бы только или следовать, или противоречить мнениям г. Руссо. Но как я человека в сущем ничтожестве никогда не полагаю, и человеческий род по видимым способностям своим доказывает нам, как много оный предпочтен пред прочими тварями, то не легко всякому подтверждать оное с явными доказательствами. Сия система, вообще сказать, весьма трудна, и доказать оную гораздо неудобно. Самое толь прославленное рассуждение сего сочини-

теля не каждого утвердит на его мнении основаться или оному верить. Люди всегда были горды и самолюбивы, ныне же по распространению знаний стали надменны и суемудренны, следовательно, каждый хочет решить дела по собственным видам и мысленно себе сам дает пред всеми преимущество: и так мое мнение не в том состоит, чтоб, испытывая, как сотворен сей свет, говорить в противность или соглашаться с сим рассуждением, но кратко предложить, от чего свет стал толико развратен, и упомянуть, всегда ли он таков был от самого начала или особливые причины его к такому состоянию довели?

Все философы, испытывающие о человеке, начинали говорить о нем с самого первобытного его состояния и выводили оное хотя разными, однако, между прочим, и много сходными между собою мнениями; но никто из них не показал того: ради чего не допускают они иметь человеку с самого первого начала тех способностей, которые его пред прочими тварями столь много отличают; ибо когда родился он равно немыслен, как и все животные, то по какому чудному побуждению мог он, примечая только их действия и подражая оным, присвоить себе сам в преимущество и всякое понятие, а притом, какой бы мог быть предмет природы, сотворив человека иначе, нежели как мы его видим нашими глазами, допустить собственному его труду дойти до того совершенства, в каком он ныне находится; и почему бы надлежало ему быть немысленну, когда уже он определен иметь и те малые способности, каковые испытатели природы ему предоставляют и в самом том низком состоянии, в каком они его полагают, то есть: скитающегося без пристанища, без всякого намерения и без понятия о существе своем: но только с некоторым внутренним чувством существа самоизвольно действующего. Такое-то рассуждение долженствовало бы произойти от пера сочинителя книги сей и ему подобных писателей.

Как нужно есть, чтоб хотя один кто из таких великих людей показал с доводами ясными прямое положение мира и означил те причины, которые заставляют их полагать человека так, как и прочих животных, несмысленным; ибо когда возришь на лепоту пречудно сотворенных стихий, когда возришь на светила нас освещающие, на сию бездну звезд, украшающих небеса, когда представишь все обращающиеся в глазах наших перемены земного шара и вспомняешь, сколько человеческий разум способен постигать все премудрости и тайны, сколько он восхищается даже до высот небесных, что он единый есть,

который достоин рассматривать и рассуждать о сем чудном и прекраснейшем сотворении, тогда представишь, что все Философы полагают человека гораздо в отличном состоянии, нежели как, по-видимому, его Вышний предел сотворил.

Желал бы я изъяснить, коликое, по мнению моему, имеет преимущество человек пред всеми прочими тварями с самого его первобытного начала как по отличности существа его, так и по обстоятельствам, каковые суть все его способности, его выгодное составление и внутренние чувства, которые оказывают его превосходство пред всеми животными, населяющими поверхность земного шара, но то было бы весьма обширно; да и не для сего предпринял я здесь предложить мои мнения. Содержание оных состоять будет в том только, чтоб кратко представить обществу, что как я полагаю человека от самого его начала озаряема светом разума с толиком же преимуществом, каковым и ныне люди обладают, то для того упомянуть долженствую о следствиях рода человеческого, который преисполнен толь многими развратностями; а потому описать вообще те причины, кои произвели столько вражды, столько ненависти и столько злодеяния, которыми вседневно, к стыду нашему, мы видим человеческий род пожираемый.

Не без труда, однако, было бы означить подробно причины такого беспорядка: ибо цепь, связующая нуждами всех взаимно, препутана неисчетным числом разных путей к причинению вреда, так что чем более начнешь во оное входить, тем более подлинный того источник скрывается от нашего разумения в недрах непроницаемой мрачности. Между тем надежно можно сказать, что не без заблуждения остаются мыслящие, якобы свет был когда-нибудь лучшим, нежели в каком состоянии мы его ныне зрим. Люди были всегда таковы как есть, с самых тех пор, как общества произведенные установили некоторый порядок нравственный, и отличность в людях установлена стала; и как всякой век имела свои правила, свои учреждения и свои обстоятельства; то следовательно, имел уже он и происходящие из того пороки: с приращением новых изобретений происходили новые заблуждения, а чем более способности человеческого ума приходили к совершенству, тем паче люди склоняли разум на вред и сердца их наполнялись от тонкостей страстями, восстала особливо зависть и, усиливаясь беспрестанно, свойство души добродетельное затушала¹.

Рассматривая первые племена человеческого рода, мнится мне, что люди разве только в самых первых веках должныствовали быть в том чистом и беспримесном состоянии, в каком они вышли из рук природы, и до тех лишь пор, как число их было так мало, что не доходило им нужды иметь между собою установленное сообщение. Человек, будучи разве в том лишь едином состоянии, не помышлял о тех страстях, которые во общежитии сердцами обладают: но едва только распространение рода его учинилось столь многочисленно, что потребовало некоторого общественного установления, в тот самый час и основалось все то, что могло произвести пороки, которые потом и всякой век уже больше или меньше чувствовал². Нужды, обязывающие взаимно большую часть общежительствующих, производили новые пути к хитростям, которые один против другого употребить изыскивал средства; от них-то началось распространение мыслей к дальнейшим предметам, и человек вместо покойной жизни, коею он столь кратковременно пользовался, стал всегда в попечении, беспокойствии, в произыскании способов, дабы отличить себя от прочих или по крайней мере учинить жизнь свою безнуждною: и таким образом страсти вкрались нечувствительно в сердца человеческие и проростили корень свой столь твердо, что уже наконец ввели в правило то, чтоб славиться соделанием вреда себе подобному. Свойство беспорочное души преобратилось в свойство злое, и тот самой разум, который, уступая чувственности, во всяком случае соединялся с жалостью и влек на помощь ближнему, стал обращен единственно на вымышление коварства и вреда, и счастье одного не могло уже без того совершиться, чтоб не соделать другому несчастья.

Легко видеть можно, что общества установленные, в таком состоянии быв, почувствовали общий вред и гибель каждого особенно и почли за необходимо нужное учинить некоторый договор; то есть положить условные законы. Но время okazało, что сия предосторожность не весьма помогла. Страсти уже обладали сердцами сильнее, нежели сколько законы в состоянии были их удержать. А человек, сделавшись завистлив и любостязателен, скоро стал зол и неукротим. Сия нужда заставила избрать обществу единого начальника, которому власть всенародно препоручена стала, сильнее желая чрез сие иметь способы ко отличению себя в предпочтении, склонились отдать жребии свои в руки властителя, а притесняемые, желая воспользоваться правом для защищения себя, предались охотно во власть избранного ими начальни-

ка*. Сим образом коварство и притеснение купно постановили престол, которые день ото дня утверждались преданностью и глубоким повиновением всякого неисключительно, и степень неравенства общежительного основана стала³. Казалась тогда, что всякой вред пресечен, что злоба не только затуплена, но и совсем истребилась и восстановилось благоденствие: но род смертных сужден к иной доле; ибо мысль человеческая, повреждена уже будучи, клонилась всегда возвеличить себя сверх состояния своего, и сия-то неистовая склонность произвела все то зло, которому человек стал подвержен.

Когда стали основаны законы властью единого, то установились также степени служителей и преимущества в предпочтении, которые человека влекли изыскивать средства к достижению оных, тут возымели свою силу человеческие хитрости, обманы и все те тонкости, которые разум человеческий произвести был в состоянии. За ними необходимо следовали открытия всех знаний, коих способности его были достойны, и которых достигнув, человек сделался горд и высокомерен⁴. Отличность в предпочтении единожды почувствуемая, побуждала его почитать себя не только выше подобных ему, но и почитать сверх естественного сотворения. И так он обратил те способности свои на вымышление зла, которые должныствовали бы оное отвращать, и никакое уже рассуждение не в состоянии было удерживать стремление, каковое зависть или гордость в нем производила. Перемены обстоятельств зарождали в нем которую-нибудь из сих двух страстей и переменили расположение мыслей его. Малейшее неудовольствие в его состоянии, уменьшив гордость, делало его робким, низким и совсем трусливым. Таким образом каждый человек располагался по предрассудкам, отдаляясь от истинного мнения и справедливости, а беспорочность души сколько уже ни защищала его от нападения страстей, но самолюбие, вкоренившись в его сердце, побеждало всякое истинное рассуждение и принуждало уничтожать добродетель за самую малую цену

* Ежели бы я намерен был распространить содержание моих мнений, то бы я вместил здесь, что невозможно почитать за истину то, чтобы народы с самого начала установили какое-нибудь другое правление кроме начальственного, по крайней мере те, которых они избрали себе сперва посредниками в своих делах, присвоили сами себе сию власть совершенно. Прочие же правления сделались наконец чрез возмущения, какие-нибудь по обстоятельствам случившиеся.

прибытка или за малейшую степень почести. Одним словом, разум уступал место и дал власть над собою страстям для того, чтоб мог располагать всегда всем по своим затеям, не поставляя намерениям истинного предела.

Сие есть источником, что первые властители скорее вымыслили положить тяжкое наказание за преступление или за какой-либо вред, дабы, строгостью пресекая зло, укрепить и повиновение, а в то же время и лишить подвластных своих той вольности, с какою прежде могли они защищать свои дела, но не положили никакого поощрения в законах за добродетели, оставив сие преимущество в награждении собственной своей воле для того, чтоб привлечь тем наивысшую к себе преданность и купно с оною глубочайшее почтение, понеже народ стал точно уже зависим от его изволения и степени от его избрания.

Я мню, что если бы при узаконении всех оных тяжких казней, которые положены за причинения какого-либо вреда, законодавцы беспристрастно хотели помыслить, что всякое добро столько же свойственно человеку и еще паче, нежели зло. Но как оное без одобрения прекращается, а человек от строгости законов впадает в уныние, и тем больше дерзают на преступления, то, чтобы предупредить сугубое зло, установили воздаяния как добродетели, так наказание за преступления, такой способ предохранил бы род человеческий от толь несметных бедств, которые оный претерпел, и тех напрасных истязаний и смертей, которыми он пожираем чрез непосредственные строгости*: но предрассуждения, почувствованные единожды во установителях законов в пользу собственно их,

* Да не вообразят мои читатели, чтоб я хотел порицать установление законов, весьма далеко от того мое мнение, я знаю, что общества без законов не могут быть, равно как тело без жизненного духа или рассеянное стадо без пастыря, и что строгость законов есть то единое средство, которое соображает всех виды, отвращает от заблуждений и удерживает распространения зла. Однако не одна только строгость может воспящать оные, но неперменное сохранение положенных законов; ибо отнюдь нельзя того помыслить, чтоб дерзающий на какое-либо преступление, воображая точно должное себе наказание, осмеливался приступить к соделанию вредных своих предприятий, еще менее лзя подумать, чтоб злой преступник, не надеясь избежать казни и всех тяжких мук, отваживался на беззакония. Все сие происходит от несоблюдения законов по каким-либо пристрастиям или упущения положенных прав по некоторым видам, и сей-то есть первый тот источник, который привлекает человека на несчастье, и та главная причина, которая

основали с такой стороны предохранение от непорядков и, как будто сим удерживая от зла, чрез то оное распространили; великое есть средство поощрять людей к добродетели примером самой добродетели; тогда-то она возымеет подлинно свою цену и утвердится так, что пороки могут быть отринуты. Нам нравоучение только слышать приятно, однако не производить в нас удивления: исчислив некоторые добрые дела, надлежало бы хотя малое положить к тому поощрения; а по мере большего попечения открывались бы лучшие средства. Всякое добро свойственно сердцу человеческому, но склонность, нас влекущая на благо, истребляется от предубеждений. Они-то тщатся затмить божественный свет, озаряющий души наши. Они-то вливают яд всякого вреда в сердца наши, и от них-то происходят все те льстивые учтивства, все эти ложные доброжелательства, которые мы оказываем друг другу взаимно, тогда как в самом деле о том только печемся, чтоб найти пользу свою со всем злом ближнего своего, причем разве одно только некоторое оставшееся в нас чувство совести нас трогает и производит иногда то признание, которое мы внутренно имеем в своих вредных делах, ибо сие врожденное в человеке чувство как ни затмевается от предрассудков, но вовсе истреблено быть никогда не может, и для того-то мы, и утопая во всех пороках, добродетель любим и прославляем.

Можно ли приписать вред сей и все страсти особливо нашему веку? Нет, без сомнения: предрассудки основались

убеждает вредное сердце отважиться на всякой вред и на всякое преступление, понеже польза, которой он надеется от исполнения того, ласкает его тем, что изыщет он средства избежать должного взыскания; а всегдашний пример, в лицепрятии или иногда в корыстолюбии, легко обнадёживают во исполнении вреда, и так, избавляя единого, прельщают тысячи и губят, так сказать, целое общество. Коль часто видели то в древние времена, что строгость падала по лицепрятию на невинность и осуждала правого на смерть, которой злодей был свидетелем и торжествовал, видев невинного соперника на жертву влекомого, где нет лицепрятия и корысти в суде, там нет нужды в крайней строгости, где нет надежды избежать положенного права, там все страшит и ужасает, и когда сильный, знатный, богатый равно подвержен непрременному исполнению прав, там удерживается без сумнения поползновения, но главный вред к предосуждению разума человеческого есть то, что часто строгость падает на бедного, между тем как сильный или богатый без наималейшего опасения распространяет вред дел своих и успевает в них.

при самом еще начале общежития; а распространение обществ умножило оные для того, что человек стал, так сказать, раб всякой страсти. Все веки чувствовали недостаток крепости к побеждению оных, все превозносили добродетель, но говорили о ней как о какой химере, не печась нисколько искать средств, дабы достигать оных. Сколько было учителей, которые гласили о добродетели! Сколько писателей, которые, славу ее изображая, тем только и хотели свет удивить! Но много ли было таких, которые бы пример собственными делами показали, чтоб могли прочие им последовать, о том всякой знает, кто читал Истории древних веков. Нам времена древние кажутся благополучнейшими настоящих не для чего иного, как что неудобства тех времен нам нечувствительны, а изрядные дела воображением в нас поражают чувства и тем производят удивление.

И так не можно того сказать, чтоб свет когда-нибудь был лучшим, нежели как ныне находится; ибо способ жизни человеческой всегда разнообразен и обстоятельства его всегда были участны в пороках, которыми чрез распространение обществ человечество более стало опутано; однако всегда то было чувствуемо, что страсти имели более владычества над сердцами, нежели рассуждение; а добродетель блистала только сквозь оные, как солнечные лучи проникают сквозь завесу, для того что свойство природы человеческой само по себе есть добродетельно⁵.

Я умолчу о нравовании, потому что сколько оно ни полезно и сколько ни нужно ко удержанию людей от зла; однако же оно слабо вкореняется в наши рассуждения, дабы мы чрез наставления только одного побеждали все пристрастия. Самое лучшее средство удерживать пороки зависит от власти Государя; а пример его собственных дел добродетельных есть совершенный путь к добродетели, понеже та сила, которую он имеет над народом своим, есть душа управляющая и мысли и сердца оного к добру или злости. Не по единому принуждению, но самым исполнением действий благих, и как каждый человек вникает в то, что угодно воле Монарха, то без сомнения все подражать ему стараются, и ежели предмет всякого действия обращается на добро, то совершение оных вообще будет полезно, хотя от воли или только от подражания оно исполнено было.

Здесь должно мне упомянуть о состоянии нынешних времен Российского государства, дабы представить пример того, сколько от изволения Государя зависит много исправлять сердца, давая образ народу своему собственными делами; ибо как

бы законы от зла не отвращали, но хитрость коварных душ находит средства делать зло и избегать от истязания оных, и тем лишь паче преступление усиливается. А когда примеру в добродетели следуют Монарха, тогда все единодушно о том только и пекутся. Мы ясно видим ныне чрез премудрое правление нашей Великой Монархини, славу нашего века сооружающей, коли может процветать добродетель, когда она имеет отверстый путь, и еще паче, когда предводительствующая народом Особа Сама собою в том примере показывает.

Народы! воззрите на процветающую толикой славою Россию, спросите благополучных чад ее, видят ли они предел своего благосостояния? Спросите у сего подданного народа, чувствуют ли они хотя мало иго рабства? Спросите, милостию она или строгостию низвергает пороки и вводит благочестие и добродетель? А чрез то познайте, что гордость и пристрастия самих властей были иногда причиною и основанием повреждения. Ибо зависть производила мысль вредную и возбуждала всякое желание ко исполнению зла: и как ничто не противоборствовало отвратительным намерениям, кроме опасности законов, которых избегать были средства, то сие принуждало находить способы, как таить яд зла, но не истребляли оного из сердец, а между тем род человеческий, делая нечестие, погибал в бедствиях и производил только сострадание в душах чистых и здравых рассуждениях.

Наша Премудрая Монархиня, являющая в лице Своем собор всех оных божественных даров, которые должны озарять душу Царя, народами управляющую, узрев источник всех вредностей, тщится исправить сердца народа своего не столько строгостью, как непременною исполнением законов, а возбуждает добродетель щедротою, милостью и благодеяниями.

Я не преступил противу истины, представив сей пример к моему содержанию. Я старался кратко описать, что свет всегда был порочен и с самых тех пор, как общежития основались, что с распространением рода произрастали пороки, а чрез законы излишне строгие еще оные усиливались. Сие свидетельствует ныне каждому, сколько кротость Монаршеская и доброта его нрава воспящает пороки и сколько добродетель оными восстанавливается. Да совершит вышняя Десница благословенное начало нашей Государыни, да обратит народные сердца следовать сим путем к благодетельству и обяжет всех взаимно искренним чистосердечием, дабы увидел свет, что благой пример Монаршеских дел есть источник добра, душа добродетели и просвещение мыслей и сердец.

Оставляя все прочие подробности, которых описание и, кроме того, что распространилось бы весьма обширно, не принадлежит к моему содержанию, но притом и требовало бы много времени. Оканчиваю я сим мое изъяснение, дабы как можно не примешать мне посторонних причин, которые нравы и сердца повреждают, остается читателю справедливому судить, истинно ли я описывал мое мнение или заблуждался. Впрочем, ежели труд мой достоин будет благоволения той особы, которой я оный посвятил, и одобрения знающих людей, то сие поострит меня к дальнейшему прилежанию.





Д. И. ФОНВИЗИН

Рассуждение о непременных государственных законах

Верховная власть вверяется государю для единого блага его подданных. Сию истину тираны знают, а добрые государи чувствуют. Просвещенный ясностию сея истины и великими качествами души одаренный монарх, облекшись в неограниченную власть и стремясь к совершенству поскольку смертному возможно, сам тотчас ощутит, что власть делать зло есть не совершенство и что прямое самовластие тогда только вступает в истинное свое величество, когда само у себя отъемлет возможность к соделанию какого-либо зла. И действительно, все сияние престола есть пустой блеск, когда добродетель не сидит на нем вместе с государем; но, вообразя его таковым, которого ум и сердце столько были б превосходны, чтоб никогда не удалялся он от общего блага и чтоб сему правилу подчинил он все свои намерения и деяния, кто может подумать, чтоб сею подчиненностию беспредельная власть его ограничивалась? Нет, она есть одного свойства со властью существа вышнего. Бог потому и всемогущ, что не может делать ничего другого, кроме блага¹; а дабы сия невозможность была бесконечным знамением его совершенства, то постановил он правила вечные, истины для самого себя непреложные, по коим управляет он вселенною и коих, не престав быть Богом, сам преступить не может. Государь, подобие Бога, преемник на земле вышней его власти, не может равным образом ознаменовать ни могущества, ни достоинства своего иначе, как постановя в государстве своем правила непреложные, основанные на благе общем, и которых не мог бы нарушить сам, не престав быть достойным государем.

Без сих правил или, точнее объяснить, без неперменных государственных законов не прочно ни состояние государства, ни состояние государя. Не будет той подпоры, на которой бы их общая сила утвердилась. Все в намерениях полезнейшие установления никакого основания иметь не будут. Кто оградит их прочность? Кто поручится, чтоб преемнику не угодно было в один час уничтожить все то, что во все прежние царствования устанавливаемо было? Кто поручится, чтоб сам законодатель, окруженный неотступно людьми, затмевающими пред ним истину, не разорил того сегодня, что созидал вчера? Где же произвол одного есть закон верховный, тамо прочная общая связь и существовать не может; тамо есть государство, но нет отечества, есть подданные, но нет граждан, нет того политического тела, которого члены соединялись бы узлом взаимных прав и должностей². Одно пристрастие бывает подвигом всякого узаконения, ибо не нрав государя принаравливается к законам, но законы к его праву. Какая же доверенность, какое почтение может быть к законам, не имеющим своего естественного свойства, то есть соображения с общею пользою? Кто может дела свои располагать тамо, где без всякой справедливой причины завтра вменится в преступление то, что сегодня не запрещается? Тут каждый, подвержен будучи прихотям и неправосудию сильнейших, не считает себя в обязательстве наблюдать того с другими, чего другие с ним не наблюдают.

Тут, с одной стороны, на законы естественные, на истины ощутительные дерзкое невежество требует доказательств и без указа им не повинуетя, когда, с другой стороны, безумное веление сильного с рабским подбострастием непрекословно исполняется. Тут, кто может, повелевает, но никто ничем не управляет, ибо править должныствовали бы законы, кои выше себя ничего не терпят. Тут подданные порабощены государю, а государь обыкновенно своему недостойному *любимцу*. Я назвал его недостойным потому, что название *любимца* не приписывается никогда достойному мужу, оказавшему отечеству истинные заслуги, а принадлежит обыкновенно человеку, достигшему высоких степеней по удачной своей хитрости нравиться государю. В таком развращенном положении злоупотребление самовластия восходит до невероятности, и уже престаёт всякое различие между государственным и государевым, между государевым и любимцевым. От произвола сего последнего все зависит. Собственность и безопасность каждого колеблется. Души унывают, сердца развращаются, образ мыслей становится низок и презрителен. Пороки любимца не только входят

в обычай, но бывают почти единым средством к возвышению. Если любит он пьянство, то сей гнусный порок всех вельможей заражает. Если дух его объят буйством и дурное воспитание приучило его к подлому образу поведения, то во время его знати поведение благородное бывает уже довольно заградить путь к счастью; но если провидение в лютейшем своем гневe к человеческому роду попускает душою государя овладеть чудовищу, которое все свое любочестие полагает в том, чтоб государство неминуемо было жертвою насильств и игрищем прихотей его; если все уродливые движения души влекут его первенствовать только богатством, титулами и силою вредить; если взор его, осанка, речь ничего другого не знаменуют, как «боготворите меня, я могу вас погубить»; если беспредельная его власть над душою государя препровождается в его душе бесчисленными пороками; если он горд, нагл, коварен, алчен к обогащению, сластолюбец, бесстыдный, ленивец — тогда нравственная язва становится всеобщею, все сии пороки разливаются и заражают двор, город и, наконец, государство. Вся молодость становится надменна и принимает тон буйственного презрения ко всему тому, что должно быть почтенно. Все узы благочиния расторгаются, и, к крайнему соблазну, ни век, изнуренный в служении отечества, ни сан, приобретенный истинною службою, не ограждают почтенного человека от нахальства и дерзости едва из ребят выпшедших и одним случаем поднимаемых негодниц. Коварство и ухищрение приемлется главным правилом поведения. Никто нейдет стезею, себе свойственною. Никто не намерен заслуживать; всякий ищет выслуживать. В сие благопоспешное недостойным людям время какого воздаяния и могут ожидать истинные заслуги или, паче, есть ли способ оставаться в службе мыслящему и благородное любочестие имеющему гражданину? Какой чин, какой знак почести, какое место государственное не изглажено скаредным прикосновением пристрастного покровительства? Посвятя жизнь свою военной службе, лестно ль дослуживаться до полководства, когда вчерашний капрал, неизвестно кто и неведомо за что, становится сегодня полководцем и принимает начальство над заслуженным и ранами покрытым офицером? Лестно ль быть судьей, когда правосудным быть не позволяется? Тут алчное корыстолюбие довершает общее развращение. Головы занимаются одним примышлением средств к обогащению. Кто может — грабит, кто не может — крадет, и когда государь без непреложных государственных законов зиждет на песке свои здания и, выдавая

непрестанно частные уставы, думает истреблять вредные государству откупы, тогда не знает он того, что в государстве его ненаказанность всякого преступления давно на откуп, что для бессовестных хищников стало делом единого расчета исчислить, что принесет ему преступление и во что милостивый указ стать ему может. Когда же правосудие претворилось в торжище и можно бояться потерять без вины свое и надеяться без права взять чужое, тогда всякий спешит наслаждаться без пощады тем, что в его руках, угождая развращенным страстям своим. И что может остановить стремление порока, когда идол самого государя пред очами целого света в самых царских чертогах водрузил знамя беззакония и нечестия: когда, насыщая бесстыдно свое сластолюбие, ругается он явно священными узами родства, правилами чести, долгом человечества и пред лицом законодателя божеские и человеческие законы попирает дерзает? Не вхожу я в подробности гибельного состояния дел, исторгнутых им под особенное его начальство; но вообще видим, что если, с одной стороны, заразивший его дух любоначалия кружит все головы, то, с другой — дух праздности, поселивший в него весь ад скуки и нетерпения, распространяется далеко, и привычка к лени укореняется тем сильнее, что рвение к трудам и службе почти оглашено дурачеством, смеха достойным.

После всего мною сказанного и живым примером утверждаемого не ясно ль видим, что не тот государь самовластнейший, который на недостатке государственных законов чает утвердить свое самовластие. Порабощен одному или нескольким рабам своим, почему он самодержец? Разве потому, что самого держат в кабале недостойные люди? Подобен будучи прозрачному телу, чрез которое насквозь видны действующие им пружины, тщетно пишет он новые законы, возвещает благоденствие народа, прославляет премудрость своего правления: новые законы его будут не что иное, как новые обряды, запутывающие старые законы, народ все будет угнетен, дворянство унижено, и, несмотря на собственное его отвращение к тиранству, правление его будет правление тиранское. Нация тем не меньше страждет, что не сам государь принялся ее терзать, а отдал на расхищение извергам, себе возлюбленным. Таковое положение долго и устоять не может. При крайнем ожесточении сердец все частные интересы, раздробленные существом деспотического правления, нечувствительно в одну точку соединяются. Вдруг все устремляются расторгнуть узы нестерпимого порабощения. И тогда что есть государство?

Колосс, державшийся цепями. Цепи разрываются, колосс упадет и сам собою разрушается. Деспотичество, рождающееся обыкновенно от анархии, весьма редко в нее опять не возвращается.

Для отвращения таковые гибели государь должен знать во всей точности все права своего величества, дабы, первое, содержать их у своих подданных в почтении и, второе, чтоб самому не преступить пределов, ознаменованных его правам самодержавнейшею всех на свете властью, а именно властью здравого рассудка. До первого достигает государь правотою, до второго кротостию.

Правота и кротость суть лучи божественного света, возвещающие людям, что правящая ими власть поставлена от Бога и что достойна она благоговейного их повиновения: следственно, всякая власть, не ознаменованная божественными качествами правоты и кротости, но производящая обиды, насильства, тиранства, есть власть не от Бога, но от людей, коих несчастья времен попустили, уступая силе, унижить человеческое свое достоинство. В таком гибельном положении нация буде находит средства разорвать свои оковы тем же правом, каким на нее наложены, весьма умно делает, если разрывает. Тут дело ясное. Или она теперь вправе возвратить свою свободу, или никто не был вправе отнимать у ней свободы³. Кто не знает, что все человеческие общества основаны на взаимных добровольных обязательствах, кои разрушаются так скоро, как их наблюдать перестают. Обязательства между государем и подданными суть равным образом добровольные, ибо не было еще в свете нации, которая насильно принудила бы кого стать ее государем; и если она без государя существовать может, а без нее государь не может, то очевидно, что первобытная власть была в ее руках и что при установлении государя не о том дело было, чем он нацию пожалует, а какою властью она его облакает. Возможно ль же, чтоб нация добровольно постановила сама закон, разрешающий государю делать неправосудие безотчетно?

Не стократно ль для нее лучше не иметь никаких законов, нежели иметь такой, который дает право государю делать всякие насильства? А потому и должен он быть всегда наполнен сею великою истиною, что он установлен для государства и что собственное его благо от счастья его подданных долженствует быть неразлучно.

Рассматривая отношения государя к подданным, первый вопрос представляется разуму, что же есть государь? Душа

правимого им общества. Слаба душа, если не умеет управлять прихотливыми стремлениями тела. Несчастно тело, над коим властвует душа безрассудная, которая чувствам, своим истинным министрам, или вовсе вверяется, или ни в чем не доверяет. Положась на них, беспечно принимает кучу за гору, планету за точку; но, буде презирает она их служение, буде возмечтает о себе столько, что захочет сама зажмурясь видеть и заткнув уши слышать, какой правильной разрешимости тогда ожидать от нее можно и в какие напасти она сама себя не завлекает!

Государь, душа политического тела, равной судьбине подвергается. Отверзает ли он слух свой на всякое внушение, отвращает ли оный от всяких представлений, уже истина его не просвещает; но если он сам и не признает верховной ее власти над собою, тогда все отношения его к государству в источниках своих развращаются: пойдут различия между его благом и государственным; тотчас поселяется к нему ненависть; скоро сам он начинает бояться тех, кои его ненавидят, и ненавидеть тех, которых боится, — словом, вся власть его становится незаконная; ибо не может быть законна власть, которая ставит себя выше всех законов естественного правосудия.

Просвещенный ум в государе представляет ему сие заключение, без сомнения, во всей ясности, но просвещенный государь есть тем не больше человек. Он как человек рождается, как человек умирает и в течение своей жизни как человек погрешает: а потому и должно рассмотреть, какое есть свойство человеческого просвещения. Между первобытным его состоянием в естественной его дикости и между истинного просвещения расстояние толь велико, как от неизмеримой пропасти до верху горы высочайшей. Для восхождения на гору потребно человеку пространство целой жизни; но, взошед на нее, если позволит он себе шагнуть чрез черту, разделяющую гору от пропасти, уже ничто не останавливает его падения и он погружается опять в первобытное свое невежество. На самом пороге сея страшные пропасти стоит просвещенный государь. Стражи, не допускающие его падение, суть правота и кротость. В тот час, как он из рук их себя исторгает, гибель его совершается, меркнет свет душевных очей его, и, летя стремглав в бездну, вопиет он вне ума: «Все мое, я — все, все — ничто».

Державшийся правоты и кротости просвещенный государь не поколеблется никогда в истинном своем величестве, ибо

свойство правоты таково, что самое ее никакие предубеждения, ни дружба, ни склонности, ни самое сострадание поколебать не могут. Сильный и немощный, великий и малый, богатый и убогий, все на одной чреде стоят, — добрый государь добр для всех, и все уважения его относятся не к частным выгодам, но к общей пользе. Сострадание производится в душе его не жалобным лицом обманывающего его корыстолюбца, но истинною бедностию несчастных, которых он не видит и которых жалобы часто к нему не допускаются. При всякой милости, оказуемой вельможе, должен он весь свой народ иметь пред глазами. Он должен знать, что государственным награждается одна заслуга государству, что не повинно оно платить за угождения его собственным страстям и что всякий налог, взыскиваемый не ради пользы государства, есть грабеж в существе своем и форме. Он должен знать, что нация, жертвуя частию естественной своей вольности, вручила свое благо его попечению, его правосудию, его достоинству; что он отвечает за поведение тех, кому вручает дел правление, и что, следовательно, их преступления, им терпимые, становятся его преступлениями. Тщетно государь помыслил бы оправдаться тем, что сам он пред отечеством невинен и что тем весь долг свой пред ним исполняет. Нет, невинность его есть платеж долгу, коим он сам себе должен: но государству все еще должником остается. Он повинен отвечать ему не только за дурно, которое сделал, но и за добро, которого не сделал. Всякое поущение — его вина, всякая жестокость — его вина, ибо он должен знать, что послабление пороку есть одобрение злодеяниям и что, с другой стороны, настрожайшее правосудие над слабостями людскими есть наивеличайшая человечеству обида. К несчастию подданных, приходит иногда на государя такая полоса, что он ни о чем больше не думает, как о том, что он государь; иногда ни о чем больше, как о том, что он человек. В первом случае обыкновенно походит он в делах своих на худого человека, во втором бывает неминуемо худым государем. Чтоб избегнуть сих обеих крайностей, государь ни на один миг не должен забывать ни того, что он человек, ни того, что он государь. Тогда бывает он достоин имени премудрого. Тогда во всех своих деяниях вмещает суд и милость. Ничто за черту свою не преступает. Кто поведением своим возмущает общую безопасность, предается всей строгости законов. Кто поведением своим бесчестит самого себя, наказывается его презрением. Кто не рачит о должности, теряет свое место. Словом, государь, правоту наблюдающий, исправляет

всечасно пороки, являя им грозное чело, и утверждает добродетель, призывая ее к почестям.

Правота делает государя почтенным; но кротость, сия человечеству любезная добродетель, делает его любимым. Она напоминает ему непрестанно, что он человек и правит людьми. Она не допускает поселиться в его голову несчастной и нелепой мысли, будто Бог создал миллионы людей для ста человек. Между кротким и горделивым государем та ощутительная разница, что один заставляет себя внутренне обожать, а другой наружно боготворить; но кто принуждает себя боготворить, тот внутри души своей, видно, чувствует, что он человек. Напротив того, кроткий государь не возвышается никогда унижением человечества. Сердце его чисто, душа права, ум ясен. Все сии совершенства представляют ему живо все его должности. Они твердят ему всечасно, что государь есть первый служитель государства; что преимущества его распространены нацию только для того, чтоб он в состоянии был делать больше добра, нежели всякий другой; что силою публичной власти, ему вверенной, может он жаловать почести и преимущества частным людям, но что самое нацию ничем пожаловать не может, ибо она дала ему все то, что он сам имеет; что для его же собственного блага должен он уклоняться от власти делать зло и что, следственно, желать деспотичества есть не что иное, как желать найти себя в состоянии пользоваться сею пагубною властью. Невозможность делать зло может ли быть досадна государю? А если может, так разве для того, что дурному человеку всегда досадно не смочь делать дурна. Право деспота есть право сильного: но и разбойник то же право себе присвоит. И кто не видит, что изречение *право сильного* выдуманно в посмеяние. В здравом разуме сии два слова никогда вместе не встречаются. Сила принуждает, а право обязывает. Какое же то право, которому повинуются не по должности, а по нужде и которое в тот момент у силы исчезает, когда большая сила стоняет ее с места⁴. Войдем еще подробнее в существо сего мнимого права. Потому что я не в силах кому-нибудь сопротивляться, следует ли из того, чтоб я морально обязан был признавать его волю правилом моего поведения? Истинное право есть то, которое за благо признано рассудком и которое, следственно, производит некое внутреннее чувство, обязывающее нас повиноваться добровольно. В противном случае повиновение не будет уже обязательство, а принуждение. Где же нет обязательства, там нет и права. Сам Бог в одном своем качестве существа всемогущего не имеет ни малейшего

права на наше повиновение. Вообразим себе существо всемогущее, которое не только ко всему принудить, но и вовсе истребить нас может, которое захотело бы сделать нас несчастными или по крайней мере не захотело бы никак пецись о нашем благе, тогда чувствовали ли бы мы в душе обязанность повиноваться сей вышней воле, клонящейся к нашему бедствию или нас пренебрегающей? Мы уступили бы по нужде ее всемогуществу, и между Богом и нами было б не что иное, как одно физическое отношение. Все право на наше благоговейное повиновение имеет Бог в качестве существа всеблагого. Рассудок, признавая благим употребление его всемогущества, советует нам соображаться с его волею и влечет сердца и души ему повиноваться. Существо всеблагому может ли быть приятно повиновение, вынужденное одним страхом? И такое гнусное повиновение прилично ль существу, рассудком одаренному? Нет, оно недостойно ни разумного повелителя, ни разумных исполнителей. Сила и право совершенно различны как в существе своем, так и в образе действия. Праву потребны достоинства, дарования, добродетели. Силе надобны тюрьмы, железы, топоры. Совсем излишне входить в толки о разностях форм правления и разыскивать, где государь самовластнее и где ограниченнее. Тиран, где б он ни был, есть тиран, и право народа спасать бытие свое пребывает вечно и везде непоколебимо.

Истинное блаженство государя и подданных тогда совершенно, когда все находятся в том спокойствии духа, которое происходит от внутреннего удостоверения о своей безопасности. Вот прямая *политическая вольность* нации. Тогда всякий волен будет делать все то, чего позволено хотеть, и никто не будет принуждать делать того, чего хотеть не должно; а дабы нация имела сию вольность, надлежит правлению быть так устроено, чтоб гражданин не мог страшиться злоупотребления власти; чтоб никто не мог быть игралищем насильств и прихотей; чтоб по одному произволу власти никто из последней степени не мог быть взброшен на первую, ни с первой свергнут на последнюю; чтоб в лишении имения, чести и жизни одного дан был отчет всем и чтоб, следственно, всякий беспрестанно пользоваться мог своим именем и преимуществами своего состояния.

Когда ж свободный человек есть тот, который не зависит ни от чьей прихоти; напротив же того, раб деспота тот, который ни собою, ни своим имением располагать не может и который на все то, чем владеет, не имеет другого права, кроме

высочайшей милости и благоволения, то по сему истолкованию политической вольности видна неразрывная связь ее с правом *собственности*. Оно есть не что иное, как право пользоваться; но без вольности пользоваться, что оно значит? Равно и вольность сия не может существовать без права, ибо тогда не имела бы она никакой цели; а потому и очевидно, что нельзя никак нарушать вольности, не разрушая права собственности, и нельзя никак разрушать права собственности, не нарушая вольности.

При исследовании, в чем состоит величайшее благо государств и народов и что есть истинное намерение всех систем законодательства, найдем необходимо два главнейшие пункта, а именно те, о коих теперь рассуждаемо было: *вольность и собственность*. Оба сии преимущества, равно как и форма, каковою публичной власти действовать, должны быть устроены сообразно с физическим положением государства и моральным свойством нации. Священные законы, определяющие сие устройство, разумеем мы под именем законов фундаментальных. Ясность их должна быть такова, чтоб ни малейшего недоразумения никогда не повстречалось, чтоб из них монарх и подданный равномерно знали свои должности и права. От сих точно законов зависит общая их безопасность, следовательно, они и должны быть неизменными.

Теперь представим себе государство, объемлющее пространство, какового ни одно на всем известном земном шаре не объемлет и которого по мере его обширности нет в свете малолюднее; государство, раздробленное с лишком на тридцать больших областей и состоящее, можно сказать, из двух только городов, из коих в одном живут люди большею частию по нужде, в другом большею частию по прихоти; государство, многочисленным и храбрым своим воинством страшное и которого положение таково, что потеряннем одной баталии может иногда бытие его вовсе истребиться; государство, которое силою и славою своею обращает на себя внимание целого света и которое мужик, одним человеческим видом от скота отличающийся, никем не предводимый, может привести, так сказать, в несколько часов на самый край конечного разрушения и гибели; государство, дающее чужим землям царей и которого собственный престол зависит от отворения кабаков для зверской толпы буян, охраняющих безопасность царския особы; государство, где есть все политические людей состояния, но где некоторое не имеет никаких преимуществ и одно от другого пустым только именем различается; государ-

ство, движимое вседневными и часто друг другу противуречащими указами, но не имеющее никакого твердого законоположения; государство, где люди составляют собственность людей, где человек одного состояния имеет право быть вместе истцом и судьей над человеком другого состояния, где каждый, следственно, может быть навсегда или тиран, или жертва; государство, в котором почтеннейшее из всех состояний, долженствующее оборонять отечество купно с государем и корпусом своим представлять нацию, руководствуемое одною честью, *дворянство*, уже именем только существует и продается всякому подлецу, ограбившему отечество; где знатность, сия единственная цель благородных души, сие достойное возмездие заслуг, от рода в род оказываемых отечеству, затмевается фавером, поглотившим всю пищу истинного любочестия; государство не деспотическое: ибо нация никогда не отдавала себя государю в самовольное его управление и всегда имела трибуналы гражданские и уголовные, обязанные защищать невинность и наказывать преступления; не монархическое: ибо нет в нем фундаментальных законов; не аристократия: ибо верховное в нем правление есть бездушная машина, движимая произволом государя; на демократию же и походить не может земля, где народ, пресмыкаяся во мраке глубочайшего невежества, носит безгласно бремя жестокого рабства.

Просвещенный и добродетельный монарх, застав свою империю и свои собственные права в такой несообразности и неустройстве, начинает великое свое служение немедленным ограждением общия безопасности посредством законов непреложных. В сем главном деле не должен он из глаз выпускать двух уважений: первое, что государство его требует немедленного врачевания от всех зол, приключаемых ему злоупотреблением самовластия; второе, что государство его ничем так скоро не может быть подвергнуто конечному разрушению, как если вдруг и не приуготовя нацию дать ей преимущества, коими наслаждаются благоустроенные европейские народы. При таком соображении, каковы могут быть первые фундаментальные законы, прилагается при сем особенное начертание.

В заключение надлежит признать ту истину, что главнейшая наука правления состоит в том, чтоб уметь сделать людей способными жить под добрым правлением. На сие никакие именныя указы не годятся. Узаконение быть добрыми не подходит ни под какую главу Устава о благочинии. Тщетно было бы вырезывать его на досках и ставить на столы в управах; буде не врезано оно в сердце, то все управы будут

плохо управляться. Чтоб устроить нравы, нет нужды ни в каких пышных и торжественных обрядах. Свойство истинного величества есть то, чтоб наивеличайшие дела делать наипростейшим образом. Здравый рассудок и опыты всех веков показывают, что одно благонравие государя образует благонравие народа. В его руках пружина, куда повернуть людей: к добродетели или пороку. Все на него смотрят, и сияние, окружающее государя, освещает его с головы до ног всему народу. Ни малейшие его движения ни от кого не скрываются, и таково есть счастливое или несчастное царское состояние, что он ни добродетелей, ни пороков своих утаить не может. Он судит народ, а народ судит его правосудие. Если ж надеется он на развращение своей нации столько, что думает обмануть ее ложною добродетелью, сам сильно обманывается. Чтоб казаться добрым государем, необходимо надобно быть таким; ибо как люди порочны ни были б, но умы их никогда столько не испорчены, сколько их сердца, и мы видим, что те самые, кои меньше всего привязаны к добродетели, бывают часто величайшие знатоки в добродетелях. Быть узлану есть необходимая судьбина государей, и достойный государь ее не уstraшает. Первое его титуло есть титуло честного человека, а быть узлану есть наказание лицемера и истинная награда честного человека. Он, став узлан своею нацією, становится тотчас образом ее. Почтение его к заслугам и летам бывает наистрожайшим запрещением всякой дерзости и нахальству. Государь, добрый муж, добрый отец, добрый хозяин, не говоря ни слова, устрояет во всех домах внутреннее спокойство, возбуждает чадолубие и самодержавнейшим образом запрещает каждому выходить из мер своего состояния. Кто не любит в государе мудрого человека? А любимый государь чего из подданных сделать не может? Оставляя все тонкие разборы прав политических, вопросим себя чистосердечно: кто есть самодержавнейший из всех на свете государей? Душа и сердце возопиют единогласно: тот, кто более любим.





А. Н. РАДИЩЕВ

**Вольность
Ода**

1

О! дар небес благословенный,
Источник всех великих дел,
О вольность, вольность, дар бесценный!
Позволь, чтоб раб тебя воспел.
Исполни сердце твоим жаром,
В нем сильных мышц твоих ударом
Во свет рабства тьму претвори,
Да Брут и Телль еще проснутся.
Седяй во власти да смутятся
От гласа твоего цари.

2

Я в свет исшел, и ты со мною¹;
На мышцах нет твоих заклеп;
Свободною могу рукою
Прияти данный в пищу хлеб.
Стопы несу, где мне приятно;
Тому внимаю, что понятно;
Вещаю то, что мыслю я;
Любить могу и быть любимым;
Творю добро, могу быть чтимым;
Закон мой — воля есть моя².

3

Но что ж претит моей свободе?
Желаньям зрю везде предел;
Возникла обща власть в народе,
Соборный всех властей удел.
Ей общество во всем послушно,
Повсюду с ней единодушно;
Для пользы общей нет препон.
Во власти всех своей зрю долю,
Свою творю, творя всех волю, —
Вот что есть в обществе закон³.

4

В середине злачных долины,
Среди тягченных жатвой нив,
Где нежны процветают крины,
Средь мирных под сеньми олив,
Паросска мрамора белее,
Яснейша для лучей светлее,
Стоит прозрачный всюду храм;
Там жертва лжива не курится,
Там надпись пламенная зрится:
«Конец невинности бедам».

5

Оливной ветвию венчанно,
На твердом камени седяй,
Безжалостно и хладнонравно,
Глухое божество судяй.
Белее снега во хламиде,
И в неизменном всегда виде,
Зерцало, меч, весы пред ним.
Тут истина стрежет десную,
Тут правосудие ошую, —
Се храм Закона ясно зрим.

6

Возводит строгие зеницы,
Льет радость, трепет вокруг себя,

Равно на все взирает лица,
Ни ненавидя, ни любя.
Он лести чужд, лицеприятства,
Породы, знатности, богатства,
Гнушаясь жертвенных тли;
Родства не знает, ни приязни;
Равно делит и мзду и казни;
Он образ божий на земли.

7

И се чудовище ужасно,
Как гидра, сто имея глав,
Умильно и в слезах всечасно,
Но полны челюсти отрав,
Земные власти попирает,
Главою неба досязает,
Его отчизна там, — гласит;
Призраки, тьму повсюду сеет,
Обманывать и льстить умеет
И слепо верить всем велит.

8

Покрывши разум темнотою
И всюду вея ползкий яд,
Троякою обнес стеною
Чувствительность природы чад,
Повлек в ярмо порабощенья,
Облек их в броню заблужденья,
Бояться истины велел.
«Закон се божий», — царь вещает;
«Обман святой, — мудрец взывает, —
Народ давить что ты обрел».

9

Сей был, и есть, и будет вечный
Источник лют рабства оков:
От зол всех жизни скоротечной
Пребудет смерть един покров.
Всесильный боже, благ податель,
Естественных ты благ создатель,

Закон свой в сердце основал⁴;
Возможно ль, ты чтоб изменился,
Чтоб ты, бог сил, столь уподобился,
Чужим чтоб гласом нам вещал?

10

Воззрим мы в области обширны,
Где тусклый трон стоит рабства.
Градские власти там все мирны,
В царе зря образ божества.
Власть царска веру охраняет,
Власть царску вера утверждает;
Союзно общество гнетут;
Одна сковать рассудок тщится,
Другая волю стерть стремится;
На пользу общую, — рекут.

11

Покоя рабского под сенью
Плодов златых не возрастет;
Где все ума претит стремленью,
Великость там не прозябет.
Там нивы запустеют тучны,
Коса и серп там неспоручны,
В сохе уснет ленивый вол,
Блестящий меч померкнет славы,
Минервин храм стал обветшавый,
Коварства сеть простерлась в дол.

12

Чело надменное вознесши,
Схватив железный скипетр, царь,
На громном троне властно севши,
В народе зрит лишь подлу тварь.
Живот и смерть в руке имея:
«По воле, — рек, — щажу злодея:
Я властью могу дарить;
Где я смеюсь, там все смеется;
Нахмурюсь грозно — все смятется;
Живешь тогда, велю коль жить».

13

И мы внимаем хладнокровно,
Как крови нашей алчный гад,
Ругаясь всегда бесспорно,
В веселы дни нам сеет яд.
Вокруг престола все надменна
Стоят колена преклоненна.
Но мститель, трепещи, грядет.
Он молвит, вольность прорекая, —
И се молва от край до края,
Глася свободу, протечет.

14

Возникнет рать повсюду бранна,
Надежда всех вооружит;
В крови мучителя венчанна
Омыть свой стыд уж всяк спешит.
Меч остр, я зрю, везде сверкает,
В различных видах смерть летает,
Над гордою главою паря.
Ликуйте, склепанны народы:
Се право мщенное природы
На плаху возвел царя!⁵

15

И ноци се завесу лживой
Со треском мощно разодрав,
Кичливой власти и строптивой
Огромный истукан поправ,
Сковав сторучна исполина,
Влечет его как гражданина
К престолу, где народ воссел.
«Преступник власти, мною данной!
Вещай, злодей, мною венчанный,
Против меня восстать как смел?

16

Тебя облек я во профиру
Равенство в обществе блюсти,

Вдовицу призирать и сиру,
От бед невинность чтоб спасти,
Отцем ей быть чадолюбивым,
Но мстителем непримиримым
Пророку, лже и клевете;
Заслуги честью награждать,
Устройством зло предупреждать,
Хранити нравы в чистоте.

17

Покрыл я море кораблями,
Устроил пристань в берегах,
Дабы сокровища торгами
Текли с избытком в городах;
Златая жатва чтоб бесслезна
Была оратаю полезна;
Он мог вещать бы за сохой:
“Бразды своей я не наемник,
На пажитях своих не пленник,
Я благоденствую тобой”.

18

Своих кровей я без пощады
Гремящую воздвигнул рать;
Я медны изваял громады,
Злодеев внешних чтоб карать.
Тебе велел повиноваться,
С тобою к славе устремляться.
Для пользы всех мне можно все.
Земные недра раздираю,
Металл блестящий извлекаю
На украшение твое.

19

Но ты, забыв мне клятву данну,
Забыв, что я избрал тебя
Себе в утеху быть венчанну,
Возмнил, что ты господь, не я⁶.
Мечем мои расторг уставы,
Безгласными поверг все правы,

Стыдиться истине велел;
Расчистил мерзостям дорогу,
Взывать стал не ко мне, но к богу,
А мной гнушаться восхотел.

20

Кровавым потом доставая
Плод, кой я в пищу насадил,
С тобою крохи разделяя,
Своей натуги не щадил.
Тебе сокровищей всех мало!
На что ж, скажи, их не достало,
Что рубище с меня сорвал?
Дарить любимца, полна лести,
Жену, чуждающуюся чести!
Иль злато богом ты признал?

21

В отличность знак изобретенный
Ты начал наглости дарить;
В злодея меч мой изошренный
Ты стал невинности сулить.
Сгруженные полки в защиту
На брань ведешь ли знамениту
За человечество карать?
В кровавых борешься долинах,
Дабы, упившись, в Афинах:
“Ирой!” — зевая, могли сказать.

22

Злодей, злодеев всех лютейший,
Превзыде зло твою главу,
Преступник, изо всех первейший,
Предстань, на суд тебя зову!
Злодейства все скопил в едином,
Да ни едина прейдет мимо
Тебя из казней, супостат.
В меня дерзнул острить ты жало.
Единой смерти за то мало,
Умри, умри же ты стократ!»

23

Великий муж, коварства полный,
Ханжа, и льстец, и святотать,
Един ты в свет столь благотворный
Пример великий мог подать.
Я чту, Кромвель, в тебе злодея,
Что, власть в руке своей имея,
Ты твердь свободы сокрушил;
Но научил ты в род и роды,
Как могут мстить себя народы:
Ты Карла на суде казнил.

24

Ниспал призра́к, и тьму густую
Светильник истины попрал;
Личину, что зовут святу́ю,
Рассудок с пагубы сорвал.
Уж бог не зрится в чуждом виде,
Не мстит уж он своей обиде,
Но в действе распростерт своим;
Не спасшему от бед нас мнимых, —
Отцу предвечному всех зримых
Победную мы песнь поем.

25

Внезапу вихри восшумели,
Прервав спокойство тихих вод, —
Свободы гласы так взгремели,
На вече весь течет народ,
Престол чугунный разрушает,
Самсон как древле сотрясает
Исполненный коварств чертог;
Законом строит твердь природы;
Велик, велик ты, дух свободы,
Зиждителен, как сам есть бог!

26

Сломив опор духовной власти
И твердой мщения рукой

Владычество расторг на части,
Что лжей воздвигнуто святой;
Венец трегубый затмевая
И жезл священный преломляя,
Проклятий молний утушил;
Смеясь мнимого прощенья,
Подъял луч Лютер просвещенья,
С землею небо помирил.

27

Как сый всегда в начале века
На вся простерту мочь явил,
Себе подобна человека
Создати с миром положил,
Пространства из пустыней мрачных
Исторг — и твердых и прозрачных
Первейши семена всех тел;
Разруша, древню смесь покоил;
Стихиями он все устроил
И солнцу жизнь давать велел.

28

И дал превыспренно стремленье
Скривленному рассудку лжей;
Внезапу мощно потрясенье
Поверх земли уж зрится всей;
В неведомы страны отважно
Летит Колумб чрез поле влажно;
Но чудо Галилей творит:
Возмог, протекши пустотою,
Зиждательной своей рукою
Светило дневно утвердить.

29

Так дух свободны, разоряя
Вознесшийся неволи гнет,
В градах и селах пролетая,
К величию он всех зовет,
Живит, родит и созидает,
Препоны на пути не знает,

Вождаем мужеством в стезях;
Нетрепетно с ним разум мыслит
И слово собственностью числит,
Невежства что развеет прах.

30

Под древом, зноем упоенный,
Господне стадо пастырь пас;
Вдруг новым светом озаренный,
Вспрянув, свободы слышит глас;
На стадо зверь, он видит, мчится,
На бой с ним ревностно стремится;
Нечуждый вождь брежет свое, —
О стаде сердце не радело,
Как чуждо было, не жалело;
Но ныне, ныне ты мое.

31

Господню волю исполняя,
До востока солнца на полях
Скупую ниву раздирая,
Волы томились на браздах;
Как мачеха к чуждоутробным
Исходит с видом всегда злобным,
Рабам так нива мзду дает.
Но дух свободы ниву греет,
Бесслезно поле вмиг тучнеет:
Себе всяк сеет, себе жнет.

32

Исполнив круг дневной работы,
Свободный муж домой спешит;
Невинно в сердце, без заботы,
В объятиях супружних спит;
Не господу рукой надменна
Ему для казни подаренна,
Невинных жертв чтоб размножал, —
Любовию вождаем нежной,
На сердце брак воздвиг надежный,
Помощницу себе избрал.

33

Он любит, и любим он ею;
Труды — веселье, пот — роса,
Что жизненностию своею
Плодит луга, поля, леса;
Вершин блаженства достигают;
Горячность их плодом стягчают
Всецедры боги в простоте.
Безбедны дойдут до кончины,
Не зная алчной десятины,
Птенцов, что корчит в нагоде.

34

Воззри на беспредельно поле,
Где стерша зверство рать стоит;
Не скот тут согнан поневоле,
Не жребий мужество дарит,
Не груда правильно стремится, —
Вождем тут воин каждый зрится,
Кончины славной ищет он.
О воин непоколебимый,
Ты есть и был непобедимый,
Твой вождь — свобода, Вашингтон.

35

Двулична бога храм закрылся,
Свирепство всяк с себя сложил,
Се бог торжеств меж нас явился
И в рог веселий вострубил.
Стекаются тут громки лики,
Не видят грозного владыки,
Закон веселью кой дает,
Свободы зрится тут держава, —
Награда тут — едина слава,
Во храм бессмертья что ведет.

36

Сплетясь веселым хороводом,
Различности надменность сняв,

Се паки под лазурным сводом
Естественный встает устав;
Погрязла в тине властна скверность,
Едина личная отменность
Венец возможен восхитить;
Но не пристрастию державну,
Опытностью лишь старцу славну
Его довлеет подарить.

37

Венец, Пиндару⁷ возложенный,
Художества соткан рукой;
Венец, наукой соплетенный,
Носим Невтоновой главой.
Таков, себе всегда мечтая,
На крыльях разума взлетая,
Дух бодр и тверд возможен вся;
Миров до края вознесется
И славой новой облечется:
Предмет его суть мы, не я.

38

Но страсти, изощряя злобу,
Враждебный пламенник трясут,
Кинжал вонзить себе в утробу
Народы пагубно влекут;
Отца на сына воздвигают,
Союзы брачны раздирают,
В сердца граждан лиют боязнь;
Рождается насытна власти
Алчба, зиждущая напасти,
Что обществу устроит казнь.

39

Крутятся вихрем громоносным,
Обвившись облаком густым,
Светилом озарясь поносным,
Сияньем яд прикрыт святым.
Разя, прельщая, угрожая,
Иль казнь, иль мзду ниспосылая —

Се меч, се золото; избирай —
И сев на камени ехидны,
Лестей облек в взор миловидный,
Шлет молнию из края в край.

40

Так Марий, Сулла⁸, возмутивши
Спокойство шаткое римлян,
В сердцах пороки возродивши,
В наемну рать вместил граждан,
Ругаяся всем, что есть свято,
И то, что не было отнято,
У римлян откупить возмог;
Весы золотые мзды позорной,
Предательству, убийству сродной,
Воздвиг нечестья средь чертог.

41

И се, скончав граждански брани
И свет коварством обольстив,
На небо простирая длани,
Тревожну вольность усыпив,
Чугунный скиптр обвил цветами;
Народы мнили — правят сами,
Но Август व्यю их давил;
Прикрыл хоть зверство добротой,
Вождаем мягкою душою, —
Но царь когда бесстрастен был!

42

Сей был и есть закон природы,
Неизменяемый никогда,
Ему подвластны все народы,
Незримо правит он всегда;
Мучительство, стряся пределы,
Отравы полны свои стрелы
В себя, не ведая, вонзит;
Равенство казнию восставит;
Едину власть, валясь, раздавит;
Обидой право обновит.

43

Дойдешь до меты совершенства,
В стезях препоны прескочив,
В сожитии найдешь блаженство,
Несчастных жребий облегчив,
И паче солнца возблистаешь,
О вольность, вольность, да скончаешь
Се вечностью ты свой полет;
Но корень благ твой истощится,
Свобода в наглость превратится
И власти под ярмом падет.

44

Да не дивимся превращенью,
Которое мы в свете зрим;
Всеобщему вослед стремленью
Некосненно стремглав бежим.
Огонь в связи со влагой спорит,
Стихия в нас стихию борет,
Начало тленьем тщится дать;
Прекраснейше в миру творенье
В веселии начнет рожденье
На то, чтоб только умирать.

45

О! вы, счастливые народы,
Где случай вольность даровал!
Блюдайте дар благой природы,
В сердцах что вечный начертал.
Се хлябь разверстая, цветами
Усыпанная, под ногами
У вас, готова вас сглотить.
Не забывай ни на минуту,
Что крепость сил в немощность люту,
Что свет во тьму лъзя претворить.

46

К тебе душа моя вспаленна,
К тебе, словутая страна,

Стремится, гнетом где согбенна
Лежала вольность попорана;
Ликуешь ты! а мы здесь страждем!..
Того ж, того ж и мы все жаждем;
Пример твой мету обнажил;
Твоей я славе непричастен —
Позволь, коль дух мой неподвластен,
Чтоб брег твой пепл хотя мой скрыл.

47

Но нет! где рок судил родиться,
Да будет там и дням предел;
Да хладный прах мой осенится
Величеством, что днесь я пел;
Да юноша, взалкавый славы,
Пришед на гроб мой обветшавый,
Дабы со чувствием вещал:
«Под игом власти, сей, рожденный,
Нося оковы позлащенны,
Нам вольность первый прорицал».

48

И будет, вслед гремящей славы
Направля бодрственно полет,
На запад, юг и восток державы
Своей ширить предел, но нет
Тебе предела ниотколе,
В счастливой ты ликуя доле,
Где ты явишься, там твой трон;
Отечество мое, отечество драгое,
На чреслах пояс сил, в покое,
В окрестность ты даешь закон.

49

Но дале чем источник власти,
Слабее членов тем союз,
Между собой все чужды части,
Всяк тяжесть ощущает уз⁹.
Лучу, истекшу от светила,
Сопутствует и блеск и сила;

В пространстве он теряет мощь,
В ключе хотя не угасает,
Но бег его ослабевает,
Ползущего глотает ночь.

50

В тебе, когда союз прервется,
Стончает мнений крепка власть;
Когда закона твердь шатнется,
Блюсти всяк будет свою часть;
Тогда растерзанно мгновенно,
Тогда сложенье твое бренно,
Сдрогаюсь внутренно, падет,
Но праха вихри не коснутся,
Животны семена проснутся,
Затускло солнце нов даст свет.

51

Из недр развалины огромной,
Среди огней, кровавых рек,
Средь глада, зверства, язвы томной,
Что лютый дух властей возжег, —
Возникнут малые светила;
Незыблемы свои кормила
Украсят дружба венцом,
На пользу всех ладью направят
И волка хищного задавят,
Что чтит слепец своим отцом.

52

Но не приспе еще година,
Не совершились судьбы;
Вдали, вдали еще кончина,
Когда иссякнут все беды!
Встрещат заклепы тяжкой ночи;
Упруга власть, собрав все мочи,
Вскатясь горе, потщится пасть,
Да грузным махом вся раздавит,
И стражу к словеси приставит,
Да будет горшая напасть.

53

Влача оков несносно бремя,
В вертепе плача возревет.
Приидет вожделенно время,
На небо смертность воззовет;
Направлена в стезю свободой,
Десную ополча природой,
Качнется в дол — и страх пред ней;
Тогда всех сил властей сложенье
Развеется в одно мгновенье.
О день! избраннейший всех дней!

54

Мне слышится уж глас природы,
Начальный глас, глас божества;
Трясутся вечна мрака своды,
Се миг рожденью вещества.
Се медленно и в стройном чине
Грядет зиждитель наедине —
Рекл... яркий свет пустил свой луч
И, ложный плена скиптр поправши,
Сгущенную мглу разогнавши,
Блестящий день родил из туч.





Н. М. КАРАМЗИН

Нечто о науках, искусствах и просвещении

Que les Muses, les arts et la philosophie,
Passent d'un peuple à l'autre et consolent la vie!

*St. Lambert*¹

Был человек — и человек великой, незабвенной в летописях Философии, в Истории людей, — был человек, который со всем блеском красноречия доказывал, что просвещение для нас вредно и что Науки несовместны с добродетелью!

Я чту великие твои дарования, красноречивой Руссо! Уважаю истины, открытые тобою современникам и потомству, — истины, отныне незаглаживаемые на деках нашего познания, — люблю тебя за доброе твое сердце, за любовь твою к человечеству*; но признаю мечты твои мечтами, парадоксы парадоксами.

Вообще рассуждение его о Науках** есть, так сказать, логический Хаос, в котором виден только обманчивый порядок или призрак порядка; в котором сияет только *ложное* солнце — как в Хаосе творения, по описанию одного Поэта — и день с ночью непосредственно, то есть без утра и вечера, соединяются. Оно есть собрание противоречий и софизмов, предложенных — в чем надобно отдать справедливость Автору — с довольным искусством.

* Я говорю о тех моральных истинах, которые Руссо открывает нам в своем «Эмиле».

** discours sur la question, proposée par l'Académie de Dijon, si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs?²

«Но Жан-Жака нет уже на свете: на что беспокоить прах его?» — Творца нет на свете, но творение существует; невежды читают оное — самые те, которые ничего более не читают, — и под Эгидою славного Женевского Гражданина злословят просвещение. Если бы небесный Юпитер отдал им на время гром свой, то великолепное здание Наук в одну минуту превратилось бы в пепел.

Я осмеливаюсь предложить некоторые примечания, некоторые мысли свои о сем важном предмете. Они не суть плод глубокого размышления, но первые, так сказать, идеи, возбужденные чтением Руссова творения*.

Со времен Аристотелевых твердят Ученые, что надобно определять вещи, когда желаешь говорить об них и говорить основательно. Дефиниции служат Фаросом в путях умствования — Фаросом³, который беспрестанно должен сиять пред глазами нашими, если мы не хотим с прямой черты совратиться. Руссо пишет о Науках, об Искусствах, не сказав, что суть Науки, что Искусства. Правда, если бы он определил их справедливо, то все главные идеи трактата его — поднялись бы на воздух и рассеялись в дым, как пустые фантомы и чада Химеры; то есть трактат его остался бы в туманной области небытия — а Жан-Жаку непременно хотелось бранить ученость и просвещение. Для чего же? Может быть, для странности; для того, чтобы удивить людей и показать свое отменное остроумие: суетность, которая бывает слабостию и самых великих умов!

Несмотря на разные классы Наук, несмотря на разные имена их, они суть не что иное, как *познание Натуры и человека, или система сведений и умствований, относящихся к сим двум предметам***.

* Новая пьеса одного неизвестного Немецкого Автора, которая нечаянно попала в руки и в которой бедные Науки страдают ужасным образом, заставила меня прочесть со вниманием *iscours de J.-J.* Примечания мои неважны; но они по крайней мере не выписаны ни из Готье, ни из Лаборда, ни из Мену⁴, которых я или совсем не читал, или совсем забыл. — Что же принадлежит до Господина Немецкого Анонимуса, то он, кроме злобы, тупоумия и несносного Готшедского слога, ничем похвалиться не может; на такие сочинения нет ответа.

** Познание сих двух предметов ведет нас к чувствованию всевечного творческого Разума.

От чего произошли они? — От любопытства, которое есть одно из сильнейших побуждений души человеческой: любопытства, соединенного с разумом.

Доброй Руссо! Ты, который всегда хвалишь мудрость Природы, называешь себя другом ее и сыном и хочешь обратить людей к ее простым, спасительным законам! Скажи, не сама ли Природа вложила в нас сию живую склонность ко знаниям? Не она ли приводит ее в движение своими великолепными чудесами, столь изобильно вокруг нас рассеянными? Не она ли призывает нас к Наукам? — Может ли человек быть бесчувствен тогда, когда громаы Натуры гремят над его головою; когда страшные огни ее пылают на горизонте и рассекают небо; когда моря ее шумят и режут в необозримых своих равнинах; когда она цветет перед ним в зеленой одежде своей или сияет в злате блестящих плодов, или, как будто бы утруженная великолепием своих феноменов, облекается в черную ризу осени и погружается в зимний сон под белым кровом снегов своих?

Обратимся во тьму прошедшего; углубимся в бездну минувших веков и вступим в оные давно истлевшие леса, в которых человечество, по словам твоим, о Руссо, блаженствовало в физическом и моральном мерцании; устремим взор наш на юного сына Природы, там живущего: мы увидим, что и он не только о физических потребностях думает; что и он имеет душу, которая требует себе не телесной пищи. Сей дикой взирает с удивлением на картину Натуры; око его обращается от предмета к предмету — от заходящего солнца на восходящую луну, от грозной скалы, опеняемой валами, на прекрасной ландшафт, где ручейки журчат в серебряных нитях, где свежие цветы пестреют и благоухают. Он в тихом восхищении пленяется естественными красотами, иногда нежными и милыми, иногда страшными: впивает их, так сказать, в свое сердце всеми чувствами и наслаждается без насыщения. Все для него привлекательно; все хочет он видеть и осязать в нервах своих; спешит к отдаленнейшему, ищет конца горизонту и не находит его — небо во все стороны над ним разливается — Природа вокруг его необозрима, и сим величественным образом беспредельности вещает ему: *«нет пределов твоему любопытству и наслаждению!»* — Таким образом собирает он бесчисленные идеи или чувственные понятия, которые суть не что иное, как непосредственное отражение предметов, и которые носятся сначала в душе его без всякого порядка; но скоро пробуждается в ней она удивительная сила, или способность, которую называем мы *разумом* и ко-

торая ждала только чувственных впечатлений, чтобы начать свои действия. Подобно лучезарному солнцу освещает она Хаос идей, разделяет и совокупляет их, находит между ими различия и сходства, отношения, частное и общее, и производит идеи особого рода, идеи отвлеченные, которые собственно составляют *знание**, составляют уже *Науку* — сперва Науку Природы, внешности, предметов; а потом, через разные отвлечения, достигает человек и до понятия о самом себе, обращается от чувствований к чувствующему и, не будучи Декартом, говорит: *cogito, ergo sum* — мышлю, *следственно, существую***; что ж я?.. Вся наша Антропология есть не что иное, как ответ на сей вопрос.

И таким образом можно сказать, что Науки были прежде Университетов, Академий, Профессоров, Магистров, Бакалавров. Где Натура, где человек, там учительница, там ученик — там Наука.

Хотя первые понятия диких людей были весьма недостаточны, но они служили основанием тех великолепных знаний, которыми украшается век наш; они были первым шагом к великим открытиям Невтонов и Лейбницев — оный источник, едва-едва журчащий под сению ветвистого дуба, мало-помалу расширяется, шумит и наконец образует величественную Волгу.

Кто же, описывая дикого или естественного человека, представляет его невнимательным, нелюбопытным, живущим всегда в одной сфере чувственных впечатлений, без всяких отвлеченных идей — думающим только об утолении голода и жажды и проводящим большую часть времени во сне и бесчувствии — одним словом, зверем: тот сочиняет роман и описывает человека, который совсем не есть человек. Ни в Африке, ни в Америке не найдем мы таких бессмысленных людей. Нет! и Готтентоты любопытны; и Кафры стараются умножать свои понятия; и Караибы имеют отвлеченные идеи, ибо у них есть уже язык, следствие многих умствований и соображений***. — Или пусть младенец будет нам примером человечества, младенец, которого душа чиста еще от всех наростов, несвойствен-

* Знать вещь есть не чувствовать только, но отличать ее от других вещей, представлять ее в связи с другими.

** Известной Декартов силлогизм.

*** Наприм[ер], всякое прилагательное имя есть отвлечение. Времена глаголов, местоимения — все сие требует утонченных действий разума.

ных ее натуре! Не примечаем ли в нем желания знать все, что представляется глазам его? Всякой шум, всякой необыкновенный предмет не возбуждает ли его внимания? — В сих первых движениях души видит Философ определение человека; видит, что мы сотворены для *знаний*, для *Науки*.

Что суть Искусства? — *Подражание Натуре*. Густые, сросшиеся ветви были образцом первой хижины и основанием Архитектуры; ветер, веявший в отверстие сломленной трости или на струны лука, и поющие птички научили нас музыке, тень предметов — рисованью и живописи. Горлица, сетующая на ветви об умершем дружке своем, была наставницею первого Элегического Поэта*; подобно ей хотел он выражать горесть свою, лишась милой подруги, — и все песни младенческих народов начинаются сравнением с предметами или действиями Натуры.

Но что ж заставило нас подражать Натуре, то есть что произвело Искусства? *Природное* человеку стремление к улучшению бытия своего, к умножению жизненных приятностей. От первого шалаша до Луврской колоннады, от первых звуков простой свирели до симфоний Гайдена, от первого начертания дерев до картин Рафаэлевых, от первой песни дикого до Поэмы Клопштоковой⁵ человек следовал сему стремлению. Он хочет жить *покойно*: рождаются так называемые *полезные искусства*; возносятся здания, которые защищают его от свирепости стихий. Он хочет жить *приятно*: являются так называемые *изящные искусства*, которые усыпают цветами жизненный путь его.

* Я думаю, что первое пиитическое творение было не что иное, как излияние томно-горестного сердца; то есть что первая Поэзия была Элегическая. Человек веселящийся бывает столько занят предметом своего веселья, своей радости, что не может заняться описанием своих чувств; он наслаждается и ни о чем более не думает. Напротив того, горестный друг, горестный любовник, потеряв милую половину души своей, любит думать и говорить о своей печали, изливать, описывать свои чувства; избирает всю Природу в поверенные грусти своей; ему кажется, что журчащая речка и шумящее дерево соболезнуют о его утрате; состояние души его есть уже, так сказать, Поэзия; он хочет облегчить свое сердце и облегчает его — слезами и песнию. — Все веселые стихотворения произошли в позднейшие времена, когда человек стал описывать не только свои, но и других людей чувства; не только настоящее, но и прошедшее; не только действительное, но и возможное или вероятное.

И так Искусства и Науки *необходимы*: ибо они суть плод природных склонностей и дарований человека и соединены с существом его, подобно как действие соединяется с причиною, то есть союзом неразрывным. Успехи их показывают, что духовная натура наша в течение времен, подобно как золото в горниле, очищается и достигает большего совершенства; показывают великое наше преимущество пред всеми иными животными, которые от начала мира живут в одном круге чувств и мыслей, между тем как люди беспрестанно его распространяют, обогащают, обновляют.

Я помню — и всегда буду помнить — что добрейший и любезнейший из наших Философов, великий Боннет⁶ сказал мне однажды на берегу Женевского озера, когда мы, взирая на заходящее солнце, на золотые статуи Лемана, говорили об успехах человеческого разума: «Мой друг!»... сим именем называет Боннет* всех тех, которые приходят к нему с любовью к истине... «Мой друг! Размышляющий человек может и должен надеяться, что в последствии веков объяснится весь мрак в путях Философии, и заря наших смелейших предчувствий будет некогда солнцем уверения. Знания разливаются как волны морские; необозримо их пространство; никакое острое зрение не может видеть отдаленного берега — но когда явится он утружденному взору мудрецов; когда мы узнаем все, что в странах подлунных знать можно; тогда — может быть — исчезнет мир сей подобно волшебному замку, и человечество вступит в другую сферу жизни и блаженства». — Небесный свет сиял в сию минуту на лице Женевского Философа, и мне казалось, что я слышу глас пророка.

Так, Искусства и Науки неразлучны с существом нашим — если бы какой-нибудь дух тьмы мог теперь в одну минуту истребить все плоды ума человеческого, жатву всех прошедших веков: то потомки наши снова найдут потерянное и снова воссияют Искусства и Науки как лучезарное солнце на земном шаре. Драгоценное собрание знаний, по воле гнусного варвара, было жертвою пламени в Александрии; но мы знаем теперь то, чего ни Греки, ни Римляне не знали. Пусть новый Омар, новый Амру, факелом Тизифоны превратит в пепел все наши книгохранилища!⁷ В течение грядущих времен родятся новые Баконь, которые положат новое, и может быть, еще твердейшее основание храма Наук; родятся новые Невтоны, которые

* Он был еще жив, когда я писал сии примечания.

откроют законы всемирного движения; новый Локк изъяснит человеку разум человека; новые Кондилляки, новые Боннеты силою ума своего оживят статую*⁸, и новые Поэты воспоют красоту Натуры, человека и славу Божию: ибо все то, чему мы удивляемся в книгах, в музыке, на картинах, все то излилось из души нашей и есть луч божественного света ее, произведение великих ее способностей, которых никакой Омар, никакой Амру не может уничтожить. Перемените душу, вы, ненавистники просвещения! Или никогда, никогда не успеете в человеколюбивых своих предприятиях; и никогда Прометеев огонь на земле не угаснет!

Заклучим: есть ли Искусства и Науки в самом деле зло, то они *необходимое* зло, — зло, истекающее из самой натуры нашей; зло, для которого Природа сотворила нас. Но сия мысль не возмущает ли сердца? Согласна ли она с благостию Природы, с благостию Творца нашего? Мог ли Всевышний произвести человека с любопытною и разумною душою, когда плоды сего любопытства и сего разума должныствовали быть пагубны для его спокойствия и добродетели? Руссо! я не верю твоей системе.

«*Науки портят нравы, — говорит он, — наш просвещенный век служит тому доказательством.*»

Правда, что осьмой-надесять век просвещеннее всех своих предшественников; правда и то, что многие пишут на него сатиры; многие, кстати и не кстати, восклицают: о tempora! о mores! о времена! о нравы! Многие жалуются на разврат, на губительные пороки наших времен — но много ли Философов? Много ли размышляющих людей? Много ли таких, которые проникают взором своим во глубину нравственности и могут справедливо судить о ее феноменах? Когда нравы были лучше нынешних? Ужели в течение так называемых средних веков, тогда, когда грабеж, разбой и убийство почитались самым обыкновенным явлением? Пусть читают так называемые *монастырские летописи* и сличат их с историей наших времен! — Нам будут говорить о Сатурновом веке, счастливой Аркадии...⁹ Правда, сия вечноцветущая страна, под благим, светлым небом, населенная простыми, добродушными пастухами, которые любят друг друга, как нежные братья, не знают ни зависти, ни злобы, живут в благословенном согласии, повинуются

* См.: «Essai analytique sur l'Ame», par Bonnet, et «Traité des Sensations», par Condillac.

одним движениям своего сердца и блаженствуют в объятиях любви и дружбы, есть нечто восхитительное для воображения чувствительных людей; но — будем искренны и признаемся, что сия счастливая страна есть не что иное, как приятной сон, как восхитительная мечта сего самого воображения. По крайней мере никто еще не доказал нам исторически, чтобы она когда-нибудь существовала. Аркадия Греции не есть та прекрасная Аркадия, которою древние и новые Поэты прельщают наше сердце и душу.

J'ouvre les fastes: sur cet âge
Partout je trouve des regrets;
Tous ceux qui m'en offrent l'image,
Se plaignent d'être nés après¹⁰

Самые отдаленнейшие времена, освещаемые факелом Истории, — времена, в которые Искусства и Науки были еще, так сказать, в бессловесном младенчестве, — не представляют ли нам пороков и злодеяний? Сам ты, о Руссо, животворною своею кистию изобразил одно из сих страшных происшествий древности, которые возмущают всякое чувство* и показывают, что сердце человеческое осквернялось тогда самым гнуснейшим развратом.

Ты обвиняешь век наш утонченным лицемерием, притворством; но отчего же порок старается ныне скрывать себя под маскою добродетели более, нежели когда-нибудь? Не оттого ли, что в нынешние времена гнушаются им более, нежели прежде? Самое сие относится к чести наших нравов; и если мы обязаны тем просвещению, то оно благотворно и спасительно для морали. Иначе можно будет доказать, что и добродетель развращает людей, заставляя порочного лицемерить: ибо никогда не имеет он такой нужды притворяться добрым, как в присутствии добрых. Вообразим двух человек, которые оба злонравны, но с тем различием, что один явно предается своим склонностям и, следственно, не стыдится их — а другой таит оные и, следственно, сам чувствует, что они не похвальны: кто из них ближе к исправлению? Конечно, последний: ибо первый шаг к добродетели, как говорят древние и новые Моралисты, есть познание гнусности порока.

Мысль, что во времена невежества не могло быть столько обманов, как ныне, для того что люди не знали никаких

* В Levite d'Ephraïm¹¹.

тонких хитростей, есть совершенно ложная. Простые так же друг друга обманывают, как и хитрые: первые грубым образом, а вторые искусным — ибо мы не можем быть ни равно просты, ни равно хитры. Вспомним жрецов идолопоклонства: они были, конечно, не Ученые, не мудрецы, но умели ослеплять людей — и кровь человеческая лилась на жертвенниках.

Сия учтивость, сия приветливость, сия ласковость, которая свойственна нашему времени преимущественно перед всеми прочими и которую новые Тимоны* называют сусальным золотом осьмого-надесять века, в глазах Философа есть истинная добродетель общежития и следствие утонченного человеколюбия. Не спорю, что отереть слезы бедного, отвратить грозную бурю от своего брата гораздо похвальнее и важнее, нежели приласкать человека добрым словом или улыбкою; но все то, чем мы можем доставить друг другу невинное удовольствие, есть должность наша — и кто хотя одну минуту жизни сделал для меня приятною, тот есть мой благодетель. Мудрая, любезная Натура не только дает нам пищу; она производит еще и алую розу и белую лилию, которые не нужны для нашего физического существования — но они приятны для обоняния, для глаз наших, и Натура производит их. Учтивость, приветливость есть цвет общежития.

*«Спартанцы не знали ни Наук, ни Искусств, — говорит наш Мизософ, — и были добродетельнее прочих Греков, — и были непобедимы. Когда невежество царствовало в Риме, тогда Римляне повелевали миром; но Рим просветлился, и северные варвары наложили на него цепи рабства»**.*

Во-первых — Спартанцы не были такими невеждами и грубыми людьми, какими хочет их описывать Женевский Гражданин. Они не занимались ни Астрономиею, ни Метафизикою, ни Геометриею: но у них были другие Науки и самые Изящные Искусства. Они имели свою Мораль, свою Логику, свою Реторику, хотя учились им не в Академиях, а на лобном месте — не от Профессоров, а от своих Эфоров. Не священная ли Поэзия приготовила сих Республиканцев к Ликурговым

* Известно, что Афинской Тимон был великой мизантроп. «Я люблю тебя, — сказал он Альцибиаду, — за то, что ты сделаешь довольно зла своему отечеству»¹².

** Все, что Руссо говорит в своем *discours* о Спарте и Риме, взято из *Essais de Montaigne*, главы XXIV, du Pedantisme. Жан-Жак любил Монтаня.

уставам? Песнопевец Фалес* был предтечею сего законодателя; явился в Спарте с златострунною лирою, воспел счастье мудрых законов, благо согласия и восхитил сердца слушателей. Тогда пришел Ликург, и Спартанцы приняли его как друга богов и человеков, которого устами вещала Истина и Мудрость. Во время второй Мессенской войны повелевал Лакедемонцами Афинской Поэт Тиртей; он пел, играл на арфе, и воины его, как яростные вихри, стремились на брань и смерть: доказательство, что сердца их отверзались *впечатлениям изящного*, чувствовали в истине красоту и в красоте истину!¹³ У них были и собственные свои Поэты, наприм[ер], Алкман¹⁴, которой « всю жизнь свою посвящал любви, и во всю жизнь свою воспевал любовь », были музыканты и живописцы — первые гармонией струн своих возбуждали в них энтузиазм героизма; кисть вторых изображала *красоту и силу*, в виде Аполлона и Марса, чтобы Спартанки, обращая на них взоры свои, раждали Аполлонов и Марсов, — были и Риторы, которые в собраниях народа или на печальных празднествах, учрежденных в память Павзанию и Леониду, убеждали и трогали сограждан своих, — наприм[ер], Самые Афинцы удивлялись красноречию Спартанца Бразиды и сравнивали его с лучшими из Греческих Ораторов. Законы Лакедемонские не запрещали наслаждаться Изящными Искусствами, но не терпели их злоупотребления. Для сего-то Эфоры не позволяли гражданам своим читать соблазнительных творений Сатирика Архилоха; для сего-то велели они молчать лире одного музыканта, который нежною, томною игрою вливал яд сладострастия в души воинов; для сего-то выгнали они из Спарты того Ритора, который хотел говорить о всех предметах с равным искусством и жаром. Истинное красноречие, одушевленное правдою, на правде основанное, было им любезно — ложное, софистическое — ненавистно. Теория морали их поставлялась в пример ясной краткости, силы и убедительности, так что многие Философы древности, наприм[ер], Фалес, Питтак и другие, заимствовали от них методы своего нравственного учения¹⁵.

Во-вторых — точно ли Спартанцы были добродетельнее прочих Греков? Не думаю. Там, где в забаву убивали бедных невольников, как диких зверей; где тирански умерщвляли слабых младенцев, для того что Республика не могла надеяться на силу руки их, — там, следуя общему человеческому

* Сей Поэт Фалес жил прежде мудреца Фалеса или Талеса.

понятию, нельзя искать нравственного совершенства. Если древние говорили, «что самый Спартанский воздух вселяет, кажется, ἀρετήν», то под сим словом разумели они не то, что мы разумеем ныне под именем *добродетели*, *vertu*, *Tugend*, а *мужество* или *храбрость**, которая только по своему употреблению бывает добродетелию. Спартанцы были всегда храбры, но не всегда добродетельны. Леонид и друзья его, которые принесли себя в жертву отечеству, суть мои Герои, истинно великие мужи, полубоги; без слез не могу я думать о славной смерти их при Термопилах — но когда питомцы Ликурговых законов лили кровь человеческую для того, чтобы умножить число своих невольников и поработить слабейшие Греческие области: тогда храбрость их была злодейством — и я радуюсь, что великой Эпаминонд смирил гордость сих Республиканцев и с надменного чела их сорвал лавр победы¹⁶.

Афины — просвещенные Афины, где, так сказать, возраста-ли все наши Искусства и Науки, — Афины производили также своих Героев, которые в великодушии и храбрости не уступали Лакедемонским. Фемистокл, Аристид, Фокион!¹⁷ Кто не удивляется вашему величию? Вы сияете в Истории человечества как благодетельные светила — и вечно сиять будете! — Сам божественный Сократ, первый из мудрецов древности, был храбрый воин; от высочайших умозрений Философии летел он на поле брани умирать за любезные Афины — и я не знаю, кто более имеет причин любить и защищать свое отечество, сын Софронисков или какой-нибудь Абдерит: первый наслаждается в нем всеми благами жизни, цветами Природы, Искусства, самим собою, своим человечеством, силами и способностями души своей; а второй в благословенной Абдере — *живет*, и более ничего. Для кого страшнее узы варваров? Сократ, сражаясь за Афины, сражается за место своего счастья, своих удовольствий, которые вкушал он в садах Философских, в беседе друзей и мудрецов, — Абдерит и под игом Персидским может быть Абдеритом**¹⁸.

* Αρετή происходит от Αρης. Сим именем, как известно, называется по-Гречески Марс.

** Говорят еще, что упражнение в Науках или в Искусствах расслабляет телесные силы, нужные воину; но разве Ученый или художник непременно должен морить себя в кабине? Соблюдая умеренность в трудах своих, он может служить отечеству рукою и грудью не хуже других граждан. Впрочем, не Атлетовы силы, но любовь к отечеству делает воинов непобедимыми.

Что принадлежит до Рима, то Науки не могли быть причиною его падения, когда Сципионы посвящали им все свободные часы свои и были — Сципионами; когда Катон, умирая вместе с Республикою, в последнюю ночь жизни своей читал Платона¹⁹; когда Цицерон, ученейший Римлянин своего времени, презирал опасность и гремел против Катилины. Сии Герои были питомцы Наук, и притом Герои; более таких мужей, и Рим бессмертен в своем величии!

Я согласен, что чрезмерная роскошь, которая царствовала наконец в Риме, была пагубна для Республики: но какую связь имеет роскошь с Науками? Сия политическая и нравственная язва перешла в Рим из стран Азиатских, вместе с великим богатством, которое бывает ее источником и пищею. Чем же обогатились потомки Ромуловы? Конечно, не Науками, но завоеваниями — и таким образом причина славы их сделалась наконец причиною их гибели.

Успех самых *приятных искусств* нисколько не зависит от богатства. Поэт, живописец, музыкант имеют ли нужду в Моголовых сокровищах для того, чтобы сочинить бессмертную Поэму, написать изящную картину, очаровать слух наш сладкими звуками? Потребны ли сокровища и для того, чтобы наслаждаться великими произведениями Искусств? Для первого нужны таланты, для второго потребен вкус: и то и другое есть особый дар Неба, который не в мрачных недрах земли хранится и не с золотым песком приобретается*.

И кто имеет более алчности к богатству, просвещенный человек или невежда? Человек с дарованиями или глупец? Философ ценит умозрения свои дороже золота. Архимед не взял бы миллионов за ту минуту, в которую воскликнул он: «*Эврика! нашел! нашел!*» Камоэнс не думал о своем имении, когда тонул корабль его; но, бросившись в море, держал он в правой руке «Лузиаду»²⁰. Сии отменные люди находят в самих

* Но чем же в бедной земле будет награжден писатель или художник? Похвалою, одобрением, удовольствием своих сограждан: вот то, что истинному Артисту всего милее, всего дороже! — Музы не умеют считать денег и бегут от железных сундуков, на которых гремят замки и запоры. Там, где любят их чистым сердцем; где умеют чувствовать красоту их, — там они всем довольны, довольны бедною хижиною и ключевою водою. В другое место не заманишь их и славным бриллиантом Португальской Королевы.

себе источник живейших удовольствий — и по тому самому богатство не может быть их идолом.

Но сколько заблуждений в Науках! Правда, для того, что они несовершенны; но предмет их есть *истина*. Заблуждения в Науках суть, так сказать, чуждые наросты, и рано или поздно исчезнут. Они подобны тем волнистым облакам, которые в час утра показываются на восток и бывают предтечами златаго солнца. Из темной сени невежества должно идти к светозарной истине сумрачным путем сомнения, чаяния и заблуждения; но мы придем к прелестной богине, придем, несмотря на все препоны, и в ее эфирных объятиях вкусим небесное блаженство. Высочайшая Премудрость не хотела нас удалить от нее сими различными затруднениями, ибо мы можем преодолеть их и, сражаясь с оными, чувствуем некоторую радость в глубине сердец своих: верный знак того, что действуем согласно с нашим определением!* Кажется, будто Натура, скрывая иногда истину — по словам Философа Демокрита — на дне глубокого кладезя, хочет единственно того, чтобы мы долее наслаждались приятным исканием и тем живее чувствовали красоту ее. Так нежная Дафна бежит и скрывается от страстного Палемона, единственно для того, чтобы еще более воспалить жаркую любовь его!²¹

Науки с Искусствами вредны и потому, — продолжает их славный Антагонист, — *что мы тратим на них драгоценное время;* но как же, уничтожив все Науки и все Искусства, будем употреблять его? На земледелие, на скотоводство? Правда, что земледелие и скотоводство всего нужнее для нашего существования; но можем ли занять ими все часы свои? Что станем мы делать в те мрачные дни, когда вся Природа сетует и облачается в траур? Когда северные ветры

* Во всяком случае, где мы удаляемся от мудрого плана Натуры, от ее цели, обыкновенно чувствуем в душе своей некоторую тоску, неудовольствие, неприятность. Сие противное чувство говорит нам: «Ты оставил путь, предписанный тебе Натурою: обратись на него!» Кто не повинуетя сему гласу, тот вечно будет несчастлив. — Напротив того, всегда, когда действуем сообразно с нашим определением или с волею великого творца, чувствуем некоторое тихое удовольствие, радость. Сие чувство говорит нам: «ты идешь путем, предписанным тебе Натурою: не совращайся с оного!»

обнажают рощи, пушистые снега усыпают железную землю и дыхание хлада замыкает двери жилищ наших; когда земледелец и пастух со вздохом оставляют поля и заключаются в своих хижинах? Тогда не будет уже книг, благословенных книг, сих верных, милых друзей, которые доселе улаживали для нас печальную осень и скучную зиму, то обогащая душу великими истинами Философии, то извлекая слезы чувствительности из глаз наших трогательными повествованиями. Священная небесная Меланхолия, мать всех бессмертных произведений ума человеческого! Ты будешь чужда холодному нашему сердцу; оно забудет тогда все благороднейшие свои движения, и сие пламя всемирной любви, которое развивают в нем творения истинных мудрецов и друзей человечества, подобно угасающей лампаде блеснет — и померкнет!.. Руссо! Руссо! Память твоя теперь любезна человеку; ты умер, но дух твой живет в Эмиле, но сердце твое живет в Элоизе — и ты восставал против Наук, против Словесности! и ты проповедывал счастье невежества, славил бессмыслие, блаженство зверской жизни! Ибо что иное, как не зверь, есть тот человек, который живет только для удовлетворения своим физическим потребностям? Ужели скажут нам, что он, удовлетворяя сим потребностям, спокоен и счастлив? Ах, нет! на златом диване и в темной хижине он беден и злополучен; на златом диване и в темной хижине чувствует он вечный недостаток, вечную скуку. Один, чтобы наполнить сию мучительную пустоту сердца, выдумывает тысячу мнимых нужд, тысячу мнимых потребностей жизни* другой, угнетаемый бременем мысленной силы своей, ищет облегчения в совершенном забвении самого себя или прибегает к ужасному распутству. — Так конечно! Человек носит в груди своей пламень Этны: живое побуждение деятельности, которое мучит праздного, — Искусства же и Науки суть благотворный источник, утоляющий сию душевную жажду.

«Но разве добродетель не может занять души твоей? — возражает Руссо. — Учись быть нежным сыном, супругом, отцом! полезным гражданином, человеком, и ты не будешь празден!» Что же есть Мораль, из Наук важнейшая, Альфа и Омега всех Наук и всех Искусств? Не она ли доказывает

* Вот главная причина роскоши! Следственно, Науки, будучи врагами праздности, суть враги и сей самой роскоши, которая питается праздностью.

человеку, что он для собственного своего счастья должен быть добрым? Не она ли представляет ему необходимость и пользу гражданского порядка? Не она ли соглашает волю его с законами и делает его свободным в самых узах? Не она ли сообщает ему те правила, которые разрешают его недоумения во всяком затруднительном случае, и верною стезею ведет его к добродетели? — Все животные, кроме человека, подвержены уставу необходимости: для них нет выбора, нет ни добра, ни зла; но мы не имеем сего, так сказать, *деспотического чувства*, сего инстинкта, управляющего ими; вместо его дан человеку разум, который должен *искать* истины и добра. Зверь видит и действует; мы видим и рассуждаем, то есть сравниваем, разбираем и потом уже действуем.

«От чего же те люди, которые посвящают жизнь свою Наукам, не редко имеют порочные нравы?» — Конечно, не от того, что они в Науках упражняются; но совсем от других причин: наприм[ер], от худого воспитания, сего главного источника нравственных зол, и от худых навыков, глубоко вкоренившихся в их сердце. Любезныя Музы врачуют всегда душевные болезни. Хотя и бывают такие злые недуги, которых не могут они излечить *совершенно*; но во всяком случае действия их благотворны — и человек, который, невзирая на нежный союз с ними, все еще предается порокам, во мраке невежества сделался бы, может быть, страшным чудовищем, извергом творения. Искусства и Науки, показывая нам красоты величественной Натуры, возвышают душу; делают ее чувствительнее и нежнее, обогащают сердце наслаждениями и возбуждают в нем любовь к порядку, любовь к гармонии, к добру, следственно, ненависть к беспорядку, разногласию и порокам, которые расстраивают прекрасную связь общежития. Кто чрез мириады блестящих сфер, кружащихся в голубом небесном пространстве, умеет возноситься духом своим к престолу невидимого Божества; кто внимает гласу Его и в громах и в зефирах, в шуме морей и — собственном сердце своем; кто в атоме видит мир и в мире атом беспредельного творения; кто в каждом цветочке, в каждом движении и действии Природы чувствует дыхание вышней Благости и в злых небесных молниях лобызает край Саваофовой ризы: тот не может быть злодеем. На мраморных скрижалях Истории, между именами извергов, покажут ли нам имя Бакона, Декарта, Галлера, Томсона, Геснера?..²² Наблюдатель человечества! будь вторым Говардом и посети оные мрачные обители,

где ожесточенные преступники ждут себе праведного наказания²³, — сии несчастные, долженствующие кровию своею примириться с раздраженными законами; спроси — если не онемеют уста твои в сем жилище страха и ужаса, — спроси, кто они? И ты узнаешь, что просвещение не было никогда их долею и что благодетельные лучи Наук никогда не озаряли хладных и жестоких сердец их. Ах! тогда поверишь, что ночь и тьма есть жилище Грей, Горгон и Гарпий²⁴; что все изящное, все доброе любит свет и солнце.

Так! просвещение есть Палладиум²⁵ благонравия — и когда вы, вы, которым вышняя Власть поручила судьбу человеков, желаете распространить на земле область добродетели, то любите Науки и не думайте, чтобы они могли быть вредны; чтобы какое-нибудь состояние в гражданском обществе должно было пресмыкаться в грубом невежестве — нет! сие золотое солнце сияет для всех на голубом своде, и все живущее согревается его лучами; сей текущий кристалл утоляет жажду и властелина и невольника; сей столетний дуб обширною своею тению прохлаждает и пастуха и Героя. Все люди имеют душу, имеют сердце: следственно, все могут наслаждаться плодами Искусства и Науки* — и кто наслаждается оными, тот делается лучшим человеком и спокойнейшим гражданином — спокойнейшим, говорю: ибо, находя везде и во всем тысячу удовольствий и приятностей, не имеет он причины роптать на Судьбу и жаловаться на свою участь. — Цветы Граций украшают всякое состояние — просвещенный земледелец, сидя после трудов и работы на мягкой зелени с нежною своею подругою, не позавидует счастию роскошнейшего Сатрапа.

Просвещенный земледелец! — Я слышу тысячу возражений, но не слышу ни одного справедливого. Быть просвещенным есть быть здравомыслящим, не ученым, не полиглотом, не педантом. Можно судить справедливо и по правилам строжайшей Логики, не читав никогда схоластических бредней о сей Науке; не думая о том, кто лучше определяет ее: Томазий или Тширингауз, Меланхтон или Рамус, Клерикус или Буддеус²⁶; не зная, что такое *энфимемата*, *барбара*, *целарент*, *ферио*²⁷ и проч. Для сего, конечно, недостает

* Вот мысль великой нашей Монархини, которая учреждением Народных Училищ открыла всем своим подданным путь к просвещению.

земледельцу времени — ибо он должен обрабатывать поля свои; но для того, чтобы мыслить здраво, нужно только впечатлеть в душу некоторые правила, некоторые вечные истины, испытанные и утвержденные веками, истины, которые составляют основание и существо Логике, — для сего же найдет он в жизни своей довольно свободных часов, равно как и для того, чтобы узнать премудрость, благость и красоту Натуры, которая всегда перед глазами его, — узнать, любить ее и быть счастливее.

Я поставлю в пример многих Швейцарских, Английских и Немецких поселян, которые пахут землю и собирают библиотеки; пахут землю и читают Гомера, и живут так чисто, так хорошо, что Музам и Грациям не стыдно посещать их. Кто не слышал о славном Цирихском крестьянине Клейн-йоке, у которого Философы могли учиться Философии, с которым Бодмер, Геснер, Лафатер²⁸ любили говорить о красотах Природы, о величестве Творца ее, о сани и должностях человека? — Недалеко от Мангейма живет и теперь такой поселянин, который читал всех лучших Немецких и даже иностранных Авторов и сам пишет прекрасные стихи*. Сии упражнения не мешают ему быть трудолюбивейшим работником в своей деревне и прославлять долю свою. «Всякой день, — говорит он**, — благодарю я Бога за то, что Он определил мне быть поселянином, которого состояние есть самое ближайшее к Натуре, и следственно, самое счастливейшее».

Законодатель и друг человечества! Ты хочешь общественно-го блага: да будет же первым законом твоим *просвещение!* Гласом оного благотворного грома, который не умерщвляет живущего, а напаяет землю и воздух питательными и плодотворными силами, вещай человекам: *созерцайте Природу и наслаждайтесь ее красотами: познавайте свое сердце, свою душу; действуйте всеми силами, Творческою рукою вам данными, — и вы будете любезнейшими чадами Неба!*

Когда свет учения, свет истины озарит всю землю и проникнет в самые темнейшие пещеры невежества: тогда, может быть, исчезнут все нравственные Гарпии, доселе осквернявшие человечество, — исчезнут, подобно как привидения ночи на рассвете дня исчезают: тогда, может быть, настанет златый век Поэтов, век благонравия — и там, где

* Многие из них читал я в Немецком Музее.

** Один из моих знакомых был у него в гостях.

возвышаются теперь кровавые эшафоты, там сядет добродетель на светлом троне.

Между тем вы составляете мое утешение, вы нежные чада ума, чувства и воображения! С вами я богат без богатства, с вами я не один в уединении, с вами не знаю ни скуки, ни тяжелой праздности. Хотя живу на краю севера, в отечестве грозных Аквилон²⁹, но с вами, любезные Музы! с вами везде долина Темпейская — коснетесь рукою, и печальная сосна в лавр Аполлонов превращается; дохнете божественными устами, и на желтых хладных песках цветы Олимпийские расцветают. Осыпанный вашими благами, дерзаю презирать блеск тщеславия и суетности. Вы и Природа, Природа и любовь добрых душ — вот мое счастье, моя отрада в горестях!.. Ах! я иногда проливаю слезы, и не стыжусь их!

Меня не будет — но память моя не совсем охладет в мире; любезный, нежно-образованный юноша, читая некоторые мысли, некоторые чувства мои, скажет: *«он имел душу, имел сердце!»*





П. С. ПОТЕМКИН

Письмо к Ивану Ивановичу Шувалову¹

<отрывок>

Брест. Сентября 23 дня 1794 года

Да позволено будет оруженосцу, уклоняясь из среды грома оружия, из среды стона раненых и горести пленных, искать в недрах дружбы и человечества некое на минуту услаждение.

Муж благости и друг Муз! К вам обращался я мыслями и в беседе вашей ищу разрешения недоумению моему. — Вы, проведя многие годы в храме просвещения, в знаменитом до сего Париже науками и художествами и паче знаменитом того ныне варварством*; вы, будучи знакомы всем философам, нашего века: Вольтеру, Руссо, Рейналю² и грубому Дидероту, почерпнув не из сочинений их, но в беседах, где образ мыслей живее виден; где единое иногда слово означает человека и часто открывает самые сгибы сердечные, — вразумите меня постигнуть: как могли сии, столь знаменитые разумом люди, возбуждая народы к своевольству, не предвидеть пагубные следствия для народа? — как могли они не предугадать, что человек может быть премудр, но человеки буйны суть?³

Сняв оружие веры и благонравия, попустили хаос зла и ужаса, открыли бездну кипящей крови, которая поглощает до половины народу; мне мнится, что ложной славы блеск, ослепя

* Читатель не забудет, что это писано в самое жаркое время Французской революции.

самолюбие их, попускал стремлению замысловатых мыслей соблазнить целые народы мнимым щастием.

Один, поручаясь святой вере, легким и замысловатым слогом соблазнил слабые сердца и, может быть, многих теплой веры людей поколебал.

Другой, умствуя упрямо, проповедывал вольность и равенство нравственное, когда его и в Природе не существует; и под видом, может быть, желания ко благу человека чаял управить миллионами сердец человеческих, как управлял пылким своим пером⁴.

Третий, надутым слогом Политической Истории возбуждал войско и жителей к бунту; но, увидя плоды учения своего в гибель своему отечеству, чаял загладить то смелым словом своим пред слабыми заседателями самозванного собрания народного⁵.

Сотоварищи сих трех лицемеров: *Даламберт* и грубый *Дидерот*⁶, повторяли, как будто эхо, те ж учения, и Франция, напитавшись смыслом учений сих самоназвавшихся Философов, страхнула с себя все узы веры, нравов и Природы.

Для чего сии учителя не остались свидетелями позорища страшного, которое они приутожили? для чего не раздираются их сердца угрызением и раскаянием?

Провидение, устрояющее все, что есть в мире сем, для чего избавило их сего мучения, взяв жизнь их до сего страшного времени? — но прах их не цветами должен быть покрыт, но потоптан ногами и покрыт всемирным проклятием!..

Последователи их учения, обояющие слепые умы народные мнимою вольностию, умножаются — *Дантон*, *Робеспьер*, орудие и жертва зверских намерений, от своих казнены⁷, но зло и яд зла существуют. Он пролился в сей стране, где обращено праведное оружие Великия ЕКАТЕРИНЫ, в наказание вероломства, Варшавским заговором, противу войск Ея соделанным.⁸

<...





П. А. СЛОВЦОВ

Поучение при случае торжества бракосочетания Его Высочества, Великого Князя Александра Павловича, с Елисаветою Алексеевною, Княжною Баденскою ¹

Паки стекаемся во храм соединить желания! Паки приемлем от Престола новый дар и новое утешение! Россы, благословляйте свою Монархиню! Благословляйте Высокую Чету!

Государя чувствительного, под рукой коего не считает народ своих вздохов, можно почитать именем премудрого; но еще не имеем благополучного. Редкий пользуется последним наименованием. Невзирая на его услуги, на его планы, оставленные в наследие, надо, чтобы он умел пережить свою кончину, чтоб умел царствовать из гроба над потомками. Я хочу сказать, чтоб из рук преемника не пал скипетр. Какие ибо находим обстоятельства благодарить Монархине, умножающей ее достояние? Какие радостные представляются прозрения в очах России? Все предзнаменует наше блаженство.

Но, забывая сии надежды и как бы самих себя, рассудим вообще о признаках народного счастья.

Тишина народная есть иногда молчание принужденное, продолжающееся дотоле, пока неудовольствия, постепенно раздражая общественное терпение, не прервут оно. Если не все граждане поставлены в одних и тех же законах; если в руках одной части захвачены преимущества, отличия и удовольствия, тогда как прочим оставлены труды, тяжесть законов или одни несчастья, то там спокойствие, которое считают залогом общего счастья, есть глубокий вздох, данный народу тяжким ударом. Правда, что спокойствие следует из повинове-

ния; но от повиновения до согласия столько же расстояния, сколько от невольника до гражданина. Еще прибавим, что целый народ искони не был ни в чем единодушен, разве в суеверии и заблуждениях политических. Итак, когда тишина служит чаще знаком притеснения, что значат таковые Монархии? Это — великие гробницы, замыкающие в себе несчастные стелящиеся трупы, и троны их — пышные надгробия, тяжко гнетущие оные гробницы. Народы злополучные!²

Но почто бы, собравшись к подножию Престола, не молить им почивающего там божества? Почто бы, повергнувшись там, не лежать, доколе их оракул не отдаст просимого ответа? И почто бы с их жалобами не смешать горестных слез? Но Монархии их не плачут... Блажен ибо, кто живет под скипетром отеческим, блаженны России!

Греметь победами в чужих странах или стеснять власть народов дале славы их и расширить славу свою дале властей своей всегда почитается путем к счастью народному. Но все! Хотя сия замена усладительна любочестию народа торжествующего, но она столько же далека, чтоб предзнаменовать возвышение сему, сколь близко сопряжена с падением другого. Могущество Монархии есть коварное орудие, истощающее оную, и можно утверждать, что самая величественная для нее эпоха всегда бывает роковой годиною... Рим гордый, Рим, воспитанный кровью целых народов, готовился уже раздавить почти вселенную, но что же? Оплачем надменную его политику: он низпал под собственной тягостью в то время, как наиболее дышал силой и страхом. Есть меры, дале которых не дерзает преступить счастье народов. И к чему толикая слава, когда, с умножением оная, возрастали на него злоба и мщение? К чему трофеи, когда омочены они слезами народов? К чему короны, сорванные с неприкосновенных глав? К чему они? Но что вопрошаем причины, где честолюбие коварствует? Здесь должна была излиться вся желчь против ненавистного орудия, но подвиги почтенных героев ожидают благодарного голоса.

Не заключайте, чтобы Церковь роптала противу сих покровителей отечества. Нет! Она окровавленным их теням приносит жертвы курения и чтит воинский меч, как спасения орудия. Зная, что воин есть вкупе гражданин, она заповедует токмо сие, чтоб герой, усыпленный под гордыми лаврами, не презрел должности; чтоб, при его величии и украшениях, не вменил в обиду прославлять Веру Христианскую: обыкновенное у нас величие, чтоб, возвысаясь по одной линии к славе, по другой — упасть обратно.

Коль кратко твердили, что Вера решит судьбу Государства! Коль кратко обещали свыше благословение на тех, коих душа была душа Евангельская! Но, «Господи, кто верова слуху нашему, и мышца Господня кому открыся»? (Ис. XLIX, 2). Может быть, это одна несчастная истина, которой важность наиболее проповедана и которой слухом наименее тронуты. Так и быть!.. Видно, бедному созданию определено скитаться во мраке... Да!.. Вольнодумец хвалится быть наилучшим подданным, выставляет свою любовь к отечеству и верность к Государю. Но вольнодумец — человек: так чем запечатлеет оные чувства, часто сомнительные? Носит ли он в сердце своем залого христианства? Блюдет ли клятву, сие свидетельство от Веры? Простим сему, поддельвающемуся патриоту, и поставим на место его Христианина. Сей, научен высоким и благоговейным мыслям о властях, лучше всех знает счастливую науку повиноваться. Вместо того чтоб назначать себя между народом и Государем, он назначает Государя между народом и Божеством. Закон верховный для сего есть слово Вышнего, издревле вещающего при алтарях Монарших. Его особенность есть особенность отечества, и жизнь его есть дань Престолу. Монархи, познайте вашего подданного во Христианине!

Но не утаим здесь, как без примечания его обходить при обстоятельствах предпочтения; как оставляют его, когда должно призывать на степени и достоинства! Таковые противоречия, конечно, жестоки. Пускай уверяют, что добродетель не остается без награждения; пускай ласкают добродетели, но что в том пользы, когда добродетельному осталось только вздыхать.





Я. И. Де САНГЛЕН

Параллель между Руссо и Вольтером

Мало писателей, которые имели бы такое сильное, обширное влияние на свою нацию, какое Вольтер и Руссо имели на Французов. Будучи весьма различны один от другого по характеру и образу мыслей, оба они умели, каждый особенным путем, с непреодолимой силою действовать на своих соотечественников. Первый просвещал ум, другой трогал сердце. Один с улыбкой на устах употреблял для достижения цели своей колкости, насмешки; другой почти в беспрестанной меланхолии жаловался, бранил, трогал. Вольтер как стихотворец бессмертен. Тот, который с Корнелем и Расином составляет Триумвират французских трагиков, никогда не умрет на театре своей нации. Руссо хотя и не может быть назван стихотворцем, но весь его характер пиитический. В его жизни, во всех его творениях видим мы его вне мира действительного. Здесь воспеваает он мечтательную любовь; там является как Философ, Педагог, и старается обратить нас в первобытное состояние природы. Вольтер выводит на сцену великие характеры, в уста действующих лиц влагает высокие изречения. Он более удивляет, нежели говорит к сердцу. Руссо воспламенен был ко всему высокому, героическому, огонь, разлитой в его творениях, проникает в душу читателя. Вольтеров ум, равно как и стиль его, был блистателен; он от одного предмета к другому перелетал с быстротою молнии; куда ни обращал он свое остроумие, там распространялся свет, хотя свет сей часто подобен сверканию блудящего огня; везде в творениях его представляется взору нашему обширное поле, хотя поле сие подобно неизмеримой пустыне. Руссо имел также блистательный, пленительный стиль, но характер его и дух, находящийся

ся в его творениях не сатирической, а более элегической. Вся жизнь его была элегия. Все его сочинения носят на себе отпечаток меланхолии и крайнего неудовольствия. Даже и в то время, когда он говорит о растениях, мы видим, что огорчение против людей изгнало его из их общества в царство неодушевленной Натуры. Вольтер не щадил ничего; самое важное, самое священное не осталось им неприкосновенно; подобно неистовому Роланду, который низлагает все, ему встречающееся, чтобы проложить себе дорогу сквозь непроходимые леса и бесчисленные толпы неприятелей, рассекает он мечом сатиры своей сети предрассудков и мнений человеческих, не заботясь о том, не упадет ли под ударами его и самая истина, служащая основанием нашей нравственности и нашего спокойствия. И Руссо ничего не щадил, исключая религии, которая всегда была для него святынею, палладией¹ человечества, но все то, что может названо быть произведением людей с самых первых начал воспитания до великих государственных учреждений, — все было предметом не сатиры, но его жалоб, его нареканий и вместе предметом его исследований. Даже и науки хотел он изгнать из круга общества человеческого, потому что оне в глазах его были источником всех бедствий. Вольтер был славолубив и тщеславен до бесконечности; его щастие, самая жизнь его зависели от похвалы или неодобрения какой-либо новой его театральной пиэсы. Как сила духа его сохранила твердость свою до самой глубокой старости, так и стремление к похвале и славе остались ненасытными до последней минуты его жизни. Я знаю только одного человека, который превосходил и его неутолимимым самолюбием своим; — это был Лудовик XIV, но Вольтер был счастливее Лудовика, которого при конце жизни принудили обстоятельства претерпеть тяжкие, жестокие унижения². Впрочем, и Вольтер мог бы признаться в том, что сказал Расин: *самое легкое неодобрение уязвляло жизнь мою более, нежели сколько блистательнейшая похвала могла доставить мне удовольствия*³.

Нельзя оспаривать того, что и Руссо был самолюбив, в чем упрекают его столь многие, но его самолюбие, как и всякая почти черта в его характере, было особенного рода. Оно происходило от той живости и той искренности, с которыми он придерживался правил своих, сии правила и мнение его столь глубоко вкоренились в его душу и слились так тесно с его характером, что отделить их друг от друга было невозможно. Кто оспаривал его, тот был личный ему неприятель. По его мнению, одна только неприязнь могла быть причиною тому,

что люди вооружались против толь ясных, естественных правил, каковыми почитал он свои. Итак, Руссо не столь был жаден к славе, как не способен переносить противоречия; не столько имел тщеславия, сколько нетерпимости к мнениям других.

Вольтер вооружился против *нетерпимости*, и то сильное участие, которое принимал он в бедственной истории *Каласа*, приобрело ему титло благотворителя человечества⁴. Но он простерся далее. С *нетерпимостию* хотел он ниспровергнуть и самую веру. Так земледелец часто искореняет целое дерево, желая истребить ядовитое растение, на нем наростшее. Может быть, возразит кто, что в такой нации, какова французская, где поступки и мнения управляются по большей части силою фантазии, *нетерпимость* не могла быть уничтожена иначе, как только оружием сатиры и насмешек, но злоупотребление какой-либо вещи не может быть оправдано спасительными своими последствиями; и неверие не причинило ли с того времени более вреда Франции, нежели *нетерпимость* — тогда уже уменьшавшаяся, — могла бы то сделать. Руссо ополчался противу всего ненатурального или против того, что ему ненатуральным *казалось*. Он неоспоримо заслужил место между благотворителями человечества уже и одним своим «Эмилем». Невзирая на все, что о сем его творении говорено правильно или неправильно, нет сомнения, что «Эмилю» обязаны мы лучшими правилами и лучшею методою в педагогике.

Вольтер соединял в себе многообразные таланты, которые одни уже могли возвеличить славу его между соотечественниками и между прочими европейскими нациями. Вольтер как трагик, как комик и как сатирик может стоять наряду с знаменитейшими писателями древних и новейших времен. Между эпическими стихотворцами занимает он также не последнее место. Жаль, что он историю обрабатывал как будто бы прозаическую эпопею. Но, невзирая на все недостатки, в которых можно упрекать исторические его творения, нельзя не согласиться, что повествовательное искусство обязано ему весьма явно.

Руссо достиг славы своей совершенно другим путем. Вольтер прославил себя, льстя, так сказать, Гению своей нации и своего века; Руссо обессмертил имя свое, нападал на господствовавшие нравы и мнения, порицал то, что все другие хвалили, проповедуя о Натуре и натуральных обязанностях в такое время, когда Натура изгнана была Искусством, когда самая Философия во Франции не только не оживляла чувства

к обязанностям, но даже ослабляла оное, однако ж нация, ценящая столь высоко остроумие, должна была любить и парадоксы, которые суть также плод остроумия. Следовательно, должно было обратить внимание на писателя, который в веке просвещения и утонченности старался доказать самыми блестящими, из Натуры и опыта почерпнутыми доводами, что просвещение вредно, что наука суть источник всех бедствий, нас удручающих, и что род человеческий тогда только может быть счастлив, когда он, оставив все свои преимущества, возвратится в состояние бессловесных животных; — должно было немногим. Он собственным примером показал, что историк должен быть не только повествователем, но и художником, живыми красками изображающим происшествия и характеры. Не менее важны и заслуги, оказанные им в образовании французского языка. Надобно было явиться писателю, каков был Вольтер, — обожаемому своею нацией, чтобы заставить всех вообще принять то, что сделала Французская Академия для усовершенствования отечественного языка; надобно было явиться писателю, которой бы имел самой обширной круг читателей, чтобы доставить французскому языку то преимущество, которое он со времен Лудовика XIV получить старался, — преимущество быть признану первым и образованнейшим между всеми Европейскими языками. В сем-то отношении Вольтер был собственно рожден для своей нации, он *необходимо должен был* всем нравиться, имея в высшем совершенстве то, что соотечественники его более всего почитают и любят; ум, проницательность, разнообразность в сведениях, живость и легкость в изображении и проч. С удивлением такого писателя, который внезапно предложил идеал Педагогики, совершенно противный всем известным методам воспитания, с которым, однако ж, вообще соглашались все чувствительные сердца. Только в одном творении соображался Руссо с Гением своей нации, а именно в *Новой Элоизе*. Мечтательная любовь и героизм, обнаруживающийся в преодолении оной, были верным, хотя утонченным отпечатком романического духа, одушевлявшего поэзию и сердца французов во времена рыцарства; с другой стороны, живое, пленительное изображение сладострастных сцен (как бы их, впрочем, ни оправдывали) слишком льстило чувственности читателей в развращенном веке.

Вольтер нападал на господствовавшую веру; хотел опровергнуть *все* не доказательствами, но насмешкою. Что же дает он нам взамен? — *Ничего!* Колкое остроумие, пылкость в мыслях

и выражениях, которыми натура одарила Вольтера так щедро, по самому существу своему способны более разрушать, нежели творить, способны только ниспровергать, никогда не созидая. Сими-то орудиями старался Вольтер искоренить в сердцах утешение, ниспосланное нам верою. И что дает он нам за нее в награду? *Ничего*, исключая разве опасного удовольствия смеяться. Нет для человека ничего необходимого, как иметь прочное основание, на котором бы он мог утверждать свои мнения, свои надежды. Вера — вера есть спасительный остров на обширном океане мнений. Отними у человека сие убежище, и он предан ярости кипящих волн. Горе человеку, который научился вместе с Вольтером осмеивать священное учение религии! Я не спорю, что его моральное чувство может иногда быть довольно сильно, чтобы предохранить его от несправедливостей, от низких поступков; но сколь многие люди, видя развалины того здания, под сению которого они проводили дни свои в мире и счастии, с прискорбием восклицали — как некогда император Август при потере своих легионов: — «Вольтер, Вольтер! Возврати мне мою веру!!»⁵ — *Вольтер*, д'Аламберт и другие современные им писатели навлекли на Философию нареkanie, будто бы она противница Религии, — она, которая имеет с Религиею одну превосходную цель возвышать человечество! В бурях революции видели мы плачевные последствия безверия. Ибо во время бедствий и напастей вернее всего обнаруживается, может ли человек — следовательно и целая нация, — может ли он в самом себе найти какую-либо надежную подпору или нет? Руссо негодовал, жаловался на превратность нравов и общественных учреждений, но он делал это как моралист, с пламенным желанием истребить дурное, с намерением исправлять. Ежели он на одной странице и опровергает то, что возвышает человека — науки и просвещение; то на обороте увидим мы, что он научает нас, каким образом поступать должно, чтобы усовершенствовать природные способности человека, научает, как образовать добрых, трудолюбивых, честных граждан. Его «Эмил» есть неоспоримое доказательство, что главная цель его была не опорочивание, но исправление; что он старался не разрушать только, но и созидать. Упрекают Руссо, что его система о человеке в *состоянии природы* и первоначальном общественном договоре способствовали к тому, чтобы вскружить головы французов. Однако это не было последствием необходимым или умыслом, скрывающимся в его творениях. Это было следствие случайное, происшедшее оттого, что

некоторые места в его творениях перетолкованы в дурную сторону. Нельзя не согласиться, что творения *Руссо* имели целью своею доброе и что он имел в виду единственно благо человеческого рода. Впрочем, писатель, как и всякой другой человек, должен отвечать только за свое намерение и за следствия своих деяний непосредственные и необходимые, а не за случайные и самые отдаленные.

Вольтер был без сомнения удивительный *Гений*. Но Невтон, Лейбниц, Кант, каждый в своем роде, ему ни в чем не уступали. Таким образом, каждая нация имела одного или двух мужей, которые в редком совершенстве соединяли в себе все то, что относилось к их времени и их нации. Но Руссо был необыкновенный феномен, не столько по таланту, как по характеру своему, — человек, не принадлежавший, по-видимому, ни к какому времени, ни к какой нации, — чужеземец не только между своими соотечественниками, но и вообще в нашем мире, одним словом: совершенная психологическая загадка. Весьма ошибаются те, которые думают, что пристрастие к парадоксам и самолюбие заставили его утверждать такие мнения, которые, будучи совершенно противны общим, должныствовали обратить на себя внимание и удивление всех. Творение его «*Эмиль*» не есть собрание парадоксов; но истинный идеал педагогики. А его воспитанник Эмиль не похож на зверя или дикого человека; ибо все его образование клонится к тому, чтобы сделать из него доброго, обществу полезного гражданина. Что же касается до идеи о человеке *в состоянии натуры*; неужели почитают оную парадоксом? — неужели идея эта столь нова или неслыханна, как то она в первую минуту кажется? Может ли захочет ли кто не согласиться в том, что без наук не существовали бы не только моральные, но и большая часть физических зол? — Разве не то же самое подразумевали древние, рассказывая о златом веке, в котором люди без знаний, но и без забот и печалей, в сладкой тишине проводили дни свои? В самом деле новое и удивительное заключается не в самой вещи или в утверждениях, представленных нам в творениях Руссо, но в том, что здесь истинно поэтическая мысль составляет предмет философических изысканий, подкрепляемых прекрасными доказательствами.

Но скажет кто, одно суетумудрие может родить мысль, что род человеческий должен, оставив путь просвещения, возвратиться в первобытное состояние животных бессловесных. В самом ли деле, однако ж, имел Руссо эту мысль? И мог ли он, ее имея, написать «*Эмиля*»? — Это противоречия, отвечают

нам, которые показывают, что он даже не наблюдал сообразности в своих мыслях. — Подлинно так!.. но сии противоречия заключаются не в уме *Жан-Жака*, но в самой натуре человеческой, и Руссо старался разрешить оные. — «В состоянии природы нет наук, но зато нет и пороков, того множества зол, которые проистекают от наук». Вот первое положение, само по себе справедливое и вместе горестное; Руссо предложил оное, почитая то за истину. «Но как человек не находится в состоянии природы и находиться не может; то должен он стараться уменьшать, истреблять пороки; чего может он достигнуть только посредством хорошего воспитания». Вот другое положение, столь же справедливое, как и первое, но вместе назидательное, утешительное; Руссо всеми силами старается убедить людей в сей важной истине. — Но, спрашивают многие, какую пользу может принести идея о состоянии природы, когда человек не может возвратиться в оное. — Она может и должна приносить пользу в том отношении, в котором Руссо употреблял ее, должна показать, что не в природе, но в самом человеке находится причина пороков и зол, которые укореняются в нас посредством воспитания, удаляющегося от природы.

«Ибо, — говорит он, — все прекрасно, выходя из рук природы, но искажается в руках человеческих»⁶.

Посему-то идея о состоянии природы была столь любезна, столь драгоценна его сердцу. Он был уверен, что человечество исправилось бы весьма много, естли бы Натура избрана была образцом, путеводительницею. Таким образом любимая мысль его находилась в совершенном согласии с любимым желанием его сердца. Он хотел обратить людей к натуре не для того, чтобы они стали зверями, но чтобы сделались людьми лучшими, счастливейшими.

И как можно принять в ложную сторону его теорию, для которой жизнь его и характер служат лучшим объяснением? Он не жил, подобно циникам, в нечистоте, в бочке, не пил воды горстью, не ходил в изодранной епанче, а еще менее на четвереньках; имел, однако ж, то общее правило с циниками, чтобы в образе жизни и мнениях своих приближаться к Натуре, чтобы уметь отказывать себе в излишествах и стараться быть независимым как от людей, так и от собственных нужд своих⁷. Любовь к независимости заставила его списывать ноты и не принимать ни от кого, даже и от друзей своих, подарков.

Он с грубой гордостью не говорил с Государем: я не требую от Вас ничего, как только, чтобы вы не мешали мне сидеть на

солнце; но он отослал маркизе Помпадур 48 луидоров, из числа 50, которые она прислала ему за списанные ноты, потому что назначенная им цена была два луидора⁸. Он вооружался против развращенности своего века не для того, чтобы казаться странным или прослыть мучеником своего времени, но потому, что сия развращенность была прискорбна его сердцу. Если бы поступки его были притворны, если бы его теория происходила от пристрастия к Парадоксам, то он, удовлетворив своему самолюбию, наслаждался бы счастьем. Но Руссо был несчастлив. Его поступки, его теория проистекали из самого сердца. Он действительно любил природу и человечество. Идея развращенности его столетия не была одним произведением ума, но тяготила его сердце. Он был недоверчив, убегал людей, почитал собственную участь свою доказательством сей развращенности. Могли бы они, думал он, ненавидеть, поносить, гнать человека невинного, человека, который любит их с такой горячностью, если бы они не были совершенно испорчены? Без сомнения, такое заключение было несправедливо и происходило от излишней чувствительности; отчасти и от того, что он не знал искусства приноравливаться к людям и представлял их себе иными, нежели каковы они в самом деле. Но вы, которые ненавидели, поносили, гнали его, неужели вы никогда не имели в душе своей идеи о лучшем состоянии человечества? И можете ли вы назвать себя философами, если вы сей идеи о *лучшем* не предположили целию своей деятельности? Конечно, свет не может и не должен преобразован быть по идее одного человека; но чем более имеет он твердых оснований и обычаев, тем благодетельнее, тем нужнее бывает иногда голос человека, проповедующего в пустыне; голос, который возбуждает в нежных сердцах чувство нравственности и который с новыми идеями рождает в душе и новые отрасли человеческого счастья.

Ты подобен человеку, проповедующему с пустыни, о Руссо! Но не тщетно раздавался голос твой, Вольтер жил и умер в недре неги и роскоши. Руссо! друг Природы, ты жил и умер в ее объятиях!





И. В. ЛОПУХИН

Замечание на известную книгу Руссову «Du Contrat Social»*: т. е. о договоре, по которому составились общежития

Один Победитель над самим собою истинно свободен.

Пламенная любовь к народам должна быть первым свойством законодателей и правительств. Желание общего блаженства и стремление всеми возможными способами устраивать оное должны естественно проистекать из чувства любви истинно патриотической. Для Героя, в высочайшей степени патриотизмом блистающего, нет нужды, его ли дело сие блаженство или нет — лишь бы оно существовало.

Но что прямо составляет блаженство народов, счастье человеческое? — Довольство и покой. Без них не может быть счастья; при них несчастья быть не может.

Бедный в рубищах, в тесной хижине живущий и довольный своим состоянием, гораздо счастливее миллионщика, измученного бессонницею от выкладок прибытков, которыми алчность его к богатству насытиться не может. Спокойно несущий иго рабства счастливее того мнимо-свободного, который беспрестанно всем обижается и беспокоится желанием большей свободы².

И так если дух Христианства делает все сносным, все приятным — и один это делать может, как говорит Жан-Жак, —

* Первая Глава сей книги начинается словами: *человек родился свободным и — везде в оковах!* А в конце Руссо красноречивыми противоречиями предлагает неудобность Христианства для политического состояния¹.

что и подлинно правда: то один сей дух есть дух истинного счастья, которое потому и может быть только уделом общества Христианского.

Науки, художества, ремесла, промыслы должны цениться по мере того, сколько они могут служить орудиями к благоденствию народному. Если и при малом в них успехе народ счастлив, то излишне будет желать большего: они были бы совсем не нужны, ежели бы без них люди могли быть счастливы³.

Наука благонравия необходимо нужна для благоденствия народов. Без благонравия нет верности в союзах общественных; без него не может быть чистоты совести и спокойства душевного, которое одно есть непоколебимое основание счастья и бальзам жизни. Без благонравия не может быть и телесного здоровья, с помощью коего люди удобно находят все физическое, нужное для общежития. И где же сей чистейшей науки источник, как не в Христианстве?

Кротости Христианской, говорит Жан-Жак, несвойственно возмущать общее спокойство, употреблять насилие и проливать кровь; а потому одушевляемые ею без роптания покоряются похитителю царства, и Катилине⁴, и Кромвелю, как бичу отеческого наказания. Но покоряющиеся в кротости и с терпением скипетру тиранства не счастливее ли граждан лучшего правления, недовольных состоянием своим?

В мыслях Христианина, говорит Ж. Жак, все равно — свобода или рабство в сей юдоли плача. Предмет его — рай.

Одно такое расположение беспристрастия ко всему временному и независимости от него составляет прямое качество совершенной свободы. Такое расположение свойственно только человеку, удаленному от страстей. Без сей независимости свобода — мечта! Один победитель над самим собою непобедим; он один истинно свободен. Узы тяжки или легки для сердца; сердцем же должны и расторгаться. Нет в мире уз для того, кто не привязан к миру.

Чем налагаются оковы на человека? Страстями и немощами. Люди страждут друг от друга, страждут и от себя самих. Одни, стняя под бременем страстей своих, пленяют страсти или немощи других в рабство тем же страстям, неутолимостью их снедающим. Иные поработаются с намерением приобрести владычество и наслаждение; беспрестанно скорбят от оков, налагаемых на себя для мнимого блага; тщетно ищут от них освободиться; увеличивают чрез то тяжесть их и умножают страдания. Большее же число в слепоте следует общему влечению, не зная ни причин своей неволи, ни путей к свободе истинной.

Страсти, слабости, нужды, хитрость, навык, обычаи держат в неволе весь род человеческий; и посему можно сказать с Жан-Жаком, что человек везде в оковах. Но свободным ли он родился?

По тому правильному о творении понятию, на котором основывается Христианство, человек создан *быть свободным, блаженствовать душою и телом*, руководствуясь непосредственно гласом все сотворшей Премудрости и исполняя уставы Ее, живыми буквами начертанные на зеркале света, ему откровенного. Преступление сих уставов сокрыло от него благодетельный свет и причинило падение, преселившее его в мир слепотствования, труда и болезни, а с ними, естественно, ига и неволи.

От сего произошли, по необходимости и для самой пользы человека, соединения в общества ко взаимному вспоможению, разнообразные правительства и учреждения. Чем больше человечество развращалось, тем больше узы его становились тяжки и грубы. Власти, грозные и часто несправедливые, заступили место чадолюбивых правлений семейственных; за нежными исправлениями от рук родительских последовали казни.

Новый хаос возник из смешения болезней, страстей и немощей, с непросвещенным стремлением исцелиться и вступить на путь истины — подобно тому, как бы толпы людей, в самую темную ночь зашед в густые, неизвестные им леса, стремились выйти, не дождавшись просияния света. Одни, порознь ходя, ищут себе дороги, и чем далее отходят, тем больше заблуждаются; другие хотят указывать путь и, не зная прямой дороги, ошибаются и ведомых ими от нее отводят. Иные толпятся, стараются опередить спутников, друг друга толкают, роняют, сами падают, ушибаются и других ушибают.

Вот слабая черта великой картины обществ, страстей, немощей человеческих и — неволи.

Можно сказать, что в настоящем состоянии человек рождается свободным только потому, что рождается с волею, имеющею свободу преклонять внутренний слух его к спасительному гласу Творца, непрестанно зовущему в первобытное его блаженство, и стремиться вступить на пути, открытые Премудростью. Укрепя волю свою силою воли Всемогущего, человек становится свободным на земле, потому что небесная Доблесть возносит его превыше всего земного.

И конечно, одна сия превыспренняя Доблесть, дух истинного Христианства, может делать человека совершенно свобод-

ным *внутренно*; а общее право всех и каждого человека — водвориться в то блаженство, для коего он сотворен по образу и подобию Творческому, — есть истинное, единственное между людьми *равенство* пред очами Божиими. Внешняя свобода и равенство — мечты! Сколь они пагубны, доказал славный и несчастный народ, восхитившийся Руссовою книгою: «и Contrat Social».

Так, один только гражданин небес (как Жан-Жак называет Христианина) свободен на земле. Он не будет пренебрегать полезного и для пребывания на ней; как благоразумный путешественник, поспешая возвратиться в отечество, не будет презирать ничего нужного и полезного на пути своем.

Правда, Христианин исполняет долг свой, говорит Руссо: *только с полною беспечною о успехе трудов своих*. Но когда долг исполняется, то забота о успехе делается совсем излишнею. Успех должен быть естественным следствием исполнения. Предмет успеха в исполнении долга может быть поощрением для тех только, которые не имеют усердной любви к своему долгу.

Они, — говорит Ж. Ж. о Христианах, — *охотно идут на войну с ополчающимися на их отечество; бегство никому из них и на мысль не приходит; они исполняют долг свой, но без страсти к победе, и лучше умирать, нежели побеждать умеют. Что им до того, победят ли или побеждены будут?* Блеск слов, без всякого основания в натуре и справедливости! Кто не боится смерти и сражается, тот храбр и имеет все качества победителя. Страсть к победе не нужна ему для победы; и тут победа, где только можно, будет естественным следствием сражения, исполнения долга.

Вся важность для Христианина, пишет Ж. Ж., *состоит в том, чтоб войти в рай*, — и потому находит Христианина не полезным для земли. Но потому-то он и полезен; потому-то делает только то, что служит к благоденствию на ней, и работает в вертограде добродетели: а без царства добродетели блаженства быть не может.

Жан-Жак, восставая против искания рая, сам включает рай в догматы той гражданской Религии, которой исповедание предлагает необходимо нужным и под казнь смертною.

Он говорит: «Догматы Религии гражданской должны быть просты, немногие, изложенные с точностью, без объяснений и толкований: *бытие Божества* всемогущего, премудрого, всеведущего, благотворного, предвидящего — *будущая жизнь, блаженство праведным, казнь злым*» и пр.

Но что ж такое блаженство праведных в будущей жизни, как не рай? И кто, веря сему, не будет к сему стремиться и предпочитать оное временности, тленности? Что значат праведники без Христианства? Живые без жизни.

Нет, мой любезный Философ или, справедливее сказать, мудрователь добросердный! Ты был сотворен светилом Христианству — а сделался... Но Любовь воплощенная да учинит тебя в будущем тем, что тебе предоставила. Да познаешь там, что такое *le vrai beau*, истинное изящество, которое здесь по оцупи одной так прелестно ты описывал. Это доказывает, что ты был создан быть великим проповедником изящности небесной.

Нет, почтенный! Христианство есть соль земли и цвет блаженства в обществах человеческих.

Но где же целые народы Христианские? где Христиане не по имени только и обрядам, как говоришь ты справедливо, — но избранные любители Веры Евангельской, той святой, небесной, истинной Религии, в которой человеки, *чада единого Бога, все почитают друг друга братьями и связуются союзом общества, не расторгающимса самую смертью!* — Слова самого Жан-Жака⁵.

Где же земли Христианские, коих все обитатели были бы истинные Христиане духом и делами? Там не было бы грабежей, раздоров и убийств. Самолюбие и сластолюбие там бы не владычествовали: были бы падения слабости человеческой, которым и праведники подвержены; но не торжествовал бы порок с бесстыдством и умыслом. Где же такие области?

Нет! истинные сокровища неба на земле редки. Под неприметною корою простоты и презрения от мира они открывают в нем явления того златого века, которого слабыми описаниями одной тени мы столько восхищаемся в песнях искуснейших Пиитов.

Но доколе волк хищный не взыграет с агнцем — нужны для обороны от зверей оружия, для укрощения их бичи и путы, нужны — и будут.

В Козлове (Евпатории), в половине июля 1805 года, при прогулке и морском купанье.





<А. А. ВОЛКОВА?>

О «Новой Элоизе». Письмо Россиянки

Столько было писано и говорено о сем романе, что всякое новое замечание может показаться излишним или обыкновенным; но Русская может сказать свое мнение для Русской, для тебя, моего друга, не заботясь о мнении света, Авторов и Французов. Впрочем, ни один из их литераторов*, сколько мне известно, не заметил, какое действие имеют первые письма «Новой Элоизы» на сердце, истинно благородное в отношении к главной страсти, столь мастерски описанной.

Достоин удивления, что Руссо, который хотел представить своих любовников столь нежными и разборчивыми, во многих местах противоречит сему намерению и сему чувству нежности. Нельзя не заметить того, читая первые письма романа. Едва признание любви вырвалось из уст отчаянной Юлии, и счастливый любовник через несколько дней ропщет уже на ее строгость в обхождении и, не довольствуясь сердцем красавицы, смеет говорить ей в письмах о движении грубых чувств своих, как будто бы невинность могла разуместь и должна слышать такой язык бесстыдный: «Долго ли очам моим», пишет Сен-Пре к Юлии, «долго ли очам пожирать те прелести, до которых уста мои не смеют никогда прикасаться?.. Ты будешь для меня предметом всегдашнего почтения; но могу в иное время забыться, и упоение чувств может довести до такого преступления, которого ужаснулся бы я сам в другое время, в час хладнокровного спокойствия». Это ли язык

* Ла-Гарп, Мармонтель, Сталь, Жанлис, если угодно, Мерсье и проч.¹

нежного любовника? Кому осмеливается он представлять вместо почтительной нежности сердечной порочную картину чувственных движений и любовного сладострастия? Молодой девушке, достойной его уважения, слепой любовью к нему доведенной до крайности, пожертвовавшей ему добрым именем, женскою стыдливостью, дочернею должностью. Не сам ли он произнес свое осуждение, когда в первом письме сказал так прекрасно: «Не страшитесь, прекрасная Юлия, не забудусь до того, чтобы говорить речи неприличные и вас недостойные; никогда не нарушу того почтения, которое иметь обязан не столько к роду вашему, сколько к вашим добродетелям». Можно ли ожидать, что тот же самый любовник будет досадовать на то, что приносимые им жертвы в угождение любви и добродетели стоят ему усилия, а ей не стоят никакого труда? И чего он хочет? чего требует? Того ли, чтобы невинность обрекла сама себя на гибель, дала ему и себе волю в движениях чувства, сказала с бесстыдством Аспазии или Ниноны²: владей мною и удовлетворяй твоим восторгам! Нет! истинная любовь бережет честь своего предмета; и если самая беспорочная склонность ее неразлучна с восторгами пылких желаний, то по крайней мере уважение к любовнице повелевает добродетельное молчание. Может ли любовник, не оскорбляя женского достоинства, позволить себе говорить девушке о тех порочных желаниях, которые возбуждает красота ее? Никогда; или любовь его достойна презрения. Но этого еще не довольно: Юлия в состоянии девической невинности, конечно незнакомая с теми желаниями, о которых пишет к ней Сен-Пре, Юлия понимает его, не стыдится понимать и отвечает ему в том же смысле: «Разумею», говорит она, «удовольствия порока и честь добродетели принесли бы лестный тебе жребий! Разве в том состоит мораль твоя?.. Скоро, мой друг, скоро наскучило тебе великодушие!» Боже мой! как может стыдливая красавица, не потеряв последнего уважения к добродетели, сказать: *разумею тебя*, когда любовник говорит ей о самых низких стремлениях чувства, если и предположим, что она может в таких юных летах иметь понятие о других наслаждениях в любви, кроме сердечных. Все, что ни пишет она в сем письме к любовнику, есть грозное для него осуждение, верное доказательство непочтительной любви и справедливейшая укоризна, но которой надлежало быть в сердце Сен-Пре, в устах моралиста, а не на языке добродетельной Юлии, пишущей к другу сердца. Но Руссо не имел и намерения сокрыть неблагопристойность сего рода. Мы усомнились выше, чтобы Юлия

знала некоторые любовные тайнства; а сочинитель романа не оставляет даже повода к сомнению: ибо героиня его признается в том же письме, что *сердце ее требует любви, но чувства не требуют любовника*. Может быть, насмешники скажут, что она не слишком еще сведуща для своего возраста и пола; но мы заметим, вопреки забавникам, что она слишком откровенна для женщины хотя и в тайной переписке любовной.

Красноречивое письмо о первом поцелуе любви имеет для меня тот же порок и недостаток. Великодушная любовница за терпение и снисходительность друга обещает ему в награду приятное удивление, которого он не ожидает; и в самом деле, через несколько дней позволяет ему поцеловать себя в уединенной роще Кларансовой, но в присутствии неразлучной с нею подружки Клеры. Мне кажется, что в подобных обстоятельствах истинный любовник написал бы благодарное письмо совсем не в том духе и тоне, с каким написано письмо Сен-Пре к Юлии. Смятение и воспаление всех чувств, произведенные сим поцелуем, как говорит Сен-Пре, не помешали бы, кажется, чувствительному и прямо нежному любовнику наложить на себя молчание о действии сего поцелуя на чувства, чтобы дать волю говорить одному сердцу, преисполненному любви и благодарности. Юлия сохраняла еще свою невинность, и девическое состояние требовало языка бережливого, а не вольного; разве Сен-Пре хотел наказать ее сим языком за излишество женской слабости и за пример, соблазнительный для обоих полов. Одним словом, вижу в сем письме красноречивого Автора; но едва узнаю чувствительного любовника и добродетельного мужчину.

Не скажу того о нескольких строках, начертанных любовником в кабинете Юлии перед ночным свиданием, и о письме, к ней написанном на другой день после сего свидания. Тогда любовь могла являться без покрывала и говорить без тайнства; ибо они были уже *полными* любовниками.

Между неестественными и недобродетельными поступками полагаю замужество Юлии. Нет сомнения, что она могла, в угождение родителям, по некотором поздном раскаянии, разорвать порочную связь с любовником, чтобы навсегда оплакивать заблуждение молодости; но могла ли без преступления, должна ли была без предварительного объявления о своей любовной слабости вступить в супружество с другим мужчиною, для которого молчание ее было обманом? Правда, Вольмар знал о ее любовной связи, но знал не от нее; и этого довольно для ее обвинения.

Если для многих кажется невероятною доверенность гостеприимного мужа, который позволяет старинному любовнику жить у себя в доме, то мне кажется еще невероятнее согласие последнего на предложение поселиться в доме Вольмара, чтобы проводить мучительную жизнь среди верных супругов, из которых одна была некогда его любовницею, а другой был похитителем его прав и счастья, среди их детей, которых образ не мог не терзать его вечным сожалением, среди жестоких искушений, которым надлежало доводить его до последнего отчаяния. Здесь Автор, соблюдая нравственную благопристойность, удалился от естественного хода страстей и от опытов человеческого сердца. Кто на месте Сен-Пре выдержит без отчаяния всегдашнее присутствие Юлии и неразлучные с тем воспоминания навеки потерянного блаженства, тот не любит или не любил; и, как говорит главный герой романа, тот достоин падения, кто поднимает труд свыше силы человеческой. Конечно, добродетель не позволяла даже мыслить прежнему любовнику о нарушении того священного союза, который соединял согласных супругов, достойных его зависти; но тем более повелевало ему мудрое благоразумие и справедливая недоверчивость к самому себе не подвергаться тем искушениям, которых жестокость была не в соразмерности с человеческою природою. Лучшее письмо в романе о прогулке по озеру есть верная и прекрасная картина того страдания, от которого надлежало вечно кипеть сердцу беззащитного друга Юлии; и оно доказывает, что сердечная слабость была готова погубить обоих любовников, если б возобновлялись для них уединенные прогулки.

В сем отношении большая часть тех превосходных писем, где Сен-Пре распространяется о приятностях, забавах и порядке Вольмарова дома, кажутся мне неестественными. Мог ли он спокойно разбирать, наблюдать, описывать отчаянную картину того домашнего и семейственного счастья, которому надлежало быть его собственным уделом, если бы судьба не поставила к тому вечной преграды? Нет, конечно; но если не имеют те письма и вероятности, зато они служат образцами изящного слога, вкуса и таланта.

То же должно сказать о целом романе, которого главное достоинство состоит в искусстве живописного пера. Многие письма могут почитаться в одно время мастерскими произведениями авторского дарования и любовного красноречия. Предпочтительный выбор некоторых писем есть дело особенного вкуса для каждого читателя. Что касается до меня, то предпо-

читаю всем другим местам в «Новой Элоизе» трогательное сожаление Юлии о потере тех добродетелей, которыми некогда любовь украшалась в невинной связи их сердец; сердечное излияние счастливого любовника после ночи, бывшей покровом и свидетельницей таинственной любви их; описание первого свидания по замужестве Юлии; катанье по озеру и прогулка в Мельери; письмо, где Сен-Пре говорит о несчастном атеизме Вольмара и о сердечной ангельской вере чувствительной Юлии, огорченной мнениями супруга; наконец, пленительные картины тех семейственных радостей, которыми добродетельная уже мать и супруга умела окружить в доме мужа, детей, отца, всех родственников и друзей своих.

Но, по моему мнению, несправедливо думают некоторые критики, что главное происшествие сего романа не имеет моральной цели. Не желаю быть защитником вредных для нравственности книг; но я не вижу основания сего мнения. Из «Новой Элоизы» можно вывести то же нравоучение, какое мы извлекаем из Ричардсоновой Клариссы, которую приводят обыкновенно в сравнение и в опровержение Руссовой — Элоизы. Мы видим во Французском романе (то же, что и в Английском), как молодая девушка, украшенная от природы всеми достоинствами сердца и разума, переступив за границу обязанностей своего пола и доверенности к родителям, увлечена неосторожною любовью в бездну стыда и злополучия; видим, как добродетельная женщина, с благородными правилами, не должна верить ни уму, ни сердцу в опаснейшей из страстей человеческих, когда не руководствует ею опытный рассудок или просвещенный друг; видим, сверх того, как молодой человек, имея честные намерения, а не злодейские умыслы Ловеласа³, не может, однакож, остережться от заблуждения чувств своих и не погубить, подобно последнему, ту, которой честь и спокойствие должны быть для него дороже собственной жизни; видим, наконец, как молодые любовники не могут полагаться на их взаимные обеты, ибо в сих случаях чувства бывают всегда в противоречии с языком, а любовь с добродетелью. Или я много ошибаюсь, или преступление любви нравоучительнее в лице слабого Сен-Пре, нежели в лице зверского Ловеласа; ибо такие совершенные злодеи, каков обольститель Клариссы, редки в свете и потому менее опасны; а добродушные, но виновные юноши, каким по слабости сердца и чувств сделался любовник Юлии, гораздо обыкновеннее и скорее могут показать пример опасности для обоих полов. Какой урок для молодых людей! Сначала Сен-Пре и

Юлия тайно любят друг друга; но вместо того, чтобы первому осудить себя на молчание перед ученицею, из уважения к ее роду, к ее обязанностям, к святому долгу гостеприимства, а другой открыться в сердечной склонности доброй матери, которая могла бы принять меры, требуемые осторожностью, оба позволяют себе питать в груди порочное пламя, и даже вступают в переписку, которую строгая нравственность не может никогда позволить. — Какие же губительные последствия! Едва сей первый шаг сблизил любовников, и бездна грозит раскрыться под их ногами! Как чистосердечно обнадеживает свою подругу неопытный молодой человек, что она не имеет причины остерегаться от восторгов любви его, и как нечувствительно ведет ее и себя на край пропасти к бесчестию и преступлению! Добрый Швейцарец дорожит спокойствием достойной красавицы, а сам лишает ее первого блага в жизни — чести и доброго имени! Красавица верит добродетели и порочною связью убивает тех, которым обязана жизнью, благодарностью и совершенною покорностью! Ничто не может оправдать их; но они оправдывают себя любовью: страшный пример для неосторожного юношества и убедительное доказательство, что всякая страсть приносит только ослепление, а непозволительная связь горестные бедствия!⁴ Виновная и раскаявшаяся дочь исполняет наконец волю родителя и заглаживает отчасти свое преступление; но чего стоит ей позднее раскаяние, вечный разрыв любви, жестокие воспоминания невозвратного? кто согласится за несколько быстрых мгновений радости принять те непрерывные муки и страдания, которые терпели оба любовника в жизни? Никто, конечно, если он умеет только войти в их чувства и положения. Вот нравоучение, которое само собою представляется для читателей романа. Если же картина любви склоняет более к сердечной слабости, нежели удаляет от нее через тайные нравоучения, то сей упрек должен относиться не к «Новой Элоизе», но ко всем романам вообще, которых рассмотрение не принадлежит уже к предмету моего письма.





А. Д. УЛЫБЫШЕВ

Сон

Из всех видов суеверия мне кажется наиболее простительным то, которое берется толковать сны. В них, действительно, есть что-то мистическое, что заставляет нас признать в их фантастических видениях предостережение неба или прообразы нашего будущего. Лишь только тщеславный предастся сну, долго бежавшему его очей, как он уже видит себя украшенным орденом, который и был причиной его бессонницы, и убеждает себя, проснувшись, что праздник Пасхи или же новый год принесут с собой исполнение его сна. Несчастный любовник наслаждается во сне предметом своих долгих вожделений, и почти угасшая надежда вновь оживает в его сердце. Блаженная способность питаться иллюзиями! ты — противовес реальных несчастий, которыми постоянно окружена наша жизнь; но твои очарования вскармливают не одни только эгоистические страсти. Патриот, друг разума, и в особенности филантроп имеют также свои мечтания, которые иногда воплощаются в их снах и доставляют им минуты воображаемого счастья, в тысячу раз превосходящего все то, что может им предоставить печальная действительность. Таков был мой сон в прошлую ночь; он настолько согласуется с желаниями и мечтами моих сотоварищей по «Зеленой лампе», что я не могу не поделиться им с ними.

Мне казалось, что я среди Петербургских улиц, но все до того изменилось, что мне было трудно узнать их. На каждом шагу новые общественные здания привлекали мои взоры, а старые, казалось, были использованы в целях, до странности не похожих на их первоначальное назначение. На фасаде Михайловского замка я прочел большими золотыми буквами: «Дворец

Государственного Собрания». Общественные школы, академии, библиотеки всех видов занимали место бесчисленных казарм, которыми был переполнен город. Проходя перед Аничкиным Дворцом, я увидел сквозь большие стеклянные окна массу прекрасных памятников из мрамора и бронзы. Мне сообщили, что это Русский Пантеон, т. е. Собрание статуй и бюстов людей, прославившихся своими талантами или заслугами перед отечеством. Я тщетно искал изображений теперешнего владельца этого дворца¹. Очутившись на Невском Проспекте, я кинул взоры вдаль по прямой линии, и вместо монастыря, которым он заканчивается, я увидел триумфальную арку, как бы воздвигнутую на развалинах фанатизма. Внезапно мой слух был поражен рядом звуков, гармония и неизвестная сила которых казались соединением органа, гармоники и духового инструмента — серпента. Вскоре я увидел бесчисленное множество народа, стекающегося к месту, откуда эти звуки исходили; я присоединился к толпе и оказался через некоторое время перед ротондой, размеры и великолепие которой превосходили не только все наши современные здания, но и огромные памятники Римского величия, от которых мы видим одни лишь осколки. Бронзовые двери необычайной величины открывались, чтобы принять толпу; я вошел с другими.

Благородная простота внутри соответствовала величию снаружи. Внутренность купола, поддержанного тройным рядом колонн, представляла небосвод с его созвездиями. В середине залы возвышался белый мраморный алтарь, на котором горел неугасимый огонь. Глубокое молчание, царившее в собрании, сосредоточенность на всех лицах заставили меня предположить, что я нахожусь в храме, — но какой религии — я не мог отгадать. Ни единой статуи или изображения, ни священников, одежда или движение которых могли бы рассеять мои сомнения или направить догадки. После минутного предварительного молчания несколько превосходных по правильности и звучности голосов начали петь гимн созданию. Исполнение мне показалось впервые достойным гения Гайдна, и я думал, что действительно внимаю хору ангелов. Следовательно, там должны были быть женские голоса? Без сомнения, — и это новшество, столь согласное с хорошим вкусом и разумом, доставило мне невыразимое удовольствие. «Так, — рассуждал я, — если насекомое своим жужжанием и птица своим щебетанием прославляют Всевышнего, то какая смешная и варварская несправедливость запрещать самой интересной половине рода человеческого петь ему хвалы!» Чудесные звуки этой

музыки, соединяясь с парами благовоний, горящих на алтаре, поднимались в огромную высь купола и, казалось, уносили с собой благочестивые мысли, порывы благодарности и любви, которые рвались к Божеству из всех сердец. Наконец песнопения прекратились — старец, украшенный неизвестными мне знаками отличия, поднялся на ступени алтаря и произнес следующие слова: «Граждане, вознося дань благодарности подателю всех благ, мы исполнили священный долг; но этот долг будет пустой формой, если мы не прославим Божество также и нашими делами. Только если мы будем жить согласно законам человечности и чувству сострадания к нашим несчастным братьям, которое сам Бог запечатлел в наших душах, мы сможем надеяться, ценой нескольких лет добродетели, достигнуть вечного блаженства». Сказав это, старец препоручил милосердию присутствующих нескольких бедняков, разорение которых произошло от несчастных обстоятельств и было ими совершенно незаслуженно. Всякий поторопился по возможности помочь — и через несколько минут я увидел сумму, которой было бы достаточно, чтобы десять семейств извлечь из нищеты. Я был потрясен всем тем, что видел, и по необъяснимой, но частой во сне непоследовательности забыл вдруг свое имя, свою страну и почувствовал себя иностранцем, впервые прибывшим в Петербург. Приблизясь к старцу, с которым я, несмотря на его высокий сан, заговорил беспрепятственно: «Сударь, — сказал я ему, — извините любопытство иностранца, который, не зная, должно ли верить глазам своим, осмеливается спросить у вас объяснения стольким чудесам. Разве ваши сограждане не принадлежат к греко-кафолическому вероисповеданию? Но величественное собрание, которого я только что был свидетелем, равно не похоже на обедню греческую и латинскую и даже не носит следов христианства».

— Откуда же вы явились? — ответил мне старец. — Или изучение истории до того поглотило вас, что прошедшее для вас воскресло, а настоящее исчезло из ваших глаз? Вот уже около трех веков, как среди нас установлена истинная религия, т. е. культ единого и всемогущего Бога, основанный на догме бессмертия души, страдания и наград после смерти и очищенный от всяких связей с человеческим и суеверий². Мы не обращаем наших молитв ни к пшеничному хлебу, ни к омеle с дуба, ни к святому миру — но к тому, кого величайший поэт одной нации, давней нашей учительницы, определил одним стихом: «Вечность имя ему и его создание — мир». Среди простого народа еще существуют старухи и ханжи,

которые жалеют о прежних обрядах. Ничего не может быть прекраснее, говорят они, как видеть архиерейскую службу и дюжину священников и дьяконов, обращенных в лакеев, которые заняты его облачением, коленопреклоняются и поминутно целуют его руку, пока он сидит, а все верующие стоят. Скажите, разве это не было настоящим идолопоклонством, менее пышным, чем у греков, но более нелепым, потому что священнослужители отождествлялись с идолом. Ныне у нас нет священников и тем менее — монахов. Всякий верховный чиновник по очереди несет обязанности, которые я исполнял сегодня. Выйдя из храма, я займусь правосудием. Тот, кто стоит на страже порядка земного, не есть ли достойнейший представитель Бога, источника порядка во вселенной? Ничего нет проще нашего культа. Вы не видите в нашем храме ни картин, ни статуй; мы не думаем, что материальное изображение божества оскорбительно, но оно просто смешно. Музыка единственное искусство, которое с правом допускается в наших храмах. Она — естественный язык между человеком и божеством, так как она заставляет предчувствовать то, чего ни одно наречие не может выразить и даже воображение не умеет создать. Мой долг призывает меня в другое место, — заметил старец, — если вы захотите сопровождать меня, я с удовольствием расскажу вам о переменах и реформах, происшедших в России за 300 лет, о которых вы, по-видимому, мало осведомлены.

Я с благодарностью принял его предложение — и мы вышли из храма.

Проходя по городу, я был поражен костюмами жителей. Они соединяли европейское изящество с азиатским величием, и при внимательном рассмотрении я узнал русский кафтан с некоторыми изменениями.

— Мне кажется, — сказал я своему руководителю, — что Петр Великий велел высшему классу Русского общества носить немецкое платье, — с каких пор вы его сняли?

— С тех пор, как мы стали нацией, — ответил он, — с тех пор, как, перестав быть рабами, мы более не носим ливреи господина. Петр Великий, несмотря на исключительные таланты, обладал скорее гением подражательным, нежели творческим. Заставляя варварский народ принять костюм и нравы иностранцев, он в короткое время дал ему видимость цивилизации. Но эта скороспелая цивилизация была так же далека от истинной, как эфемерное тепличное растение от древнего дуба, взрощенного воздухом, солнцем и долгими годами, как оплот против грозы и памятник вечности. Петр слишком был влюблен

в свою славу, чтобы быть всецело патриотом. Он при жизни хотел насладиться развитием, которое могло быть только плодом столетий. Только время создает великих людей во всех отраслях, которые определяют характер нации и намечают путь, которому она должна следовать. Толчок, данный этим властителем, надолго задержал у нас истинные успехи цивилизации³. Наши опыты в изящных искусствах, скопированные с произведений иностранцев, сохранили между ними и нами в течение двух веков ту разницу, которая отделяет человека от обезьяны. В особенности наши литературные труды несли уже печать упадка, еще не достигнув зрелости, и нашу литературу, как и наши учреждения, можно сравнить с плодом, зеленым с одной стороны и сгнившим с другой. К счастью, мы заметили наше заблуждение. Великие события, разбив наши оковы, вознесли нас на первое место среди народов Европы и оживили также почти угасшую искру нашего народного гения. Стали вскрывать плодоносную и почти не тронутую жилу нашей древней народной словесности, и вскоре из нее вспыхнул поэтический огонь, который и теперь с таким блеском горит в наших эпопеях и трагедиях. Нравы, принимая черты все более и более характерные, отличающие свободные народы, породили у нас хорошую комедию, комедию самобытную. Наша печать не занимается более повторением и увеличением бесполезного количества этих переводов французских пьес, устаревших даже у того народа, для которого они были сочинены. Итак, только удаляясь от иностранцев, по примеру писателей всех стран, создавших у себя национальную литературу, мы смогли поравняться с ними, и, став их победителями оружием, мы сделали их союзниками по гению.

— Извините, если я перебую вас, сударь, но я не вижу той массы военных, для которых, говорили мне, ваш город служит главным центром.

— Тем не менее, — ответил он, — мы имеем больше солдат, чем когда-либо было в России, потому что их число достигает 50 миллионов человек.

— Как, армия в 50 миллионов человек! Вы шутите, сударь!

— Ничего нет правильнее этого, ибо природа и нация — одно и то же. Каждый гражданин делается героем, когда надо защищать землю, которая питает законы, его защищающие, детей, которых он воспитывает в духе свободы и чести, и отечество, сыном которого он гордится быть. Мы действительно не содержим больше этих бесчисленных толп бездельников и построенных в полки воров — этого бича не только для тех,

против кого их посылают, но и для народа, который их кормит, ибо если они не уничтожают поколения оружием, то они губят их в корне, распространяя заразные болезни. Они нам не нужны более. Леса, поддерживавшие деспотизм, рухнули вместе с ним. Любовь и доверие народа, а главное — законы, отнимающие у государя возможность злоупотреблять своею властью, образуют вокруг него более единодушную охрану, чем 60 тысяч штыков. Скажите, впрочем, имелись ли постоянные войска у древних республик, наиболее прославившихся своими военными подвигами, как Спарта, Афины, Рим? Служба, необходимая для внутреннего спокойствия страны, исполняется по очереди всеми гражданами, могущими носить оружие, на всем протяжении империи. Вы понимаете, что это изменение в военной системе произвело огромную перемену и в финансах. Три четверти наших доходов, поглощавшихся прежде исключительно содержанием армии, — которой это не мешало умирать с голоду, — употребляются теперь на увеличение общественного благосостояния, на поощрение земледелия, торговли, промышленности и на поддержание бедных, число которых под отеческим управлением России, благодаря небу, с каждым днем уменьшается.

В это время мы находились посреди Дворцовой площади. Старый флаг вился над черными от ветхости стенами дворца, но вместо двуглавого орла с молниями в когтях я увидел феникса, парящего в облаках и держащего в клюве венец из оливковых ветвей и бессмертника.

— Как видите, мы изменили герб империи, — сказал мне мой спутник. — Две головы орла, которые обозначали деспотизм и суеверие, были отрублены, и из пролившейся крови вышел феникс свободы и истинной веры.

Придя на набережную Невы, я увидел перед дворцом великолепный мост, наполовину мраморный, наполовину гранитный, который вел к превосходному зданию на другом берегу реки и на фасаде коего я прочел: *Святылище правосудия открыто для каждого гражданина, и во всякий час он может требовать защиты законов.*

— Это там, — сказал мне старец, — собирается верховный трибунал, состоящий из старейшин нации, членом которого я имею честь быть.

Я собирался перейти мост, как внезапно меня разбудили звуки рожка и барабана и вопли пьяного мужика, которого тащили в участок. Я подумал, что исполнение моего сна еще далеко...



А. С. ПУШКИН

<О вечном мире>

1. Не может быть, чтобы людям со временем не стала ясна смешная жестокость войны, так же как им стало ясно рабство, королевская власть и т. п. Они убедятся, что наше предназначение — есть, пить и быть свободными.

2. Так как конституции, — которые являются крупным шагом вперед человеческой мысли, шагом, который не будет единственным, — необходимо стремиться к сокращению численности войск, ибо принцип вооруженной силы прямо противоположен всякой конституционной идее, то возможно, что менее чем через 100 лет не будет уже постоянной армии.

3. Что касается великих страстей и великих воинских талантов, для этого останется гильотина, ибо общество вовсе не склонно любоваться великими замыслами победоносного генерала: у людей довольно других забот, и только ради этого они поставили себя под защиту законов.

Руссо, рассуждающий не так уж плохо для верующего протестанта¹, говорит в подлинных выражениях: «То, что полезно для народа, возможно ввести в жизнь только силой, так как частные интересы почти всегда этому противоречат. Несомненно, идея вечного мира в настоящее время весьма абсурдный проект; но пусть вернутся Генрих IV и Сюлли, и вечный мир станет снова разумной целью; или точнее: воздадим должное этому прекрасному плану, но утешимся в том, что он не осуществляется, так как это может быть достигнуто лишь средствами жестокими и ужасными для человечества»². Ясно, что эти ужасные средства, о которых он говорил, — революция. Но вот они настали. Я знаю, что все эти доводы очень слабы и свидетельство такого мальчиш-

ки, как Руссо, не одержавшего ни одной победышки, не может иметь никакого веса, но спор всегда хорош, так как способствует пищеварению; впрочем, он еще никогда никого не убедил.





Г. Н. ГОРОДЧАНИНОВ

О разрушительной системе воспитания, противоположной духу Св. Евангелия

В чесом юнейший исправит путь свой. —

Цель законов, общественных учреждений и правительств есть та, дабы граждане, все и каждый, под благотворною их сению, свободно и безопасно наслаждались возможным в сем мире благополучием. Цель, сообразная воле всеблагого Творца, цель великая, священная!

Какое же удобнее средство к достижению сей великой цели? —

Опыты всех веков и народов свидетельствуют, что законы, самые лучшие, не производят желаемого действия, ежели юные сердца граждан не приготовлены, не образованы, не воспитаны, так сказать, к повиновению оным не за страх, но за совесть*.

У древних египтян, говорит Боссюэт**, между многими мудрыми и полезными учреждениями самое лучшее было то, что юношество воспитывалось в духе повиновения оным.

Меч правосудия, угрожающий и наказующий, действуя на нравы страхом, а не совестью, служит токмо к удержанию на некоторое время, а не к предупреждению и отвращению преступлений. Посему-то премудрая Екатерина II в бессмертном своем Наказе*** изрекла: хотите ли предупредить злодеяния, просвещайте людей, усовершенствуйте воспитание. —

* К. Рим., гл. 13, ст. 5.

** См.: Hist. Univ. Par Bossuet. T. 2. Ch. 3.

*** Наказ. Стр. 243 и 249.

Изречение достойное души великой! — Воспитание приготовляет судьбу народов и государств, благосостояние их, или бедствие, сила или упадок непосредственно проистекают из доброго или худого нравственного граждан образования. Чтоб законы имели свое полное действие, чтоб каждой безопасно пользовался своею собственностью, чтоб союзы гражданские и семейственные были тверды и неразрывны, чтоб покорность к родителям, повиновение к предержащим властям, верность к престолу, любовь к Отечеству были для всех и каждого священны, для сего необходимо потребно усовершенствовать воспитание.

Но что значит усовершенствовать воспитание? — В чесом юнейший исправит путь свой? —

Усовершенствовать воспитание значит усовершенствовать волю, преклонять ее к безусловному всегда и везде повиновению благой, угодной и совершенной воле Божией, да совершен будет Божий человек, на всякое дело благое уготован*. Где изображена сия воля Божия? — Во Святом Евангелии. — Следовательно, в сем токмо небесных истин сокровище содержатся святые, непоколебимые основания истинного воспитания**, а не в мудрованиях, не в системах лжеименного разума.

Но служители князя тьмы, сии звезды прелестные, им же мрак тьмы во веки блюдется***, которых в XVIII столетии изрыгнул на землю ад под гордым названием философов, приняли святотатственное намерение потрясти, поколебать, разрушить самое основание чистейшего нравственности, Св. Евангельское учение. Сии мнимые просветители или, лучше, омрачители людей представляли Святейшие Евангельские истины, ужасаюсь даже повторить их слова, в виде предрассудков и суеверия, а главнейшие добродетели человеческие называли слабостью, дабы, испровергнув сей крепкий оплот, освободить человека от всех священных его обязанностей. Посему-то беспрестанно твердили они о какой-то естественной свободе. Посему Оракул их, Ж.-Ж. Руссо, предприняв перевоспитывать род человеческий, основал воспитание на сей же самой свободе естественной.

* К Тим. 2-е, гл. 3, ст. 17.

** Основание же иного никто же не может положить паче лежащего, еже есть Иисус Христос. — К Корин. 1-е, гл. 3, ст. 11.

*** Посл. Иуд., ст. 13.

«Первое из всех благ, — говорит он*, — есть свобода. Человек, совершенно свободный, делает, что ему угодно. Вот мое основательное правило. Нужно только его отнести к младенчеству, то все правила воспитания (т. е. революционного) из того воспоследуют». — И так все правила воспитания выводятся из сего начала: делай, что тебе угодно, т. е. отвергай Евангелие, не повинуйся предержащим властям и законам, отнимай у другого имение, жизнь, честь, притесняй слабого, нарушай клятву, лжесвидетельствуй, ежели твои выгоды сего требуют, ищи одной только своей пользы, хотя б это было и со вредом другого, предавайся всем порокам и вовлекай в оные ближнего твоего, словом: делай, что тебе угодно. Тогда будешь обладать первым из всех благ, будешь человек совершенно свободный. Вот система воспитания, из которой произошла Французская революция**.

Евангелие, освобождая нас от пагубного ига страстей и пороков, покоряет благу и спасительному игу Христову: Свобождшися же от греха, поработитесь, правде***.

Лжемудрие, напротив того, лелея в колыбели свободы, равенства и независимости какого-то естественного человека, воспитывает вольнодумца, не признающего никаких законов, никакой над собою власти, своевольного, необузданного, наглопреддающегося всем своим страстям, попирающего ногами святыне обязанности Христианина, гражданина, верноподданного, отца, сына, супруга, незнакомого с сладостным, небесным удовольствием благотворительности и дружбы, но совершенного эгоиста, злобного и мстительного, стыд и поношение человечества, буйное, мятежное, словом, то революционное чудовище, которое в стране просвещения и вкуса, пред глазами нашими, испровергло престол и жертвенник и заразило все ядовитым своим дыханием.

В доказательство сего приведем некоторые разрушительные правила из сей пагубной системы воспитания и оным противоположим Святыне Евангельские истины, да свет во тьме светится****.

* В книге своей под названием: Емилъ, или [О] воспитании. Т. 1, ст. 169.

** Якоже и с вам будут лживии учителя, иже внесут ереси погибели. — 2-е Пет. Гл. 2, ст. 1.

*** К Рим. г. 6, с. 18. (II) к Гал., гл. 5, ст. 13.

**** Еванг. от Иоанна, гл. I, ст. 5.

Чтоб снять узду со страстей и дать полную, Естественную свободу пагубному их стремлению, воспитатели революционного человека начали дело свое с нападения на Христианскую Религию. Сие нападение делают они не прямо, но косвенно: ибо, с одной стороны, признают ее святость, с другой — силятся испровергнуть главнейшие оной истины.

Изберем кратчайший путь: противоположим Ж.-Ж. Руссо ему же самому. Пусть оракул лжемудров сам себя и опровергает.

Руссо, в 3-м томе своего «Эмиля», на стр. 165 говорит: «Признаюсь вам, что величество Св. Писания, святость Евангелия, сердцу моему говорит. Как малы пред оным книги Философов, со всею их пышностью! — Возможно ли, чтоб книга, и столь высокая и столь простая, человеческое было сочинение? Возможно ли, чтоб тот, о котором история идет, человек только был? Находится ли в книге сей ток Энтузиаста или гордого сектатора? Какая кротость, какая чистота во нравах его! Какая трогаящая приятность в наставлениях его! Какое возвышение в правилах его! Какая глубокая мудрость в речах его! Какое присутствие духа, какая тонкость и верность в ответах его! Какая власть над страстями своими! Где человек, где мудрец, который без слабости и тщеславия умеет действовать, терпеть и умереть?» — Ниже сего: «Где Иисус взял у своих оное высокое и чистое правоучение, которого уроки и пример он только один преподавал? Среди самого бешеного фанатизма услышана высочайшая мудрость и самые героические добродетели».

После сего чтоб мог подумать, чтоб он явно противоречил духу сего самого Евангелия, как то увидим из нижеследующего?

1. В предложении моем, говорит Руссо в своем «Эмиле», на стр. 129, 3-го тома, вы видите только натуральную Религию, весьма странно, чтоб нужна была другая, т. е. и Христианская. — Но не сей ли Иисус Христос, которого он признает Богочеловеком, которого учение называет высоким и чистым, вещает у Иоанна: (гл. 14, ст. 6) *Аз есмь путь и истина и живот: никтоже придет ко Отцу, токмо мною.*

2. В какой Религии воспитаем его? т. е. Эмиля, вопрошает Руссо, на стр. 331, 2-го тома. — Ответ весьма простой. Кажется мне, не присоединим его ни к той, ни к другой, но поставим в состояние ту избрать, в которой наилучшее употребление разума вести его долженствует. — Но не сам ли он говорит в 3-м томе, на стр. 74: *Нет ничего лучше, как прилепляться к духу Евангелия, в котором учение простое и нравственность высокая. Не опровергает ли Руссо сам себя,*

говоря на стр. 91, т. 3-го: Разум весьма часто нас обманывает? — Ж.-Жак не вопреки ли себе говорит на стр. 330, т. 2-го: Младенец в отцовской Религии воспитан быть должен. Как же? то отдает ему религию на выбор, то назначает ему отцовскую.

3. Хотят ли благочестивым сделать младенца? — в церковь скучать ведут (стр. 227, т. 1). — И так, советуя прилепляться к духу С. Евангелия, в то же время запрещает младенцев водить в церковь, в сие святейшее училище Христиан, где от юности научаемся мы едиными усты и единым сердцем славить и воспевать Троиственного, откуда единомыслие и единодушие, те великие силы, связующие союзы гражданские и семейственные. Тогда приведоша к нему дети (Мат., гл. 19, ст. 13 и 14), да руце возложить на них, и помолится: ученицы же запретиша им. Иисус же рече им: оставите детей, и не возбраняйте им прийти ко мне: таковых бо есть царство небесное.

После сего мнимый просветитель рода человеческого, запретив питомцу своему вход в церковь, предлагает ему следующее нечестивое учение.

1. Относительно бытия Божия.

Руссо говорит: (т. 3, стр. 56). Одно ли вещей начало, два или многие. И какая натура оных, я о том ничего не знаю, и какая нужда мне в том. Явное себе противоречие! Признает святость Евангелия и в то же время говорит, что ничего не знает о том, имже вся быша, и без кого ничтоже бысть, еже бысть (Иоан., гл. 1, ст. 3). Признавать Евангелие и вместе утверждать, что не нужно знать свойств Божиих! Ежели не знаю Божиих совершенств, то не могу знать и моих обязанностей к тому, им же дышем, движемся и есмы.

2. Относительно благодати Божией.

Не понимаю, говорит Руссо (т. 2, стр. 19), как бы Тот, кто ни в чем нужды не имеет, любить мог что-нибудь; не понимаю, как бы Тот, что не любит ничего, мог быть блажен. — Так говорит тот, который сказал о Евангелии: возможно ли, чтоб книга, и толь высокая, и толь простая, человеческое было сочинение? А в сей Божественной книге изображено: (Иоан., гл. 15., ст. 9 и 10) Якоже возлюбил мя Отец, и Аз возлюбил вас: будите в любви моей. Аще заповеди моя соблюдете в любви моей, якоже аз заповеди отца моего соблюдох, и пребываю в его любви. — О сем есть любви, говорит С. Евангелист Иоанн, (пос. 1, гл. 4, ст. 10). Не яко мы возлюбихом Бога, но яко Той возлюбил нас.

3. Относительно правосудия Божия.

Провидение, по словам г. Руссо, не препятствует человеку делать зло, хотя со стороны столь слабого существа, зло есть ничто в Его глазах (т. 3, стр. 71). Ежели б зло, или грех, был ничто; то Предвечный Отец не послал бы в мир единородного сына своего, да от грех избавивше, правдою поживем (Пет. 1, гл. 2, ст. 24).

4. Относительно откровения.

Что хочет Бог (т. 2, стр. 162), чтоб делал человек, сказать ему о том не заставляет другого человека, т. е. Пророков и Апостолов. Всегда Руссо сам себе противоречит. Не сам ли он говорит: возможно ли, чтоб тот, о котором идет история (т. е. И. Х.), человек только был? — Сей-то Богочеловек заставляет Апостолов сказать волю свою всему роду человеческому: шедше убо, научите вся языки. Крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа, — учаще их блюсти вся, елика заповедах вам (Мат., гл. 28, ст. 19 и 20).

5. Относительно бессмертия души и жизни будущего века.

Верю, говорит Ж.-Жак, на стр. 80, т. 3, что душа переживает тело; но кто знает, довольно ли сего для всегдашнего ее пребывания? — Он же продолжает: какая нужда искать ада в другой жизни? — В этой он, в сердце злых (т. 3, стр. 84). — Не явное ли себе противоречие? — Признает Евангелие — и сомневается о бессмертии души, о котором Спаситель упоминает у Св. Евангел. Иоанна в гл. 5, ст. 29; И изыдут сотворшии благая в воскрешение живота, а сотворшии злая в воскрешение суда. — Признает Евангелие, а не верит Божественному гласу его, глаголющему у Св. Еванг. Матфея: (Гл. 25, ст. 41) Тогда речет и сущим ошуюю его: идите от мене проклятии во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелам его. —

6. Относительно общественного состояния.

Или человеком воспитывать, восклицает Руссо (т. 1, стр. 9), или гражданином; понеже вдруг не можно тем и другим сделать, — т. е. воспитывать буйным, мятежным, революционным чудовищем, которого страсти не обузданы ни Религиею, ни священной властью Государя, ни спасительною силою законов и гражданских постановлений, который, по Руссовой системе воспитания, по праву какой-то мнимо естественной свободы, делает, что ему угодно. Посему-то защитник сей свободы в революционном исступлении вопиет: (т. 1, стр. 158) бедные человеки! вы всегда говорить будете: мы хотим, а всегда будете делать то, что другие хотят. Сие нечестивое мнение опровергается сими С. А. Павла словами: (к Римл.,

гл. 6, ст. 22) ныне же свободшеся от греха, порабоцшеся же Богови, имате плод ваш во святыню. В сей-то свободе обновленного нашего естества надлежит воспитывать юношество, да совершен будет Божий человек, на всякое дело благое уготован (К Тим. 2, гл. 3, ст. 17).

Движимый революционными чувствованиями, сей оракул нечестия присовокупляет: (т. 1, стр. 13) оба сии слова, Отечество и гражданин, выброшены должны быть из новейших языков. — Когда у древних, во мрак идолопоклонства погруженных народов, Египтян, Персов, Греков и Римлян, наименования Отечества и гражданина были священны; то что надлежит думать о таком писателе, который, при сиянии светлейшей солнца истины, говорит об оных столь ненавистным презрением?

Покажем еще, как он сам себе противоречит. В одном месте (стр. 50, т. 4) говорит у него воспитатель своему питомцу: хотите ли состояние ваше утвердить на гражданских отношениях, которые непрестанно на волю ближнего передавать вас будут. А в другом сам себя опровергает (стр. 102, т. 2). Тот человек, который бы желал видеть себя как удаленное существо, не завися ни от чего и собою самим довольствуясь, был бы несчастным. Но и сему мнению своему сам же противоречит (стр. 156, т. 1). О человек! во внутренности своей бытие свое заключи, и не будет более несчастен. — Истина всегда и везде сама с собою сходна, а заблуждение само себя опровергает.

7. Относительно Законов.

Мы сотворены, говорит он (т. 1, стр. 162), быть человеками; законы и общество опять во младенчество нас погрузили. Блаженное младенчество! Да злобою младенствуем, говорит св. Ап. Павел. А Спаситель наш изрек: (Мат., гл. 18, ст. 4) аще не обратитесь, и будете, яко дети, не внидете в царство небесное.

Всеобщий дух Законов всех земель, продолжает Руссо, есть ободрять сильного противу слабого. Бесстыдная клевета! — Напротив того, дух Законов есть тот, дабы сильный не угнетал слабого, дабы все и каждый, под благотворною их защитою, наслаждались возможным в сем мире благополучием. — Боже! Суд Твой Цареви даждь, говорит Премудрый царь Израильский — судите людям Твоим в правде яко избави нища от сильна, и убога, ему же не бе помощника — от лихвы и от неправды избавить души их (Псал., 71, ст. 1, 2, 12 и 14).

Руссо сам же и осуждает себя за сие нечестивое учение (т. 3, стр. 74). В ожидании большего просвещения, говорит он,

да храним общественный порядок, да чтим во всякой земле законы, да не возмущаем Богопочитания, предписуемого оными; да не приводим граждан к неповиновению: ибо не знаем верно, благо ли для них оставит мнения свои для других, а знаем верно, что не повиноваться законам зло. Но чтит ли тот законы, кто говорит, что они ободряют сильного противу слабого? Чрез сие не приводит ли он граждан к неповиновению, не нарушает ли общественный порядок?

8. Относительно общества иных заведений и обычаев.

На стр. 14-й, т. 1-го Жан-Жак называет училища смешными заведениями. В сих, по словам его, смешных заведениях и он учился; но там не учили его самому себе противуречить, как, напр., на стр. 20 1-го т. говорит: в рабстве рождается общественный человек, живет и умирает. Но там же и опровергает себя сими словами: (т. 4, стр. 181 и 187). Умствующий и философствующий дух подкапывает истинные основания общества. Сии основания, по словам А. Павла, состоят в том, да не свобода наша в вину плоти, но да любовию работаем друг другу (Гал., гл. 5, ст. 13) или: друг друга тяготы да носим (Там же, гл. 6, ст. 2).

9. Относительно добродетелей.

Все, по подражанию, добродетели, говорит Руссо, суть обезьянины добродетели. — Но человек не все ли делает чрез подражание? Подражание не есть ли основа наших привычек, добрых и худых? Со избранным избран будешь, со строптивым развратишься, говорит царственный Псалмопевец (Пс. 17, ст. 22). Подражание есть основа навыка, или науки. Подражая изящным образцам, мы сами мало-помалу делаемся изящны, — и наоборот. Не происходит ли подражательная способность из самой человеческой природы, из того образа и подобия Божия, по которому сотворен человек? — Разве забыл г. Руссо, что тот, которого глубокой мудрости и высоким правилам (стр. 165, т. 3) он удивляется, на тайной вечери повелевает Апостолам подражать ему: вы глашаете мя Учителя и Господа, и добре глаголете: есмь бо. Аще убо умых ваши нове, Господь и Учитель, и вы должни есте друг другу умывати нозе. Образ бо дах вам, да, якоже аз сотворих вам, и вы творите (Иоан., гл. 13, ст. 14 и 15).

На стр. 240 т. 2-го, говорит он, что истинное благотворение никогда не делает неблагодарным. Мнение ложное! — Спаситель не истинное ли оказал благотворение десяти прокаженным мужам, но один только из них — и тот Самарянин — принес благодарность своему Благодетелю, который спросил

его: не десять ли очистишася, да девять где? како не обретошася воздати славу Богу, токмо иноплеменник сей? (Луки гл. 17, ст. 12 и 19).

Доселе оракул лжемудров XVIII столетия сам опровергал свое химерическое, зловерное учение; теперь пусть он же сам опровергает и последователей своих, которые, в чад философия, бредили и бредни свои выдавали за некие священные истины. Покажем некоторые пагубные мнения из их разрушительной системы воспитания.

Один из них питомцам лжемудрия представляет в виде слабости Богоподобную, украшающую человека добродетель. Благодеяние, говорит Кондорсет (смотри. жизнь Тюр, соч. Кондорсета), есть не что иное, как слабость, ежели оно не служит к пользе общественной¹. Сей же писатель, выхваляя пагубнейшую из страстей, ненависть, проповедует, что только великие души умеют ненавидеть, только честные люди никогда не мирятся² (там же), вопреки сему спасительному учению Господа нашего (Мат., гл. 5, ст. 44): Любите враги ваша, добро творите ненавидящим вас.

Другой, раздувая огонь страстей в пылкой юности, говорит (Гельвеций в книге своей: о Духе), что умеренные страсти образуют людей обыкновенных; что чувство есть душа страстей; но как чувство от нас не зависит: ибо мы любим и ненавидим, сами не зная, почему и от чего это делается: следственно, никого не надлежит обвинять в преступлении³. — Это по системе воспитания Руссовой, по праву мнимой естественной свободы: делай, что тебе угодно. Сей же писатель утверждает, что стыдливость есть предрассудок и лицемерие и что даже развращение нравов не противно величию и благоденствию Государств⁴ (Там же).

Другой, сляясь расторгнуть священный союз детей с родителями и связи родственные, провозглашает (Гелв. о Духе), что для блага Отечества должно истребить любовь между детьми и родителями; — что связи между родителями и детьми вредят связям гражданским и производят только одни пороки под видом добродетелей; — что выгоды семейств, всегда противоположные выгодам общественным, наконец погасят в душах всю любовь к Отечеству; — что для предохранения народов от бедствий надлежит разорвать между людьми все связи родств и всех граждан объявить детьми Государства, что это одно средство истребит пороки⁵.

Наконец, по новой Эпикурейской системе, совсем не должно помышлять о смерти. Смерть (Вольтер) ничто; только

образ ее страшен. Не станем думать о ней, будем жить для настоящего дня; вставая с постели, будем говорить себе: как бы нынешний день провести с удовольствием⁶. — О сих-то лжеумудрах сказано: (Прем., Гл. 2, ст. 6) Приидите, насладимся настоящих благих, и употребим создания, яко в юности, скоро. — И самые язычники помышляли о смерти. При дворе Филиппа, Македонского Царя, находился особенный чиновник, которого вся должность состояла в том, что ежедневно поутру входил он к Государю в спальную комнату и говорил ему следующие слова: Филипп, помни, что ты смертный.

Вот и опровержение сих пагубных мнений из уст самого оракула сих лжеучителей, на которого они, как на своего руководителя, всегда и везде ссылаются.

Бегайте тех, говорит Ж.-Ж. Руссо, на 181 и 187 стр. 4-го т. в своем «Эмиле», кои, под видом изъяснения природы, сеют в человеческих сердцах пагубные учения. — Под гордым видом, что они только одни просвещены, правдивы, добросовестны, властелински покоряют нас своим приговорам и хотят за истинные начала вещей дать нам непонятные системы, кои в воображении своем составили. — Наконец, опровергая, разрушая, попирая ногами все, что чтят люди, у оскорбленных отнимают последнее в бедствии утешение, у сильных и богатых — единственную страстей узду, исторгают из глубины сердец грызение злодейства, надежду добродетели, и хвалятся еще быть благотворителями человеческого рода.

Там же ниже:

Неверие и вообще умствующий и философствующий дух подкапывает истинные основания общества. Ибо то, что частные выгоды имеют общего, есть толь мало, что никогда не будет в равновесии с противоположным.

Там же ниже:

Философия никакого блага не может сделать, которого бы еще лучше не сделала Религия, а Религия много делает такого, чего не могла бы философия сделать. Новейшие наши правительства неоспоримо Христианству одолжены своею твердою властью и не столь частыми переменами: Христианство внушило им более человеколюбия. Сие доказывается сравнением оных с древними правительствами. Перемена сия не наук дело: ибо везде, где оные процветали, человеколюбие от того не более уважено было. Сие доказывают жестокости Афинян, Египтян и римских Императоров.

Наконец Руссо произносит сей торжественный суд и на самого себя и на своих последователей: (Т. 3, стр. 27). Хотя Философы и были бы в состоянии открыть истину, но кто бы из них сторону ее взял? каждый очень знает, что его система не лучше других основана, однако ж поддерживает ее для того, что она его.

30—70-е годы XIX века.
ОСМЫСЛЕНИЕ И ОЦЕНКА



А. И. ГЕРЦЕН

<Чтоб выразуметь эту исповедь страдальца...>

...чтоб выразуметь эту исповедь страдальца, эту энергическую душу, вырабатывающуюся через мастерские часовщиков, передние, похоти, падения до высокого нравственного состояния, до всепоглощающей любви к человечеству. После «Исповеди» в 29 году в Васильевском я взял «Contrat social»; им Руссо надолго покори́л меня своему авторитету; нигде я не встречал с такою увлекательной силою изложенными либеральные идеи. Я стал боготворить Жан-Жака, тогда и жизнь его, особенно поэтическое бегство от людей в Эрменонвиль, привязали меня еще больше лично к нему; он мне казался каким-то агнцем, несущим скорби всего человечества XVIII века. Я назвал любимое мое место в деревне Эрменонвиль¹ и всегда поминал в нем гражданина женевского. Руссо в самом деле выражает все теплое начало французской философии XVIII века и все энергическое. Один Дидро может стать с ним рядом, но в Дидро нет этой чистоты *sui generis*², чистоты неподкупного Робеспьера, безумного Сен-Жюста³. После «Contrat social» прочли мы с Темирой⁴ «Discours sur l'inégalité de l'homme»⁵ и т. п. Я было принялся за «Новую Элоизу», да бросил на второй части; мне, упивавшемуся небесными девами Шиллера, которые все похожи на его Деву чужбины⁶, с их неприступною чистотою, с их неземною жизнью, не могла нравиться физически порывистая любовь Юлии, ни даже слог переписки ее с любовником. Жизнь действительную я в то время плохо понимал. Я искал в поэмах идеальные существа, какие-то тени, как все тени, имеющие образ человеческий, но без тела.

Несмотря на мое пристрастие к политическому учению энциклопедистов, вполне я не предавался им. Какой-то внутренний голос, инстинктуальный больше, нежели сознательный, боролся против грубого сенсуализма этой школы. Дух мой требовал свои права и отталкивал узкие истолкования. Может, чтение Шиллера направило меня выше воззрения Вольтера, может, гальванизм века будил этот голос в моей душе — не знаю, но всего очевиднее ненависть моя к материализму оказалась, когда я вздумал заняться естественными науками, — это был богатый эпизод в одностороннем политическом направлении, ему я обязан долею хороших результатов, до которых достиг впоследствии; и если вторично спасся от односторонности.

<Конец 30-х гг.





А. И. ГЕРЦЕН

С того берега

V

CONSOLATIO

Der Mensch ist nicht geboren frei zu sein.

*Goethe («TASSO»)*¹

Из окрестностей Парижа мне нравится больше других Монморанси. Там ничего не бросается в глаза, ни особенно береженные парки, как в Сен-Клу, ни будуары из деревьев, как в Трианоне; а ехать оттуда не хочется. Природа в Монморанси чрезвычайно проста, она похожа на те женские лица, которые не останавливают, не поражают, но привлекают каким-то милым и доверчивым выражением, и привлекают тем сильнее, что это делается совершенно незаметно для нас. В такой природе и в таких лицах есть обыкновенно что-то трогательное, успокаивающее, и именно за этот покой, за эту каплю воды Лазарю² всего больше благодарит душа современного человека, непрерывно потрясенная, растерзанная, взволнованная. Я несколько раз находил отдых в Монморанси и за это благодарен ему. Там есть большая роща, местоположение довольно высокое, и тишина, которой под Парижем нигде нет. Не знаю отчего, но эта роща напоминает мне всегда наш русский лес... идешь и думаешь... вот сейчас пахнет дымком от овинов, вот сейчас откроется село... с другой стороны, должно быть, господская усадьба, дорога туда пошире и идет просеком, и верите ли? мне становилось грустно, что через несколько минут выходишь на открытое место и видишь вместо Звенигорода — Париж; вместо

окошечка земского или попа — окошечко, в которое так долго и так печально смотрел Жан-Жак...³

Именно к этому домику шли раз из рощи какие-то, по-видимому, путешественники: дама лет двадцати пяти, одетая вся в черном, и мужчина средних лет, преждевременно седой. Выражение их лиц было серьезно, даже покойно. Одна долгая привычка сосредоточиваться и жизнь, обильная мыслию, событиями, дают чертам этот покой. Это не природная тишина, а тишина после бурь, после борьбы и победы.

— Вот дом Руссо, — сказал мужчина, указывая на маленькое строение, окна в три.

Они остановились. Одно окошко было немного приотворено, занавеска колебалась от ветра.

— Это движение занавески, — заметила дама, — наводит невольный страх, так и кажется — вот сейчас подозрительный и раздраженный старик ее отдернет и спросит нас, зачем мы тут стоим. Кому придет в голову, глядя на мирный домик, окруженный зеленью, что он был прометеевской скалой для великого человека, которого вся вина состояла в том, что он слишком любил людей, слишком верил в них, желал им больше добра, нежели они сами? Современники не могли ему простить, что он высказал тайное угрызение их собственной совести, и вознаграждали себя искусственным хохотом презрения, а он оскорблялся; они смотрели на поэта братства и свободы как на безумного; они боялись признать в нем разум, это значило бы признать свою глупость, а он плакал об них. За целую жизнь преданности, страстного желания помочь, любить, быть любимым, освобождать... находил он мимолетные приветы и постоянный холод, надменную ограниченность, гонения, сплетни! Мнительный и нежный от природы, он не мог стать независимо от этих мелочей и потухал, оставленный всеми, больной, в нищете. В ответ на все его стремления к симпатии, к любви ему досталась одна Тереза, в ней сосредоточивалось для него все теплое, вся сторона сердца, — Тереза, которая не могла научиться узнавать, который час, существо неразвитое, полное предрассудков, которая стягивала жизнь Руссо в узкую подозрительность, в мещанские пересуды и кончила тем, что рассорила его с последними друзьями⁴. Сколько горьких минут провел он, облакачиваясь на эту оконницу, с которой кормил птиц, думая, каким злом они ему заплатят! У бедного старика только и оставалось, что природа, — и он, восхищаясь ею, закрыл глаза, усталые от жизни, тяжелые от слез. Говорят, что он даже ускорил минуту покоя... на этот раз Сократ сам осудил

себя на смерть за грех сознания, за преступление гениальности⁵. Когда взглядишься серьезно во все, что делается, становится противно жить. Все на свете гадко и притом глупо; люди хлопочут, работают, ни минуты не находят отдыха, а делают все вздор; другие хотят их вразумить, остановить, спасти — их распинают, гонят — и все это в каком-то бреде, не давая себе труда понять. Волны поднимаются, торопятся, клубятся без цели, без нужды... там они разбиваются с бешенством об скалу, тут подмывают берег... мы стоим середь водоворота, бежать некуда. — Я знаю, доктор, вы не так смотрите на жизнь, она вас не сердит, потому что вы в ней ищете один физиологический интерес и мало требуете от нее, вы большой оптимист. Иногда я с вами соглашаюсь, вы меня сбиваете с толку вашей диалектикой; но как только сердце принимает участие, как только из общих сфер, где все разрешено и успокоено, коснешься живых вопросов, взглянешь на людей, душа возмущается. Подавленное на минуту негодование снова просыпается, и досадуешь об одном: что нет достаточно сил ненавидеть, презирать людей за их ленивое бездушие, за их нежелание стать выше, благороднее... если б было можно отвернуться от них! И пусть они делают что хотят в своих полипниках, пусть живут нынче, как вчера, опираясь на привычки и обряды, бессмысленно принимая на веру, что делать и чего не делать... и изменяя притом на каждом шагу своей собственной нравственности, своему собственному катехизису!

— Я не думаю, чтоб вы были справедливы. Разве люди виноваты в вашем доверии к ним, в вашем идеальном понятии об их нравственном достоинстве?

— Я не понимаю, что вы говорите, я сейчас сказала совершенно противоположное. Кажется, это не верх доверия, когда говорят об людях, что у них нет, кроме мученических венцов для всякого пророка и бесполезного раскаяния после их смерти; что они готовы броситься, как звери, на того, кто, заменяя их совесть, *назовет* их дела; кто, снимая на себя их грехи, хочет разбудить их сознание.

— Да, но вы забываете источник вашего негодования? Вы сердитесь на людей за многое, чего они не сделали, потому что вы считаете их способными на все эти прекрасные свойства, к которым вы воспитали себя или к которым вас воспитали, — но они по большей части этого развития не имели. Я не сержусь, потому что и не жду от людей ничего, кроме того, что они делают; я не вижу ни повода, ни права требовать от них чего-нибудь другого, нежели что они могут дать, а могут они

дать то, что дают; требовать больше, обвинять — ошибка, насилие. Люди только справедливы к безумным и к совершенным дуракам, их, по крайней мере, мы не обвиняем за дурное устройство мозга, им прощаем природные недостатки; с остальными страшная моральная требовательность. Почему мы ждем от всех встречаемых на улице примерных доблестей, необыкновенного понимания — я не знаю; вероятно, по привычке все идеализировать, все судить свысока — так, как обыкновенно судят жизнь по мертвой букве, страсть по кодексу, лицо по родовому понятию. Я иначе смотрю, я привык к взгляду врача, к взгляду, совершенно противоположному — судьи. Врач живет в природе, в мире фактов и явлений, он не учит, он учится; он не мстит, а старается облегчить; видя страдание, видя недостатки, он ищет причину, связь, он ищет средств в том же мире фактов. Нет средств, он грустно пожимает плечами, досадует на свое неведение — и не думает о наказании, о пени, не порицает. Взгляд судьи проще, ему, собственно, взгляда и не надобно, недаром Фемиду представляют с завязанными глазами, она тем справедливее, чем меньше видит жизнь; наш брат, напротив, хотел бы, чтобы пальцы и уши имели глаза. Я не оптимист и не пессимист, я смотрю, вглядываюсь, без заготовленной темы, без придуманного идеала, и не тороплюсь с приговором — я просто, извините, скромнее вас.

— Не знаю, так ли я вас поняла, но, мне кажется, вы находите очень естественным, что современники Руссо его мучили маленькими преследованиями, отравили ему жизнь, оклеветали его; вы им отпускаете их грехи, это очень снисходительно, не знаю, насколько справедливо и нравственно.

— Для того, чтоб отпускать грехи, надобно прежде обвинять; я этого не делаю. Впрочем, пожалуй, я приму ваше выражение, да, я отпускаю им зло, ими причиненное, так, как вы отпускаете холодной погоде, которая на днях простудила вашу малютку. Можно ли сердиться на события, которые независимы ни от чьей воли, ни от чьего сознания? Они иногда бывают очень тяжелы для нас; но обвинение не поможет, а только запутает. Когда мы с вами сидели у кровати больной и горячка так развернулась, что я сам испугался, мне было бесконечно горько смотреть и на больную и на вас; вы так много страдали в эти часы — но вместо того, чтоб проклинать дурной состав крови и с ненавистью смотреть на законы органической химии, я думал тогда о другом, а именно о том, как возможность

понимать, чувствовать, любить, привязываться необходимо влечет за собою противоположную возможность несчастья, страданий, лишений, нравственных оскорблений, горечи. Чем нежнее развивается внутренняя жизнь, тем жестче, губительнее для нее капризная игра случайности, на которой не лежит никакой ответственности за ее удары.

— Я сама не обвиняла болезнь. Ваше сравнение не совсем идет; природа вовсе не имеет сознания.

— А я думаю, что и на полусознательную массу людей нельзя сердиться; взойдите в ее состояние борьбы между предчувствием света и привычкой к темноте. Вы берете за норму береженные, особенно удавшиеся оранжерейные цветы, за которыми было бездна ухода, и сердитесь, что полевые не так хороши. Не только это несправедливо, но это чрезвычайно жестоко. Если б у большинства людей было сознание сколько-нибудь светлее, неужели вы думаете, что они могли бы жить в том положении, в котором живут? Они не только зло делают другим, но и себе, и это именно их извиняет. Ими владеет привычка, они умирают от жажды возле колодца и не догадываются, что в нем вода, потому что их отцы им этого не сказали. Люди всегда были такие, пора, наконец, перестать удивляться, негодовать; можно было привыкнуть со времен Адама. Это тот же романтизм, который заставлял поэтов сердиться за то, что у них есть тело, за то, что они чувствуют голод. Сердитесь сколько хотите, но мира никак не переделаете по какой-нибудь программе; он идет своим путем, и никто не в силах его сбить с дороги. Узнавайте этот путь — и вы отбросите нравоучительную точку зрения, и вы приобретете силу. Моральная оценка событий и журьба людей принадлежат к самым начальным ступеням понимания. Оно лестно самолюбию — раздавать Монтионовские премии⁶ и читать выговоры, принимая мерилom самого себя, — но бесполезно. Есть люди, которые пробовали внести этот взгляд в самую природу и сделали разным зверям прекрасные или прескверные репутации. Увидали, например, что заяц бежит от неминуемой опасности, и назвали его трусом; увидали, что лев, который в двадцать раз больше зайца, не бежит от человека, а иногда его съедает, — стали его считать храбрым; увидали, что лев сытый не ест, — сочли это за величие духа; а заяц столько же трус, сколько лев великодушен и осел глуп. Нельзя больше останавливаться на точке зрения Эзоповых басен; надобно смотреть на мир природы и на мир людской проще, покойнее, яснее. Вы говорите о страданиях

Руссо. Он был несчастлив, это правда, но и это правда, что страдания всегда сопровождают необыкновенное развитие, натура гениальная может иногда не страдать, сосредоточиваясь в себе, довольствуясь собою, наукой, искусством; но в практических сферах никак. Дело очень простое: такие натуры, входя в обычные людские отношения, нарушают равновесие; среда, их окружающая, им узка, невыносима, их жмут отношения, рассчитанные по иному росту, по иным плечам и необходимые для тех плеч. Все, что давило по мелочи того, другого, все, о чем толковали вразбивку и чему покорялись обыкновенные люди, все это вырастает в нестерпимую боль в груди сильного человека, в грозный протест, в явную вражду, в смелый вызов на бой; отсюда неминуемо столкновение с современниками; толпа видит презрение к тому, что она хранит, и бросает в гения камнями и грязью, до тех пор пока поймет, что он был прав. Виноват ли гений, что он выше толпы, виновата ли толпа, что она его не понимает?

— И вы находите это состояние людей, и притом большинства людей, нормальным, естественным? По-вашему, это нравственное падение, эта глупость так и быть должна? — Вы шутите!

— Как же иначе? Ведь никто не принуждает их так поступать, это их наивная воля. Люди вообще в практической жизни меньше лгут, нежели на словах. Лучшее доказательство их простодушия — в искренней готовности, как только поймут, что совершили какое-либо преступление, раскаяться. Они спохватились, распявши Христа, что скверно сделали, и бросились на колени перед крестом. О каком нравственном падении речь, *si toutefois*⁷ вы не говорите о грехопадении, я не понимаю. Откуда было падать? Чем дальше смотришь назад, тем больше встречаешь дикости, непонимания или совершенно иного развития, которое до нас почти не касается; какие-нибудь погибшие цивилизации, какие-нибудь китайские нравы. Долгая жизнь в обществе вырабатывает мозг. Вырабатывание это делается трудно, туго; а тут вместо признания сердятся на людей за то, что они не похожи ни на идеал мудреца, выдуманного стоиками, ни на идеал святого, выдуманного христианами. Целые поколения легли костями, чтоб обжить какой-нибудь клочок земли, века прошли в борьбе, кровь лилась реками, поколения мерли в страданиях, в тщетных усилиях, в тяжком труде... едва вырабатывая скудную жизнь, немного покоя и пять-шесть умов, которые понимали заглавные буквы общественного

процесса и двигали массы к совершению судеб своих. Удивляться надобно, как народы при этих гнетущих условиях дошли до современного нравственного состояния, до своей самоотверженной терпеливости, своей тихой жизни; удивляться надобно, как люди так мало делают зла, а не упрекать их, зачем каждый из них не Аристид и не Симеон Столпник⁸.

— Вы хотите меня уверить, доктор, что людям предназначено быть мошенниками.

— Поверьте, что людям ничего не предназначено.

— Да зачем же они живут?

— Так себе, родились и живут. Зачем все живет? Тут, мне кажется, предел вопросам; жизнь — и цель, и средство, и причина, и действие. Это вечное беспокойство деятельного, напряженного вещества, отыскивающего равновесие для того, чтоб снова потерять его, это непрерывное движение, *ultima ratio*⁹, далее идти некуда. Прежде все искали отгадки в облаках или в глубине, подымались или спускались, однако не нашли ничего — оттого что главное, существенное все тут, на поверхности. Жизнь не достигает цели, а осуществляет все возможное, продолжает все осуществленное, она всегда готова шагнуть дальше — затем, чтоб полнее жить, еще больше жить, если можно; другой цели нет. Мы часто за цель принимаем последовательные фазы одного и того же развития, к которому мы приучились; мы думаем, что цель ребенка совершеннолетие, потому что он делается совершеннолетним, а цель ребенка скорее играть, наслаждаться, быть ребенком. Если смотреть на предел, то цель всего живого — смерть.

— Вы забываете другую цель, доктор, которая развивается людьми, но переживает их, передается из рода в род, растет из века в век, и именно в этой-то жизни неотдельного человека от человечества и раскрываются те постоянные стремления, к которым человек идет, к которым поднимается и до осуществления которых когда-нибудь достигнет.

— Я совершенно согласен с вами, я даже сказал сейчас, что мозг вырабатывается; сумма идей и их объем растет в сознательной жизни, передается из рода в род, но что касается до последних слов ваших, тут позвольте усомниться. Ни стремление, ни верность его — несколько еще не обуславливает осуществление. Возьмите самое всеобщее, самое постоянное стремление во всех эпохах и у всех народов, — стремление к благосостоянию, стремление, глубоко лежащее во всем чувствующем, развитие простого инстинкта

самосохранения, врожденное бегство от того, что причиняет боль, и стремление к тому, что доставляет удовольствие, наивное желание, чтоб было лучше, а не было бы хуже; между тем, работая тысячелетия, люди не достигли даже животного довольства; пропорционально, я полагаю, что больше всех зверей и больше всех животных страдают рабы в России и гибнут с голоду ирландцы. Отсюда вы можете заключить, легко ли сбудутся другие стремления, неопределенные и принадлежащие меньшинству.

— Позвольте, стремление к свободе, к независимости стоит голода — оно весьма не слабо и очень определенно.

— История этого не показывает. Точно, некоторые слои общества, развившиеся при особенно счастливых обстоятельствах, имеют некоторое поползновение к свободе, и то весьма не сильное, судя по нескольким тысячам лет рабства и по современному гражданскому устройству, наконец. Мы, разумеется, не говорим об исключительных развитиях, для которых неволя тягостна, а о большинстве, которое дает постоянное *démenti*¹⁰ этим страдальцам, что и заставило раздраженного Руссо сказать свой знаменитый *non-sens*¹¹: «Человек родится быть свободным — и везде в цепях!»¹²

— Вы повторяете этот крик негодования, вырвавшийся из груди свободного человека, с иронией?

— Я вижу тут насилие истории, презрение фактов, а это для меня невыносимо, меня оскорбляет самоуправство. К тому же превредная метода вперед решать именно то, что составляет трудность вопроса; что сказали бы вы человеку, который, грустно качая головой, заметил бы вам, что «рыбы рождаются для того, чтобы летать, — и вечно плавают».

— Я спросила бы, почему он думает, что рыбы рождаются для того, чтобы летать?

— Вы становитесь строги; но друг *Рыбства* готов держать ответ... Во-первых, он вам скажет, что скелет рыбы явным образом показывает стремление развить оконечности в ноги или крылья; он вам покажет вовсе не нужные косточки, которые намекают на скелет ноги, крыла; наконец, он сошлется на летающих рыб, которые на деле доказывают, что *Рыбство* не токмо стремится летать, но иногда и может. Давши вам такой ответ, он будет вправе спросить, отчего же вы у Руссо не требуете отчета, почему он говорит, что человек должен быть свободен, опираясь на то, что он постоянно в цепях? Отчего все существующее только и существует так, как оно *должно* существовать, а человек напротив?

— Вы, доктор, преопасный софист, и, если б я не коротко вас знала, я считала бы вас пребезнравственным человеком. Не знаю, какие лишние кости у рыб, а знаю только, что в костях у них недостатка нет; но что у людей есть глубокое стремление к независимости, ко всякой свободе, в этом я убеждена. Они заглушают мелочами жизни внутренний голос, и поэтому я на них сержусь. Я утешительнее нападаю на людей, нежели вы их защищаете.

— Я знал, что мы с вами после нескольких слов переменим роли или, лучше, что вы обойдете меня и очутитесь с противоположной стороны. Вы хотите бежать с негодованием от людей за то, что они не умеют достигнуть нравственной высоты, независимости, всех ваших идеалов, и в то же время вы на них смотрите как на избалованных детей, вы уверены, что они на днях поправятся и будут умны. Я знаю, что люди торопятся очень медленно, не доверяю ни их способностям, ни всем этим стремлениям, которые выдумывают за них, и остаюсь с ними, так, как остаюсь с этими деревьями, с этими животными, — изучаю их, даже люблю. Вы смотрите *a priori* и, может, логически правы, говоря, что человек должен стремиться к независимости. Я смотрю патологически и вижу, что до сих пор рабство — постоянное условие гражданского развития, стало быть, или оно необходимо, или нет от него такого отвращения, как кажется.

— Отчего мы с вами, добросовестно рассматривая историю, видим совершенно разное?

— Оттого, что говорим об разном; вы, говоря об истории и народах, говорите о летающих рыбах, а я о рыбах вообще — вы смотрите на мир идей, отрешенный от фактов, на ряд деятелей, мыслителей, которые представляют верх сознания каждой эпохи; на те энергические минуты, когда вдруг целые страны становятся на ноги и разом берут массу мыслей для того, чтоб изживать их потом целые века в покое; вы принимаете эти катаклизмы, сопровождающие рост народов, эти исключительные личности за рядовой факт, но это только высший факт, предел. Развитое меньшинство, которое торжественно несется над головами других и передает из века в век свою мысль, свое стремление, до которого массам, кишащим внизу, дела нет, дает блестящее свидетельство, до чего может развиваться человеческая натура, какое страшное богатство сил могут вызвать исключительные обстоятельства, но все это не относится к массам, ко всем. Краса какой-нибудь арабской лошади, воспитанной двадцатью поколениями, нисколько не

дает право ждать от лошадей вообще тех же статей. Идеалисты непременно хотят поставить на своем, во что б то ни стало. Физическая красота между людьми так же исключение, как особенное уродство. Посмотрите на мещан, толпящихся в воскресенье на Елисейских Полях, и вы ясно убедитесь, что природа людская вовсе не красива.

— Я это знаю и нисколько не удивляюсь глупым ртам, жирным лбам, дерзко вздернутым и глупо висящим носам, они мне просто противны.

— А как бы вы стали смеяться над человеком, который принял бы близко к сердцу, что лошаки не так красивы, как олени? Для Руссо было невыносимо нелепое общественное устройство его времени; кучка людей, стоявшая возле него и развитая до того, что им только недоставало гениальной инициативы, чтоб назвать зло, тяготившее их, — откликнулись на его призыв; эти отщепенцы, раскольники остались верны и составили Гору в 92 году¹³. Они почти все погибли, работая для французского народа, которого требования были очень скромны и который без сожаления позволил их казнить. Я даже не назову это неблагодарностью, не в самом деле все, что делалось, делали они для народа; мы *себя* хотим освободить, *нам* больно видеть подавленную массу, *нас* оскорбляет ее рабство, мы за нее страдаем — и хотим снять свое страдание. За что тут благодарить; могла ли толпа, в самом деле, в половине XVIII столетия желать свободы, Contrat social, когда она теперь, через век после Руссо, через полвека после Конвента, нема к ней, когда она теперь в тесной рамке самого пошлого гражданского быта здорова, как рыба в воде?

— Брожение всей Европы плохо соединяется с вашим воззрением.

— Глухое брожение, волнующее народы, происходит от голода. Будь пролетарий побогаче, он и не подумал бы о коммунизме. Мещане сыты, их собственность защищена, они и оставили свои попечения о свободе, о независимости; напротив, они хотят сильной власти, они улыбаются, когда им с негодованием говорят, что такой-то журнал схвачен, что того-то ведут за мнение в тюрьму. Все это бесит, сердит небольшую кучку эксцентрических людей; другие равнодушно идут мимо, они заняты, они торгуют, они семейные люди. Из этого никак не следует, что мы не вправе требовать полнейшей независимости; но только не за что сердиться на народ, если он равнодушен к нашим скорбям.

— Оно так, но, мне кажется, вы слишком держитесь за арифметику; тут не поголовный счет важен, а нравственная мощь, в ней *большинство* достоинства*.

— Что касается до качественного преимущества, я его вполне отдаю сильным личностям. Для меня Аристотель представляет не только сосредоточенную силу своей эпохи, но еще гораздо больше. Людям надобно было тысячи лет понимать его наизнанку, чтоб выразуметь, наконец, смысл его слов. Вы помните, Аристотель называет Анаксагора первым трезвым между пьяными греками¹⁴; Аристотель был последний. Поставьте между ними Сократа — и у вас полный комплект трезвых до Бэкона. Трудно по таким исключениям судить о массе.

— Наукой всегда занимались очень немногие; на это отвлеченное поле выходят одни строгие, исключительные умы; если вы в массах не встретите большой трезвости, то найдете вдохновенное опьянение, в котором бездна сочувствия к истине. Массы не понимали Сенеки и Цицерона, а каково отозвались на призыв двенадцати апостолов?

— Знаете ли, по-моему, сколько их ни жаль, а надобно признаться, они сделали совершеннейшее *fiasco*.

— Да, только окрестили полвселенной.

— В четыре столетия борьбы, в шесть столетий совершенного варварства, и после этих усилий, продолжавшихся тысячу лет, мир так окрестился, что от апостольского учения ничего не осталось; из освобождающего евангелия сделали притесняющее католичество, из религии любви и равенства — церковь крови и войны. Древний мир, истощив все свои жизненные силы, падал, христианство явилось на его одре врачом и утешителем, но, прилаживаясь к больному, оно само заразилось и сделалось римское, варварское, какое хотите, только не евангельское. Какова сила родовой жизни, масс и обстоятельств! Люди думают, что достаточно доказать истину, как математическую теорему, чтоб ее приняли; что достаточно самому верить, чтоб другие поверили. Выходит совсем иное, одни говорят одно, а другие слушают их и понимают другое, оттого что их развития разные. Что проповедовали первые христиане и что поняла толпа? Толпа поняла все непонятное, все нелепое и мистическое; все ясное и простое было ей

* Августин употребил выражение *prioritas dignitatis* <первенство по достоинству (лат.) .

недоступно; толпа приняла все связующее совесть и ничего освобождающего человека. Так впоследствии она поняла революцию только кровавой расправой, гильотиной, мстью; горькая историческая необходимость сделалась торжественным криком; к слову «братство» приклеили слово «смерть». «Fraternité ou la mort!»¹⁵ сделалось каким-то «La bourse ou la vie»¹⁶ — террористов. Мы столько жили сами, столько видели, да столько за нас жили наши предшественники, что, наконец, нам непростительно увлекаться, думать, что достаточно возвестить римскому миру евангелие, чтоб сделать из него демократическую и социальную республику, как это думали *красные* апостолы; или что достаточно в два столбца напечатать иллюстрированное издание des droits de l'homme¹⁷, чтоб человек сделался свободным.

— Скажите, пожалуйста, что вам за охота выставлять одну дурную сторону человеческой природы?

— Вы начали разговор с грозного проклятия людям, а теперь защищаете их. Вы меня сейчас обвиняли в оптимизме, я вам могу возвратить обвинение. У меня никакой нет системы, никакого интереса, кроме истины, и я высказываю ее, как она мне кажется. Я не считаю нужным из учтивости к человечеству выдумывать на него всякие добродетели и доблести. Я ненавижу фразы, к которым мы привыкли, как христиане к символу веры; как бы они ни были с виду нравственны и хороши, они связывают мысль, покоряют ее. Мы принимаем их без проверки и идем дальше, оставляя за собой эти ложные маяки, и сбиваемся с дороги. Мы до того привыкаем к ним, что теряем способность в них сомневаться, что совестимся касаться до таких святынь. Думали ли вы когда-нибудь, что значат слова «человек родится свободным»? Я вам их переведу, это значит: человек родится зверем — не больше. Возьмите табун диких лошадей, совершенная свобода и равное участие в правах, полнейший коммунизм. Зато развитие невозможно. Рабство — первый шаг к цивилизации. Для развития надобно, чтоб одним было гораздо лучше, а другим гораздо хуже; тогда те, которым лучше, могут идти вперед на счет жизни остальных. Природа для развития ничего не жалеет. Человек — зверь с необыкновенно хорошо устроенным мозгом, тут его мощь. Он не чувствовал в себе ни ловкости тигра, ни львиной силы, у него не было ни их удивительных мышц, ни такого развития внешних чувств, но в нем нашлось бездна хитрости, множество смирных качеств, которые, с естественным побуждением жить стадами, поставили его на начальную ступень

общественности. Не забывайте, что человек любит подчиняться, он ищет всегда к чему-нибудь прислониться, за что-нибудь спрятаться, в нем нет гордой самобытности хищного зверя. Он рос в повиновении семейном, племенном; чем сложнее и круче связывался узел общественной жизни, тем в большее рабство впадали люди; они были подавлены религией, которая теснила их за их трусость, старейшими, которые теснили их, основываясь на привычке. Ни один зверь, кроме пород, «развращенных человеком», как называл домашних зверей Байрон, не вынес бы этих человеческих отношений. Волк ест овцу, потому что голоден и потому что она слабее его, но рабства от нее не требует, овца не покоряется ему, она протестует криком, бегом; человек вносит в дико-независимый и самобытный мир животных элемент верноподданничества, элемент Калибана, на нем только и было возможно развитие Проспера¹⁸; и тут опять та же беспощадная экономия природы, ее рассчитанность средств, которая, ежели где перейдет, то наверное не дойдет где-нибудь, и, вытянувши в непомерную вышину передние ноги и шею камелеопардала, губит его задние ноги.

— Доктор, да вы страшный аристократ.

— Я натуралист, и знаете, что еще?.. я не трус, я не боюсь ни узнать истину, ни высказать ее.

— Я не стану вам противуречить; впрочем, в теории все говорят правду, насколько ее понимают, тут нет большого мужества.

— Вы думаете? Какой предрассудок!.. Помилуйте, на сто философов вы не найдете одного, который был бы откровенен; пусть бы ошибался, нес бы нелепицу, но только с полной откровенностью. Одни обманывают других из нравственных целей, другие самих себя — для спокойствия. Много ли вы найдете людей, как Спиноза, как Юм, идущих смело до всякого вывода? Все эти великие освободители ума человеческого поступали так, как Лютер и Кальвин, и, может, были правы с практической точки зрения; они освобождали себя и других включительно до какого-нибудь рабства, до символических книг, до текста Писания и находили в душе своей воздержанность и умеренность не идти далее. По большей части последователи продолжают строго идти в путях учителей; в числе их являются люди посмелей, которые догадываются, что дело-то не совсем так, но молчат из благочестия и лгут из уважения к предмету так, как лгут адвокаты, ежедневно говоря, что не смеют сомневаться в справедливости судей, зная очень хорошо, что они мошенники, и не доверяя им

нисколько. Эта учтивость совершенно рабская, но мы к ней привыкли. Знать истину не легко, но все же легче, нежели высказывать ее, когда она не совпадает с общим мнением. Сколько кокетства, сколько риторики, позолоты, околичностей употребляли лучшие умы, Бэкон, Гегель, чтоб не говорить просто, боясь тупого негодования или пошлого свиста. Оттого до такой степени трудно понимать науку, надобно отгадывать ложно высказанную истину. Теперь рассудите: у многих ли есть досуг и охота дорабатываться до внутренней мысли и копаться в туке, которым наши учителя прикрывают свое посильное пониманье, — отрывая стразы и крашенные стекла их науки.

— Это опять приближается к вашей аристократической мысли, что истина для нескольких, а ложь для всех, что...

— Позвольте, вы во второй раз назвали меня аристократом, я при этом вспоминаю робеспьеровское выражение: «L'athéisme est aristocrate»¹⁹. Если б Робеспьер хотел только сказать, что атеизм возможен для немногих, так точно, как дифференциальные исчисления, как физика, он был бы прав; но он, сказавши: «Атеизм аристократичен», заключил, что атеизм — ложь. Для меня это возмутительная демагогия, это покорение разума нелепому большинству голосов. Неумолимый логик революции срезался и, провозглашая *демократическую* неправду, народной религии не восстановил, а указал предел своих сил, указал межу, за которой и он не революционер, а указать это во время переворота и движения значит напомнить, что время лица миновало... И в самом деле, после Fête de l'Être Suprême²⁰ Робеспьер становится мрачен, задумчив, беспокоен, его томит тоска, нет прежней веры, нет того смелого шага, которым он шел вперед, которым ступал в кровь и кровь его не марала; тогда он не знал своих границ, будущее было беспредельно; теперь он увидел забор, он почувствовал, что ему приходится быть консерватором, и голова атеиста Клоца, пожертвованная предрассудку, лежала в ногах его, как улика, через нее ему нельзя было перешагнуть²¹. — Мы старше наших старших братьев; не будем детьми, не будем бояться ни были, ни логики, не станем отказываться от последствий, они не в нашей воле; не будем выдумывать бога — если его нет, от этого его все же не будет. Я сказал, что истина принадлежит меньшинству, разве вы этого не знали? Отчего вам это показалось странно? Оттого, что я не прибавил к этому никакой риторической фразы. Помилуйте, да ведь я не отвечаю ни за пользу, ни за вред этого факта, я говорю только о его

существовании. Я вижу в настоящем и прошедшем знание, истину, нравственную силу, стремление к независимости, любовь к изящному — в небольшой кучке людей враждебных, потерянных в среде, не симпатизирующей им. С другой стороны, я вижу тугое развитие остальных слоев общества, узкие понятия, основанные на преданиях, ограниченные потребности, небольшие стремления к добру, небольшие поползновения к злу.

— Да, сверх того, необычайную верность в стремлениях.

— Вы правы, общие симпатии масс почти всегда верны, как инстинкт животных верен, и знаете отчего? Оттого, что жалкая самобытность отдельных личностей стирается в общем; масса хороша только как безличная, и развитие самобытной личности составляет всю прелесть, до которой дорабатывается с другой стороны все свободное, талантливое, сильное.

— Да... до тех пор, пока вообще будет толпа, но заметьте, что прошедшее и настоящее не дают вам причины заключать, что в будущем не изменятся эти отношения; все идет к тому, чтоб разрушить дряхлые основы общественности. Вы ясно поняли и резко представляете раздор, двойство в жизни и успокаиваетесь на этом; вы, как докладчик уголовной палаты, свидетельствуете о преступлении и стараетесь его доказать, предоставляя суд — палате. Другие идут далее, они хотят его снять; все сильные натуры меньшинства, о котором вы говорите, постоянно стремились наполнить пропасть, их отделявшую от масс; им было противно думать, что это неизбежный, роковой факт, у них в груди слишком много было любви, чтоб остаться в своей исключительной выси. Они лучше хотели с опрометчивостью самоотверженного порыва погибнуть в пропасти, их отделяющей от народа, нежели прогуливаться по их краям, как вы. И эта связь их с массами — не каприз, не риторика, а глубокое чувство сродства, сознание того, что они сами вышли из масс, что без этого хора не было бы и их, что они представляют ее стремления, что они достигли того, до чего она достигает.

— Без сомнения, всякий распутившийся талант, как цветок, тысячью нитями связан с растением и никогда не был бы без стебля, а все-таки он не стебель, не лист, а цветок, жизнь его, соединенная с прочими частями, все же иная. Одно холодное утро — и цветок гибнет, а стебель остается; в цветке, если хотите, цель растения и край его жизни, но все же лепестки венчика — не целое растение. Всякая эпоха выплес-

кивает, так сказать, дальнейшей волной полнейшие, лучшие организации, если только они нашли средства развиться; они не только выходят из толпы, но и *вышли* из нее. Возьмите Гете, он представляет усиленную, сосредоточенную, очищенную, *сублимированную* сущность Германии, он из нее вышел, он не был бы без всей истории своего народа, но он так удалился от своих соотечественников в ту сферу, в которую поднялся, что они не ясно понимали его и что он, наконец, плохо их понимал; в нем собралось все волновавшее душу протестантского мира и распахнулось так, что он носился над тогдашним миром, как дух божий над водами. Внизу хаос, недоразумение, схоластика, домогательство понять; в нем светлое сознание и покойная мысль, далеко опередившая современников.

— Гете представляет во всем блеске именно вашу мысль; он отчуждается, он доволен своим величием; и в этом отношении он исключение. Таков ли был Шиллер и Фихте, Руссо и Байрон, и все эти люди, мучившиеся из того, чтоб привести к одному уровню с собою массу, толпу? Для меня страдания этих людей, безвыходные, жгучие, провожавшие их иногда до могилы, иногда до плахи или до дома умалишенных, — лучше, нежели гетевский покой.

— Они много страдали, но не думайте, что они были без утешений. У них было много любви и еще больше веры. Они верили в человечество так, как его придумали, верили в свой разум, верили в будущее, упиваясь своим отчаянием, и эта вера врачевала одушевление их.

— Зачем же в вас нет веры?

— Ответ на этот вопрос сделан давно Байроном; он отвечал даме, которая его обращала в христианскую веру: «Как же я сделаю, чтоб начать верить?» В наше время можно или верить не думая, или думать не веривши. Вам кажется, что спокойное, по-видимому, сомнение легко; а почему вы знаете, сколько бы человек иногда готов был дать в минуту боли, слабости, изнеможения за одно верование? Откуда его возьмешь? Вы говорите: лучше страдать, и советуете веровать, но разве религиозные люди страдают в самом деле? Я вам расскажу случай, который был со мною в Германии. Призывают меня раз в гостиницу к приезжей даме, у которой занемогли дети; я прихожу; дети в страшной скарлатине; медицина нынче настолько сделала успехов, что мы поняли, что мы не знаем почти ни одной болезни и почти ни одного лечения, это большой шаг вперед. Вижу я, дело очень плохо,

прописал детям для успокоения матери всякие невинные вещи, дал разные приказания, очень хлопотливые, чтоб ее занять, а сам стал выжидать, какие силы найдет организм для противодействия болезни. Старший мальчик поприутих. «Он, кажется, теперь спокойно заснул», — сказала мне мать; я ей показал пальцем, чтоб она его не разбудила; ребенок отходил. Для меня было очевидно, что болезнь совершенно одинаково пойдет у его сестры; мне казалось, что ее спасти невозможно. Мать, женщина очень нервная, была в безумии и беспрерывно молилась; девочка умерла. — Первые дни человеческая натура взяла свое, мать пролежала в горячке, была сама на краю гроба, но мало-помалу силы воротились, она стала покойнее, толковала мне все о Шведенборге...²² Уезжая, она взяла меня за руку и сказала с видом торжественного спокойствия: «Тяжело мне было... какое страшное испытание!.. Но я их хорошо поместила, они возвратились чистыми, ни одной пылинки, ни одного тлетворного дыхания не коснулось их... им будет хорошо! Я для их блага должна поклониться!»

— Какая разница между этим фанатизмом и верой человека в людей, в возможность лучшего устройства, свободы! Это сознание, мысль, убеждение, а не суеверие.

— Да, то есть не грубая религия *des Jenseits*²³, которая отдает детей в пансион на том свете, а религия *des Diesseits*²⁴, религия науки, всеобщего, родового, трансцендентального разума, идеализма. Объясните мне, пожалуйста, отчего верить в бога смешно, а верить в человечество не смешно; верить в царство небесное — глупо, а верить в земные утопии — умно? Отбросивши положительную религию, мы остались при всех религиозных привычках и, утратив рай на небе, верим в пришествие рая земного и хвастаемся этим. Вера в будущее за гробом дала столько силы мученикам первых веков; но ведь такая же вера поддерживала и мучеников революции; те и другие гордо и весело несли голову на плаху, потому что у них была непреложная вера в успех их идей, в торжество христианства, в торжество республики. Те и другие ошиблись — ни мученики не воскресли, ни республика не водворилась. Мы пришли после них и увидели это. Я не отрицаю ни величие, ни пользу веры; это великое начало движения, развития, страсти в истории, но вера в душе людской — или частный факт, или эпидемия. Натянуть ее нельзя, особенно тому, кто допустил разбор и недоверчивое сомнение, кто пытал жизнь и, задерживая

дыхание, с любовью останавливался на всяких трупоразъятиях, кто заглянул, может быть, больше, нежели нужно, за кулисы; дело сделано, поверить вновь нельзя. Можно ли, например, меня уверить, что после смерти дух человека жив, когда так легко понять нелепость этого разделения тела и духа; можно ли меня уверить, что завтра или через год водворится социальное братство, когда я вижу, что народы понимают братство, как Каин и Авель?

— Вам, доктор, остается скромное *a parte*²⁵ в этой драме, бесплодная критика и праздность до скончания дней.

— Быть может; очень может быть. Хотя я не называю праздностью внутреннюю работу, но тем не менее думаю, что вы верно смотрите на мою судьбу. Помните ли вы римских философов в первые века христианства — их положение имеет много сходного с нашим; у них ускользнуло настоящее и будущее, с прошедшим они были во вражде. Уверенные в том, что они ясно и лучше понимают истину, они скорбно смотрели на разрушающийся мир и на мир водворяемый, они чувствовали себя правее обоих и слабее обоих. Кружок их становился теснее и теснее, с язычеством они ничего не имели общего, кроме привычки, образа жизни. Натяжки Юлиана Отступника и его реставрации были так же смешны, как реставрация Людовика XVIII и Карла X²⁶; с другой стороны, христианская теодицея оскорбляла их светскую мудрость, они не могли принять ее язык, земля исчезала под их ногами, участие к ним стыло; но они умели величаво и гордо дожидаться, пока разгром захватит кого-нибудь из них, — умели умирать, не накупаясь на смерть и без притязания спасти себя или мир; они гибли хладнокровно, безучастно к себе; они умели, пощаженные смертью, завертываться в свою тогу и молча досматривать, что станет с Римом, с людьми. Одно благо, остававшееся этим иностранцам своего времени, была спокойная совесть, утешительное сознание, что они не испугались истины, что они, поняв ее, нашли довольно силы, чтоб вынести ее, чтоб остаться верными ей.

— И только.

— Будто этого не довольно? Впрочем, нет, я забыл, у них было еще одно благо — личные отношения, уверенность в том, что есть люди, так же понимающие, сочувствующие с ними, уверенность в глубокой связи, которая независима ни от какого события; если при этом немного солнца, море вдали или горы, шумящая зелень, теплый климат... чего же больше?

— По несчастью, этого спокойного уголка в тепле и тишине вы не найдете теперь во всей Европе.

— Я поеду в Америку.

— Там очень скучно.

— Это правда...

Париж, 1 марта 1849 г.





**Отношение Председателя комитета
2 апреля 1848 г. Платону Александровичу
Ширинскому-Шихматову по поводу
цензурных упущений
в «Руководстве ко всеобщей истории»
Ф. Лоренца и о пробеле цензурирования
учебных пособий 21 февраля 1850 года № 45**

<отрывок>

В исходе 1848 года отпечатано в Петербурге II отделение 3-й части *Руководства ко всеобщей истории*, издаваемого Ординарным Профессором Главного Педагогического института Доктором Фридрихом Лоренцом¹.

При рассмотрении этой книги как учебного руководства усмотрено, что сочинение сие представляет во многом основательные воззрения на исторические события и суждения большею частию, по-видимому, благонамеренные, но в некоторых местах сочинитель, вдаваясь в слишком подробное развитие превратных идей XVIII века, излагает пагубные начала, в этих идеях заключающиеся, не только без достаточных опровержений, но иногда в таких темных и двусмысленных выражениях, кои незрелыми умами могут быть истолкованы более в косвенное одобрение, чем в порицание сих идей, и даже могли бы возбудить к ним в таких умах сочувствие.

Места сии следующие:

стр. 208 и 209 1) В жизни своей он (Руссо) отличался особенными странностями, которые ставили его в резкое противоречие с современными идеями и нравами и способствовали ему к защищению человеческой природы от всего, что казалось ему противоестественным в человеческих отношениях; оружи-

ем же его был сильный и выразительный язык. Главные положения о жизни он выказал в романе своем «La Nouvelle Héloïse»². Изображенная здесь трогательная история двух лиц, *сделавшихся жертвою предрассудка*, дала ему случай напасть на различие сословий.

2) Далее говорится, что в сочинении своем «Du contrat social»³ Руссо «на основании начала природной естественности, по которому он хотел преобразовать обыкновенные житейские отношения», развил так же и новое государственное право. И далее без всякого опровержения присовокупляется: «Основываясь (стр. 209) на мысли, что люди по рождению между собою равны, он наделяет каждого одинаковым правом и не допускает никакого различия сословий и никакой корпорации в Государстве; по его мнению, *ни один из граждан* не должен иметь пред другими особенных прав или привилегий, и только народ должен быть повелителем, сановники же — его ответственными служебными лицами.

Хотя Руссо не принадлежит к энциклопедистам, хотя он ставил страх Божий и нравственность в тесной связи, однако он считал современное устройство церкви не согласным с его государством и предоставил народу право создать для себя так называемую гражданскую религию.

Таким образом, церковь и государство вследствие этих идей поставлены были в такое опасное положение, которое было близко к низвержению всех существовавших условий. Нельзя не удивляться, что в неограниченных монархических государствах, где введена была строгая цензура, могли распространяться такие мнения; однако это будет понятно, если сообразить то, как писатели начали свои действия. Нападения на церковь не отражены были деятельно Правительством по причине желания его изменить некоторые устаревшие церковные учреждения и уничтожить иезуитов. *Но нападки на самое Государство должныствовали быть направлены с большим искусством*; под знаменем человеколюбия, образования и терпимости выступала партия преобразователей; к общим истинам, с которыми каждый должен бы согласиться, присоединены были парадоксы, заимствовавшие вид истины от истин, с которыми они были перемешаны. Если Правительство запрещало печатать сочинения этой партии, то они появлялись в свет в Голландии и Женеве и тем скорее расходились по рукам читателей; если сочинитель был преследуем, то он казался мучеником и оттого приобретал еще большую благосклонность и радушнейший прием от публики».

Слова: «но нападки на самое Государство должныствовали быть направлены с большим искусством» представляют смысл до такой степени странный и предосудительный, что здесь скорее можно предполагать опisku сочинителя или опечатку, которая, впрочем, при издании книги не указана⁴.





Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ

<Рецензия>

Жан-Жак Руссо. Собрание сочинений. Изд. Н. Л. Тиблена и под его редакцией. Т. I. Теории воспитания. Вып. 1. СПб., 1866.

Начатое г. Тибленом¹ издание сочинений Руссо будет состоять из трех томов, из которых первый посвящается теориям воспитания, второй — политическим теориям и третий — личности автора². В издание войдут не все сочинения знаменитого философа XVIII века и притом не целиком. В «Эмиле» (настоящий выпуск) пропущена известная «Исповедь савойского викария» («Profession de foi du vicaire savoyard»)³, которая доставила Руссо столько врагов во всех партиях, даже диаметрально противоположных друг другу, и доктрина которой легла впоследствии в основание деизма партии Робеспьера. Причины, побудившие издателя исключить эту исповедь, состоят в том, что она «не может быть, на основании существующих постановлений по части духовной цензуры, ни напечатана без ее разрешения, ни разрешена ею»⁴. Впрочем, издатель предполагает передать в последнем томе сущность пропускаемых теперь страниц. Нам кажется, что то же самое можно бы было сделать и теперь для уяснения некоторых взглядов Руссо на воспитание и на участие в нем религиозного элемента. «Эмил» появился в 1762 году и вызвал целый поток негодования. В том же году он был сожжен рукою палача в Париже и Женеве, и сам автор едва избежал тюремного заключения. Как и все творения Руссо, «Эмил» имел громадное значение в

истории мысли и не утратил его и теперь, спустя много лет после своего появления. Правда, многие частности в нем уже отжили свой век, правда, рядом с верными и блестящими идеями и тонким психологическим анализом читатель встретит здесь и натяжки, и парадоксы, и крайнюю идеализацию, но отличительная черта мышления Руссо — самобытность — выкупает все. Руссо имел полное право сказать о себе, что он «мыслит не так, как другие люди». Смелая, оригинальная мысль, хотя бы она даже и оказалась неверною, имеет гораздо большее значение для человечества, нежели неустанная прогулка по одной и той же, давным-давно протоптанной дорожке. Новая мысль открывает новые пути, шевелит, освежает, будит общество; и таким-то именно будильником и была философия XVIII века вообще. В своем предисловии к «Эмилю» Руссо говорит: «...с незапамятных времен раздается единодушный крик против установленной методы (воспитания), а между тем никто не отважится предложить лучшую. Литература и знание нашего века стремятся гораздо более к разрушению, нежели к созданию» и т. д. Затем он высказывает желание пополнить этот пробел; но по странной иронии судьбы или, вернее, по очень понятным причинам, об которых нам здесь незачем распространяться, положительная сторона «Эмиля» не выдерживает самой поверхностной критики и только расплодила бездарных немецких педагогов; из чего, между прочим, следует, что в строителях у нас нет недостатка. Отрицательная же сторона «Эмиля», критика существующей системы воспитания, и теперь составляет капитальное явление в педагогической литературе; ясный признак, что если с незапамятных времен и раздается единодушный крик против установленной методы, то и защитников у нее немало.





Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ

<Рецензия>

Жан-Жак Руссо. Собрание сочинений. Т. I.
Теории воспитания. Вып. II. СПб., 1866.

В этот второй выпуск вошли: конец *Эмиля*, со включением «Софьи, или Женщины» (глава о женщине сильно сокращена в русском переводе, в который вошло только то, что говорится собственно о воспитании женщины); изложение содержания «Новой Элоизы», сделанное г. Мильчевским; несколько писем Руссо к разным лицам о воспитании; знаменитая речь о вреде наук и примечания гг. Р-ова о кормлении грудью детей и *Флоринского*¹ — о содержании кормилицы и ребенка. Об «Эмиле» мы уже говорили. «Новая Элоиза», по плану русского издания, не должна бы была войти в него, но обойти ее вовсе издатель не счел удобным, тем более что в ней есть места, специально посвященные вопросу о воспитании. Поэтому переведены только именно эти места, а содержание собственно романа изложено г. Мильчевским. Надобно, впрочем, заметить, что педагогическая часть «Новой Элоизы» едва ли может иметь какое-нибудь значение, особенно поставленная рядом с «Эмилем». «Эмил» был написан позже, и в него вошла вся сущность теории воспитания, которой Руссо только мимоходом касается в «Новой Элоизе». Что касается до примечаний гг. Р-ова и Флоринского, то об них мы поговорим особо. Теперь же остановимся только на рассуждении: «Способствовало ли восстановление наук и искусств улучшению нравов?» Прежде всего мы недоумеваем — почему это рассуждение попало в первый том русского издания. Правда, оно имеет отношение к

воспитанию, но, по нашему мнению, его ни в каком случае не следовало отделять от рассуждения «О причинах неравенства между людьми», которое, вероятно, войдет во второй том, посвященный политическим теориям.

В 1750 году Дижонская академия предложила на премию вопрос: способствовало ли восстановление наук и искусств улучшению нравов? В числе соискателей явился Руссо, тогда еще вовсе неизвестный. Несмотря на то что представленное им исследование было ответом вовсе не на тот вопрос, который задала академия; несмотря на то что Руссо осмелился бросить в лицо ученому учреждению упрек в безнравственности учености и науки — он получил премию. Установившееся мнение об этой знаменитой диссертации гласит, что она есть парадокс в общем и ряд натяжек в частности. Тем хуже для покойной академии, а равно и для тех, которые не в силах опровергнуть этот парадокс и эти натяжки. Есть даже такие непроходимые либералы, которые обзывают Руссо за эту речь ретроградом, мраколюбом и проч. Что между протестом против знания Руссо и таковым же протестом В. И. Аскоченского² (да простит нам тень великого женеваца это сопоставление) есть громадная разница — об этом мы распространяться не будем. Но посмотрим, нет ли в этой красноречивой анафеме просвещению чего-нибудь, кроме парадоксов и натяжек, прикрытых риторическими блестками. Содержание диссертации известно: Руссо доказывает, что науки развратили нравы, что об руку с прогрессом знания идет падение добродетели. Что имел в виду Руссо, высказывая такое страшное положение, — факт или принцип? Самое ли знание несовместно с добродетелью или только, так сказать, его существующее воплощение? Руссо смешал эти два вопроса, хотя можно бы было указать на многие места его речи, в которых он видимо склоняется на сторону недовольства существующей только наукой. Например, на 596 стр. он говорит: «Когда говорят, что науки должны были бы делать, всегда думают, что сказали, что они действительно сделали. Однако же тут есть, мне кажется, большая разница». Разница, разумеется, громадная. Чем сделалась наука, эта великая сила, в руках присяжных ученых? Бессмысленной и бесцельной возней с мелочами или орудием темных общественных сил, играющих первую роль в жизни. Таково ли назначение науки?.. Оглянувшись на ход человеческой мысли и вникнув в значение и положение современной науки в общественной жизни, Руссо понял, куда ведет людей эта ложная, оторванная от жизни наука. Он предчувствовал

даже Мальтуса и разразился против его *будущей* теории грозной и красноречивой филиппикой в своем «Etude sur l'origine de l'inégalité des hommes»³. Понял и предчувствовал... и проклял науку. Ретроград был покойник, и всякий писака из «Петербургского листка»⁴ не в пример либеральнее его. Но мы не бросим в него (т. е. не в писаку, а в Руссо) за это камнем; в «Кн. Вест.» было уже высказано мнение, что «лучше никакой науки, чем наука лицемерная, бесцельная и бесчестная»⁵, а такого именно мнения был Руссо о современной науке, говоря: «У нас есть физики, геометры, химики, астрономы, поэты, музыканты, живописцы, но нет больше граждан» (стр. 581).





Д. И. ПИСАРЕВ

Популяризаторы отрицательных доктрин

<отрывок>

<... В половине XVIII века стояла на очереди важная задача. Надо было повернуть против феодального государства то отрицание, которое в первой половине столетия действовало исключительно против клерикальной партии. Надо было громко объявить людям, что пора перейти от смелых мыслей к смелым делам. Эту задачу решил Руссо. Слово его было достаточно громко и увлекательно. Люди встрепенулись, и перед ними открылась перспектива новой жизни. А между тем нельзя не пожалеть о том, что решение этой капитальной задачи досталось именно Жан-Жаку Руссо. Нельзя не сказать, что Европа осталась бы в больших барышах, если бы Руссо умер в цвете лет, не напечатавши ни одной строки. Руссо решил задачу, но на свое решение он положил грязные следы своей бабьей, плаксивой, взбалмошной, расплывающейся, мелочной и в то же время фальшивой, двоедушной и фарисейской личности. У Руссо был тот талант, был тот ум, были те страсти, которые были необходимы для решения задачи. Но, кроме того, у Руссо было многое множество болезней, слабостей, пошлостей и гнусностей, без которых основатель французской социальной науки мог бы обойтись с величайшим удобством для самого себя и с огромною пользою для своего дела. Так, например, Руссо не было ни малейшей необходимости страдать расстройством мочевого пузыря и хроническою бессонницею. Дело всеобщей перестройки, очевидно, выиграло бы, если бы ее первым мастером был человек совершенно здоровый, крепкий, веселый, деятельный и неутомимый.

Читатели мои ужасаются или смеются. Можно ли в самом деле толковать о мочевом пузыре, когда рассматривается решение великой исторической задачи? Что общего имеет мочевой пузырь Руссо с идеями «Эмиля» и «Общественного договора»? — К сожалению, эти вещи имеют между собою гораздо больше точек соприкосновения, чем вы предполагаете, господа идеалисты. Я докажу вам это словами самого Руссо. В 1752 году была дана с большим успехом на придворном театре комическая опера Руссо «Деревенский гадатель»¹. Король, которому очень понравилась музыка, выразил желание, чтобы Руссо был ему представлен. Теперь выступает на сцену мочевой пузырь. «Вслед за мыслью о представлении, — говорит Руссо в своих “Признаниях” (которые г. Устрялов напрасно назвал в русском переводе “Исповедью”)², — я задумался над необходимостью часто выходить из комнаты вследствие моей болезни, что заставило меня много страдать в вечер, проведенный в театре, и что могло мучить меня и на следующий день, когда мне предстояло быть в галерее или в комнатах короля, среди всех вельмож, ожидающих появления его величества. *Эта болезнь была главной причиной*, по которой я держал себя в стороне от собраний и которая не позволяла мне ходить в гости к женщинам. Одна мысль о том положении, в которое могла поставить меня эта потребность, была способна усилить ее до такой степени, что мне сделалось бы дурно или дело не обошлось бы без скандала, которому я предпочел бы смерть. Только люди, знакомые с таким состоянием, могут понять, как страшно подвергать себя такой опасности»³. Сам Руссо, как видите, признается, что *болезнь была главною причиною*, удалявшего его от людей. Надо заметить, что эта болезнь была у него врожденною. Значит, он с самого детства чувствовал в обществе постоянное беспокойство. Эта совершенно определенная боязнь должна была, наконец, породить в нем общую неразвязность и застенчивость; эти особенности вызывали шутки и насмешки товарищей; от этих шуток и насмешек робость должна была увеличиваться, и к ней должна была присоединяться злобная недоверчивость к людям и, как подкладка этой недоверчивости, тоскливо-сентиментальное стремление к каким-то лучшим людям, сладким, чувствительным, нежным и слезливым. Все «Признания» Руссо составляют одну длиннейшую и скучнейшую жалобу на то, что люди не умеют его понимать, не умеют любить, стараются всячески избидеть, составляют против него заговоры и причиняют его прекрасной душе такие

страдания, которые им, простым и грубым людям, даже совершенно недоступны. И Руссо напрягает все свои силы, чтобы наплевать на людей и удалиться в пустыню, на лоно природы, которая никому не мешает *часто выходить из комнаты*. Но Руссо так мелочен, что он никак не может действительно наплевать на людей; его тревожит каждая светская сплетня, как бы она ни была невинна или глупа; в каждом слове и в каждом взгляде он отыскивает себе оскорбление; на каждом шагу он, отшельник и мудрец, вламывается в амбицию, лезет объясняться, выказывает свое достоинство, визжит, плачет, кидается в объятия и вообще надоедает всем своим знакомым до такой степени, что все действительно начинают тяготиться его присутствием. Руссо ненавидит то общество, в котором он живет, но в этой ненависти нет ничего высокого и прекрасного. Он ненавидит в нем не те крупные препятствия, которые парализуют полезную деятельность; он ненавидит только какие-то мелкие несовершенства отдельных личностей: бесчувственность злодея Дидро, суровость негодяя Гольбаха, высокомерие изверга Гримма, неискренность мерзавки д'Эпине⁴. В «Признаниях» радикала Руссо вы не найдете ни одной сильной и глубоко прочувствованной политической ноты, но зато найдете груды замысловатых соображений о коварных происках Дидро и Гольбаха против репутации кроткого и добродетельного Жан-Жака.

Политическая дряблость радикала Руссо была так велика, что он по какому-то ничтожному личному поводу напал печатно на Дидро и объявил публике о своем разрыве с ним в то самое время, когда Дидро как редактор «Энциклопедии» нес на себе всю тяжесть правительственных и клерикальных преследований. Сен-Ламбер, которому Руссо по старой дружбе послал свою ядовитую брошюру, отвечал ему убийственным письмом, которого не дай бог никому получить от старого друга. «Поистине, милостивый государь, — пишет Сен-Ламбер, — я не могу принять вашего подарка. При чтении того места вашего предисловия, где вы по поводу Дидро приводите выписку из «Екклезиаста», книга выпала у меня из рук... Вам неизвестны преследования, которые он терпит, а вы примешиваете голос старого друга к крикам зависти. Не могу скрыть от вас, милостивый государь, как возмущает меня подобная жестокость... Милостивый государь, мы слишком расходимся в наших принципах, чтоб иметь возможность сойтись когда-нибудь. Забудьте мое существование; это не должно быть для вас трудно... Я же, милостивый государь,

обещаю вам забыть вашу особу и помнить только ваши таланты». И Руссо самодовольно выписывает это письмо в своих «Признаниях», считая себя и в этом случае жертвою человеческой испорченности⁵.

Болезнь Руссо развивала в нем любовь к уединению, а уединение развивало мечтательность. Руссо сам рассказывает, каким образом он в лесах Монморанси окружал себя идеальными существами и проливал сладостные слезы над великими добродетелями Юлии и Сен-Пре, героев «Новой Элоизы». Болезнь внушала Руссо отвращение к деятельной и тревожной жизни: в то время, когда все кругом Руссо кипело ожесточенною борьбою, сам Руссо мечтал только о том, как бы найти себе где-нибудь спокойный уголок и устроить вокруг себя любезную идиллию. Так как борьба, требующая постоянных и разнообразных столкновений с людьми, была решительно не по силам больному мечтателю, то он и не мог никогда пристраститься к такой цели, которая может быть достигнута только путем упорной и продолжительной борьбы. У Руссо, у этого кумира якобинцев, не было в жизни никакой определенной цели. Он вовсе не желал ввести в сознание общества те или другие идеи. Если бы у него было это желание, то он, подобно Вольтеру, писал бы до последнего издыхания и устраивал бы всю свою жизнь так, как того требовали удобства писания и печатания. Но этого не было. Он бросил литературную деятельность, как только получил возможность жить потихоньку на заработанные деньги. Выбирая себе местожительства, он обращает внимание только на красоту окружающей природы, а совсем не на ту степень свободы, которою пользуется в данной стране печатное слово. Не угодно ли вам полюбоваться на идеал счастливой жизни, нарисованной рукою самого Руссо. «Лета романических планов прошли, — говорит он в «Признаниях», — дым пустого тщеславия скорее отуманивал меня, чем льстил мне, мне оставалась одна последняя надежда — жить без принуждения, в вечной праздности. Это жизнь блаженных на том свете, и я отныне полагал в ней мое высочайшее счастье в этом мире»... «Праздность, которую я люблю, — поясняет он далее, — не есть праздность ленивца, который, сложа руки, остается в совершенном бездействии, ни о чем не думая, ничего не делая. Это — праздность ребенка, находящегося беспрестанно в движении и все-таки ничего не делающего, и праздность болтуна, который мелет всякий вздор, между тем как руки его остаются в покое. Я люблю заниматься пустяками, начинать сто вещей и не кончать ни одной, ходить куда

вздумается, каждую минуту переменять планы, следить за мухою во всех ее приемах, желать сдвинуть скалу, чтобы посмотреть, что под нею, с жаром принять работу, которой хватит на десять лет, и бросить ее через десять минут, целый день предаваться безделью без порядка и без последовательности и во всем подчиняться только минутному капризу»⁶.

Вряд ли можно найти другого знаменитого человека, который с таким искренним самодовольством любовался бы публично своею собственною дрянностью и тряпичностью. Вы видите из его слов, что когда он писал «Эмиля» и «Общественный договор», тогда он только *отуманивал себя дымом пустого тщеславия*. Теперь дым рассеялся, и Руссо понял, что *вечная праздность ребенка* составляет его настоящее призвание. Не умея быть героем и бойцом, Руссо не умеет также ценить и понимать бойцов и героев. Сила, энергия, смелость, настойчивость, эластичность, изворотливость, неутомимость — все эти качества, драгоценные с точки зрения бойца, в глазах Руссо не имеют никакого значения. Он дорожит только красивыми чувствами, трогательными излияниями, чистотою целомудренного сердца, кротостью голубиного нрава, способностью созерцать, благоговеть, ныть и обливаться теплыми слезами восторга. Он влюблен в какую-то добродетель и желает, чтобы все люди были по возможности добродетельны. Но при этом он самого себя считает за очень добродетельного человека и даже умиляется до слез над красотою своей души. Это обстоятельство ясно показывает читателю, что возлюбленная добродетель Руссо заключается именно *только* в тонкости прекрасных чувств, потому что эта добродетель не помешала ему отдать пять человек своих собственных детей в воспитательный дом и вообще не заставила его сделать ни одного сколько-нибудь замечательного поступка, ничего такого, что можно было бы хоть издали сравнить с великими подвигами человеколюбия, сделанными злым насмешником Вольтером, который никогда не толковал печатно о добродетели.

Итак, идеал Руссо был совершенно ложен; та мерка которою он измерял достоинства людей, никуда не годится. Этот ложный идеал и эта негодная мерка, обязанные своим происхождением болезненному состоянию автора, бросают совершенно фальшивый колорит на самые замечательные произведения Руссо, на «Эмиля» и на «Общественный договор». В лице своего идеального воспитанника Эмиля Руссо формирует не гражданина, не мыслителя, не героя той великой борьбы, которая должна перестроить и обновить общество, а только

здорового и невинного ребенка, который сумеет до конца своей жизни уберечь от козней общества свою невинность и свое здоровье. Руссо боится до крайности, чтобы его Эмиль не провел ночи в объятиях камелии; но он нисколько не боится того, что вся жизнь Эмиля может пройти бесследно, в сонной идиллической беспечности, которая к тридцатилетнему возрасту превратит Эмиля в Афанасия Иваныча⁷.

В своем «Общественном договоре» Руссо считает необходимым, чтобы законодатель и правительство делали граждан добродетельными. Это стремление кладет в идеальное государство Руссо зерно злейшего клерикального деспотизма. Руссо думает, что людей надо искусственным образом приучать к добродетели. Это — огромная ошибка. Каждый здоровый человек добр и честен до тех пор, пока все его естественные потребности удовлетворяются достаточным образом. Когда же органические потребности остаются неудовлетворенными, тогда в человеке пробуждается животный инстинкт самосохранения, который всегда бывает и всегда должен быть сильнее всех привитых нравственных соображений. Против этого инстинкта не устоят никакие добродетельные внушения. Поэтому государству незачем и тратить силы и время на подобные внушения, которые в одних случаях не нужны, а в других бессильны. Государство исполняет свою задачу совершенно удовлетворительно, когда оно заботится только о том, чтобы граждане были здоровы, сыты и свободны, то есть чтобы они на всем протяжении страны дышали чистым воздухом, чтобы они раньше времени не вступали в брак, чтобы все они имели полную возможность работать и потреблять в достаточном количестве продукты своего труда и чтобы, наконец, все они могли приобретать положительные знания, которые избавляли бы их от разорительных мистификаций всевозможных шарлатанов и кудесников. Если же государство не ограничивается этими заботами, если оно врывается в область убеждений и нравственных понятий, если оно старается навязать гражданам возвышенные чувства и похвальные стремления, то оно притупляет граждан, превращая их или в послушных ребят, или в бессовестных лицемеров. Официальные хлопоты о добродетелях открывают широкую дорогу религиозным преследованиям. Это мы видим уже в теоретическом трактате Руссо. Четвертая книга «Общественного договора» говорит, что в государстве должна существовать религия, обязательная для всех граждан. Кто не признает государственной религии, того следует выгонять из государства не как безбожника, а как

нарушителя закона. Кто признал эту религию и, однако же, действует против нее, тот подвергается смертной казни, как человек, солгавший перед законом. Этими двумя принципами можно оправдать и узаконить все что угодно: и драгоннады, и инквизицию, и изгнание мавров из Испании, и вообще всевозможные формы религиозных преследований. И герцог Альба, и Торквемада, и Летеллье могут прикрыть все свои подвиги тем аргументом, что они наказывают не еретиков, а государственных преступников. Именно этим аргументом и оправдывались в Англии при Елисавете преследования, направленные против католиков⁸. Руководствуясь принципами Руссо, Робеспьер погубил на эшафоте много таких людей, которые были очень полезны Франции, например, Дантона, Демулена, Шометта, Анахарсиса Клоца. Он обвинял их, правда, в различных заговорах и сношениях с Питтом, но вряд ли даже он сам верил в существование этих заговоров⁹. Настоящею причиною его ненависти к этим людям было то обстоятельство, что все они были скептиками и что вследствие этого Робеспьер, как послушный ученик Руссо, признавал их недостойными жить в добродетельной французской республике. <...





М. А. БАКУНИН

Федерализм, социализм и антитеологизм

<отрывок>

<... Посмотрим теперь, каковы условия, непосредственно вытекающие для граждан из свободного договора, на котором они основывают государство.

Назначение государства не ограничивается обеспечением защиты своих членов от всех внешних нападений, оно должно еще во внутренней жизни защищать их друг от друга и *каждого — от самого себя*. Ибо государство — и это его характерная и основная черта, — всякое государство, как и всякая теология, основывается на предположении, что человек, в сущности, зол и плох. В рассматриваемом нами государстве *добро*, как мы видели, начинается лишь с заключения общественного договора и является, следовательно, не чем иным, как порождением этого договора, самим его содержанием. Оно не является порождением свободы. Напротив, покуда люди остаются изолированными друг от друга в своей абсолютной индивидуальности, пользуясь всей своей естественной свободой, не знающей других границ, кроме границ возможности, а не права, они признают только один закон, закон природного эгоизма: они оскорбляют, истязают и обкрадывают, убивают и пожирают друг друга, каждый в меру своего ума, хитрости, материальных возможностей, подобно тому как поступают, что мы и видели, в настоящее время государства. Таким образом, человеческая свобода рождает не *добро*, а *зло*, человек по природе дурен. Каким образом он стал плохим? Объяснить это — дело теологии. Факт тот, что государство при своем рождении находит человека уже дур-

ным и берется сделать его хорошим, т. е. превратить естественного человека в гражданина¹.

На это можно было бы заметить, что поскольку государство является продуктом свободно заключенного людьми договора, а добро является произведением государства, следовательно, оно — произведение свободы! Подобный вывод совершенно неверен. Само государство, по этой теории, является не произведением свободы, а, наоборот, добровольным пожертвованием и отречением от нее. Люди в естественном состоянии совершенно свободны с точки зрения *права*, но *на деле* они подвержены всем опасностям, которые каждую минуту угрожают их жизни и безопасности. Чтобы обеспечить и сохранить эту безопасность, они жертвуют, они отрекаются от большей или меньшей части своей свободы, и, поскольку они жертвуют ею ради своей безопасности, поскольку становятся гражданами, они делаются *рабами государства*. Поэтому мы вправе утверждать, что, *с точки зрения государства, добро рождается не из свободы, а, наоборот, из отрицания свободы*².

Не знаменательно ли это сходство между теологией — этой наукой церкви, и политикой — этой теорией государства, и то, что два внешне столь различных порядка мысли и фактов приходят к одному и тому же убеждению: *о необходимости пожертвовать человеческой свободой, чтобы сделать людей нравственными и превратить их согласно церкви — в святых, согласно государству — в добродетельных граждан*. Что касается до нас, то мы несколько не удивлены, ибо мы убеждены и постараемся ниже это доказать, что политика и теология две сестры, имеющие одно происхождение и преследующие одну цель, хотя и под разными названиями; что всякое государство является земной церковью, подобно тому как всякая церковь, в свою очередь, со своими небесами — местопребыванием блаженных и бессмертных богов, является не чем иным, как небесным государством.

Итак, государство, как и церковь, исходит из той основной посылки, что люди по своей сущности дурны и что, предоставленные своей естественной свободе, они бы растерзали друг друга и явили зрелище самой ужасной анархии, где сильные убивали бы или эксплуатировали слабых. Не правда ли, это было бы нечто совершенно противоположное тому, что происходит в настоящее время в наших образцовых государствах? Государство возводит в принцип положение, что для того, чтобы установить общественный порядок, необходим верховный авторитет; чтобы управлять людьми и подавлять их

дурные страсти, необходимы вождь и узда; но что этот авторитет должен принадлежать человеку гениальному и добродетельному*, законодателю своего народа, как Моисей, Ликург и Солон, — и что тогда этот вождь и эта узда будут воплощать в себе мудрость и карающую мощь Государства.

Во имя логики мы вполне могли бы придраться к слову «законодатель», ибо в рассматриваемой нами системе речь идет не о кодексе законов, предписанном каким-нибудь авторитетом, а о взаимном обязательстве, свободно принятом свободными основателями государства. И так как эти основатели, согласно разбираемой системе, были не более и не менее как дикарями, которые до тех пор жили в самой полной естественной свободе и, следовательно, должны были бы не знать различия между добром и злом, мы могли бы спросить: каким образом они вдруг сумели их различить и отделить друг от друга? Правда, нам могут возразить, что, поскольку дикари заключили вначале между собой договор с единственной целью обеспечить их общую безопасность, то, что они называли *добром*, представляло собой лишь несколько пунктов, предусмотренных договором, например: не убивать друг друга, не грабить имущество друг друга и оказывать взаимную поддержку против всех нападений извне. Но впоследствии законодатель, гениальный и добродетельный человек, рожденный уже в среде сформировавшейся ассоциации и поэтому воспитанный в какой-то степени в ее духе, мог расширить и углубить условия и основы договора и таким образом создать первый моральный кодекс и первый кодекс законов.

Но сразу возникает другой вопрос: предположим, что человек, одаренный необыкновенным умом, рожденный еще первобытным обществом, получивший в этом обществе очень грубое воспитание, смог, благодаря своей гениальности, составить моральный кодекс; но каким образом он смог добиться того, чтобы этот кодекс был принят его народом? Силою одной логики? — Это невозможно. Логика в конце концов всегда торжествует, даже над самыми твердолобыми, но для этого надо много больше времени, чем продолжительность жизни

* Это идеал Мадзини. М. *Doveri dell'uomo* (Napoli, 1860), p. 83 и *a Pio IX Papa*, p. 27: «Мы верим, что Высшая Власть свята, когда, освященная гением и добродетелью, этими единственными священнослужителями будущего, и явившая в себе великую жертвенную силу, она проповедует добро и, добровольно признанная, ведет к нему видимым образом...»³

одного человека, а если речь идет об умах слабых, то потребовалось бы, пожалуй, несколько столетий. С помощью силы, насилия? Но тогда это было бы общество, основанное уже не на свободном договоре, а на завоевании, на порабощении, что прямо привело бы нас к действительным, историческим обществам, в которых все вещи объясняются, правда, гораздо более естественно, чем в теориях наших либеральных публицистов, но чье исследование и изучение не только не служат прославлению государства, как того хотели бы эти господа, а ведут нас, напротив, как мы это позже увидим, к желанию его скорейшего радикального и полного уничтожения.

Остается третий способ, посредством которого великий законодатель дикого народа мог бы заставить массу своих сограждан принять свой кодекс: а именно — божественный авторитет. И в самом деле, мы видим, что величайшие из известных законодателей, от Моисея до Магомета включительно, прибегали к нему. Он очень эффективен для наций, где верования и религиозное чувство еще имеют большое влияние, и, естественно, это сильнейшее средство для дикого народа. Но только общество, которое было бы создано таким путем, не имело бы уже своим фундаментом свободный договор: созданное, конституированное прямым вмешательством божьей воли, оно неизбежно будет государством теократическим, монархическим или аристократическим, но ни в коем случае не демократическим⁴. А так как с богами торговаться нельзя, ибо они так же могущественны, как и деспотичны, и приходится слепо принимать все, что они предписывают, и подчиняться их воле во что бы то ни стало, отсюда следует, что в продиктованном богами законодательстве нет места для свободы. Поэтому оставим пока основание государства — кстати, вполне историческое — путем прямого или косвенного вмешательства божественного всемогущества, пообещав вернуться к нему позже, и продолжим рассмотрение свободного государства, основанного на свободном договоре. Правда, мы пришли к убеждению в совершенной невозможности объяснить противоречивый сам по себе факт законодательства, порожденного гением одного человека и единогласно одобренного, свободно принятого целым народом дикарей, без того, чтобы законодатель должен был прибегнуть к грубой силе или какому-нибудь божественному обману; но мы согласны допустить это чудо и просим теперь объяснения другого чуда, не менее трудного для понимания, чем первое: предположим, что новый кодекс нравственности и законов провозглашен и единогласно при-

нят, но каким образом он применяется на практике, в жизни? Кто наблюдает за его исполнением?

Можно ли предположить, чтобы после этого единогласного принятия все или хотя бы большинство дикарей, составляющих первобытное общество, которые, до того как новое законодательство было провозглашено, были погружены в самую полную анархию, вдруг сразу, в силу одного этого провозглашения и свободного принятия, до такой степени преобразились, что начали бы по собственному почину и без другой побудительной причины, кроме своих собственных убеждений, добросовестно соблюдать и правильно выполнять все предписания и законы, налагаемые на них неведомой до сих пор моралью?

Допустить возможность такого чуда — значит признать одновременно бесполезность государства и способность естественного человека, побуждаемого только своей собственной свободой, понимать, желать и делать добро, что противоречило бы как теории так называемого свободного государства, так и теории религиозного, или божественного, государства. Фундаментом обоих является предполагаемая неспособность человека возвыситься до добра и делать его по естественному побуждению, ибо такое побуждение, согласно этим теориям, непреодолимо и непрестанно влечет людей ко злу. Следовательно, обе теории учат нас, что для того, чтобы обеспечить соблюдение принципов и выполнение законов в каком бы то ни было человеческом обществе, необходимо, чтобы во главе государства стояла бдительная, регулирующая и в случае нужды репрессивная, карающая власть. Остается узнать, кто может и должен ею обладать?

Относительно государства, основанного на божественном праве и при вмешательстве какого-либо бога, ответ прост: власть должна принадлежать прежде всего священникам, а затем освященным ими светским властям. Гораздо более затруднителен ответ, если речь идет о теории государства, основанного на свободном договоре. В чистой демократии, где царит свобода, кто мог бы быть действительно стражем и исполнителем законов, защитником справедливости и общественного порядка против низких страстей каждого? Ведь каждый, как считается, неспособен следить за самим собой и обуздывать самого себя в той мере, в какой это необходимо для общего блага, ибо свобода каждого имеет естественное влечение ко злу. Словом, кто же будет исполнять государственные функции?

Это будут лучшие граждане, ответят нам, самые умные и добродетельные, те, которые лучше других поймут общие

интересы общества и необходимость для каждого, долг каждого подчинять им все частные интересы. В самом деле, необходимо, чтобы эти люди были так же умны, как и добродетельны, ибо если бы они были только умны без добродетельности, они бы могли заставить общественное дело служить их личным интересам, а если бы они были добродетельны, но не умны, они неизбежно провалили бы общественное дело, несмотря на все свои благие намерения. Итак, для того чтобы республика не погибла, необходимо, чтобы она обладала во все эпохи известным количеством людей такого рода; надо, чтобы на всем продолжении ее существования не прерывался последовательный ряд добродетельных и вместе с тем умных граждан.

Вот условие, которое реализуется не легко и не часто. В истории каждой страны эпохи, являющие значительное число выдающихся людей, отмечаются как эпохи необыкновенные, сияние которых проходит через века. Обычно в правящих сферах преобладает посредственность, серость, а часто, как мы это видим из истории, место этого цвета занимают черный и красный, т. е. торжествуют пороки и кровавое насилие. Мы могли бы отсюда заключить, что если бы действительно, как это явствует из теории так называемого рационального или либерального государства, сохранение и продолжительность существования всякого политического общества зависели от непрерывающейся последовательности замечательных как по уму, так и по добродетели людей, то из всех в настоящее время существующих обществ нет ни одного, которое не должно бы было уже давно погибнуть. Если мы к этой трудности, чтобы не сказать невозможности, добавим те, возникающие из совершенно особого развращающего воздействия власти, а также чрезвычайные искушения, которым неизбежно подвержены все люди, ею облученные; добавим еще также воздействие честолюбия, соперничества, зависти и величайшего корыстолюбия, которые день и ночь осаждают именно самых высокопоставленных лиц и от соблазна которых не может спасти ни ум, ни даже добродетель — ибо добродетель отдельного человека хрупка, — то мы думаем, что мы вправе кричать о чуде при виде существования стольких обществ! Но оставим это.

Предположим, что в идеальном обществе в каждую эпоху есть достаточное число людей равно умных и добродетельных, которые могут достойно выполнять основные государственные функции. Но кто их будет искать, кто их найдет, кто их различит, кто вложит в их руки бразды правления? Или они сами их возьмут, в сознании соответственного ума и добродете-

ли, подобно тому как это сделали два греческих мудреца — Клеобул и Периандр⁵, которым, несмотря на их предполагаемую великую мудрость, греки все же дали ненавистное имя тиранов? Но каким образом они захватят власть? Посредством убеждения или посредством силы? Если посредством убеждения, то заметим, что можно хорошо убеждать лишь в том, в чем сам убежден, и что именно лучшие люди бывают менее всего убеждены в своих собственных заслугах; даже если они сознают их, то им обычно претит навязывать себя другим, между тем как дурные и средние люди, всегда собою довольные, не испытывают никакого стеснения в самопрославлении. Но предположим, что желание служить своему отечеству заставило замолчать в истинно достойных людях эту чрезмерную скромность и они сами себя представляют своим согражданам для избрания. Будут ли они всегда приняты народом и предпочтены честолюбивым, красноречивым и ловким интриганам? Если же, напротив, они хотят прийти к власти силой, то им необходимо прежде всего иметь в своем распоряжении достаточно силы, чтобы сломить сопротивление целой партии. Они придут к власти посредством гражданской войны, результатом которой будет побежденная, но непримирившаяся и всегда враждебная партия. Чтобы сдерживать ее, они должны будут продолжать применение силы. Таким образом, это будет уже не свободное общество, а основанное на насилии деспотическое общество, в котором вы, быть может, найдете много заслуживающих восхищения вещей, но никогда не найдете свободы.

Чтобы сохранить фикцию свободного государства, рожденного общественным договором, нам нужно предположить, что большинство граждан всегда обладают необходимыми благоразумием, прозорливостью и справедливостью, чтобы поставить во главе правительства самых достойных и самых способных людей. Но для того, чтобы народ проявлял прозорливость, справедливость, благоразумие не единожды и не случайно, а всегда, на всех выборах, в продолжение всего своего существования, не надо ли, чтобы он сам в своей массе достиг такой высокой степени нравственного развития и культуры, при которой правительство и государство ему больше не нужны? Такой народ нуждается не только в жизни, предоставляющей полную свободу всем его влечениям. Справедливость и общественный порядок возникнут сами по себе и естественно из его жизни, и государство, перестав быть провидением, опекуном, воспитателем, регулятором общества, отказавшись от всякой репрессивной власти и снизойдя до подчиненной роли, отве-

денной ему Пруденом, делается простой канцелярией, своего рода центральной конторой на службе общества.

Без сомнения, такая политическая организация или, лучше сказать, такое уменьшение политической деятельности в пользу свободы общественной жизни было бы для общества великим благодеянием, хотя оно нисколько не удовлетворило бы приверженцев государства. Им непременно нужно государство-провидение, государство-руководитель общественной жизни, податель справедливости и регулятор общественного порядка. Другими словами, признают ли они себе в этом или нет, называют ли себя республиканцами, демократами или даже социалистами, им всегда нужно, чтобы управляемый народ был более или менее невежественным, несовершеннолетним, неспособным или, называя вещи своими именами, чтобы народ был более или менее управляемым *сбродом*. С тем чтобы они, превозмогши в себе бескорыстие и скромность, могли оставаться на первых ролях, чтобы всегда иметь возможность посвятить себя общественному делу и чтобы, уверившись в своей добродетельной преданности и исключительном уме, эти привилегированные стражи людского стада, направляя его к благу и спасению, могли бы также его понемногу обирать.

Всякая последовательная и искренняя теория государства основана главным образом на принципе *авторитета*, т. е. на той в высшей степени теологической, метафизической и политической идее, что массы, будучи *всегда* неспособными к самоуправлению, во всякое время должны пребывать под благотворным игом мудрости и справедливости, так или иначе навязанными им сверху. Но кем и во имя чего? Авторитет, который массы признают и которому подчиняются как таковому, может иметь лишь три источника: силу, религию и воздействие высшего разума. Дальше мы будем говорить о государствах, основанных на двойной власти религии и силы, но пока мы рассматриваем теорию государства, основанного на свободном договоре, мы должны не принимать во внимание ни ту ни другую. Пока что нам остается авторитет высшего разума, который, как известно, всегда составляет удел меньшинства.

И в самом деле, что мы наблюдаем во всех государствах прошлого и настоящего, даже если они наделены самыми демократическими институтами, как, например, Соединенные Штаты Северной Америки и Швейцария? Self-government масс, несмотря на весь аппарат народного всемогущества, является там по большей части только видимостью. В действи-

тельности правит меньшинство. В Соединенных Штатах вплоть до последней освободительной войны, а отчасти и теперь, например, вся партия нынешнего президента Джонсона⁶ — это были и есть так называемые демократы, при этом сторонники рабства и хищной олигархии плантаторов, демагоги без стыда и совести, готовые все принести в жертву своей корысти, своему низкому честолюбию. Своей отвратительной деятельностью и влиянием, которым они беспрепятственно обладали около пятидесяти лет кряду, они значительно способствовали извращению политических нравов Соединенных Штатов. В настоящее время истинно просвещенное благородное меньшинство, но все же и опять-таки *меньшинство*, партия республиканцев, с успехом борется с пагубной политикой демократов. Будем надеяться, что оно полностью восторжествует, будем на это надеяться ради блага всего человечества; но сколь бы ни была велика искренность этой партии свободы, сколь бы ни были возвышенны и благородны провозглашаемые ею принципы, не следует уповать на то, что, достигнув власти, эта партия откажется от исключительного положения правящего меньшинства, чтобы слиться с народной массой и чтобы народное self-government стало наконец действительностью. Для этого понадобилась бы куда более глубокая революция, чем все те, которые до сих пор потрясали старый и новый мир.

В Швейцарии, несмотря на все совершившиеся здесь демократические революции, по-прежнему правит зажиточный класс, буржуазия, т. е. меньшинство, привилегированное в отношении имущества, досуга и образования. Суверенитет народа — слово, которое нам, впрочем, ненавистно, ибо всякая верховная власть, на наш взгляд, достойна ненависти, — самоуправление масс в Швейцарии тоже является фикцией. Народ суверенен по праву, но не на деле, ибо, вынужденно поглощенный ежедневной работой, не оставляющей ему никакого свободного времени, и если не совершенно невежественный, то, во всяком случае, сильно уступающий в образовании буржуазному классу, он принужден отдать в руки буржуазии свой так называемый суверенитет. Единственная выгода, которую он из него извлекает, как в Соединенных Штатах Северной Америки, так и в Швейцарии, заключается в том, что честолюбивые меньшинства, политические классы, стремясь к власти, ухаживают за ним, льстя его мимолетным, иногда очень дурным страстям и чаще всего обманывая его.



Б. Н. ЧИЧЕРИН

История политических учений

6.РУССО

Руссо выступил на литературное поприще как противник господствовавшего во Франции материализма. Выводам сенсуалистической школы он противопоставлял внутренние требования человека, проповеди личного интереса — нравственные начала жизни. Подвергая меткой критике основные положения материалистической философии, он доказывал, что материя, по самому своему понятию, есть нечто мертвое и косное, что говорить о живой материи — значит изрекать слова, не имеющие смысла. Опираясь на то, что человек чувствует в себе самом, он утверждал, что источником силы может быть только воля, а источником закона только разум. Поэтому он в мире видел правление единого Божества, а в человеке соединение двух элементов — тела и души. Во имя духовной природы человека он отвергал фатализм, вытекавший из материалистической системы, и ссылаясь на внутреннее сознание в доказательство, что человек есть существо свободное, само управляющее своими действиями, а потому и ответственное за них. Через это начало личной свободы, которое у материалистов лишено было настоящего основания, получало новое значение.

Но Руссо не останавливался на чистом индивидуализме. Так же, как шотландские философы, он эгоистическим стремлениям человека противопоставлял симпатические наклонности и внутренний голос совести, отличающей добро от зла. С другой стороны, однако, он придавал личной свободе гораздо

более значения, нежели шотландцы¹. Для него, так же как и для чистых индивидуалистов, это было абсолютное начало, которого не позволено касаться, начало, составляющее источник всего общественного быта. Таким образом, в Руссо соединяются оба противоположные направления, вытекшие из учения Локка. Он старался сочетать абсолютные требования личности с началами нравственности и общежития. Но так как и он стоял на почве индивидуализма, то настоящего соглашения произойти не могло, а высказывалась только несовместность одних с другими. Одаренный неуклонною силою логики, Руссо не отступал ни перед какими выводами. Поэтому скрывающиеся в этом учении противоречия выступали у него особенно ярко и обнаруживались на каждом шагу. Такой именно характер носит на себе его политическая теория, которая представляет высший идеал индивидуальной школы, но которая вместе с тем вполне обличает всю односторонность принятых ею начал*.

Первое сочинение Руссо, которое появилось в печати, была *«Речь о науках и искусствах»*** . Она была написана в 1750 году, на тему, заданную Дижонскою академией: «содействовало ли восстановление наук и искусств очищению нравов?»² Руссо отвечал отрицательно. Он утверждал, что просвещение портит нравы, что умственное развитие ведет к умножению потребностей, прихотливых вкусов, личных стремлений, к господству эгоистических целей и утонченных форм, в ущерб простоте жизни, правде и нравственности. Ссылаясь на пример древних, он доказывал, что только те народы играют историческую роль и совершают великие дела, которые сохраняют в себе первобытную простоту, и что, напротив, государства падают, как скоро они усваивают себе плоды цивилизации. Эта речь была увенчана премией.

Ту же тему, но еще с большим искусством и с большею последовательностью Руссо развивал в другом сочинении, писанном в 1754 году, тоже на вопрос, поставленный Дижонскою академией, именно в *Речи о происхождении и основаниях неравенства между людьми****³. Он выставлял здесь дикого

* Насчет философских мнений Руссо см. в особенности в «Эмиле»: Profession de foi du Vicaire Savoyard⁴.

** discours sur cette question: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs? Сокращенно: discours sur les Sciences et les Arts.

*** discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes.

человека, в его первобытной свободе и простоте жизни, идеалом для современных обществ. В этом сочинении заключаются и зачатки политических воззрений Руссо. Поэтому в изложении его учения необходимо бросить взгляд на содержание этого трактата.

Руссо отправляется от того положения, что, по общему признанию, люди, по природе, равны между собою. Если и существует естественное неравенство, состоящее в различии возраста, здоровья, физических и умственных сил, то оно никак не может объяснить неравенства нравственного или политического, установленного в человеческих обществах, ибо последнее отнюдь не основано на первом. Каким же сцеплением чудес можно было заставить сильного повиноваться слабому и побудить народ отказаться от действительного счастья во имя воображаемого спокойствия? Очевидно, что это могло произойти только от искусственного развития. Человек удалился от своего первообраза так, что едва можно узнать в нем первобытные черты. Предаваясь страстям и следуя внушениям безумствующего разума, он исказил в себе данную ему Богом природу. Чтобы познать истинное естество человека, надобно, следовательно, откинуть все искусственные наросты и представить себе людей в первобытном состоянии, в том виде, как они вышли из рук Творца. Этим только способом можно исследовать законы человеческой природы, которые философами понимаются совершенно превратно. Каждый толкует их по-своему, хотя все сходятся в одном, именно в том, что они естественный закон основывают на метафизических началах; как будто нужно быть глубоким метафизиком, чтобы следовать законам своего естества. Естественный закон тот, который говорит непосредственно голосом самой природы. Следовательно, его надобно искать в началах, предшествующих разуму. Мы можем усмотреть два таких начала: одно, которое побуждает нас стремиться к самосохранению и к личному счастью, другое, которое возбуждает в нас неотразимую жалость при виде чужих страданий. Из сочетания этих двух начал можно объяснить все правила естественного закона, не прибегая к общежитию. Таким образом, человеку не нужно быть философом, прежде нежели он сделался человеком; его обязанности к другим определяются не поздними уроками мудрости, а прирожденным ему чувством. Этим разрешается и спор насчет распространения на животных предписаний естественного закона. Человек не делает зла другому не столько потому, что признает в нем разумное существо, сколько потому, что видит

в нем существо чувствительное, а так как это свойство общее людям и животным, то последние имеют, по крайней мере, право не подвергаться бесполезным мучениям*.

Этот вывод Руссо ясно указывает на характер принятых им начал. Несмотря на его полемику против материалистов и на глубокое сознание нравственных требований, он все же остается на той же, чисто индивидуалистической почве. Основным свойством человека признается не разум, а чувство, не общий элемент, а личный. Вследствие этого человек приравнивается к животным, и последним приписываются такие же права, как и первому.

Требую обращения мысли к первобытному состоянию человека, Руссо не думает, однако, утверждать, что это состояние действительно существует или некогда существовало в человечестве. Напротив, он прямо говорит, что это — чистый вымысел и что подобные исследования надобно принимать не за исторические истины, а за гипотетические рассуждения, которые способствуют только лучшему выяснению предмета**. Таким образом, факты совершенно устраняются, как не идущие к делу. Берется отвлеченное понятие о человеке и из этого понятия логическим путем выводится вся последовательная нить его развития. «Человек! — восклицает Руссо. — Вот твоя история, как я мог ее прочесть, не в книгах, писанных тебе подобными, которые лживы, а в природе, которая никогда не лжет»***. Эта метода лучше всего характеризует способ исследования мыслителей XVIII века.

Руссо представляет себе людей первоначально рассеянными и живущими наподобие животных. От последних человек отличается не столько разумом, сколько свободною волею, признак духовного его естества. Он отличается и способностью к совершенствованию, которая составляет источник всех его бедствий. В первобытном состоянии эта способность остается пока еще без действия. Следуя внушениям природы, человек делает добровольно, по собственному выбору, то, что животные совершают по бессознательному влечению инстинкта. Уступая животным в силе, он превосходит их физическою организацией и умением пользоваться средствами для достижения своих

* См.: *iscours sur l'origine de l'inégalité etc. Préface.*

** *iscours sur l'orig. de l'inég. etc. P. 131. Œuvres complètes de Rousseau. Paris, 1839. T. IV.*

*** Ibid.

целей. Самые силы его, вследствие постоянного упражнения, изощряются гораздо более, нежели в состоянии общежития. Потребностей у него почти нет, а потому нет и страстей, а с тем вместе и поводов к распрям. Если желание удовлетворить своим нуждам побуждает его иногда к нападению на других, то эти стремления смягчаются прирожденным ему состраданием. Самое половое влечение ведет лишь к мимолетным соединениям лиц. Мужчины случайно сходятся с женщинами, и ребенок покидает свою мать, как скоро она ему не нужна. Таким образом, в первобытном состоянии мы не можем назвать человека ни добрым, ни злым, ибо между людьми вовсе нет еще нравственных отношений и признанных обязанностей. С полною свободою соединяется здесь и совершенное равенство, ибо физические силы, при одинаковом образе жизни, развиваются почти одинаково у всех, а умственные способности, при малочисленности нужд, остаются без развития. Однако людей в этом состоянии мы отнюдь не должны представлять себе несчастными. Несчастье есть лишение и страдание, а какое может быть страдание у свободного существа, которого сердце в мире и тело здорово? Несчастье есть плод искусственного просвещения: оно неизвестно там, где нет ни страстей, ни потребностей*.

Человек мог бы вечно остаться в этом состоянии, если бы не разные случайные обстоятельства, которые, усовершенствовавши его разум, исказили его природу и сделали его злым, превратив его в существо общежительное.

Препятствия, которые человек встречал в удовлетворении своих потребностей, возбудили в нем деятельность мысли. Он стал изобретать орудия, и это обратило его внимание на взаимные отношения вещей. Он стал наблюдать себе подобных, и это сблизило его с людьми. Мало-помалу основались семейства; люди построили себе постоянные жилища. Таково состояние, в котором находятся дикие народы. Можно полагать, что это — самая блаженная эпоха в жизни человечества. Имея мало потребностей, не нуждаясь друг в друге, люди жили свободные, здоровые, добрые и счастливые, насколько это для них возможно. К сожалению, это состояние не продлилось. Изобретательность человеческого ума повела к открытию способов выделки металлов и к возделыванию земли. Для этого недостаточно уже было одинокого труда:

* Ibid. 1-ère part.

нужно было содействие нескольких. Земледелие повлекло за собою установление собственности, а с тем вместе исчезло равенство и начались все бедствия человеческого рода. «Первый, — говорит Руссо, — кто, оградивши участок земли, вздумал сказать: *это мое*, и нашел людей довольно глупых, чтобы ему поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы человечество тот, кто, выдернув колья и закопавши ров, кликнул бы себе подобным: смотрите, не слушайте этого обманщика, вы погибли, если забудете, что плоды земные принадлежат всем, а земля никому!» Но едва ли уже в то время, продолжает Руссо, можно было остановить неукротимый ход вещей*.

С установлением собственности должно было выказаться и развиваться естественное неравенство способностей, а вместе с тем родились и все пороки, сопровождающие стремление человека к превосходству над другими. Между людьми явилось различие богатых и бедных. Умножение потребностей повело и к тому, что свободный прежде человек сделался рабом своих нужд, а потому зависимым от других. Каждый старался воспользоваться плодами чужого труда: богатый хотел властвовать над бедным; последний хотел присвоить себе имущество богатых. Отсюда постоянные раздоры и бедствия, которые повели наконец к новому перевороту.

Подвергаясь непрерывным нападениям и изыскивая средства защиты, богатые изобрели способ обратить в свою пользу самые силы противников. Они убедили последних соединиться всем вместе для водворения мира и для охранения прав всех и каждого. «Таково было или должно было быть происхождение общества и законов, которые наложили новые оковы на слабых и дали новые силы богатым, которые бесповоротно уничтожили естественную свободу, упрочили навсегда закон собственности и неравенства, которые из ловкого присвоения сделали неприкосновенное право и для пользы немногих честолюбцев навеки обрекли человечество труду, рабству и нищете**.

Установление одного общества повлекло за собою и другие. Человеческий род распался на отдельные государства, которые, находясь между собою в естественном состоянии, приходили в непрерывные столкновения друг с другом. Отсюда

* Ibid. 2-ème part. P. 159 et al.

** Ibid. P. 172.

страшные войны и те предрассудки, которые возвели пролитие крови на степень общественной добродетели. Люди стали уничтожать друг друга тысячами, сами не зная за что. В один день совершалось более убийств, нежели в течение веков естественного состояния.

Руссо опровергает все другие способы установления политических обществ, признаваемые писателями. Гражданский порядок не может иметь источником завоевание, ибо сила не рождает права. Только добровольное признание побежденных делает правительство законным; иначе продолжается состояние войны. Гражданские общества не могли также возникнуть из отеческой власти, ибо в естественном состоянии отец не имеет власти над взрослыми детьми. Скорее можно сказать наоборот, что отеческая власть получает главную свою силу от власти гражданской. Наконец, образование обществ не может быть приписано соединению слабых, ибо бедным, не имеющим ничего, кроме свободы, нет никакой выгоды отказываться от последнего своего блага. Изобретение обыкновенно принадлежит тем, кому оно выгодно, а не тем, кому оно вредит*.

С водворением гражданского порядка народы признали над собою власть, но еще не подчинились деспотизму. Не входя в настоящее время, говорит Руссо, в исследование свойств основного общественного договора, можно, держась общего мнения, рассматривать первоначальное установление правительств как договор между ними и народом. Последний утвердил основные законы и выбрал начальников; правители же обязались действовать на основании законов. Образы правления могли быть различны, смотря по обстоятельствам, но вообще, первоначально власти были выборные. Скоро, однако, возникшие неурядицы повели к новым переменам. Начались козни и раздоры; водворилась анархия. Этим воспользовались начальники, чтобы упрочить свою власть и сделать ее наследственной. Народ, привыкший уже к зависимости, согласился на это, чтобы избавиться от волнений. Таким образом установилась произвольная власть: правители стали смотреть на государство как на свою собственность, а на граждан как на своих рабов.

Эта последняя перемена представляет высшее и крайнее развитие неравенства между людьми. В первую эпоху, с установлением собственности, является различие богатых

* Ibid. P. 173–174, 176.

и бедных, во вторую эпоху, с установлением правительств, различие сильных и слабых, наконец, в третью, с заменою законной власти произвольною, различие господ и рабов. Политическое неравенство влечет за собою и неравенство гражданское: каждый, подчиняясь высшему, старается получить преимущество над низшими. Но с водворением деспотизма все опять делаются равны, ибо все одинаково становятся рабами. Это — возвращение к первобытному состоянию, где господствует право силы, с тем различием, что одно представляет человеческую природу в ее чистоте, а другое является плодом совершенного ее искажения. Между этими двумя крайностями лежит весь путь постепенного извращения человечества. Естественный человек исчезает, и вместо его являются собрания людей с искусственными наклонностями, страстями и отношениями. Все, что составляло счастье для первого, невыносимо для последних. Дикий находит блаженство в свободе и покое; гражданин, вечно деятельный, живет в непрерывной тревоге и постоянно ищет новых, еще более мучительных работ. Он прислуживает сильным, которых ненавидит, и богатым, которых презирает: он хвастается своею низостью и их покровительством. Гордясь своим рабством, он с презрением говорит о тех, которые не имеют чести разделять ту же участь. Дикий живет в себе самом; гражданин, обретаясь вечно вне себя, живет только чужим мнением. Таким образом, все у него превращается в пустую внешность, лишенную содержания: у него честь без добродетели, ум без мудрости, удовольствие без счастья. От первоначальной его природы не осталось ничего; все в нем — происхождение искусственного быта и господствующего в обществе неравенства*.

Эти выводы и рассуждения Руссо очевидно имеют чисто отрицательный характер. Не раз в истории человечества мы видим мыслителей, которые, отвращаясь от современного им общества, негодуя на его пороки, ищут идеала в диком состоянии и представляют неиспорченного еще человека как образец своим согражданам. Руссо также искал идеала, к которому неудержимо стремилась его пламенная душа. Он не верил, что человек создан был природою таким, каким он видел его перед собою. Он мечтал о свободе и равенстве, а замечал вокруг себя только подчинение и иерархию; он требовал

* Ibid. P. 182–187.

мужественных добродетелей, а встречал только утонченный эгоизм, мелочное тщеславие и сложные человеческие отношения, в которых ложь прикрывается наружностью истины. Поэтому он естественно обращался к дикому состоянию, где он находил свободу, равенство, простоту жизни и чувств, которые он тщетно искал среди современников. Обратная сторона картины перед ним исчезла. При всем том он сам не мог остановиться на этом воззрении. Оно заключало в себе коренное противоречие с такими требованиями, которые, по собственному его учению, необходимо связаны с человеческою природою. Индивидуализм доводился здесь до тех крайних пределов, при которых, отрицая все остальное, это начало должно было наконец отрицать и само себя. Все общественные связи отвергались как плод искусственного развития; идеалом выставлялся человек, не имеющий никакого отношения к себе подобным. Но этим самым отвергалось все, что дает цену и значение человеческой личности, что способно возвысить человеческую душу. Отвечая на возражения, которые сыпались на него со всех сторон за его нападки на образование, Руссо говорил, что он постоянно будет повторять только два слова: «истина! добродетель!»* Между тем в одиноком состоянии нет ни познания истины, ни приложения добродетели. Описывая первобытного человека идеальными красками, Руссо сознавался, что люди в то время, не имея друг с другом никаких нравственных отношений, не могли быть ни добрыми, ни злыми, не имели ни добродетелей, ни пороков**. Еще менее было тут места для деятельности разума, для познания. «Состояние мышления, — говорит Руссо, — есть состояние противоестественное, человек, который размышляет, есть животное развращенное»***. Остается, следовательно, чисто животная жизнь. Сами материалисты, против которых так сильно вооружался Руссо, не могли придумать ничего более крайнего. С своею неуклонною логикою Руссо доводил принятое им начало до конца, но этим самым обнаруживалась вся внутренняя пустота этого начала. Оказывалось, что последовательно проведенный, односторонний индивидуализм противоречит существу человека и что поэтому необходимо повернуть в другую сторону, связать его с высшими элементами человеческой природы.

* Lettre à l'abbé Raynal.

** isc. sur l'orig. de l'inég. etc. 1-ère part. P. 149.

*** Ibid. P. 136.

Ратуя во имя правды, нравственности, добродетели, Руссо рано или поздно должен был обратить свои взоры в другую сторону, искать идеала не назад, а вперед, в состоянии общежития, ибо здесь только высшие требования человека могут найти полное приложение. Но надобно было придумать такое общественное устройство, которое, связывая человека с себе подобными, вместе с тем сохраняло бы неприкосновенными первобытную его свободу и данные ему природою права. Плодом его размышлений было сочинение «Об Общественном договоре» («*u Contrat Social*»), вышедшее в 1762 году, восемь лет спустя после «Речи о происхождении неравенства». «Найти форму союза, посредством которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако же, единственно себе самому и оставался бы столь же свободным, как и прежде»: такова была в сущности неразрешимая задача, которую Руссо предложил себе в этом трактате*.

«Человек рождается свободным, а везде он в оковах» — так начинает Руссо свое рассуждение. Как произошла эта перемена? Неизвестно. Что может сделать ее законною? Для разрешения этого вопроса надобно разобрать, на чем основано человеческое общежитие**.

Руссо устраняет мнение о происхождении гражданских обществ из семейства. Так как все люди по природе свободны и равны, то дети, по достижении совершеннолетия, выходят из-под родительской власти. Если они остаются подчиненными отцу, то это совершается не иначе как в силу договора; они отчуждают свою свободу единственно для собственной пользы***. С другой стороны, государства не могут быть основаны и на силе. Сила не рождает права; это — материальная способность, которая не может иметь нравственных последствий. Если принять это начало, то следует признать, что тот прав, кто сильнее других, а потому, кто может безнаказанно не повиноваться закону, тот действует по своему праву****.

* *u Contrat Social*. L. I. Ch. VI: «Trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution».

** *u Cont. Soc.* L. I. Ch. 1.

*** *Ibid.* Ch. 2.

**** *Ibid.* Ch. 3.

Остается, следовательно, договор как единственное основание всякой законной власти между людьми. Но этот договор не может состоять в отчуждении одним лицом своей свободы в пользу другого. Отречение от свободы несовместно с человеческою природою: это значит отказаться от качества человека, от человеческих прав и обязанностей. Этим уничтожается нравственный характер действия, а потому подобный договор не имеет силы. Только безумный может отдать себя всецело, ничего не истребовать обратно; но безумие не рождает права. Еще менее возможно предположить подобное действие со стороны целого народа. Если бы даже человек имел право отчуждать свою свободу, то он не вправе располагать свободою детей. Некоторые выводят рабство из войны: утверждают, что победитель властен сделать рабами тех, кому он даровал жизнь. Но война не есть отношение между частными лицами: это — отношение государств. Отдельные лица участвуют в ней только как граждане, а не в качестве людей. Их можно убивать, пока у них оружие в руках; но как скоро они сдались, так право жизни и смерти над ними прекращается и наступают отношения добровольные. Поэтому если они обращаются в рабство, то это опять не что иное, как право силы, то есть продолжение войны. Отсюда могут возникнуть отношения господские, а отнюдь не гражданские*. Необходимо, следовательно, прийти к договору обоюдному, основанному на свободной воле лиц, вступающих в обязательство относительно друг друга. В чем же состоит существо этого договора?

Прежде нежели народ устанавливает над собою правительство, нужно, чтобы отдельные, разрозненные лица совопились в единый народ. Акт, в силу которого совершается это соединение, и есть *Общественный Договор*, основание всякого общежития. Условия его определены самою природою, так что малейшее их изменение уничтожило бы самое обязательство. Эти условия везде одни и те же, хотя они нигде формально не высказываются. Сущность их заключается в том, что каждый отдает всецело себя и все свои права в пользу всего общества. Этим только способом возможно сочетать сохранение свободы с требованиями общежития. Ибо если бы отдельные лица сохраняли за собою часть своих прав, то они сами оставались бы судьями этих прав; между ними и обществом не было бы высшего судьи, которому предоставля-

* Ibid. Ch. 4.

лось бы решение споров, а это — состояние анархии. Но когда каждый отчуждает все свои права в пользу целого общества, оставаясь сам нераздельным членом этого целого, то этим достигается двоякая цель: с одной стороны, вполне удовлетворяются требования общежития; с другой стороны, человек не лишается своей свободы, ибо, подчиняясь общей воле, которой он сам состоит участником, он в сущности подчиняется только себе самому. Вместе с тем этим способом сохраняется полнейшее равенство членов, ибо условия для всех одинаковы: давая другим право над собою, каждый приобретает совершенно такое же право над всеми другими. Наконец, этим устанавливается совершеннейшее единство союза. Общество становится нравственным лицом, имеющим свое я, свою жизнь и свою волю. Это лицо называется городом, республикой, политическим телом, государством, самодержцем, державою; члены же получают название народа, граждан или подчиненных, смотря по тому, в каком отношении они рассматриваются*.

В этом учении, которое заменяет личную свободу народным полновластием, мы видим выход из начал чистого индивидуализма. Руссо понял, что отдельные лица не могут сохранить за собою часть своих прав, ибо это не что иное, как продолжение анархии. В обществе необходим высший судья, которого приговоры имели бы абсолютную обязательную силу для всех, а таким может быть только целое или его законные органы. Подчинение должно, следовательно, быть полное, безусловное, по крайней мере в области юридических отношений. Но, оставаясь на почве индивидуализма, Руссо хотел вместе с тем сохранить неприкосновенную личную свободу человека, так чтобы лицо, подчиняясь обществу, в сущности повиновалось только самому себе. Он думал сделать это, давши каждому члену общества неотъемлемое право участвовать во всех общих решениях, то есть он заменял личное право политическим. Этим он существенно отличается от всех своих предшественников. Народное полновластие является у него не только как верховный источник всех общественных властей, но как постоянная, необходимая и исключительная форма всякого политического союза, как идеальное устройство, в котором неразрывно сочетаются оба противоположные элементы человеческого общежития: личный и общий.

* Ibid. Ch. 6.

Очевидно, однако, что этот оборот не спасает индивидуально-го начала. Личная свобода через это не остается неприкосновенною, ибо, подчиняясь общему решению, человек все-таки повинуется не себе, а другим. В этом отречении от собственной воли заключается первое и необходимое условие всякого общежития. Вопрос состоит только в том, кому выгоднее подчиняться: приговорам ли большинства или правительству, основанному на иных началах? Вопрос, который может быть решен различно, смотря по обстоятельствам. Во всяком случае, то устройство, которое предлагает Руссо, менее всего соответствует своей цели. Последовательно проведенное требование неперемennого личного участия каждого в общих решениях приводит к таким положениям, которые явно обнаруживают его несостоятельность. Сам Руссо не довел этого начала до конца: он ничего не говорит об участии женщин и детей в приговорах общества. Между тем этот вопрос составляет камень преткновения для его системы. Ибо, с одной стороны, если признать политическое право неотъемлемою принадлежностью всякого члена общества, потому только, что он рожден свободным, то оно несомненно должно принадлежать и женщинам и детям. С другой стороны, не говоря уже о других возражениях, ни женщины, ни дети не в состоянии нести, наравне с другими, всех гражданских обязанностей, которые необходимо соответствуют правам. Военная служба к ним неприменима. Следовательно, волею или неволею, приходится признать в членах общества различие способности, а не ограничиваться отвлеченным качеством гражданина. Дальнейшее изложение учения Руссо покажет нам все другие несообразности, вытекающие из принятого им начала.

В отличие от прежнего своего мнения, Руссо ставит гражданское состояние, устроенное на основании общественного договора, выше естественного. Первобытный инстинкт заменяется здесь правдою; действия лица получают нравственный характер. Хотя человек лишается некоторых естественных преимуществ, но в замене их он приобретает несравненно большие: способности его развиваются, мысль получает большую ширину, чувства облагораживаются, и, если бы не злоупотребления гражданского быта, он беспрестанно должен был бы благословлять ту минуту, которая вывела его из состояния природы и из тупого и ограниченного животного сделала его разумным существом и человеком*.

* Ibid. Ch. 8.

Выгоды, которые приобретает здесь человек, заключаются в следующем: он теряет естественную свою свободу, но получает свободу гражданскую, ограниченную общею волею, но гораздо более безопасную, нежели первая. Он впервые приобретает и свободу нравственную, которая одна дает человеку власть над самим собою, ибо подчинение инстинктивным желаниям есть рабство, а повиновение разумно принятому закону есть свобода. Отрекаясь от неограниченного права захватывать все, что может, гражданин получает взамен обеспеченную государством собственность. В гражданском состоянии владельцы, передавши все свои права государству, становятся как бы хранителями общего достояния, которое ограждается от нападений совокупною силою всех. Члены общества отказываются, наконец, и от естественного равенства, но приобретают равенство нравственное и законное, которое уравнивает физическое различие способностей. Таким образом, отдавши все государству, человек все получает от него обратно, умноженное и упроченное*. Самая жизнь гражданина перестает быть исключительно благодеянием природы; она становится условным даянием государства. На этом, между прочим, Руссо основывает законность смертной казни**.

Общественная связь, совокупляющая все лица в одно целое, есть общее благо, которое составляет цель всего государственного союза. Это именно и есть общий элемент в разнородных стремлениях, движущих отдельными лицами. Оно одно дает возможность соединить разрозненные воли в одну общую волю, извлекая из них то, что в них есть согласного. Поэтому всякий человеческий союз управляется единственно этим началом***.

Соединенная таким образом воля членов составляет верховную власть в государстве. По существу своему эта власть неотчуждаема и нераздельна. Она неотчуждаема, потому что всякое отчуждение есть замена общей воли частною, следовательно, нарушение первоначального договора, в силу которого существует самое общество. Верховная власть может состоять только из совокупной воли всех; как скоро она передается в частные руки, так она тем самым уничтожается, а вместе с нею уничтожается и политическое тело. Это имеет место даже и при передаче верховной власти народным представителям.

* Ibid. Ch. 8, 9.

** Ibid. L. II. Ch. 5.

*** Ibid. Ch. 1.

Если общественная воля, по существу своему, неотчуждаема, то она не может быть и представлена: это опять замена общей воли частною, следовательно, нарушение первоначального договора. Народ, выбирающий представителей, свободен только в момент избрания; как скоро выборы кончены, он становится рабом, следовательно, он превращается в ничто*.

Та же причина делает верховную власть нераздельною. Общая воля может быть только одна; воля какой бы то ни было части не имеет никакого значения. Политики, разделяющие верховную власть на отдельные элементы, создают из нее фантастическое существо, составленное из разных частей, связанных искусственным образом. Это то же самое, что если бы они человека составляли из нескольких тел, из которых одно имело бы глаза, другое руки, третье ноги, и более ничего. Заблуждение их проистекает из того, что они различные проявления власти принимают за отдельные ее отрасли. Отсюда множество неясностей у писателей по государственному праву**.

Будучи выражением общих интересов, общая воля всегда стремится к общему благу; следовательно, она, по существу своему, всегда права. В действительности, однако, народ нередко ошибается в своих суждениях; его можно обмануть, и тогда он, по-видимому, хочет не того, что следует. Чтобы разрешить это противоречие, Руссо отличает общую волю (*la volonté générale*) от воли всех (*la volonté de tous*). Первая есть то, на чем сходятся все частные воли; вторая же не что иное, как совокупность частных волей, из которых каждая стремится к своему особому интересу. Чтобы получить общую волю из воли всех, нужно откинуть разногласия; тогда останется среднее мнение, которое и будет общею волею. О последней только и можно сказать, что она всегда права.

Отсюда ясно, что общею волею не может считаться воля большинства, когда это большинство составляется из голосов известной партии, превозмогающей другие. Воля всякой партии есть частная воля, которая не может иметь притязания на владычество. Поэтому как скоро в государстве допускаются частные товарищества и борьба партий, так общая воля исчезает. Надобно, следовательно, чтобы при совокупных решениях граждане подавали голос каждый за себя, без

* Ibid. L. II. Ch. 1; L. III. Ch. 15.

*** Ibid. L. II. Ch. 2.

всякого соглашения с другими. Тогда только может получиться истинное выражение общей воли. Этим достигается и то, что народ никогда не будет обманут*.

Эти положения ясно указывают на слабые стороны разбираемого учения. Руссо, очевидно, усматривал необходимость отличать государственную волю, по существу своему направленную на общее благо, от воли демократической массы, движимой разнородными частными интересами. Но так как его собственные начала не допускали подобного различения, ибо, по его теории, каждый гражданин непременно должен быть участником общего решения на одинаких правах со всеми остальными, то приходилось механическим способом выделять общую волю из воли всех, а это вело к совершенно несостоятельным выводам и требованиям. В действительности, при решении дел народным собранием неизбежны борьба партий и преобладание большинства над меньшинством, то есть замена общей воли частною, и притом далеко не лучшею, ибо здесь дается перевес количеству над качеством. Устранить эти последствия нет никакой возможности, и самое то средство, которое предлагает Руссо, устанавливая невыносимую и безрассудную тиранию, все-таки не достигает цели. Как скоро человек принужден решать дела совокупно с другими, так он не может уже повиноваться единственно себе. По всем вопросам, в которых его мнение расходится с мнением большинства, он неизбежно должен подчинить свою волю чужой.

Руссо не мог этого не видеть; поэтому он старается устранить и это возражение, но тут он прибегает к такому софизму, который лучше всего обличает несостоятельность принятого им начала. При общей подаче голосов, говорит он, у граждан не спрашивается: одобряют ли они известное предложение или нет? а спрашивается только: какова общая воля? Поэтому, когда я подаю свой голос, я вовсе не хочу этим сказать, что мое мнение должно быть принято, а выражаю только убеждение, что общая воля такова. Если же перевес оказывается на другой стороне, то я вижу, что я ошибался, а потому соглашаюсь с противниками, следовательно, моя свобода сохраняется. Напротив, если бы в этом случае было принято мое собственное мнение, то вышло бы противоположное тому, что я хочу, то есть это было бы решение не общей воли, а частной, и тогда я не был

* Ibid. Ch. 3.

бы свободен*. Очевидно, что при этом объяснении нет уже речи о том, что человек должен повиноваться единственно себе: если я хочу, чтобы торжествовало чужое мнение, а не мое, значит, я отрекаюсь от собственного суждения и хочу повиноваться не себе, а другим. Этим способом можно доказать, что решение самодержавного монарха есть воля всех и каждого. Нечего говорить о том, что в действительности никогда не бывает того, что требует Руссо: в свободных государствах побитые партии не только не отказываются от своих убеждений, но, напротив, продолжают настаивать на них, нападая на противников и стараясь всеми средствами доставить победу своей стороне.

Стремление оградить личную волю каждого гражданина от чужого посягательства ведет Руссо и к другим несообразностям. Общественный договор дает государству абсолютную власть над членами; государство одно является судьей того, что оно требует от граждан. Но, с другой стороны, неперемное условие соединения лиц в политический союз есть полнейшая взаимность. Общая воля потому только может действовать правильно, что каждый сам подчиняется тому решению, в котором он участвует. Поэтому верховная власть может делать только такие постановления, которые одинаково распространяются на всех. Всякие частные решения, касающиеся тех или других лиц, например производство выборов или наложение наказаний, выходят из границ ее права. В этом случае она перестает уже быть общею волею, а становится частною волею одних по отношению к другим. Следовательно, как бы верховная власть ни была абсолютна, священна и неприкосновенна, она, по существу своему, не может выступать из пределов общих постановлений, одинаково распространяющихся на всех. Истинная, неотъемлемая ее принадлежность есть законодательство. Закон есть выражение общей воли насчет общего предмета**.

Очевидно, что и здесь полагаются совершенно невозможные пределы верховной власти. Постановляя правила для разнообразных общественных интересов, законодательство не может не иметь в виду тех лиц, которые им причастны. В обществе нет интересов, совершенно одинаковых для всех: различие занятий, имущества, положения создает совершен-

* Ibid. L. IV. Ch. 2.

** Ibid. L. II. Ch. 4, 6.

но различные отношения. Выгоды земледельцев не совпадают с выгодами промышленников; выгоды рабочих противоположны интересам фабрикантов. Поэтому как скоро является необходимость законодательных мер для какой бы то ни было отрасли общественной деятельности, так неизбежно возгорается борьба интересов, и всякое решение будет победою одних над другими, то есть, по учению Руссо, частным постановлением, а не общим. Требовать же, чтобы законом определялось только то, что совершенно одинаково касается всех и каждого, значит сделать законодательство невозможным. Сам Руссо непоследовательно допускает, что закон может установить привилегии и даже наследственное правление, лишь бы не назначались лица. В обоих случаях вводится неравенство прав, следовательно, по его теории, нарушается общественный договор.

Нечего говорить о том, что все постановляемые теориею ограничения верховной воли всегда должны оставаться пустым словом. Ибо если верховная власть сама является судьей своих действий, как требует Руссо, если ей одной предоставлено решить, выступила ли она из пределов своего права или нет, то напрасно полагать ей какие бы то ни было границы. Тут может быть речь о пользе, а никак не о праве. Если же сами граждане, которых права нарушены, могут объявить общественный договор расторгнутым, то этим способом возвращается то состояние анархии, которое Руссо хотел устранить. Тогда абсолютный характер верховной власти теряет всякое значение.

Этим не ограничиваются затруднения. Даже в означенных пределах законодательная деятельность общества встречает препятствия, которые Руссо, с свойственною ему логикою, выставляет во всей их резкости. Законодательство — дело сложное, требующее значительной тонкости ума; как же вверить его слепой толпе, которая часто сама не знает, чего хочет? Народ, правда, всегда желает добра, но он не всегда его видит. С другой стороны, частные лица видят добро и его отвергают. Таким образом, все нуждаются в руководителе. Надобно заставить одних подчинить свою волю разуму и привести других к познанию того, что им потребно. Одним словом, в государстве необходим законодатель*. Кто же будет таким законодателем?

* Ibid. Ch. 6.

«Чтобы найти наилучшие правила общежития для народов, — говорит Руссо, — нужен был бы высший разум, который видел бы человеческие страсти и сам бы их не испытывал; который не имел бы никакого отношения к человеческой природе, а между тем знал бы ее вполне; которого счастье было бы независимо от нас и который, однако, захотел бы заниматься нашим счастьем; который, наконец, в течение времени, приготовляя себе отдаленную славу, мог бы родиться в одном веке и наслаждаться в другом. Нужны боги, чтобы дать законы людям»*. Такие требования объясняются громадностью задачи. «Кто берет на себя дать учреждения известному народу, — продолжает Руссо, — тот должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, природу человека, превратить каждое лицо, составляющее совершенное и самобытное целое, в часть более обширного целого, от которого это лицо должно получить в некотором смысле свою жизнь и свое бытие; он должен переделать человеческую организацию, чтобы дать ей более силы, заменить зависимым и нравственным существованием то физическое и самобытное существование, которое мы получили от природы. Одним словом, надобно отнять у человека собственные его силы и дать ему силы чуждые, которыми бы он не мог пользоваться без помощи других. Чем более эти естественные силы умирают и уничтожаются, чем больше и прочнее силы приобретенные, тем учреждения крепче и совершеннее: так что, если каждый гражданин превращается в ничто и ничего не может сделать иначе как через посредство других, сила же, приобретенная целым, равняется или превышает совокупность естественных сил, принадлежащих отдельным лицам, можно сказать, что законодательство находится тогда на высшей степени совершенства, какой оно может достигнуть»**.

Между тем, имея перед собою задачу, которая выше человеческих сил, законодатель лишен всякой власти; ибо законодательная власть неотъемлемо принадлежит народу. Следовательно, он должен действовать одним убеждением. Но, с другой стороны, для того чтобы народ мог убедиться его доводами, надобно, чтобы он был уже пересоздан законодательством, чтобы он научился понимать отдаленные цели и предпочитать общее благо частному. Надобно, следовательно,

* Ibid. Ch. 7.

** Ibid. Ch. 6.

чтобы действие было прежде причины, то есть чтобы люди, принимающие закон, были уже такими, какими должен сделать их закон. Из всех этих противоречий, говорит Руссо, можно выйти только одним путем: законодатель должен выдать себя за провозвестника воли Божества и посредством религии подчинить народ своему авторитету*.

Не меньшие затруднения представляются и при рассмотрении тех условий, при которых народ может быть способен воспринять хорошее законодательство. Народы, как и отдельные лица, бывают податливы только в молодости; укоренившиеся привычки и предрассудки ставят неодолимые препятствия всякому улучшению. Но, с другой стороны, общество должно быть достаточно зрело, чтобы понимать и исполнять законы. Как скоро эта средняя пора развития пропущена, так дело испорчено навеки**. Важен и объем государства. Оно должно быть не слишком велико и не слишком мало. С одной стороны, требуется, чтобы управление было у всех на виду и чтобы каждый гражданин имел возможность знать всех других: общественная связь слабеет, как скоро она распространяется на слишком большое пространство, а управление, осложняясь, ложится тяжелым бременем на народ. С другой стороны, необходимо иметь достаточно силы, чтоб не бояться соседей и сохранять свою независимость***. Далее, самое народонаселение должно быть соразмерно с величиною территории, ибо избыток земли, производя излишек средств, ведет к оборонительным войнам, недостаток, возбуждая потребности, — к наступательным. Одним словом, для успешного законодательства требуется соединение самых разнородных условий. Тот народ, говорит Руссо, способен к законодательству, «который, будучи уже связан каким-нибудь единством происхождения, интересов или взаимных обязательств, не носил еще настоящего ига законов; у которого нет ни обычаев, ни предрассудков, глубоко вкорененных; который не боится быть раздавленным внезапным нападением извне; который, не вмешиваясь в ссоры соседей, может один противостоять каждому из них или с помощью одного сопротивляться другому; в котором каждый член может быть известен всем и нет нужды взваливать на человека тяжести, превышающие

* Ibid. Ch. 7.

** Ibid. Ch. 8.

*** Ibid. Ch. 9.

человеческие силы; который может обойтись без других народов и без которого всякий другой народ может обойтись; который ни богат, ни беден, но может сам себя удовлетворить; который, наконец, соединяет в себе крепость старого народа с податливостью нового». А так как все эти условия встречаются весьма редко, то хорошее законодательство — вещь почти неизвестная на земле*.

Такова неразрешимая сеть противоречий, в которую впутывается Руссо вследствие односторонней точки исхода. Как скоро признается, что природа человека чисто личная, сама себя удовлетворяющая, независимая от других, так все общественные отношения представляются плодом искусственного развития. Чтобы сделать человека членом общества, нужно превратить его в нечто совершенно другое, нежели то, к чему его предназначила природа; нужно внушить ему иные чувства, понятия, стремления, нежели те, с которыми он рожден, а это, без сомнения, задача, превышающая человеческие силы. Только божество способно совершить подобное превращение. Поэтому и законодательство представляется не плодом естественного развития общественных потребностей, а каким-то чудесным событием, для которого не находится условий на земле. Индивидуалистическая точка зрения обнаруживает здесь все свои последствия. У Руссо противоречие начал тем более кидается в глаза, что он сам признает общежитие высшею сферою, в которой развиваются все человеческие способности; а между тем индивидуалистическая точка исхода не позволяет ему видеть в нем прирожденную потребность человека как духовного существа.

Целью законодательства Руссо, согласно с требованиями индивидуализма, полагает две вещи: свободу и равенство; свободу — потому что всякая частная зависимость есть сила, отнятая у государства, где каждый гражданин должен быть совершенно независимым от других и вполне зависим от целого; равенство — потому что без него свобода невозможна. Но под именем равенства, говорит Руссо, не следует разуметь совершенно одинаковую для всех степень могущества и богатства. Требуется только, чтобы могущество лица никогда не доходило до насилия и всегда подчинялось закону, а мера богатства была бы такова, чтобы никто не в состоянии был закупить другого и никому не было бы нужды себя прода-

* Ibid. Ch. 10.

вать. Для этого нужна со стороны сильных умеренность имущества и кредита, со стороны слабых умеренность корысти. Утверждают, что подобное уравнивание есть химера; но если сила вещей всегда ведет к уничтожению равенства, то именно поэтому законодательство всегда должно стараться его сохранить*.

Таким образом, Руссо ставит равенство в зависимость от свободы и отличает равенство юридическое от равенства фактического. Первое он признает вполне: в силу общественного договора все граждане, подчиняясь одинаким условиям, должны иметь одинакие права**. Второе же устанавливается в известных пределах, насколько это нужно для ограждения свободы. Давая первенство последнему началу, Руссо не доводил всеобщего уравнивания до коммунистических утопий, а требовал только умерения крайностей. Однако и это требование, уничтожающее свободу экономических отношений, в действительности не осуществимо. Мы увидим у других писателей той же школы более радикальное приложение этих начал.

Руссо признает вместе с тем, что эти общие предметы законодательства должны видоизменяться в каждой стране вследствие отношений, возникающих из местного положения и из характера жителей. Отсюда необходимость дать каждому народу особенную систему учреждений, не ту, которая наилучшая сама по себе, а ту, которая всего более приходится государству, где она должна действовать***. Эта уступка разнообразию жизненных условий остается у него, впрочем, без дальнейших последствий.

От законодательной власти Руссо переходит к правительственной, которую он скоро отличает от первой. Законодателю принадлежит верховная власть в государстве; правительство же является только исполнителем закона. Поэтому и носители власти в обоих случаях совершенно разные. Самодержцем всегда остается сам народ; напротив, правителем народ никогда быть не может, ибо исполнение состоит в частных действиях, которые не могут исходить из общей воли. Таким образом, правительство есть тело, посредствующее между верховною властью и подданными. Оно получает от первой предписания, которые передает последним.

* Ibid. Ch. 11.

** Ibid. Ch. 4.

*** Ibid. Ch. 11.

Отсюда ясно, что между этими тремя факторами устанавливается известное отношение силы, которое должно изменяться, как скоро происходит перемена в котором-нибудь из них. Так, например, увеличением народонаселения очевидно уменьшается доля каждого гражданина в верховной власти; следовательно, личная воля получает здесь перевес над общею, а потому правительство, которому поручено исполнение законов и обуздание личной воли, должно быть сильнее. Но, с другой стороны, чем сильнее правительство, тем сильнее, в свою очередь, должна быть и державная власть, его воздерживающая. Из этого следует, что при данных условиях может быть только одно хорошее правительство и что с изменением условий должно изменяться и самое устройство правительственной власти*.

Руссо не объясняет, каким способом возможно дать более силы самодержцу, когда воля его естественно слабеет вследствие увеличения народонаселения. Если ему дается большее влияние на правительство, то последнее, в свою очередь, через это становится слабее. Тут, по-видимому, образуется безвыходный логический круг. Непонятно также, каким образом верховная власть может воздерживать правительство, когда исключительная ее задача состоит в издании законов и она не вправе обсуждать или предпринимать какие бы то ни было частные действия. Мы увидим ниже, к каким ухищрениям Руссо прибегает, чтобы выйти из этого затруднения.

Сила правительства, продолжает Руссо, зависит прежде всего от его состава. Чем оно многочисленнее, тем большее преобладание получает в нем личная воля членов, а потому тем более силы должно истрачиваться на воздержание последних и тем менее ее остается на исполнение других задач. Следовательно, чем многочисленнее правительство, тем оно слабее, и наоборот, чем оно сосредоточеннее, тем оно сильнее и деятельнее. Но, с другой стороны, чем многочисленнее правительство, тем более оно приближается к общей воле, а чем оно сосредоточеннее, тем более оно получает характер частной воли отдельного лица. Искусство законодателя состоит в том, чтобы в каждом данном случае найти надлежащую пропорцию**.

Составом правительства определяется различие образов правления. Самодержец всегда один, именно народ; прави-

* Ibid. L. III. Ch. 1.

** Ibid. Ch. 2.

тельство же может иметь разнообразное устройство. Отсюда различные политические формы, как-то: демократия, аристократия, монархия и, наконец, смешанные. Если сила правительства должна быть обратно пропорциональна количеству населения, то ясно, что демократическое устройство прилично малым государствам, аристократическое — средним, монархическое — большим. Но здесь может быть множество обстоятельств, видоизменяющих эти отношения*.

Каждый образ правления имеет, кроме того, свои выгоды и свои недостатки. Казалось бы, нет правления лучше того, в котором исполнение предоставляется самому законодателю. Но именно смещение того, что должно быть разделено, ведет к значительным неудобствам. При таком устройстве мысль народа от общих начал обращается к частным вопросам, а отсюда происходит развращение законодателя. Затем, гражданам трудно постоянно собираться для управления; нужна большая простота нравов для избежания слишком сложных дел и запутанных прений; необходимо в обществе значительное равенство положений и состояний, без чего не может долго держаться равенство власти и прав; наконец, здесь не может быть допущена роскошь, которая, потакая частным интересам, развращает и богатых и бедных. К этому надобно прибавить, что нет правления, более подверженного смутам и междоусобиям. Демократия, собственно говоря, приходится богам, а не людям**.

В аристократии можно различать несколько видов: естественную, когда правят старшие летами, выборную и, наконец, наследственную. Первая прилична только первобытным народам; последняя может считаться худшим из всех образов правления; вторая, напротив, есть самая совершенная форма, ибо к разделению властей здесь присоединяется выбор способнейших. В аристократии не требуется такого редкого сочетания условий и добродетелей, как в народном правлении; но нужны умеренность в богатых и довольство в бедных. Полное же равенство было бы тут неуместно***.

Монархическая форма, с своей стороны, дает правительству наиболее силы и единства; но это единство нередко обращается в частную пользу лица, стоящего во главе. Нет правления,

* Ibid. Ch. 3.

** Ibid. Ch. 4.

*** Ibid. Ch. 5.

в котором бы личная воля до такой степени преобладала над общею. Монархия приходится, собственно, большим государствам; но чем обширнее государство, тем труднее им управлять. Сил монарха на это не хватает; нужны подчиненные лица, а в выборе лиц всего более проявляются недостатки монархической власти. При народном выборе обыкновенно выдвигаются способнейшие люди; в монархии высшие места всего чаще занимают ничтожные личности, которые мелкими интригами и талантами умеют угодить правителю. Наконец, значительнейшая невыгода монархии состоит в том, что смертью государя прерывается связь правления. При избирательной форме неизбежны междоусобицы, крамолы, подкупы и глубокие потрясения; в наследственной же монархии правление может достаться в руки малолетнего или неспособного лица. Все эти недостатки, говорит Руссо, не ускользнули от безусловных защитников монархической власти; но они видят лекарство против этих зол в безропотном повиновении подданных, утверждая, что дурной царь есть наказание Божие за грехи человеческие. Подобные речи весьма назидательны, но они более уместны на кафедре проповедника, нежели в политическом сочинении*.

Что касается до смешанных правлений, то они не могут быть сравнены с простыми уже в том отношении, что простое само по себе лучше сложного. Однако бывают обстоятельства, когда нужно прибегнуть и к этой форме. Там, где исполнительная власть недостаточно зависит от законодательной, полезно ее разделить и установить правление смешанное или умеренное**.

Вообще надобно сказать, что свобода приходится не всякому климату и не всякому народу. Это положение Монтескье, говорит Руссо, становится тем более очевидным, чем более оно подвергается критике***. Руссо упрекает своего предшественника только в том, что у него иногда недостает точности и ясности в мыслях, вследствие чего он не видал, что все эти различия политических форм относятся собственно к правительству, а не к верховной власти, которая по существу своему везде одна и та же****. Нельзя не заметить,

* Ibid. Ch. 6.

** Ibid. Ch. 7.

*** Ibid. Ch. 8.

**** Ibid. Ch. 4.

что подобная оговорка уничтожает самую сущность мысли Монтескье; ибо очевидно, нет возможности разбирать, приходится или не приходится свобода известному народу, если народ всегда и везде полновластен. Различное устройство подчиненных властей имеет второстепенное значение. При чисто демократической точке зрения, на которой стоял Руссо, влияние внешних обстоятельств на образы правления теряет свой существенный смысл.

Исходя от начала народовластия, Руссо последовательно не признает установления правительства договором между правителями и народом. Договор предполагает независимые лица, а здесь народ остается повелителем; правители же обязываются повиноваться его приказаниями. Это не есть также отчуждение какой-либо части верховной власти, ибо последняя, по существу своему, неотчуждаема. Следовательно, установление правительства должно рассматриваться как акт народной воли, возлагающей на известные лица исполнение законов*.

В этом акте следует различать две части: установление закона, определяющего, каков должен быть образ правления, и самое избрание лиц. Первое есть дело народа в качестве законодателя; второе же, как частное действие, не может принадлежать самодержцу. Как же выйти из этого затруднения? Как совершить правительственное действие, прежде нежели существует какое либо правительство? Здесь, говорит Руссо, открывается одно из удивительных свойств политического тела, в котором сочетаются, по-видимому, самые противоречащие определения. Как скоро закон издан, так происходит внезапное превращение самодержца в демократическое правительство, и тогда народ, уже не в качестве носителя верховной власти, а как правитель, имеет возможность приступить к выбору**. Едва ли нужно заметить, что противоречие лежит здесь не в существе вещей, а в мыслях писателя.

Недостаточно установить правительство; нужно еще постоянно его воздерживать. Отличаясь от верховной власти, которая выражает собою общую волю, правительство всегда имеет свою частную волю, а потому, по самой своей природе, всегда стремится действовать в свою пользу. Это стремление, присущее всякому правительству, каково бы оно ни было, ведет к тому, что исполнитель рано или поздно получает

* Ibid. Ch. 16.

** Ibid. Ch. 17.

перевес над законодателем, а вследствие того нарушается общественный договор. Это — неизбежное зло, которое с самого основания политического тела непрерывно его подкапывает, и наконец приводит его к разрушению. Процесс искажения правительственной власти происходит двояким путем: тем, что правительство суживается, и тем, что самое государство разрушается. Правительство суживается, когда оно переходит в меньшее количество рук. Это — естественное его движение, причина которого заключается в том, что пружины, постоянно напрягаясь, наконец ослабевают, а потому нужно бывает их подтянуть. Государство же разрушается, когда правительство захватывает власть, принадлежащую самодержцу. Тогда общественный договор нарушен и граждане возвращаются в первобытное состояние свободы. Если они, при этом порядке, продолжают еще повиноваться, то они делают это единственно покоряясь силе, а не по обязанности*.

Самые лучшие правительства подчиняются этому закону; все государства обречены смерти. Человеческое искусство может только продлить более или менее их существование, поддерживая в них истинные начала политической жизни**. Главное лекарство против зла состоит в постоянной деятельности верховной законодательной власти, ибо ею только государство существует. Чем сильнее правительство, тем чаще должен показываться самодержец, и как скоро он является на лице, так приостанавливается всякое правительственное действие и прекращается самая исполнительная власть. Где есть представляемый, там нет уже представителя***.

Прилагая это начало, Руссо требует, чтобы открытие народных собраний всегда сопровождалось двумя предложениями, которые никогда не могут быть устранены и должны быть отдельно пущены на голоса: 1) угодно ли самодержцу сохранить существующий образ правления; 2) угодно ли народу оставить управление в руках тех лиц, которым оно вверено в настоящее время? Таким образом, правители всегда находятся под ударом и могут быть удалены, как скоро у них является малейшее поползновение к захватам. Самое наследственное правление, говорит Руссо, устанавливается только как временный порядок, который держится до тех пор, пока народу не

* Ibid. Ch. 10.

** Ibid. Ch. 11.

*** Ibid. Ch. 13, 14.

угодно распорядиться иначе. Как самодержец, народ всегда волен устанавливать и сменять исполнителей*.

Несостоятельность всех этих мер кидается в глаза. Прекращение исполнительной власти всякий раз, как происходит народное собрание, практически невысказано. Да и нет к тому ни малейшего повода. Законодательство и исполнение всегда могут идти рядом. Уничтожение правительства перед лицом законодателя имело бы какой-нибудь смысл единственно в том случае, если бы последний сосредоточивал в себе и исполнительную власть; но именно это Руссо отвергает. По его теории, правительство вовсе не является представителем самодержца, ибо оно облачается такою отраслью власти, которая никогда самодержцу принадлежать не может. С точки зрения Руссо, совершенно непонятно постановление второго вопроса, который предлагается народному собранию. Если законодатель не может предпринять никакого частного действия, то он не имеет права и сменить правителей. Если же вопрос относится не к самодержцу, а к народу как правителю, то это означает, что существующее правление уже уничтожено и установилась демократия: но тогда нечего спрашивать о сохранении существующего правления и об оставлении его в прежних руках: в таком случае как скоро народ собран, так он является не только самодержцем, но и правителем, а другие формы допускаются лишь в промежутках времени между собраниями. Одним словом, куда бы мы ни обратились, везде, при этом устройстве, мы встречаем совершенно невысказанные предположения и порядки.

В оправдание своих взглядов Руссо ссылается на древние государства. Многие, говорит он, сочтут народные собрания за химеру. В настоящее время так. Но это не было химерою две тысячи лет тому назад. Разве изменилась природа человека? ** Правда, у греков были многие преимущества перед нами. Они жили в теплом климате; народ не был жаден; тяжелые работы были возложены на рабов; существенным делом гражданина была свобода. Не имея тех же выгод, можем ли мы пользоваться теми же правами? «Как, — восклицает при этом Руссо, — неужели свобода держится только рабством? Может быть. Обе крайности сходятся. Все, что не установлено природою, имеет свои невыгоды, и гражданское общество более, нежели что-либо другое. Есть несчастные положения, где можно сохранить свою

* Ibid. Ch. 18.

** Ibid. Ch. 12.

свободу только в ущерб чужой и где гражданин может быть совершенно свободен лишь с тем, чтобы раб был полнейшим рабом. Таково было положение Спарты. Вы, новые народы, вы не имеете рабов, но вы сами рабы; вы их свободу покупаете своею. Как бы вы ни хвастались этим преимуществом, я нахожу в нем более слабодушия, нежели человеколюбия»*.

Руссо оговаривается при этом, что он отнюдь не думает утверждать законность рабства, ибо он выше доказал противное; но затем остается необъясненным, каким способом возможна постоянная деятельность народных собраний без установления рабства. Это опять один из ярких примеров тех противоречий, в которые вовлекла знаменитого философа основная его точка зрения. Непосредственное участие каждого гражданина в общих решениях непременно требует жертвования личных интересов общественным. Чем сложнее отношения, тем более силы должно быть предоставлено правительству, а потому тем деятельнее должен быть самодержец. Руссо ясно сознавал, что при таком порядке гражданин должен всецело отдавать себя государству, забывши о своих частных делах. Так и было в древних республиках; но там физический труд возлагался на рабов. Повинуясь логике, Руссо не усомнился объявить рабство условием свободы, хотя в требовании свободы он отправлялся от незаконности рабства. Противоречие было ясное; но оно последовательно вытекало из всего характера учения.

Руссо предлагает, впрочем, и другое средство воздерживать правительство — средство, заимствованное также у древних, именно установление трибуната. Это учреждение должно быть оберегателем законов и законодательной власти; но оно может иметь и другие цели. Иногда оно ограждает самодержца от захватов правительства, как делали римские трибуны; иногда же оно поддерживает правительство против народа, как в Венеции Совет Десяти; наконец, оно может охранять равновесие между обеими сторонами, по примеру спартанских эфоров. Во всяком случае, трибунат не входит как составная часть в политическое тело, а потому не должен иметь никакого участия ни в законодательной, ни в исполнительной власти. Он ничего не может делать, а имеет право только всему помешать. Но как хранитель законов, он священнее самодержца, который их издает, и князя, который их исполняет. Мудро

* Ibid. Ch. 15.

устроенный трибунат составляет самую крепкую поддержку хорошей конституции; но с другой стороны, если дать ему хотя немного лишней силы, он может все разрушить. Он становится тираническим, как скоро он забирает в свои руки исполнительную власть, которую он должен умерять, или хочет издавать законы, которые он обязан только оберегать. Лучшее средство предупреждать его захваты, средство доселе не испытанное, заключается, по мнению Руссо, в том, чтобы не делать его учреждением постоянным, но положить законом известные промежутки времени, в течение которых он прекращает свое действие. В случае нужды эти промежутки могут быть сокращаемы установлением чрезвычайных комиссий, а в крайности можно прибегнуть и к диктатуре*.

Нельзя не заметить, что принятие подобного средства сделало бы трибунат совершенно бесполезным учреждением. Самодержец, являющийся по временам, имеет гораздо более силы для воздержания правителей, ибо окончательно все от него зависит; а потому особенный, изредка надзирающий орган оказывается лишним. Трибунат же, в виде постоянного учреждения, всемогущий, как помеха, но лишенный всякого положительного права, неизбежно будет иметь стремление к непрерывному расширению своей власти. Самодержец должен иметь над ним такой же надзор, как тот над правителем. Заимствуя свои образцы из Древнего мира, Руссо прилагал их к политическому порядку, не имеющему ничего общего с устройством античных республик. Трибунат имел значение при разделении верховной власти между аристократическим сословием и демократическою массою; но он теряет всякий смысл и становится только лишним колесом там, где полновластный самодержец всегда может явиться налицо и где перед ним исчезает всякое правительство.

Во имя единства верховной власти Руссо налагает наконец руку и на права совести. Он не допускает разделения властей, светской и духовной. «Все, что нарушает общественное единство, — говорит он, — никуда не годится; все учреждения, которые ставят человека в противоречие с самим собою, никуда не годятся»⁶. По его мнению, из всех новых писателей один Гоббес видел зло и указал против него настоящее лекарство, которое состоит в соединении властей, то есть в приведении обеих сфер к единству политическому, без чего не может быть

* Ibid. L. IV. Ch. 5.

хорошо устроенного правления⁷. Самое подчинение церкви государству кажется Руссо недостаточным. Единственный исход заключается в том, чтобы самодержец был вместе и религиозным законодателем; иначе в обществе неизбежно водворяются две верховных власти. При этом Руссо указывает на Магомета, который, по его мнению, имел здравые понятия о вещах и хорошо связал свою политическую систему*.

Какую же религию следует предписать гражданам? Руссо отвергает как языческие национальные верования, основанные на предрассудках, так и чистую мораль христианина. Первые, говорит он, имеют ту хорошую сторону, что они привязывают человека к отечеству; но, коренясь в заблуждениях, они вводят людей в обман и внушают им ложные понятия о вещах. Вторая же, несмотря на всю свою святость, страдает тем существенным недостатком, что она отстраняет от себя всякое отношение к политическому телу, следовательно, оставляет законы без религиозного освящения и тем уничтожает одну из сильнейших связей общества. Вместо того чтобы привязать граждан к государству, христианство отрешает их от всего земного. «Я не знаю ничего более противного общественному духу», — говорит Руссо. Он утверждает даже, что из истинных христиан невозможно составить государство, ибо отечество у них не на земле, а на небе. Это суждение, бесспорно, весьма преувеличенно: обрекая гражданина всецело государству, Руссо не хотел даже допустить для него возможности возвыситься чувством и совестью над тесным кругом народных воззрений в более широкую область общечеловеческой нравственности.

С устранением всех существующих верований остается изобрести чисто гражданскую религию. Это именно и советует Руссо. Верховная власть, говорит он, имеет право требовать от граждан только то, что нужно для общественной пользы. Поэтому, предоставляя им верить в остальном, как им угодно, она может предписать им известные догматы, необходимые для общежития. К вере никого нельзя принудить; но всякий неверующий должен быть изгнан из государства не как нечестивец, а как враг общества, как человек, неспособный искренно любить законы, правду и пожертвовать, в случае нужды, своею жизнью для пользы отечества. Если же кто, публично признавши установленные догматы, ведет себя так,

* Ibid. Ch. 8.

как будто бы он их не признавал, он должен быть наказан смертью, ибо «он совершил величайшее из преступлений; он солгал перед законами»*.

Положительная часть этих гражданских догматов заключается прежде всего в признании Божества, всемогущего, премудрого и благого, затем Промысла Божьего, загробной жизни, будущих наград и наказаний, наконец, святости общественного договора и законов. Отрицательные же догматы ограничиваются одним: запрещением нетерпимости. Всякий, кто осмелится сказать: *вне церкви нет спасения*, должен быть изгнан из государства**.

Этим требованием нетерпимости во имя терпимости Руссо достойным образом заканчивает свое сочинение, которое можно назвать доведением до нелепости теорий индивидуализма. Отправляясь от одностороннего начала, он с неустрашимой логикой выводит из него все необходимые последствия. Как все философы индивидуальной школы, Руссо понимал человека единственно как особь, а потому приписывал ему от природы неограниченную свободу. Но вместе с тем он понял, что сохранение какой бы то ни было части естественной свободы в общежитии невозможно: признание неотчуждаемых прав человека ведет к анархии, к преобладанию частных интересов над общими и, наконец, к разрушению политического тела. Он понял, что необходимое условие существования государства заключается в полном подчинении членов и в пожертвовании личных интересов общественным. Поэтому он задал себе задачей построить искусственное тело, способное изменить природу человека, превративши самобытную особь в нераздельного члена единого целого. Но и в этом искусственном учреждении сохраняется абсолютное требование свободы: получивши новую природу, отдавши себя всецело обществу, человек все-таки должен повиноваться только собственной своей воле. Как же согласить такие противоречащие начала? Не останавливаясь ни перед чем, Руссо с неуклонною последовательностью строит свое здание. Отсюда присвоение политического права неотъемлемо каждому лицу и неперемное участие каждого в общих решениях; отсюда неотчуждаемость верховной власти с устранением даже представительного начала; отсюда невозможное ограни-

* Ibid. Ch. 8.

** Ibid. Ch. 8.

чение законодательства постановлениями, одинаково касающимися всех; отсюда чисто механическое отличие общей воли от воли всех; отсюда уничтожение первого условия свободного правления — предварительного соглашения насчет общих дел и вытекающей отсюда борьбы партий. Граждане имеют абсолютное право участия во всех решениях общества, но им запрещено совещаться между собою. Самодержец, с одной стороны, является полновластным, так что он не может даже временно быть заменен другими лицами; с другой стороны, он связан по рукам, ибо не может предпринять никакого частного действия и принужден вверить все управление правительству, которое постоянно стремится к захватам. Поэтому он должен вечно стоять настороже, и граждане принуждены оставлять свои частные дела для общественных. Волею или неволею, приходится видеть в рабстве условие свободы. Наконец, в довершение всего, самые права совести подчиняются требованиям государственного единства: гражданам предписывается известная, обязательная для всех религия. Для личной свободы не остается более места; весь человек поглощается свободой политической.

Для нас несостоятельность всех этих выводов совершенно очевидна. Но чтобы понять всю односторонность этого учения и несовместимость кроющихся в нем начал, надобно было возвыситься над индивидуалистическою точкою зрения. Для тех же, которые стояли на той же почве, эта смелость логики имела обаятельную силу. Теориями Руссо увлекались не одни революционеры, но великие мыслители, как Кант и Фихте⁸, которые, как увидим далее, усваивая себе некоторые из этих начал, делали из них столь же несостоятельные выводы. Кроме того, Руссо действовал на современников и другою стороною, которая имела гораздо высшее значение. Он явился как противодействие материализму и вытекавшему из него крайнему индивидуализму, которые указывали человеку на личное удовлетворение как на единственную цель его бытия и тем возмущали лучшие человеческие чувства. Руссо, напротив, требовал, чтобы гражданин жертвовал собою общему делу; любовь к отечеству была для него высшею добродетелью человека; он ставил мужественные и великодушные качества древних в образец изнеженным и измелечавшим современникам, которые, живя среди утонченной цивилизации, искали в ней преимущественно средств для личного наслаждения. Руссо проклинал образование, которое портило нравы, развивая ум, и с умножением жизненных удобств умножало и пороки.

Никто, как он, не содействовал возбуждению в обществе той страстной энергии в искании свободы, которая проявилась во французской революции и которая готова была жертвовать всем для достижения высшего общественного идеала. Все это, конечно, не совсем клеилось с основными началами учения, которое отправлялось от удовлетворения личности как от абсолютного требования и мерила. Чтобы создать такое общество, о котором мечтал Руссо, надобно было идти наперекор природе; надобно было, по собственному его выражению, превратить естественного человека, составляющего самобытное целое, в искусственное существо, сознающее себя членом другого, высшего целого. В сущности, это был выход из индивидуализма и переход к идеализму; но этот выход лежал в самом развитии индивидуалистических воззрений: он являлся как необходимое требование логики, а вместе с тем он отвечал и высшим свойствам человека. Отсюда громадное значение Руссо в истории политической мысли.

Этот патриотический пыл, этот энтузиазм свободы, который воодушевлял женевского философа, нигде не выразился так ярко, как в «Соображениях о правлении Польши» («*Considérations sur le gouvernement de Pologne*»), писанных в 1772 году по просьбе графа Виельгорского⁹. В «Общественном Договоре» Руссо логически выводил основные черты правомерного государственного устройства; здесь он хотел показать применение своих начал к действительности и средства упрочить расшатавшееся общественное здание.

Последняя задача, в сущности, не совсем согласуется с первой. Если единственное правомерное основание государства есть общественный договор в том виде, как его понимает Руссо; если всякое уклонение от неизменных его условий есть разрушение самого союза, то нет сомнения, что все учреждения, не подходящие под эти начала, должны быть безусловно отвергаемы, как незаконные. Между тем Руссо вовсе не становится на такую точку зрения. Он отнюдь не советует ниспровергнуть весь существующий порядок и заменить его новым. Напротив, он требует, чтобы самые злоупотребления исправлялись с величайшею осторожностью. Многое, притом, в польских учреждениях ему нравилось, как согласное с его началами, и всего более именно то, что поддерживало анархию. Так, он особенно стоит за права местных сеймиков, видя в них лучший оплот свободы. Он требует, чтобы избираемые от них нунции в общий сейм получали обязательные инструкции, с строжайшею ответственностью за каждое произнесенное сло-

во*. Ему хотелось бы даже превратить Польшу в простой союз областей, ибо только федеративная форма соединяет в себе выгоды больших и малых государств**. Точно так же он стоит за конфедерации, которые, по его мнению, спасли свободу Польши; они кажутся ему верхом политического искусства. Надобно только точнее определить случаи, когда они могут и должны составляться. Самое *liberum veto*¹⁰ Руссо считает высоким правом, от которого никак не следует отказываться. И здесь задача заключается единственно в устранении злоупотреблений. Полного единогласия надобно требовать только при обсуждении основных законов государства; для решения же остальных дел достаточно двух третей голосов, а иногда даже простого большинства. При этом общество должно быть ограждено от своевольного нарушения общественных интересов со стороны его членов. Невозможно терпеть, чтобы один человек мог безнаказанно поставить государство в безвыходное положение. Поэтому тот, кто своим голосом остановил общее решение, должен быть по истечении некоторого времени, когда улеглись страсти, подвергнут строгому суду и ответственности. Если он будет найден виновным, он должен быть предан смерти без всякого милосердия; если же, напротив, окажется, что его мнение клонилось к пользе народа, ему должны быть присуждены пожизненные почести. Среднее между тем и другим не допускается***.

Нельзя не сказать, что при таком порядке от свободы голоса остается один призрак. Это странное сочетание анархических правил с тираническими приемами живо характеризует направление Руссо и его последователей. Вместо того чтобы советовать Польше принятие таких мер, которые могли бы уничтожить внутренний разлад и укрепить ослабевшее от анархии тело, демократический философ старается поддерживать все разлагающие элементы, думая исправить зло суровостью наказаний. В этом обнаруживается полное отсутствие политического смысла.

При таких взглядах, Руссо, конечно, не мог согласиться на введение наследственности престола, в которой некоторые видели лекарство от неурядицы. Он советует, напротив, совершенно запретить выбор сына после отца. Сочетание жребия с

* *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Ch 7.

** *Ibid.* Ch. 5.

*** *Ibid.* Ch. 9.

выбором, наподобие Венеции, кажется ему достаточным для предупреждения всяких козней*. Еще менее мог проповедник равенства сочувствовать аристократическим привилегиям и крепостному праву. Здесь он затрагивает одну из существенных причин упадка Польши. «Нельзя, — говорит он, — безнаказанно нарушать священнейший закон природы; слабость, постигшая великий народ, является плодом того феодального варварства, которое заставляет отсекать от государства самую многочисленную и нередко самую здоровую его часть... И откуда возьмет Польша могущество и силы, которые она добровольно подавляет в себе самой? Благородные поляки, — восклицает Руссо, — будьте не только благородными, но и людьми; тогда только вы можете быть счастливы и свободны; но не льстите себя надеждою быть таковыми, пока вы держите своих братьев в оковах»**.

Требуя освобождения крестьян и приобщения горожан к политическим правам, Руссо хочет, однако, чтобы это делалось постепенно. «Свобода, — говорит он, — пища добросочная, но трудная для пищеварения; нужны крепкие желудки, чтобы ее вынести. Я смеюсь над теми погрязшими в унижении народами, которые, наущенные демагогами, смеют говорить о свободе, не имея об ней никакого понятия, и с сердцем, исполненным всеми пороками рабов, воображают, что для того, чтобы стать свободными, достаточно быть бунтовщиками. Гордая и святая свобода! если бы эти бедные люди могли тебя узнать, если бы они ведали, какою ценою тебя можно приобрести и сохранить, если бы они чувствовали, до какой степени твои законы строже самого тяжелого ига тиранов, их слабые души, рабыни страстей, которые следовало бы подавлять, боялись бы тебя в тысячу раз более, нежели рабства; они бежали бы от тебя с ужасом, как от бремени, готового их раздавить»***.

Чтобы упредить свободу в государстве, нужно прежде всего возвысить и укрепить души, воспитав в них любовь к отечеству и готовность к самопожертвованию. Руссо ставит в пример греков и римлян. Современным людям, чувствующим свое ничтожество, кажется почти невероятным, чтобы когда-либо существовали столь высокие доблести. Однако это были такие же люди, как и мы; что же мешает нам уподобляться

* Ibid. Ch. 8, 14.

** Ibid. Ch. 6.

*** Ibid. Ch. 6.

им? «Наши предрассудки, — говорит Руссо, — наша низкая философия, страсти мелкого интереса, совокупно с эгоизмом овладевшие всеми сердцами под влиянием цельных учреждений, которых никогда не касалась рука гения». Ликург поступил совсем иначе. «Он наложил на народ железное ярмо, подобного которому никогда не носило никакое другое племя; но он внушил ему привязанность к этому ярму и сделал его, так сказать, тождественным с своим бременем, давая ему постоянные занятия. Он беспрестанно показывал ему отечество, в законах, в играх, в домашнем быту, в любви, на пирах; он не оставлял ему ни минуты отдыха, чтобы прийти в себя: и из этого непрерывного принуждения, облагороженного своим предметом, родилась в нем та пламенная любовь к отечеству, которая всегда была сильнейшею, или лучше сказать, единственною страстью спартанцев и которая сделала их существами высшими, нежели человек»*.

Все древние законодатели следовали тому же направлению; все старались создать связи, которые бы привязывали граждан к отечеству и друг к другу. Совершенно другое мы видим у новых народов: если у них есть законы, то они устанавливаются единственно с целью научить их повиноваться господам, не красть в карманах и давать много денег общественным плутам. Их обычаи состоят в умении увеселять праздность распутных женщин и щегольски выказывать свою собственную. Они собираются или в храмах, где ничто не напоминает им отечества, или в театрах, где они научаются разврату, или на празднествах, где народ остается в презрении, где общественная похвала или порицание ничего не значат и где ищут только тайных связей и удовольствий, разъединяющих и развращающих сердца. Какая тут школа для патриотизма? И мудрено ли, что новые народы вовсе не похожи на древних?

Руссо требует от поляков, чтобы они прежде всего сохраняли свои национальные нравы и учреждения, которые одни образуют гений, характер и вкусы народа, которые дают ему физиономию и внушают ему страстную любовь к отечеству, основанную на неискоренимых привычках. Они должны говорить на своем родном языке, носить народную одежду, свято соблюдать народные обычаи и увеселения. И везде, постоянно, перед их глазами должно быть отечество как высшая цель их

* Ibid. Ch. 2.

жизни, так чтобы поляк, оборотивши ненавистную пословицу, мог сказать: *«где отечество, там хорошо»**. Главное внимание должно быть устремлено на воспитание, которое одно может развить в гражданах патриотический дух. Оно должно быть общее и одинаковое для всех. Воспитателями могут быть единственно туземцы. Ребенок с колыбели должен видеть перед собою отечество; юноша должен знать все, что до него касается, изучать его историю, запечатлевать себе в памяти дела предков**. У взрослых же следует поддерживать простоту нравов, здоровые вкусы, дух воинственный без честолюбия. Надобно образовать мужественные и самоотверженные души и для этого внушить народу презрение к деньгам и обратить его к земледелию и к искусствам, полезным для жизни***. Гражданин должен быть всегда готов исполнять все общественные обязанности; у него не должно быть особой карьеры, но все должны двигаться в иерархическом порядке, перед глазами целого общества****. Древние же знали различия гражданской и военной службы; у них граждане не были по ремеслу ни солдатами, ни судьями, ни жрецами, но были всем по обязанности. В этом заключается истинная тайна заставить всех идти к одной цели и помешать развитию корпоративного духа в ущерб патриотизму*****. Поэтому не следует держать и постоянного войска, которое служит только орудием честолюбия и угнетения. Каждый гражданин должен быть воином, всегда готовым на защиту отечества. Военное устройство, тактика, дисциплина — все должно иметь народный характер. Не нужно и крепостей; лучший оплот свободного государства заключается в сердцах граждан. Чтобы сделать народ непобедимым, достаточно любви к отечеству и к свободе, одушевленной неразлучными с нею добродетелями. Государственные люди, которые судят о человечестве по себе и по окружающим, говорит Руссо, не воображают, какую силу дают свободным душам любовь к родине и возбуждение добродетели. Всеобщее соревнование рождает то патриотическое опьянение, которое одно способно поднять людей выше себя самих и без которого свобода остается пустым звуком, а законодательство не более

* Ibid. Ch. 8.

** Ibid. Ch. 4.

*** Ibid. Ch. 11.

**** Ibid. Ch. 13.

***** Ibid. Ch. 10.

как химерою*. В этом неиссякаемом патриотическом духе Руссо видит единственное спасение Польши против могучих соседей, стремящихся к ее порабощению. «Вы не можете помешать им вас проглотить, — восклицает он, — сделайте по крайней мере так, чтобы они не могли вас переварить»**.

Таково было последнее слово Руссо. Очевидно, что в его суждениях и советах было весьма мало практического. Идеал его, снятый с примеров античной доблести, был совершенно неприложим к новым народам, у которых частная жизнь и личные интересы, в силу самого хода истории, получили несравненно большее развитие, нежели в древности. От нового человека невозможно требовать, чтобы он жил единственно для отечества, не имея в виду ничего другого. С одной стороны, личность получила большее значение, с другой стороны, общечеловеческое начало разбило тесные рамки античного государства и вывело человечество на более широкую дорогу. Указывать современникам на спартанские учреждения как на образец, значило совершенно не понимать характера новой истории и потребностей действительной жизни. При всем том, нельзя не признать, что эта пламенная проповедь любви к отечеству имела свою весьма высокую сторону. Человек выводится из мелкой сферы эгоистических стремлений; ему указывается высшая цель, которой он обязан служить. В первый раз в теориях Нового времени начало народности выставляется центром всей политической жизни. Кроме того, среди всех преувеличений, внушенных односторонним направлением и страстным стремлением к идеалу, у Руссо является глубокое сознание весьма существенной истины, именно, что свобода сохраняется только ревностным исполнением общественного долга, постоянством и самоотвержением. Но это самое показывает всю недостаточность исключительного индивидуализма. Охранение права само собою превращается в тяжелую обязанность, в служение высшему порядку, властвующему над отдельными лицами. И чем более требуется прав, тем труднее становится обязанность. Руссо хотел, чтобы личная воля каждого непосредственно участвовала в общих решениях; последствием было то, что человек должен был всецело отдать себя государству, которое получало неограниченную власть над его лицом, над имуществом, над его жизнью и мыслью. Это

* Ibid. Ch. 12.

** Ibid. Ch. 3.

было очевидное противоречие основному началу; в результате выходило, что свобода может сохраняться единственно отречением от себя самой.

У Руссо это противоречие принимало особенно опасный характер. Личная независимость у него исчезла; свобода оставалась только как владычество массы, вооруженной абсолютным правом и не признающей ничего вне себя. Плодом подобного учения могло быть только установление самого страшного деспотизма во имя свободы. Это именно и произошло во времена Конвента, когда демократические начала, заимствованные у Руссо, явились орудием и опорой кровавого террора. Во имя воли народной тысячи голов ложились на плаху, а между тем террористы услаждались мечтами об идиллическом счастье, которое они готовили человечеству. И это не было лицемерие: противоречие лежало в самой основе их мыслей, в том учении, которым они вдохновлялись. Никто более Руссо не содействовал возбуждению в них той страстной энергии, того несокрушимого революционного пыла, которые все унесли перед собою; но идеалы Руссо должны были вечно оставаться в области мечтаний: им не было места в действительной жизни. Поэтому, когда свобода, доведенная до исступления, сокрушила врагов, как внутренних, так и внешних, она рушилась сама собою, от собственного бессилия и внутреннего разлада.

Падение террористов составляет последний акт французской революции, которая с этого момента получает обратный ход, пока она окончательно не уступает гению Наполеона. В краткий период времени пройдены были все системы, созданные философами XVIII века; содержание мысли было исчерпано вполне. Учение о народе как источнике верховной власти, провозглашенное при самом созвании Учредительного собрания и занесенное в конституцию 1791 года, система разделения и равновесия властей, права человека, индивидуалистическая республика, наконец, теория Руссо, все это сменилось одно другим вместе с ходом событий; все было испробовано, и все оказалось несостоятельным. Результатом переворота было установление военного деспотизма. Безусловные поклонники французской революции стараются объяснить ее неуспех самыми разнообразными причинами. Без сомнения, неустройство демократии, внезапно явившейся на сцену и принужденной вести ожесточенную борьбу со всеми другими общественными стихиями, много способствовало этому исходу; но главная причина заключается в односторонности

самых идей. Индивидуалистические теории, как и все другие системы, могли найти частное приложение при благоприятных обстоятельствах, но как скоро они возводились в мировой закон, которому должны следовать все человеческие общества, так неизбежно должна была сказаться вся их недостаточность. Революция пала, потому что провозглашенные ею начала отнюдь не составляют верховной цели политической жизни народов.

Из этого не следует, однако, что мы должны согласиться с теми, которые признают революцию простым заблуждением человеческого ума. Все предыдущее изложение доказывает, что одностороннее развитие разнообразных жизненных элементов лежит в самом существе человеческого духа, что этим только путем проявляется вся полнота его содержания. Французская революция была событием мировым, и результаты ее не пропали. Великое ее значение в истории заключается в том, что она вдвинула начала свободы и равенства в общеевропейскую жизнь и сделала их центром, около которого стало вращаться развитие европейских обществ. Отныне лозунгом партий стали: революция и противодействие революции. Несмотря на последовавшую реакцию, для либеральных начал было завоевано место, из которого невозможно было их вытеснить. Самое одностороннее их понимание дало французскому народу ту уверенность в себе и ту громадную силу, которые были необходимы для исполнения этой задачи. Но полное осуществление начал, провозглашенных революцией, было невозможно вследствие самой их односторонности. Свобода составляет один из существенных элементов человеческого развития, но отнюдь не единственный и даже не высший. Поэтому временное ее торжество должно было кончиться ее падением; последовательное движение мыслей и событий довело революцию до самоотрицания. Совершив свое дело, изложив все свое содержание, одностороннее развитие должно было уступить место другому направлению, основанному на сочетании противоположных начал.



**Конец XIX —
начало XX века**



**Доклад цензора В. В. Юза и определение
Петербургского цензурного комитета
о запрещении опубликования в «Библиотеке
европейских писателей» названного сочинения
[«Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо]
с приложением корректуры его перевода**

Издатель «Библиотеки европейских писателей и мыслителей» г. Чуйко¹ желает в V выпуске его издания поместить в русском переводе философское рассуждение Ж.-Ж. Руссо «О социальном договоре» («Le contrat social»).

Названное сочинение великого французского мыслителя наполнено парадоксами и крайне либеральными идеями. Оно представляет из себя свод начал свободы и состоит всего из 16 глав, которые в рукописи заняли 32 страницы. Впервые это сочинение было напечатано за границею в 1732 году², а чрез 40 лет³ после того послужило во Франции Робеспьеру руководством для его действий и тогдашних революционных собраний.

В этом сочинении автор говорит, что права людей должны заключаться в свободе и равенстве, что человек рождается свободным и везде он в оковах. До тех пор пока народ принужден покоряться и покоряется — он хорошо делает, но как только он в состоянии сбросить с себя иго и сбрасывает его — он делает еще лучше. Общественный порядок есть священное право, которое служит основанием всем другим правам. Но это право не получает своего начала в природе, значит, оно исходит из договоров. В рассуждении об образе правления Руссо стоит за демократию. Он восклицает: «Что сделало дворянство (аристократия) для славы своего отечества или счастья рода человеческого. Будучи врагом законов и свободы, что оно породило в большей части городов, где оно процветало, как не тиранию и угнетение народа!»⁴ Он порица-

ет самым жестоким образом монархический образ правления. Вместе с тем он утверждает, что верховная власть нераздельна и равно как законодательная власть должна принадлежать народу, а исполнительная — правительству.

Принимая во внимание, что распространение такого учения Ж.-Ж. Руссо, пропитанного социалистическими идеями⁵ и посягающего на начала монархической (существующей у нас) самодержавной власти, и притом при тех антиправительственных стремлениях некоторой части нашего общества, которые за последние годы у нас проявились, не может быть признано уместным, а потому цензирующий полагал бы перевод на русский язык трактата о социальном договоре Ж.-Ж. Руссо — заслужившего порицания, по своим выводам, и в литературе либеральной Франции XVIII века. — К печатанию не позволять.

О вышеизложенном имею честь представить на усмотрение Цензурного комитета.

Из сего прилагаются *пять* листов корректуры перевода названного сочинения⁶.

Статский советник В. Юз

Определено: согласно мнению цензирующего, перевод к напечатанию не позволять.





В. И. ГЕРЬЕ

Понятие о народе у Руссо

Qui dit le peuple, dit plus d'une chose: c'est
une vaste expression; et l'on s'étonnerait de
voir ce qu'elle embrasse et jusqu'où elle s'étend.

*La Bruyère*¹

< I

С половины прошлого века слово *народ* получило новое значение и особый интерес для французского общества — конечно, преимущественно для той его части, которая находилась под влиянием современной литературы. Возникшие и установившиеся тогда *новые* представления о *народе* служили отражением распространившихся в тогдашнем обществе политических понятий и потребностей, а, с другой стороны, эти представления, в свою очередь, сделались могущественным проводником новых идей и исходною точкой новых общественных стремлений. Поэтому изучить происхождение того общего понятия о народе, которое тогда сложилось в языке и в литературе Франции, — значит познакомиться с условиями, при которых совершалось развитие духовной культуры и политической жизни Франции, а вместе с тем определялось и направление, которое получило это развитие под влиянием общественных стремлений и наиболее популярных писателей. А так как французское образование и литература Франции были далеко распространены за ее пределами, то история понятия о *народе*, установившегося во французском обществе, представляет непосредственный интерес при изучении духов-

ной жизни других европейских народов и многое в ней может объяснить. Очерк истории в пределах Франции этого важного, можно сказать, преобладающего, понятия нужно начать с Руссо. Различные направления мысли, пробудившиеся во французском обществе XVIII века по отношению к понятию о народе, все как бы сходятся и сосредоточиваются в Руссо, получают особый отпечаток и животрепещущий интерес под влиянием чуткой субъективности и литературного таланта этого писателя, кристаллизуются и отчеканиваются в его произведениях и отсюда быстро расходятся и глубоко проникают в различные слои французского общества. Руссо можно поэтому считать в известном смысле родоначальником различных представлений о народе во французской литературе, и хотя те школы или направления в вопросе о народе, которые нам придется различать, не все в одинаковой степени могут быть произведены от Руссо, но для всех их можно найти основание в его сочинениях, и только у него одного эти отчасти противоположные направления, хотя они и не связаны органически в одной теории, объединены и сведены к одному центру разнообразными потребностями одной личности и различными оттенками одного индивидуального творчества.

Если мы рассмотрим культурные элементы, под влиянием которых сложилось преобладавшее во французском обществе и у Руссо представление о народе, то мы на первом месте встретим *рационализм*. Рационализм достиг около половины XVIII века своего крайнего развития в Европе и невозбранно господствовал в философии и в богословии, в религиозных понятиях и научном методе, в политических учениях и в житейской мудрости. Следствием этого было одностороннее превознесение разума и дедукции, рассудочности в оценке всяких явлений, не исключая нравственных, склонность к обобщениям и общим мыслям, пристрастие к отвлечению и отвлеченным представлениям. Даже в Англии, стране, в исторической своей жизни всегда руководившейся преданием, в праве — прецедентами, в науке и в жизни — *эмпирией*, рационализм был так силен, что установил на время преобладание *естественного разума* в вопросах веры и в богословской науке, а в области политической мысли создал знаменитую попытку Локка — путем рассудочной дедукции оправдать установленный переворотом 1688 года государственный строй и вместе с тем основать на выводах отвлеченного разума дальнейшее развитие гражданской и религиозной свободы². Рационализм, таким образом, вовсе не был исключительно французским

явлением, и невнимание к общеевропейскому происхождению и значению рационализма может повлечь за собой одностороннюю оценку его, какую, например, включает в себе известное сочинение Тэна о «Старом порядке» во Франции³. Но нет сомнения, что рационализм проявлялся во Франции с особенною последовательностью и беспощадною логикой и что он нигде не находил столько благоприятных условий для своего развития и не сросся столькими корнями с обществом. Францию можно считать родиной рационализма. Новая европейская философия начинается с картезианизма, а это учение явилось во Франции и долго сохраняло во французских школах абсолютное господство. Исходною же точкой Декарта есть чистая мысль — *cogito, ergo sum*⁴. Чтобы привести себя в состояние, при котором возможно правильное философствование, мыслитель должен, по учению Декарта, отвлечь свое внимание от всего окружающего мира, должен забыть все, что он вынес из непроверенного мыслью опыта, должен порвать всякую связь с преданием, подвергнуть сомнению все положения и убеждения, которые он усвоил себе под влиянием воспитания и авторитета других. Освободивши таким образом свой разум от всего, что ему служило помехой, и отправляясь от самосознания в самой простой и чистой его форме: «я мыслю, потому я есмь», — человек должен, идя путем логики и отвлеченного размышления, перестроить свой внутренний мир. Таким путем он придет прежде всего к неизбежному понятию о Боге и поймет тогда действительный конкретный мир в его истинном значении и смысле.

В течение целого века все серьезно образованные французы проходили через школу картезианизма и усваивали себе привычку к отвлеченному рассуждению и наклонность проверять конкретную действительность требованиями отвлеченного, на самом же деле нередко крайне субъективного разума. Но ту же тенденцию проводила во французское общество и самая действительность, насколько она находилась под влиянием общего направления государственной жизни. Политическое развитие Франции представляет почти с самого возникновения государства чрезвычайно резко проявившееся стремление от местной обособленности к общему однообразию и от местной и сословной автономии к подчинению общему порядку.

Чем сильнее были местные и индивидуальные элементы, чем дольше затягивалась борьба, тем отвлеченнее сознавалась идея государства и тем резче формулировались требования, выставляемые от его имени. Уже давно проводники идеи

государственного порядка, легисты, боролись с феодальной автономией, с местными и сословными привилегиями во имя общего *разума* и представляли естественноисторический процесс образования государства и развития государственной (монархической) власти как торжество разумной идеи над неразумной действительностью⁵. Правительственная централизация достигла в XVIII веке уже значительных успехов, и, подводя повсюду, насколько это было возможно, местную жизнь под общий уровень, она приучала французское общество относиться с пренебрежением к старым историческим формам и прилагать к ним однообразные общие нормы. Указавши на влияние философского метода и государственной политики, мы можем не останавливаться на второстепенных причинах, содействовавших развитию рационализма во французском обществе. Сюда можно причислить характер воспитания и преподавания как в средних, так и в высших школах Франции, где до конца прошлого века исключительно господствовал метод формального и риторического развития, и поэтому даже изучение классических языков и литературы содействовало рационалистическому и отвлеченному взгляду на жизнь. Сюда же можно еще отнести влияние *салонов*, где люди, преимущественно только литературно образованные, привыкали обсуждать в остроумной беседе всевозможные общественные и политические вопросы под впечатлением новой книги и последней театральной пьесы. Здесь, наконец, можно еще упомянуть об известной национальной черте французов, унаследованной ими еще от галлов, о их наклонности и способности к красноречию и к ораторским приемам, с которыми тесно связана привычка к обобщениям и отвлеченному отношению к действительности.

При таком всеобщем расположении к рационалистическим воззрениям французское общество, совершенно отрешенное от всякого практического знакомства с государственною жизнью, сделалось особенно доступным рационализму в политических понятиях. Его занимали самые общие вопросы о правах человека в государстве, о происхождении и сущности государства, законов и правительства, и все эти вопросы разрешались в самом рационалистическом духе. Исходным пунктом для всех политических рассуждений было понятие о *человеке*. Древние римляне строго различали человека от гражданина и противоплавали одно понятие другому. *Человек вообще* в их глазах не был облечен никакими правами в государстве; известные политические права и полномочия были принад-

лежностью только гражданина, т. е. такого человека, который по своему происхождению или в силу какого-нибудь юридического или политического акта становился членом какого-нибудь известного определенного государства. Французы XVIII века, поступая совершенно наоборот, отождествляли понятия человека и гражданина, видели в каждом человеке *гражданина* вообще независимо от местных и исторических условий его жизни. Такое понятие о человеке-гражданине не было заимствовано ни из опыта, представляемого прошедшим, т. е. из истории, ни из наблюдений над настоящим. Французское общество с увлечением усвоило себе идею о человеке вообще, о человеке, отвлеченном от всего, что налагается на него известною эпохой или бытом, от всех свойств и наклонностей, унаследованных от семьи и племени, от всякого индивидуального склада, обусловленного воспитанием, занятием и степенью развития. Этот-то отвлеченный человек сделался предметом психологического анализа и точкой отправления для политических соображений; задача заключалась лишь в том, чтобы определить его права в общежитии и формулировать необходимые для них гарантии.

Вместе с установлением основного политического понятия о человеке было дано и определение государства — оно представлялось союзом людей, основанным на добровольном соглашении для личных целей. В основание государства была положена идея *общественного договора*. Человек, по теории общественного договора, в *естественном состоянии* обладает всеми правами личности и полною свободой воли. Вступая в общежитие с другими подобными себе личностями, он отрекается в пользу общую от своих прав и от своей воли. Из этого слияния единичных волей создается общая воля. Этой общею волей обуславливается возникновение народов и государств. Всякая группа или сумма людей, перешедших от естественного состояния к общежитию вследствие добровольного соглашения, представляет собой народ. Таким образом, народы возникают и существуют лишь вследствие сознательного и произвольного заявления лиц, из которых они состоят; с прекращением договора, с исчезновением общей воли, которою держится договор, уничтожается и народ, подобно тому как перестает существовать число, разложенное на первоначальные единицы. Так же искусственно и случайно представляется по этой теории возникновение и существование государства. Как и самый народ, оно существует лишь в силу общей воли; этою волей поэтому обуславливаются его

формы, его основные законы и самое его существование. Какую бы систему управления ни усвоило себе государство в силу исторических обстоятельств, источник государственной власти всегда коренится в первоначальной общей воле, и форма ее всегда должна сообразоваться с последней. Такова в самых общих чертах рационалистическая теория о государстве, господствовавшая в XVIII веке и получившая самое резкое и догматическое выражение свое в сочинении Руссо — «Общественный договор». — Прежде чем мы коснемся подробнее влияния, которое должна была иметь эта теория на представление о народе, мы должны указать на политические причины, которыми объясняется необыкновенный и непонятный успех этой теории, а также практическое значение ее для французского общества в XVIII веке. Эти причины заключались в политическом антагонизме между различными составными частями общества, а также между обществом и правительством и в глубокой, слишком долго задержанной потребности существенных преобразований.

Королевская власть, создавшая французское государство и вместе с ним в известном смысле французский народ, остановилась в XVIII веке на своем пути. Она была слишком связана феодальным преданием, уважением к идее легитимизма, влиянием аристократии и особенно авторитетом католической церкви, чтобы довершить построение государства и объединение народа, подготовленные ею в течение предшествовавших веков. Между тем идея национального и государственного единства продолжала созревать под влиянием централизующей администрации, и потребности общества во многом опередили деятельность правительства. Особенно в области сословных отношений чувствовалось резкое противоречие между старыми формами и новыми понятиями. Феодальная аристократия Франции — как светская, так и духовная — давно утратила свое местное господство и свою автономию по отношению к королевской власти, но сохранила в виде привилегий свои гражданские и политические преимущества перед остальным населением. Между тем это остальное население начинало сливаться в однородную массу, все более и более сознававшую, что и материальные средства, и образование, и право на более влиятельную роль в государственной жизни находятся на ее стороне. Но все стремления к гражданскому равенству и к политической свободе встречали непреодолимую преграду в установившемся веками старом порядке и в рутине бессильного правительства, то склонявшегося к преобразованиям, то

отступавшего от них. Разбиваясь об эту преграду, общественное стремление принимало все более утопический и отвлеченный характер, и в обществе все более и более укоренялось убеждение в необходимости построить самый принцип власти на новом основании.

Главным рычагом этого общественного движения сделалась рационалистическая идея о *народовластии*. Представление о том, что государственная власть исходит от народа, было давно известно во Франции. Французы унаследовали его от римлян вместе с римским правом. Оно долго служило во Франции могущественным орудием монархического начала. Римские императоры, присвоив себе трибунскую власть, считали себя представителями пришедшего в упадок народного собрания на римском форуме и выводили отсюда свое право на законодательную власть. Великие юристы императорской эпохи резко формулировали тождество императорской воли с законом ввиду того, что воля императора представляет собой волю народа. — *Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*⁶. Это положение Дигест⁷ воодушевляло и средневековых французских легистов в их борьбе с феодальным порядком во имя королевской власти. Рационалистические публицисты, подобно Гроцию⁸, также умели мирить идею народовластия с самостоятельной и сильной монархической властью. Однако эта идея представляла возможность совершенно иного толкования в демократическом и республиканском смысле. Эту сторону ее особенно охотно развивали схоластические публицисты, желавшие в интересах церковной власти ослабить и лишить самостоятельного значения светскую монархию. Во Франции школы, управляемые иезуитами, сделались рассадником доктрины о народовластии, устранявшей идею, что естественный представитель народовластия есть король. Уже в начале XVIII века в руанском парламенте судился один из преподавателей-клериков за республиканское истолкование понятия о народовластии.

Вместе с развитием неудовольствия во французском обществе против старого порядка учение о народовластии начинало принимать среди янсенистов и парламентской магистратуры все более и более оппозиционный и даже революционный характер. Интересно наблюдать в мемуарах министра Людовика XV, маркиза д'Аржансона, какой оппозиционный оттенок получило понятие о народовластии у этого государственного человека, когда он сделался бессильным наблюдателем прави-

тельствственной рутины⁹. В «Общественном договоре» Руссо понятие о народовластии уже представляется основанием самой радикальной политической теории, и в этом именно направлении этот маленький трактат дал сильный толчок движению, приведшему к перевороту 1789 года.

Но мы не имеем в виду останавливаться на роли, которую играло во французской истории понятие о народовластии благодаря влиянию Руссо, а хотели здесь только указать, в какой степени представление этого писателя о *народе* обуславливалось господствовавшим в его время рационализмом и глухой политической борьбою, подготовлявшею падение старого порядка.

Представление о *народе* у Руссо взято не из истории и не из наблюдений над жизнью — оно придумано для того, чтобы служить опорой для рационалистического построения общества и перенесения государственной власти от легитимной династии на другой орган.

Основывая государство на общественном договоре, Руссо выводил отсюда самое существование народа. Полемизируя, например, против положения Гроция, что всякий народ волен поставить над собой полновластного государя, Руссо говорит: «Итак, по мнению Гроция, народ уже представляет собой народ прежде, чем отдаст себя царю. Эта отдача, однако, есть гражданский акт и потому предполагает публичное обсуждение. Но поэтому прежде, чем рассмотреть акт, в силу которого народ избирает царя, следовало бы расследовать акт, посредством которого народ становится народом»*.

Этот акт и состоит в заключении *общественного договора*, значение и последствия которого описываются следующим образом: «В момент его заключения этот акт общения создает на место отдельных личностей, которые вступают в договор, нравственное собирательное целое, состоящее из стольких членов, сколько в собрании было голосов, — целое, которое получает, в силу этого акта, свое единство, свою личность (*son moi commun*), свою жизнь и волю. Это общественное лицо, образующееся вследствие соединения всех других личностей, называется его членами *государством* — в пассивном смысле; *государем*, когда оно действует, *державой* по отношению к другим подобным политическим телам. Что же касается до самих членов (*associés*), то они принимают собирательное имя

* Contrat social. L. I. Ch. 5.

народа, в отдельности же называются *гражданами*, как участники в верховной власти, и *подданными*, как подчиненные законам государства»*.

Еще резче выражена эта мысль в «Эмиле». «Рассматривая, — говорит здесь Руссо, — смысл этого собирательного названия *народ*, посмотрим, не нужен ли для того, чтобы создать народ, договор, по крайней мере молчаливый, состоявшийся раньше, чем договор, заключенный между народом и царем. Если для того, чтобы избрать царя, народ уже представляет собой народ, то что же могло сделать его народом, как не общественный договор?»**

Подобно тому как народ возникает и существует в силу общественного договора, он, по объяснению Руссо, разлагается, прекращает свое существование в момент нарушения общественного договора. Таким нарушением договора Руссо считает, например, всякое обязательство со стороны народа покоряться представителю государственной власти. «Если, — говорит Руссо, — народ дает обещание повиноваться, он этим актом уничтожает себя (*se dissout*), утрачивает свойство *народа* (*sa qualité de peuple*); в ту самую минуту как является господин, нет более государя — и тогда политическое тело разрушено»***.

До чего доходит эта логика рационализма, отрешенного от всякой действительности и жизненной правды, показывает пресловутое место о свободе англичан. «Английский народ, — говорит Руссо, — считает себя свободным; он очень ошибается — он свободен лишь во время избрания членов парламента, а как скоро они избраны, он становится рабом, он ничто»****.

Особенно ярко проявляется рационалистическое представление о народе в том месте, где Руссо объясняет различие между мелкими и большими (по числу граждан) народами относительно той доли власти или свободы (эти два понятия постоянно смешиваются у Руссо), какая приходится в них на долю каждого из граждан.

«Предположим, — говорит Руссо, — что государство состоит из десяти тысяч граждан; здесь государь относится

* Ibid. Ch. 6.

** Emile. L. V // Hachette. P. 252.

*** Contrat social. L. II. Ch. 1.

**** Ibid. L. III. Ch. 15.

к каждому отдельному гражданину, как 10 000 к единице; это значит, что на каждого члена государства приходится только одна десятитысячная доля верховной власти, хотя он ей подчинен всем своим существом (*tout entier*). Предположим теперь, что народ состоит из ста тысяч человек. Положение подданных в этом случае не изменится, и каждый из них в равной степени несет на себе всю тяжесть законов, тогда как его голос (*suffrage*), сведенный на одну стотысячную часть общей воли, имеет в десять раз менее влияния на составление законов». Таким образом, подданный всегда представляет собой известную единицу, отношение же государя к нему увеличивается обратно пропорционально числу граждан. Отсюда следует, что «чем большие размеры принимает государство, тем более уменьшается свобода»*.

Облеченная в такие простые, арифметические формулы, в такие бойкие афоризмы, льстившие самолюбию, рационалистическая теория о народе глубоко врезывалась в умы поклонников Руссо и сделалась ходячею монетой для политикующей публики. Она изгоняла все другие более правильные понятия о жизни народов, делая совершенно бесплодными и те, которые могли быть извлечены читателями Руссо из его собственных сочинений. Сам Руссо находился под влиянием двух противоположных течений. Преобладающим направлением его ума в политических вопросах был рационализм. Его склонность к рационализму могла проявляться на полном просторе при недостаточности его образования и при крайне скудной начитанности его. Знавший его близко Юм сказал о нем: «Он очень мало читал в течение своей жизни и теперь совершенно отказался от всякого чтения. Он мало видел на своем веку и лишен всякой охоты видеть и наблюдать. Он, в сущности говоря, размышлял и занимался очень мало и обладает на самом деле очень незначительным запасом сведений». Несомненно то, что рационалистические формулы встречали в уме Руссо слишком слабые преграды со стороны житейского опыта или соображений, заимствованных из истории народов, и ничто не мешало Руссо доводить эти формулы смелой диалектикой до крайних выводов. Другая причина, почему рационализм развивался у Руссо на таком просторе, заключается в его враждебности к господствовавшему во Франции политическому и общественному строю. Этот порядок был вдвойне чужд

* Ibid. Ch. 1.

Руссо как иностранцу, уроженцу республиканской Женевы, и как теоретика, не затруднявшемуся извлекать свои политические убеждения из *республики* Платона и из политики *Миноса* и *Ликурга*¹⁰.

Локк также стоял на почве общественного договора и признавал естественное состояние человека подкладкой его гражданского быта; но его рационализм был умерен эмпирией и служил ему средством, чтобы оправдать и объяснить конституцию 1688 года; а для Руссо английская свобода была так же ненавистна, как и французское рабство¹¹.

Однако Руссо находился в то же время под влиянием совершенно иного направления. Давно уже начался в Западной Европе тот способ изучения политических вопросов, который можно назвать *реальным*, если иметь в виду его цели, — и научным, если характеризовать его метод. Самым блестящим представителем его во Франции в XVIII веке был Монтескье, знаменитое сочинение которого «Дух законов» появилось за тринадцать лет до напечатания «Общественного договора». Практическим результатом появления «Духа законов» было постепенно распространявшееся убеждение, что законодатель должен принимать в соображение физические, политические и культурные условия, в которых находится страна, и что политические мыслители должны исследовать и формулировать взаимное влияние быта и законов. Слава Монтескье была еще так значительна и свежа, что Руссо, при всем своем рационализме, не мог не поддаться желанию продолжать его дело и усовершенствовать добытые им выводы. Вследствие этого политические сочинения Руссо отмечены глубоким противоречием: то он выступает отчаянным теоретиком, фанатиком своих силлогизмов; то, забывая о рационалистической основе своей системы, берется с большим тактом и чутьем за реальную политику, производит тонкие наблюдения над людьми и обществом и дает самые благоразумные советы.

Объясняя внутреннее противоречие в политических сочинениях Руссо тем, что он находился под влиянием двух могучих течений в современном ему французском обществе, мы должны, однако, заметить, что подобное, и еще более глубокое, противоречие проходит и по всем другим сочинениям Руссо. Впоследствии мы будем иметь повод остановиться подробнее на этой коренной черте всей деятельности Руссо и приведем ее в связь с его общей исторической ролью. Но помимо этого необходимо упомянуть, что противоречия во

взглядах и мнениях Руссо иногда обуславливаются просто его склонностью к риторическому пафосу, которую он разделял со многими литераторами того века, и особенно его любовью к парадоксам, находящейся в тесной связи с выдающейся чертой его характера — болезненным самолюбием. Как многие умы, у которых склонность к парадоксам вытекает из подобного источника, Руссо легко отказывался от них, когда эффект был достигнут. Он обыкновенно даже сам старался смягчить выпущенный им в свет парадокс и согласить его с здравым смыслом и практическими потребностями действительности, и он делал это почти с таким же красноречием и талантом, какие употребил на смелое софистическое развитие своих парадоксов. Руссо в таких случаях, не краснея, отступал от собственной логики и, не заботясь о последствиях, сам собирал материалы для изобличения своих софизмов*. В пример противоречия с самим собой вследствие парадоксальной формы, в которую он облакал свою мысль, можно привести его взгляды на прогресс и цивилизацию. В своем «Рассуждении о причинах неравенства между людьми», этом злобном пасквиле на цивилизацию, Руссо выставляет ее уклонением от природы, источником всех материальных бедствий и всего нравственного зла на земле и превозносит быт и счастье дикарей на счет положения цивилизованных народов. Между тем он тут же чрезвычайно отчетливо проводит мысль, что способность к совершенствованию есть самый существенный признак, отличающий природу человека от животного; а в ответном письме к женеvскому ученому Бонне, написанном в свое оправдание, Руссо уже прямо отказывается от принципиальных нареканий на цивилизацию и заявляет, что хотел только предостеречь своих современников от слишком быстрого и преждевременного прогресса. «Так как цивилизация (*L'état de société*), — говорит он, — представляет собой известную цель, к которой люди вольны (*sont maitres*) устремиться ранее или позднее, то он считал полезным указать им на опасность, какую представляет такое быстрое движение к прогрессу, и на бедственные стороны (*misères*) того состояния, которое они отождествляют с усовершенствованием человеческого рода»**¹³.

* Это проведено по всем главным сочинениям Руссо Сен-Марком Жирарденом в его книге: «J.-J. Rousseau etc.». См. также статью Капо в сочинении: «*La fin du XVIII siècle*»¹².

** Lettre de J.-J. Rousseau à Philopolis. Œuvres. T. VIII. P. 246. Ed. 1790.

Не менее поразительны противоречия, в которые впадает Руссо, когда изменяет рационалистическому методу и берет в расчет другие элементы, на которых зиждется человеческое общество. Сюда можно, например, отнести знаменитое место о значении религии в политической и культурной жизни, с которым, впрочем, так мало гармонирует то, что Руссо в других случаях писал о религии: Руссо утверждает, что так как всякий правитель имеет право отказаться от своей власти, то тем более народу должно принадлежать право отказаться от своего подчинения. «Но, — продолжает Руссо, — страшные усобицы, бесконечные смуты, которые повлекло бы за собой это опасное право, доказывают, насколько людские правительства нуждались в *более прочном основании, чем один только разум*, и насколько было необходимо для общественного мира вмешательство божественной воли, чтобы придать верховной власти святость и неприкосновенность, которые лишили бы подданных пагубного права располагать ею. Если бы религия доставила людям это благо, то этого было бы достаточно, чтобы дорожить ею при всех ее злоупотреблениях, ибо она сберегает человечеству больше крови, чем сколько ее проливает религиозный фанатизм»^{*}.

Другой пример подобного противоречия и отступления от политического рационализма представляют суждения Руссо об абсолютной демократии. Строго держась теории «Общественного договора» и рационалистического метода, Руссо является последовательным поклонником абсолютной демократии. «Ни один закон, — говорит он, например, — который не принят народом всеобщей подачей голосов (*en personne*), не имеет силы; это не закон». Верховная власть, по определению Руссо, может действовать только тогда, когда весь народ в сборе. Но может ли народ быть в сборе? — Что за химера! возражает сам Руссо, а затем старается доказать, чрезвычайно неудачно ссылаясь на историю Рима и франков, что это не было химерой в прежнее время, что природа человека с тех пор не изменилась и что пределы возможного в вопросах нравственных вовсе не так тесны, как мы воображаем.

Особенно бросаются в глаза противоречия Руссо, которые ему внушены практической политикой. В теории он признает за каждым народом безусловное право свергать свое правительство и менять свое устройство. «Во всяком слу-

⁹ Discours sur l'inégalité. Œuvres. T. VII. P. 162.

чае, — говорит он, — народ волен отменить свои законы, даже самые лучшие; ибо если ему угодно причинить зло самому себе, то кто имеет право ему в этом помешать?» На самом же деле трудно найти у кого-либо такие благоразумные предостережения против насильственных переворотов, как у Руссо. Такое трезвое отношение к делу со стороны Руссо еще понятно в торжественные для него минуты, когда ему выпадало на долю играть перед всей Европой роль ответственного советника народов, чаявших от него своего возрождения. Так, например, в своих «Рассуждениях об управлении Польшей» он дает полякам совет: «Исправляйте, если можно, злоупотребления в вашем государственном устройстве, но не относитесь с пренебрежением к тому, которое вас сделало тем, что вы есть».

Еще с большею силой Руссо выразил эту мысль в следующем афоризме, благоразумие которого тем более замечательно, что он высказан в одном из первых сочинений Руссо, в эпоху риторических *рассуждений*: «Действительно испорчены не столько те народы, у которых дурные законы, сколько те, которые их презирают»^{*14}.

Такую же осторожность проявляет Руссо и в тех случаях, когда он не является в официальной роли законодателя народов, например — в своей критике на проект аббата де-Сен-Пьера¹⁵, предлагавшего окружить французского короля несколькими выборными советами: «Чтобы дать правительству форму, придуманную аббатом де Сен-Пьером, — говорит Руссо, — нужно было бы начать с разрушения всего существующего строя; а кому неизвестно, как опасен в большом государстве момент анархии и кризиса, необходимо предшествующий установлению нового строя. Уже одно введение в дело выборного начала должно повлечь за собой страшное потрясение и — произвести скорее судорожное и безостановочное движение в каждой частице, чем придать новую силу всему телу. Пусть каждый представит себе опасность, которая произойдет от возбуждения громадных масс, составляющих французскую монархию. Кто будет в состоянии остановить данный толчок или предвидеть все его последствия? Если бы даже все преимущества нового плана были бесспорны, какой здравомыслящий человек дерзнул бы уничтожить древние обычаи, устранить старые принципы и изменить ту форму государства,

* Lettre à M. Grimm, I. P. 24.

которую постепенно создавал для него продолжительный ряд тринадцати веков?»*.

Подобным образом и из самого «Общественного договора» можно привести много мест, отмеченных влиянием Монтескье и доказывающих внимание к реальным условиям исторической жизни. Как ясно, например, формулирует Руссо принцип всякой практической политики в VIII главе второй книги, где он, указав на две, по его мнению, главные цели всякого законодательства — свободу и равенство, заявляет, что «эти общие принципы всякого хорошего политического устройства должны быть видоизменяемы во всякой стране сообразно с отношениями, вытекающими как из местных условий, так и из характера жителей, и на основании этих данных всякий народ должен быть наделен особенною системой учреждений, которая должна быть лучшею если и не сама по себе, то для государства, для которого предназначается». Рассмотрев затем различные частности этого вопроса, Руссо заявляет: «Одним словом, помимо общих всем положений, каждый народ обладает каким-нибудь условием, которое делает его учреждения пригодными только для него одного». А вся VIII глава третьей книги, носящая заглавие «Не всякая форма правительства годится для всякой страны», — не что иное, как подробное развитие положения Монтескье: «Свобода есть плод, который растет не во всяком климате и потому не может быть достоянием всех народов»**. «Чем более размышляешь над этим положением, — прибавляет от себя Руссо, — тем более проникаешься его истинностью. Чем более его оспаривают, тем более дают повод упрочить его новыми доказательствами».

С этой целью Руссо входит в подробное рассмотрение влияния климата на производительность страны, на количество и качество пищи, необходимой для жителей, на их одежду, на самую питательность съестных припасов, на количество и сгущенность народонаселения.

* Jugement sur la Polysynodie. Œuvres. Т. II. Р. 461.

** Задолго еще до появления «Общественного договора» в своем «Рассуждении о неравенстве» Руссо выразил эту мысль следующим образом: «Свободу можно сравнить с крепкой и сочной пищей или с благородными винами, способными питать и подкреплять сильные, привычные к ним натуры, но которые удручают, губят и опьяняют слабые и нежные натуры, не созданные для этого» (Dédicace. Р. 10).

Все эти *данные* служат ему материалом для указания, какой именно способ правления соответствует каждому климату. И хотя тут встречаются выводы слишком общие, чтоб иметь какое-либо значение, или даже очень спорные, например: «монархия пригодна только для народов богатых, аристократия — для государств средних по богатству и размеру, а демократия — для государств небольших и бедных», или «деспотизм есть принадлежность жарких стран, варварство — стран холодных, а хорошие политические учреждения (*la bonne politique*) соответствуют областям, лежащим между ними, — однако же самая попытка свести формы правления и общественных учреждений на местные условия есть уже отступление от рационалистического отношения к явлениям исторической жизни народов.

Понятно, что при такой внимательности к реальным факторам жизни народов от Руссо не могло укрыться, что самое представление о *народе* нужно извлекать не из рационалистических определений, а из истории и жизни. В его *Рассуждении о неравенстве* мы находим попытку объяснить эмпирически происхождение национальностей. Еще важнее то, что Руссо, обыкновенно выводивший и государство и народ из добровольного соглашения, был, однако, не чужд представления об организме в применении к ним. В своем рассуждении о «Политической экономии» он говорит*: «Политическое тело, взятое индивидуально, может быть рассмотрено как *органическое* тело, живое и подобное человеку». Руссо вдается даже по этому поводу в чрезмерно подробные сравнения, слишком длинные и искусственные, чтобы их приводить; он отождествляет, например, верховную власть с головой, законы и обычаи — с мозгом, торговлю, промышленность и земледелие — со ртом и желудком, подготовляющим питание, граждан — с телом и членами, которые приводят в движение и дают жизнь всему механизму, и т. д. Согласно с этим мы встречаем в самом «Общественном договоре» между рационалистическими определениями народа и такие выражения, которые как будто внушены убеждением, что самый народ есть продукт истории. Так, например, устанавливается различие между *юными* народами и народами дряхлеющими; только первые, по мнению Руссо, способны подчиняться преобразованиям мудрого законодателя, последние же со старостью становятся неисправимы.

* Œuvres. — Изд. 1790. Т. VII. Р. 265.

Далее Руссо утверждает, что для народов существует, как и для отдельных людей, известная пора *зрелости*, которой нужно дожидаться, чтобы с успехом дать народу хорошие гражданские учреждения; эта пора зрелости не всегда легко распознаваема, и если законодатель опередит ее, все дело его пропало. «Один народ, — замечает Руссо, — способен к правильной организации (*est disciplinable*) при зарождении своем, другой еще неспособен к этому и по прошествии десяти веков»*.

Если в этом случае Руссо допускает известные возрасты, т. е. органические эпохи развития в жизни народов, то в другом месте, определяя условия, при которых народ становится способен к правильной законодательной организации, автор «Общественного договора» признает самый принцип, который мог бы расшатать всю его теорию о происхождении гражданского общества и народов из договора индивидуумов, а именно — естественную связь общего происхождения (*union d'origine*), т. е. принцип национальности.

Но такие проблески более правильного отношения к понятию о народе совершенно исчезают для читателей «Общественного договора» среди господствующего рационалистического

* Верную мысль, что реформы должны соответствовать историческому возрасту народа, Руссо подкрепил не особенно удачно примером России. По его словам, русский народ никогда политически не созреет (*les russes ne seront jamais vraiment policés*), потому что Петр Великий принялся слишком рано за его развитие. Развивая далее свою мысль, что большая часть преобразований Петра была неудачна и принесла вред, Руссо предсказывает падение России, которая будет поглощена татарами. Вольтер едко глумился над этим предсказанием и сравнил его с пророчествами одного распространенного альманаха *Хромого Вестника*¹⁶. Но более любопытно то, что этою выходкой Руссо против Петра Великого считал возможным воспользоваться один современный русский публицист. Объясняя и защищая взгляд славянофилов на Петра Великого, г. Градовский заявляет («Национ. вопрос», с. 244): «Сказать ли, кто в этом отношении подает им руку? — Один из знаменитых общечеловеков XVIII века, Ж.-Ж. Руссо! Вот что говорит он в своем “Contrat social”: “Петр захотел делать немцев, англичан, когда нужно было делать русских: он помешал своим подданным *навсегда* сделаться тем, чем они могли бы быть, уверив их, что они то, чем они не были”»¹⁷. Эта цитата из Руссо утратила бы свою привлекательность для противников Петра Великого и они отrekli бы от такого союзника, если бы мнение Руссо было приведено целиком.

метода и настроения. Можно даже сказать, что это смешение рационализма с историческим методом служит у Руссо всецело интересам первого, придавая ему более веса, некоторую фактическую обстановку и мнимую научность. «Общественный договор» представляет у Руссо не только гипотезу, нужную для объяснения того, как первоначально сложились гражданские общества, — он, как грозная туча, постоянно висит над историческою жизнью государств и народов, всегда готовый вторгнуться в действительную жизнь и нарушить существующий и сложившийся веками порядок. Мало того, такое вторжение идеи общественного договора в живой организм политического тела и вследствие этого разложение его на первоначальные единицы составляет, по теории Руссо, общий необходимый закон: это — неизбежный рок, поражающий государства подобно тому, как дряхлость и смерть настигают человека*.

По этой теории, всякое превышение власти со стороны правительства разрывает соглашение, на котором основано общество, и все отдельные граждане по праву снова вступают в пользование своей природною свободой. Но всякое правительство, по словам Руссо, беспрестанно стремится к захватам по отношению к верховному государю (под этим разумеется, по терминологии Руссо, сумма граждан), и так как нет другой воли, которая могла бы служить противовесом силе правительства, то «рано или поздно, — как говорит Руссо, — должно случиться, что правительство наконец поработит (*opprime*) государя и этим нарушит общественный договор. В этом, — прибавляет Руссо, — заключается коренной и неизбежный порок, который с самого зарождения государства непрестанно стремится разрушить его».

Английский биограф Руссо Морлей**¹⁸ очень удачно пояснил фантастичность такого голословного рассуждения указанием на исторический факт, бывший в Англии в то время, когда «Общественный договор» находился в самой моде. В 1788 году, вследствие помешательства, постигшего Георга III¹⁹, не мог быть открыт парламент, так как король был не в состоянии подписать указа о созвании его. Тем не менее парламент собрался и первым делом его было уполномочить министров издать указ, скрепленный большою королевскою

* *Contrat social*. L. III. Ch. 10.

** *Morley. Rousseau*. Vol. II. P. 186.

печатью, об открытии парламента, и заявить свое согласие на парламентский билль об установлении регентства. Это было, как замечает Морлей, несомненным захватом королевской власти со стороны одного из органов правительства и, следовательно, применением того случая нарушения общественного договора, который формулирован у Руссо следующим образом: «То же самое имеет место, когда член правительства отдельно присваивает себе ту власть, которая им предоставлена совместно; это представляет не меньшее нарушение законов» и т. д.

При таком взгляде на общественный договор подражание Монтескье и легкие экскурсы Руссо в область исторического метода были бессильны против его рационализма и не были в состоянии ослабить революционную тенденцию, которую он придал представлению о народе. Можно сказать, что уроки, которые Руссо извлекал из истории — а он прибегал для этого почти исключительно к истории Греции и Рима, — только усиливали этот революционный оттенок. Приведенные нами ссылки Руссо на возрасты и историческую жизнь народов служат ему лишь поводом для заявления, что никакой возраст и никакие бытовые условия не гарантируют народ от насильственных потрясений, вследствие которых народ может снова помолодеть, начать сначала свою историческую жизнь.

Заметивши, что коренные преобразования могут быть полезны только в известном возрасте народов, Руссо продолжает*: «Когда обычаи установились и укоренились предрассудки, всякая попытка изменить их есть опасное и тщетное предприятие; народ не может даже потерпеть, чтобы коснулись его ран для исцеления их, подобно тем глупым и трусливым больным, которые дрожат при виде врача».

Однако, как будто надумавшись, Руссо прибавляет: «Впрочем, подобно тому как иные болезни поражают ум больных и отнимают у них память о прошедшем, так в жизни и государств наступают иногда бурные эпохи, когда революции имеют для народов такие последствия, как известные болезненные кризисы для отдельных людей, у которых вместо забвения является отвращение к прошлому, и когда государство, воспламененное междоусобною войной, возрождается, так сказать, из пепла и обретает силу молодости, выходя из

* Contrat social. L. II. Ch. 8.

объятий смерти. Такова была Спарта во время Ликурга; таков был Рим после Тарквиниев и таковы были у нас Голландия и Швейцария по изгнании тиранов».

Легко представить себе, какой революционный пыл это историческое риторство должно было возбудить во французских читателях Руссо. В роскошном издании его сочинений, вышедшем в 1790 году, издатель к этому месту сделал следующее патриотическое и наивное примечание: «и такова, надеюсь, будет Франция, за исключением междоусобной войны». Эти слова были напечатаны в то время, когда вся Франция еще признавала Людовика XVI законным королем и Учредительное собрание трудилось над составлением монархической конституции. Ни издатель Руссо, ни читатели его не припомнили, конечно, другое место из его сочинений и другую ссылку на римлян времен Тарквиния, которые можно было с большим основанием применить к Франции 1790 года. «Если народы пытаются сбросить свое иго, они тем более удаляются от свободы, что принимают за нее разнузданное своеволие (*licence effrénée*), противоположное свободе, и что их революции делают их почти всегда жертвами льстецов (*séducteurs*), которые отягчают их цепи. Даже сам римский народ, этот образец свободного народа, не был в состоянии управлять собой, вышедши из-под гнета Тарквиния»*.

Ввиду такой страстной политической проповеди, какая заключается в приведенных отрывках из Руссо, трезвые и благоразумные советы этого автора, рассеянные по всему «Общественному договору», едва ли переубедили кого-либо из читателей, введенных в заблуждение его фанатическими софизмами. Парадоксы, пущенные им в общество, продолжали свое разрушительное действие в умах, потому что льстили страстям и интересам той части французского общества, которая зачитывалась сочинениями Руссо. Рационалистическое представление о народе сделалось в нем одним из самых сильных революционных ферментов. Понятие о государстве бледнело и постепенно утрачивалось в сознании людей, которые принимали *общую волю*, т. е. в сущности свою собственную волю, за настоящий источник и регулятор политического строя; правительство лишалось значения и авторитета с точки зрения приверженцев теории, считавшей настоящим государем «сумму граждан», а монархов, парламенты

* Disc. s. l'orig. de l'inég. Œuvres. Vol. VII. P. 11.

и республиканских магистратов — приказчиками, которые должны быть удалены, как скоро не исполняют волю народа, т. е. то, что всякий искренно или неискренно выдавал за народную волю; закон терял свою силу и обязательность ввиду формулы о неотъемлемости и нераздельности народной власти, — формулы, легко допускавшей такое толкование, что *народ* во всякую минуту может отменить существующий порядок и отрешить законное правительство и представительство. Рационалистическое представление о народе, прилагаемое в этом смысле к практике, делало анархию естественным и хроническим состоянием гражданского общества и узаконяло революцию, ибо всякий насильственный переворот только восстанавливал естественное состояние граждан и возвращал народу его неотъемлемую власть.

Однако влияние Руссо на революционное настроение французского общества не ограничилось теми выводами, которые могли быть извлечены людьми, понимавшими в буквальном смысле теорию народовластия в «Общественном договоре». Эта теория и рационалистическое построение государства были давно известны — они встречались и у католических богословов, и у средневековых легистов Франции, и у великих публицистов, положивших начало науке государственного права, — у Гроция, Локка и др., и приводили к совершенно иным результатам, чем «Общественный договор», служили к оправданию теоретического или монархического строя. Особенно революционный оттенок получил политический рационализм у Руссо, благодаря той новой культурной струе, с которой он встретился в лице автора «Эмиля» и известных *рассуждений* и исходным пунктом которой было понятие о естественном состоянии (*état de la nature*). Это понятие *вводит* нас в совершенно другую сферу литературной деятельности Руссо и его влияния на представления французского общества о народе.

II

Восемнадцатый век представляется в общих чертах эпохой просветительного, гуманного рационализма, и Руссо, как видно из предшествовавшей главы, был в *политических вопросах* одним из передовых и страстных поборников рационалистической точки зрения. Однако прошлый век, при всем своем

рационализме, дал в то же время начало другому культурному движению, во многом противоположному рационалистической тенденции, и таким образом положил основание так называемой *реакции*, столь сильно обнаружившейся в XIX веке против господствовавшего прежде мировоззрения. И в этом отношении Руссо играл не только передовую роль, но, можно сказать, шел во главе того движения, которое отвело европейское общество далеко от рационализма. Влияние Руссо в этом отношении так значительно, что историки, ставящие себе задачей изобразить историю *реакционных* идей и стремлений в XIX веке, принуждены с него начинать это движение*. Один из главных вопросов, в которых Руссо существенно разошелся с настроением современного ему общества и указал ему новый путь, был его взгляд на *природу*. Во время господства аскетического, церковного идеала природа не могла привлекать к себе человека и только пугала его проявлениями своих таинственных сил, которые представлялись средневековым людям чем-то демоническим и полным мистических чар. *Возрождение* наук и искусств, правда, тотчас отразилось и на отношениях человека к природе и снова заставило любоваться ею. Восхождение Петрарки на Мон-Ванту²¹ занимает одну из первых страниц в истории гуманизма; и в религиозной живописи XV века вдохновленное чувство художника постепенно переходит на изображение окружавшего главные фигуры ландшафта, пока, наконец, последний не получает самостоятельного значения в искусстве. Но распространившаяся в области искусства манерность стиля снова закрыла перед обществом настоящую природу, а в области литературы природа в эпоху Людовика XIV и XV была совершенно забыта. Однако в это время внимание образованного человека к природе было возбуждено с совершенно другой стороны — со стороны науки. Великие открытия в астрономии, математике и небесной механике расширили его горизонт и познакомили его с вечными космическими законами. Деизм воспользовался этим приобретением человеческого разума и построил на этом основании свою религиозно-философскую систему, в которой природа служила основанием для религии

* Так, например, Брандес, который подвел возродившееся литературное движение во Франции после революции под искусственную рубрику — «Литература эмигрантов» (Шатобриан, г-жа де Сталь, де-Местр и пр.), был принужден поставить во главе этих *эмигрантов* Руссо²⁰.

и этики рационализма. Природа с этой точки зрения представлялась беспредельным, величавым в своей строгой чинности механизмом, от искусной разумности которого мыслящий человек делал заключение о всемогуществе и величии Творца. Затем выступили на первый план экспериментальные естественные науки, и природа превратилась для людей XVIII века в громадную лабораторию; все внимание их было поглощено физическими, химическими и физиологическими процессами и попытками с их помощью объяснить чувство и мысль, и из-за этого все забыли о природе как о живом мире и о человеке как о нравственном существе. Энциклопедисты были энергическими передовыми проводниками этого воззрения, и их направлением совершенно увлеклось все литературно-образованное общество, несмотря на условный протест и бессильный ропот старых деистов, например — Вольтера. В этом настроении общества Руссо произвел неожиданный переворот. Он снова открыл природу для чувства и для поэзии, он сделал ее источником для обновления нравственного мира человека. Мы касаемся здесь исключительно Франции и потому не станем указывать, каким путем чувство природы снова оживилось в Германии и Англии; — во Франции это явление тесно связано с личностью и литературной деятельностью Руссо*. Среди город-

* «C'est de lui que date chez nous le sentiment de la nature» (St. Beuve. *Causeries* III. P. 65)²². Конечно, это замечание знаменитого критика верно только в условном смысле. Во французской литературе и задолго до Руссо можно встретить понимание природы и предпочтение села и земледельцев городу и горожанам, но такие восхваления природы проходили бесследно. Для примера укажем на Ла Брюера: «On s'élève à la ville dans une indifférence grossière des choses rurales et champêtres., on se contente de se nourrir et de s'habiller. Ne parlez pas à un grand nombre de bourgeois, ni de guérets ni de baliveaux, ni de provins, ni de regains, si vous voulez être entendu; ces termes pour eux ne sont pas français; parlez aux uns d'aunage, de tarif, ou de pour livre, et aux autres de voie d'appel, de requête civile, d'appointement, d'évocation. Ils connaissent le monde et encore par ce qu'il a de moins beau et de moins précieux; ils ignorent la nature, ses commencements, ses progrès, ses dons et ses largesses... Il n'y a si vil praticien qui au fond de son étude sombre et enfumée et l'esprit occupé d'une plus noire chicane, ne se préfère au laboureur qui jouit du ciel, qui cultive la terre, qui sème à propos et qui fait de riches moissons; et, s'il entend quelquefois parler des premiers hommes ou des patriarches, de leur vie champêtre, et de leur économie, il s'étonne qu'on ait pu vivre en de tels temps, où il n'y avait encore ni offices, ni commissions, ni présidents, ni procureurs» (etc. P. 155)²³.

ского столичного общества, забывшего о природе в своих салонах, канцеляриях, рабочих кабинетах и лабораториях, явился энтузиаст *деревни*, человек, восхищавшийся тем, что у него «зелень перед окном», чувствовавший потребность часто возвращаться к этой сельской природе, которую он должен был покинуть. Выходить за город, блуждать пешком по полям и по лесу было для этого человека необходимо, чтобы освежиться и успокоиться, остаться наедине с природой, погрузиться в раздумье под тенью деревьев или на берегу ручья — было для него наслаждением с которым не могли сравниться ни остроумная застольная беседа с друзьями, ни художественный энтузиазм, овладевавший публикой в театре. Под влиянием этого человека, который умел с таким талантом и с такою страстью передавать другим свое настроение, в городском населении пробудилось желание видеть природу, явилась тоска по ней, и *прогулка* за город сделалась новым источником вдохновения для поэтов и прозаиков и знаменем нового культурного направления*.

Поэзия, которую Руссо ощущал в природе, привлекала его как человека и как мыслителя. На этом чувстве была основана религиозная и нравственная философия Руссо. Природа не была для него искусным механизмом, свидетельствующим о всемирном разуме, а чудным, беспредельным храмом, в каждом уголке которого человек чувствовал свою личную связь с Божеством и свое духовное происхождение. В созерцании природы Руссо черпал уверенность в бессмертии своей души, и она послужила ему тем откровением, которое дало начало новому религиозному движению во французском обществе**.

Такое же значение имела природа в социологии Руссо. И здесь исходною точкой была та гармония, которую Руссо

* См. стихотворение Шиллера «Прогулка»:

Здравствуй, веселое поле, ты, шелестящая липа...
Здравствуй и ты, синева, захватившая в мирный свой купол
И меня, который, бежав из комнаты душной
И от пошлых речей, ищет спасенья в тебе...
О, разомкнитесь же стены, дайте пленнику выход!
Он спасен и бежит в лоно покинутых нив...

Пер. Крешева в издании Гербеля²⁴

** «Rousseau est un homme de foi;... il croit à la nature comme on croit à l'Écriture; il la voit sûrement, il l'interprète infailliblement; il reçoit directement la lumière qu'il renvoie sur le genre humain...» (Bersot. Введение к соч. Сен-Марка Жирардена о Руссо, стр. 16²⁵).

ощущал, когда отдавался созерцанию природы, — тот отголосок, который он слышал в ней в ответ на разные тоны своего лирического настроения. Природа еще более располагала его к *мечтательности*, которая была основною чертой его натуры, и под влиянием Руссо новое поклонение природе имело непосредственным результатом своим небывалое в европейском обществе развитие мечтательности (*rêverie*). Мечтательность легко принимает элегический оттенок, и потому даже в минуты счастья и душевного покоя у Руссо и его последователей в наслаждении природою звучит грустная нота и восхищение ее красотою пробуждает меланхолию*.

Но такие минуты, когда Руссо безмятежно наслаждался природою, были редки в его жизни. Отсутствие правильного воспитания и определенных, прочных занятий чрезвычайно затрудняло положение Руссо, которое он постоянно ухудшал своим беспокойным, нервным темпераментом, болезненным самолюбием и крайнею подозрительностью по отношению к людям. Недостаточно сознавая причины своих бедствий, Руссо раздражался против жизни и людей и дошел до полного разлада с обществом.

Этот разлад все более и более обострялся вследствие оригинальности его литературного направления и столкновений со всеми литературными партиями и общественными силами — с Вольтером, с энциклопедистами, с католическою церковью и светскою цензурою. В тяжелые минуты разрыва с друзьями, разочарования, вызванного уязвленным самолюбием и романтическим увлечением женщинами, в пору гнетущей нищеты и политического преследования — Руссо находил убежище и забвение от своих зол только в уединении с природою, и к поэтической прелести, которую он всегда в ней находил, стало примешиваться чувство живой, личной благодарности**.

Резкий контраст, который Руссо ощущал между блаженством, какое ему давала природа, и бедствиями, какие он

* Стихотворение Шиллера — «Прогулка» — первоначально носило заглавие — «Элегия». Вообще, все ранние произведения Шиллера проникнуты меланхолическим оттенком в наслаждении природою. Карл Мор, глядя на закат солнца, заливаясь слезами и потом восклицает: «Было время, когда слезы мои так сладко лились... О, замок отцов моих, мечтательные долины!.. Горюй со мной, природа!»²⁶

** «Il sentit dans son cœur une reconnaissance attendrie pour la nature» (P. Albert. La littérature française. au XVIII^e siècle. P. 225²⁷).

испытывал в обществе себе подобных, все более и более разрастался в его глазах и привел его наконец к сознанию решительного антагонизма между *природой* и человеческим обществом. Природа, т. е. физический мир, становилась для него символом стройного порядка, по мере того как «общество» и нравственный мир все более казались ему построенными на неправде. Под влиянием этого чувства Руссо влагает в уста савойскому викарию следующие слова: «Когда я рассматриваю различные общественные слои и людей, их составляющих, какое зрелище меня поражает! Картина природы представляла мне одну гармонию и стройность, а человечество — одну лишь смуту и беспорядок. Согласие царствует между стихиями, а люди повержены в хаос. Животные счастливы, один только их царь бедствует»*. Этот контраст между природой и обществом сделался источником бесконечных размышлений для наиболее сентиментальных последователей Руссо. Бернарден де Сен-Пьер, например, написал на эту тему целое сочинение, которое имело громадный успех и доставило ему всемирную славу. План этого сочинения — «*Etudes de la nature*», по определению самого автора, заключался «в исследовании наслаждений, доставляемых природой, и бедствий, причиняемых нам обществом»³⁰.

Сам Руссо, однако, не ограничился такой мирной пропагандой во славу природы. Природа, гармонией и миром которой он наслаждался, сделалась для него орудием неуклонной и неутомимой борьбы против современного общества и представляемой им цивилизации. Точкой отправления этой борьбы было понятие о *состоянии природы* (*état de la nature*) или о *естественном состоянии* (*état naturel*) человека.

Понятие о *естественном состоянии* было давно известно в публицистической литературе и представляло собой *философскую фикцию*, служившую для обозначения общественного быта, отвлеченного рассудком от всех конкретных признаков исторической жизни, государственного устройства, сословных учреждений, национальных и племенных отличий.

* Emile. IV. P. 69. Эту мысль почти буквально повторил Карл Мор: «Es ist doch eine so göttliche Harmonie in der seelenlosen Natur, warum sollte dieser Missklang in der vernünftigen sein?»²⁸ В другом месте Руссо говорит: «Il y a un si bel ordre dans l'ordre physique et tant de désordre dans l'ordre moral, qu'il faut de toute nécessité, qu'il y ait un monde, où l'âme soit satisfaite...»²⁹ (St. Beuve. Caus. T. VI. P. 349).

Иногда же это самое выражение обозначало *историческую фикцию*, воображаемое состояние людей в первобытном периоде до образования государства и семьи, до развития самых простых и первичных проявлений цивилизации. Руссо овладел этой отвлеченной формулой, разукрасил ее своей поэтической фантазией, вдохнул в нее жизнь своею страстностью, своею любовью к природе и своею ненавистью к цивилизованному обществу. Безжизненный термин о естественном состоянии превратился у Руссо в полупоэтическое, полуфантастическое представление, для которого он заимствовал свои краски из исторических преданий, из описаний быта дикарей у современных путешественников и сентиментальных мечтаний *на лоне природы*. Естественное состояние сослужило для Руссо двойную службу. В «Contrat social» оно является тем состоянием, которое предшествует общественному договору и вступает снова в силу, как скоро этот договор нарушен. Таким образом, оно принимается здесь за основание всякого нормального политического порядка, за исходную точку возможного в будущем правильного развития человеческого общества. Но в совершенно другом смысле употреблялось это понятие в знаменитых «Рассуждениях» Руссо, которые положили основание его славе. Руссо возвел здесь естественное состояние не только в поэтический идеал, что делалось до него, но и в *обличительный аргумент* против цивилизации. Античную легенду о золотом веке он обратил в страстную, пропитанную горечью декламацию против всякой человеческой культуры. И не те или другие черты современного общественного строя, не те или другие формы цивилизации вызывали его беспощадное негодование, — нет, вся человеческая культура вообще, все, что появляется и развивается вместе с цивилизацией — образование и наука, искусство и театр, общественные учреждения и собственность, церковь и государство, — вся жизнь человечества, вся история являются под освещением Руссо постепенным уклонением от природы, прогрессивным падением.

Риторический поход Руссо против цивилизации со всеми ее проявлениями материального благосостояния и духовного развития имел в свое время глубокое значение — имеет его отчасти и теперь, несмотря на вычурно-патетическое и незрелое красноречие, на скудную и местами просто ребяческую аргументацию, которыми окутана основная мысль «Рассуждений». Обе диссертации Руссо представляют собой, в крайне парадоксальной форме, протест против цивилизации, которой достигло современное общество. Особенною парадоксальностью

отличается второе «Рассуждение», направленное против гражданского и политического строя цивилизованных обществ и написанное на тему, что главные бедствия, каким подвергаются в современной жизни отдельные лица и целые массы, происходят от неравенства между людьми; самое же неравенство есть следствие общежития и цивилизации. Поэтому Руссо орошает слезами всякое проявление возникающей среди человечества культуры и встречает с проклятием всякий шаг, который делал человек на этом пути. Точкой отправления роковой истории человечества служит в глазах Руссо естественное состояние человека или, правильнее сказать, животное состояние*, в котором он представляет себе первобытного человека. Этот первобытный человек не знает семьи, не имеет жилища и живет в полном одиночестве, от которого он только временно отказывается, побуждаемый физическими потребностями. Пока продолжается это одиночество, пока человек не имеет почти никаких потребностей, он совершенно счастлив. Но какой-то злой рок, «какое-то случайное стечение разных обстоятельств, которые могли бы никогда не появиться», побудили человека отказаться от его блаженного состояния. Первым шагом к падению было постоянное жилище. Сначала человек, чтоб отдохнуть, ложился под любым деревом или укрывался в первой пещере: но вот ему пришла охота выкопать себе яму или построить себе шалаш из ветвей: «Это был, — говорит Руссо, — первый переворот в человеческой жизни, вызвавший возникновение и различие семьи и породивший известного рода собственность, следствием чего были, может быть, уже многие ссоры и столкновения». Устройство шалаша повлекло за собой разведение огорода и земледелие: для земледелия нужны были железные орудия, и это вызвало обрабатывание металлов.

После жилища и семьи земледелие и металлургия являются новыми шагами на пути человеческого падения. В глазах

* «En considérant l'homme tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre organisé le plus avantageusement de tous»³¹. Сочувствие Руссо к животному состоянию человека предпочтительно перед культурным бытом, который делает человека злым, проявляется очень характерно: «Il ne faut point nous faire tant de la vie purement animale, ni la considérer comme pire état où nous puissions tomber, car il voudrait encore mieux ressembler à une brebis qu'à un mauvais ange» (Réponse à m-r Bordes, I. P. 52. Ed. Hach.³²).

поэтов, — восклицает Руссо, — золото и серебро, но, по мнению философов, — железо и хлеб цивилизовали людей и погубили человеческий род. Все упомянутые перемены в быте естественного человека, в сущности, уже вызвали личную собственность. Тем не менее Руссо встречает ее появление в истории с отчаянием и патетическим проклятием: «Первый, — говорит он, — кто, огородив участок земли, решился сказать: это принадлежит мне, — и нашел людей настолько простоватых, что они поверили ему, — должен считаться настоящим основателем человеческого общества. От скольких преступлений, войн, убийств, бедствий и ужасов избавил бы человечество тот, кто, вырвавши колья или завалив ров, закричал бы своим товарищам: берегитесь, не слушайте этого обманщика»*.

С таким же риторическим негодованием Руссо встречает потом государство и установление законов и такими же парадоксами объясняет их происхождение.

Мы уже говорили о парадоксальности ума Руссо и приводили это свойство его в связь с его характером, с самолюбием и тщеславием, которые его мучили и побуждали выдаваться и отличаться от других не только оригинальным образом мысли, но и образом жизни, вкусами, даже костюмом. В этом отношении в парадоксах Руссо было много искусственного, можно даже сказать, что побуждением к ним был иногда известный расчет, и нельзя не признать некоторой доли правды в замечании Сен-Марка Жирардена, что Руссо начинает с парадокса, чтобы привлечь к себе толпу, что парадокс служит ему как бы сигналом для того, чтобы возвестить истину, и что «этот автор сначала поднимает шум, чтобы затем принести пользу»**.

Однако ввиду того, что Руссо в минуту спокойного размышления и ученой полемики легко отказывался от своих парадоксов, не следует видеть в них лишь литературный маневр. Помимо самолюбия и известного расчета, парадоксы Руссо имели еще другой и, может быть, главный источник, сильное возбуждение *чувства*. Парадоксы этого писателя чаще всего свидетельствуют о том сильном *аффекте*, под влиянием которого он писал, и служат ясными симптомами господство-

* Œuvres. Vol. VIII. P. 116.

** «Le paradoxe sert toujours ainsi de tambour à la vérité et l'auteur s'arrange pour faire du bruit avant et afin de faire du bien». T. I. P. 49.

вавших в нем симпатий и антипатий. На историке лежит обязанность объяснить, чем аффект был вызван и какому чувству он служил выражением.

Нет сомнения, что «Рассуждение о причинах неравенства между людьми» пропитано, так сказать, насквозь чувством негодования и злобы против всякого различия между людьми в общественном положении и имуществе, и если называть, по примеру Жиардена, «парадокс, лежащий в основании этого рассуждения, барабанным боем», то барабанный бой в этом случае возвещал не истину, а приближение тех фанатических масс, которые тридцать лет спустя разоряли дворянские замки и взяли приступом Тюльери. Но помимо этого взрыва политической страсти, послужившей сигналом для французской демократии, упомянутое «Рассуждение» проникнуто еще другим чувством, которое имеет более близкое отношение к рассматриваемому нами вопросу. Это чувство недоверия, антипатии к способности человека совершенствоваться (*la faculté de se perfectionner*). Указав на то, как мало человек в естественном состоянии отличается от животного, Руссо с огорчением отмечает в нем одну своеобразную черту, а именно эту способность к цивилизации, которой он приписывает все беды человечества. «С грустью, — говорит он, — мы принуждены признаться, что именно эта отличительная и почти беспредельная способность есть источник всех несчастий человека; что именно она с течением времени вырывает его из того первобытного положения, в котором его дни протекали бы в спокойствии и невинности; что, порождая с течением веков его просвещение и его заблуждения, его пороки и добродетели, она делает его тираном над самим собой и над природой. Не ужасно ли, что нам приходится прославлять как благодетеля человечества того, кто первый завел у прибрежных жителей Ориноко те дощечки, которыми они сдавливают виски своих детей и которые обеспечивают последним по крайней мере известную долю их неразвитости и их первобытного счастья»*.

Здесь парадокс, что умственное развитие, веками совершающееся, есть корень всего зла, выражен в такой форме, что читатель мог бы принять его за иронию; но стоит перевернуть лишь несколько страниц, чтобы убедиться в полной искренности Руссо и встретиться с пресловутым изречением, что «размышление есть противоестественное состояние и что

* Disc. s. l'orig. de l'inég. Œuv. Vol. VIII. P. 72.

человек размышляющий есть извращенное животное» («l'état de réflexion est un état contre nature et l'homme qui médite est un animal dépravé»).

Этот коренной тезис Руссо представляется изречением какого-то сфинкса, а между тем именно он и есть та красная нить, которая вьется через все ткани его философской системы. В «Рассуждении о неравенстве» он выражен прямо, но затемняется, благодаря преобладанию политических рассуждений и демократической страсти, и потому мы обратимся для выяснения его смысла к первому «Рассуждению» Руссо, целиком посвященному развитию тех воззрений, которые сконцентрированы в приведенном нами парадоксе. Рассуждение это, как известно, было написано в ответ на поставленный Дижонской академией вопрос: «Содействовало ли возрождение наук и искусств исправлению нравов?». — Руссо не ограничился поставленными в этой теме рамками, но обобщил вопрос и написал рассуждение о роли наук и искусств в истории цивилизации.

Этот первый публицистический опыт Руссо с научной стороны еще слабее, чем второй, и уступает последнему в обдуманности плана и аргументации, а между тем заключает в себе более относительной правды. Правда, скрывающаяся за декламацией Руссо против наук и образования, состоит в протесте против неправильной и преувеличенной оценки их общественного значения и культурной роли. Время, когда жил Руссо, чрезвычайно нуждалось в предостережении от увлечения знанием, особенно же — односторонним, поверхностным образованием, основанным на чтении модных книг. Представителями того знания, против которого восставал Руссо, были так называемые философы, т. е., главным образом, энциклопедисты и примыкавшие к ним литераторы и посетители салонов. *Знание* их было полужнанием, если судить о нем с точки зрения современной науки, но притязания их были беспредельны. На основании своего неполного и отрывочного знания они безапелляционно решали все нравственные и политические вопросы, не заботясь о практических результатах своих теорий, и с крайним пренебрежением и высокомерием отнеслись ко всем, кто не стоял на уровне их знания. В выходках Руссо против тогдашних представителей просвещения много трезвого и справедливого, особенно если освободить эти выходки от парадоксальной формы, которой они облечены в «Рассуждении», и принять в соображение замечания Руссо, рассеянные по другим его сочинениям.

Нерасположение Руссо к *просвещению* можно свести к нескольким причинам. Прежде всего следует отметить у него сильное разочарование в главном орудии образования — в книгах и книжном чтении. В своем «Эмиле», говоря о необходимости путешествовать и о причинах, почему чтение путешествий не может заменить собственного опыта, Руссо произносит над книгами следующий общий приговор: «Предоставим же это столь хваленое средство тем, кто в состоянии им удовлетвориться. Подобно искусству Раймунда Лулла (схоластика), оно пригодно лишь на то, чтобы научить нас болтать о том, чего мы не знаем. Оно годится, чтобы выдрессировать пятнадцатилетних философов, как рассуждать в салонах» и т. д.*

В этом случае упрек, который Руссо делает книгам, мотивирован более или менее случайными недостатками и последствиями их. Но к этому присоединяется другая, более глубокая причина разочарования в них. Книги и просвещение, которые они распространяют, бессильны против страстей и интересов людей, а потому не в состоянии сделать людей более нравственными и более счастливыми. Лучшее всего это убеждение Руссо выражено в его письме к членам Экономического общества в Берне**, написанном двадцать лет спустя после появления его первого «Рассуждения». «Предрассудки, которые обуславливаются только заблуждением, могут быть разрушены; но те, которые основаны на новых пороках, исчезнут лишь вместе с ними. Вы хотите сначала научить людей истине, чтобы сделать их более мудрыми; но следовало бы, совсем наоборот, сделать их сначала мудрыми для того, чтобы они могли любить истину. Истина почти никогда ни к чему не приводила на свете, потому что люди всегда более руководятся своими страстями, чем своим знанием (*lumières*), и потому что, одобряя хорошее, они в то же время поступают дурно. Век, в котором мы живем, один из самых просвещенных, даже в нравственных вопросах: но разве же он лучше других? — Книги ни к чему не годны. То же самое я скажу об академиях и литературных обществах; всему, что из них выходит, люди оказывают только бесплодное сочувствие. Нет, господа, вы можете просветить народы, но вы не сделаете их ни лучше, ни более счастливыми»³³.

Противопоставляя *просвещению* предрассудки и страсти как непреодолимые препятствия Руссо идет еще дальше.

* Emile. L. V. P. 243.

** Correspondance. № 334.

Людские страсти не только делают бесплодными научные истины и просветительные стремления, но они часто отравляют самый источник просвещения, потому что сами *просветители* нередко менее одушевлены истиной, чем собственными интересами и страстями. Эту мысль Руссо выразил очень рельефно, между прочим, в своем *послании* к архиепископу Парижскому, осудившему его «Эмиля»: «Я всегда замечал, — говорит Руссо, — что народное просвещение страдает двумя существенными пороками, которые невозможно устранить. Один — это неискренность (*la mauvaise foi*) тех, от кого оно исходит, другой — ослепление тех, кто его получает. Если бы люди без страстей просвещали людей без предрассудков, наши познания заключались бы в более тесных пределах, но были бы вернее и разум всегда бы господствовал. Но что бы мы ни стали делать, общественные деятели всегда будут одинаково руководиться интересом; предрассудки же народа, не имея прочного основания, более доступны переменам — они могут быть видоизменены, заменены, увеличены и уменьшены. Потому только в этом отношении просвещение может иметь некоторый успех, и в эту сторону должны быть направлены старания друзей истины. Они могут надеяться сделать народ более разумным, но не могут рассчитывать сделать более честными тех, кто им руководит»³⁴.

Руссо, однако, вовсе не того мнения, что эта борьба просвещения против предрассудков народа должна быть безусловна и беспредельна. В приведенном письме к членам Бернского Экономического общества Руссо без обиняков заявляет своим соотечественникам, что держится в этом отношении другого взгляда, чем они. Один из вопросов, поставленных этим Обществом на премию, был следующий: существуют ли почтенные предрассудки, публично опровергать которые добрый гражданин должен остерегаться (*se faire un scrupule*)? «Я не могу скрыть от вас, — пишет по этому поводу Руссо, — что я высказался бы вместе с Платоном в утвердительном смысле, но это, конечно, не соответствует цели, с которой поставлен вами этот вопрос»³⁵. Ту же мысль Руссо выразил следующим образом в письме к Борду, в котором он защищал себя от нападков и возражений, посыпавшихся на него после появления в свет его первого «Рассуждения». «Я уже сто раз говорил — хорошо, что существуют философы; лишь бы народ не вздумал им подражать»³⁶.

* Pourvu que le peuple ne se mêle pas de l'être.

Эти возражения и оговорки Руссо против книжного образования и просветительных тенденций *философов* показывают, в каком смысле следует понимать его филиппику против *наук* и *искусств*. Эти возражения направлены против неуместных притязаний и слепого доктринерства просветителей, против высокомерного властолюбия и личного интереса, нередко скрывающихся за просветительную ролью, против безусловного господства в народе и над народом книжного, рационалистического образования. Руссо старается оградить от этого господства ту сферу жизни и тот слой народа, где оно может принести не пользу, а только вред. Разумную сторону протеста Руссо против просвещения нужно видеть в том, что оно представляется ему само по себе не высшею целью, а лишь средством — желательным настолько, насколько оно содействует благоденствию и нравственному усовершенствованию общества и народа. Эту разумную сторону протеста Руссо нужно иметь в виду, чтобы не смешивать ее с крайностями, к которым он был так склонен в литературной полемике и в увлечении парадоксами, и чтоб отличить его направление от других аналогических тенденций.

Подобные протесты против наук и образования раздаются издавна, и мотивы, которыми они бывали внушены, чрезвычайно различны. Прогресс знания и притязания науки не раз осуждались в Средние века с религиозной или церковной точки зрения, и сетования Руссо на науку иногда буквально тождественны с приговором клерикальных писателей Нового времени. Недаром реакция романтизма против просветительного направления примыкает к этом случае к Руссо, и критические нападки графа де Местра на философию совершенно совпадают с выходками Руссо^{*37}. С совершенно другой точки зрения ополчается против науки грубый и близоруко-утилитарный демократизм, отвергающий в области наук все, что не служит непосредственно материальным интересам массы, и все, что превышает уровень ее понимания. Руссо как вождь крайней демократии вполне разделяет ее антипатию к науке за то, что

* Любопытно, что с противоположной стороны в апологии знания сошлись иезуиты с современными последователями Бокля³⁸, утверждающими, что нравственный прогресс обуславливается успехом наук и распространением реальных сведений в массе. Подобным же образом один иезуит доказывал в 1753 году, вопреки Руссо, что «любовь к наукам внушает любовь к добродетели»³⁹.

последняя становится источником нового, духовного неравенства*, и потому в его «Рассуждении» местами слышится как бы голос какого-нибудь современного народника, вопиющего против науки, «ненужной для народа». Но хотя он говорит то языком религиозного фанатизма, прославляя подвиг халифа Омара, предавшего огню Александрийскую библиотеку, то — демократического фанатизма, мотивы его протеста против книг и наук существенно отличаются от клерикальной или демократической вражды к образованию. Он ополчается против книг и наук не столько потому, что они заглушают религиозное чувство, и не потому только, что они нарушают равенство, но в интересах нравственности и добродетели.

В этой именно области, т. е. в области этики, нужно, как мы думаем, искать главную заслугу Руссо, здесь, по крайней мере, она несомненна. Чтобы оценить ее, нужно вспомнить, какой взгляд на нравственность преобладал в эпоху Руссо; то было время господства сенсуализма, учений Гельвеция и Гольбаха, сводивших все нравственные побуждения и поступки на эгоизм, признававших один только эгоизм источником и мерилom как частной, так и гражданской добродетели. Против этого мертвящего учения Руссо возвысил свой красноречивый голос; он сумел пробудить в сердце своих многочисленных читателей такие чувства, пред которыми была бессильна аргументация модных в то время философов. «Они утверждают, — говорит Руссо, — что всякий содействует общественному благу ради собственного интереса. Но откуда же происходит то, что праведник содействует этому благу себе в ущерб? Что значит идти на смерть ради собственной выгоды? Конечно, всякий действует в своем интересе (*n'agit que pour son bien*); но если не существует нравственного интереса (*un bien moral*), который нужно принимать в соображение, тогда никогда не удастся объяснить людские действия эгоизмом или же придется ограничиться объяснением только поступков дурных людей. Но уже слишком отвратительна была бы та философия, которая пришла бы в затруднение от благородных поступков и

* По верному замечанию Сен-Марка Жирардена, в основании крайней демократии лежит идея, что власть принадлежит толпе, все равно, образованна ли она или невежественна (*qu'il y a un droit dans la foule, qu'elle soit instruite ou qu'elle soit ignorante*). С этой точки зрения образование есть нечто излишнее, ненужная, и часто даже опасная роскошь. С. 43.

относительно их не знала бы другого выхода, как придумать для них низкие намерения и неблагородные побуждения».

Отвергнув учение, которое безразлично объясняло все людские поступки расчетом и эгоизмом и таким образом пришло к отрицанию нравственности и добродетели, Руссо признал источником последних особое самостоятельное начало в человеческой душе, которое он обыкновенно называл совестью (*conscience*). Этика Руссо не представляет, конечно, строго обдуманной и логически проведенной системы; противоречия в ней встречаются на каждом шагу, декламация и нравственная проповедь занимают в ней больше места, чем философские рассуждения и аргументация; несмотря, однако, на это, успех новой доктрины был громаден и влияние ее сказалось в самых разнообразных сферах. В самом принципе, на котором Руссо построил свою этику, не было ничего особенно нового. Другие моралисты до него отыскивали с большею глубиной и с более философским методом в человеческой душе самостоятельное начало этики, но что дало доктрине Руссо особенное значение и что составляет ее оригинальность — это ее связь с другими понятиями и тенденциями Руссо.

Нравственное чувство в человеке, или совесть, как его называет Руссо, резко разграничивается им от рассудка и даже противопоставляется ему. Это — *инстинкт*, который действует независимо от указаний разума и стоит даже выше его, ибо не подвержен, подобно ему, заблуждениям. «О, совесть, — восклицает Руссо, — божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос, верный руководитель невежественного и ограниченного существа, но разумного и свободного, непогрешимый судья над добром и злом, делающий человека подобным Богу! Тебе мы обязаны превосходством нашей природы и нравственностью наших поступков; без тебя я не ощущаю в себе ничего, что ставило бы меня выше животных, кроме печальной привилегии блуждать от одной ошибки к другой, опираясь на рассудок без твердых правил и на разум без руководящего начала»*.

Так же определенно Руссо противопоставляет совесть разуму в «Новой Элоизе», где он влагает свои убеждения в уста героя этого романа Сен-Пре и по поводу его объяснений делает от себя следующее замечание, прямо направленное против энциклопедистов: «Сен-Пре отождествляет нравственную совесть

* Emile, IV. P. 82.

с чувством, а не с суждением; это противоречит определениям философов. Я думаю, однако, что в этом отношении их вымышленный сотоварищ прав»⁴⁰. Таким образом, источник нравственности сводится на прирожденный человеку *инстинкт*. Этот инстинкт, а не разум, по мнению Руссо, есть самый верный руководитель человека в его деятельности. Совесть не что иное, как инстинктивное влечение к добру и инстинктивное отвращение от зла; голос этой совести всегда указывает человеку тот нравственный закон, которому он должен следовать в данном случае. «Не достаточно ли, — восклицает Руссо, — войти в самого себя для того, чтобы познакомиться с законами добродетели и прислушаться к голосу своей совести при молчании страстей? Вот в чем заключается истинная философия — будем ею довольствоваться».

Но, противопоставляя нравственный инстинкт, или совесть, рассудку, Руссо в то же время приводит ее в связь с тем понятием, которое играет такую роль в его учении, с *природой*. Голос совести совпадает с голосом природы. Голос природы вопиет у Руссо против «отвратительной философии», основывающей добродетель и гражданскую доблесть на личном интересе. «Слава Богу, — восклицает он, — мы теперь избавлены от всего этого ужасного философского построения (*appareil*); мы можем быть людьми, не будучи учеными; нам не нужно истощать свою жизнь в изучении этики; мы приобрели за меньшую цену верного руководителя среди лабиринта человеческих мнений. Но недостаточно, чтоб этот руководитель существовал, — надо уметь его распознать и следовать ему. Если он говорит всякому сердцу, почему же так мало людей, которые его понимают? — А это происходит от того, что он говорит нам языком природы, который все заставляло нас забыть».

В связи с этими воззрениями Руссо получает свое полное освещение знаменитый афоризм: «размышление есть противоестественное состояние, и человек размышляющий есть извращенное животное». Французское мышление, начав с декартовского *cogito, ergo sum*, пришло в этом афоризме к самоотрицанию. Там мысль признавалась исходной точкой человеческого сознания, здесь же размышление отвергается ввиду того, что оно низводит человека ниже животного. И почему размышление так опасно и вредно для человека? — Потому, что оно заглушает в нем голос природы, тот нравственный инстинкт, который «делает человека подобным Божеству».

Таким образом, *падение* человечества, вышедшего из естественного состояния вследствие работы разума и развития

цивилизации, двойное. Положение человека стало ухудшаться с тех пор, как он вступил в общежитие и образовал государство, и в то же время сам человек стал нравственно извращаться с тех пор, как предался размышлению, стал заниматься науками и стремиться к знанию. С развитием цивилизации и знания человек делается несчастным и сам он становится хуже. Цивилизация и размышление лишают его первоначального благополучия и в то же время беспорочной нравственности, которою он наделен от природы.

Так Руссо среди общества, утонченно цивилизованного и развитого, в самый век отвлеченного разума и рассудочного *просветления* смело бросает перчатку основному принципу этого века. Он проповедует возвращение к природе и к естественному состоянию, обращение от философии и знания к нравственному чувству, прирожденному человеку. Он открыто и решительно отдает преимущество в жизни человека темному слою ощущений перед мыслью и сознанием, посредством которых человек возвышается над животной жизнью. Настоящая роль Руссо в истории культуры заключается в том, что он провозглашает не равноправность только, но преимущество инстинкта пред разумом. Добродетель человека, его нравственность обуславливаются господством инстинктов, этим же обуславливается и счастье человека; и в том и в другом случае инстинкт представляется гораздо более верным руководителем, чем мерцающий свет разума.

Оттого поклонение инстинкту, провозглашение его прав становится исходною точкой для Руссо в сочинениях, направленных к исправлению нравов и общественной жизни. Эманципация инстинкта от условных общественных понятий и правил и идеализация его составляют тайну того очарования, которое имел в свое время скучный дидактический роман Руссо. Относительная правда, которую заключала в себе проповедь инстинкта среди общества, тяготившегося формами своего быта и пресыщенного унаследованными от предков понятиями и предрассудками, — объясняет нам, почему современное Руссо поколение жадно зачитывалось его «Новой Элоизой», обливая ее слезами и благословляя автора, как своего благодетеля.

Особенно плодотворным реформатором явился апостол инстинкта в области воспитания; здесь давно пора было преобразовать старую систему и прервать рутину. Не сокрушать инстинкты человека, проявляющиеся в ребенке, не *ломать природу*, не противоборствовать ей должно было воспитание,

по мысли Руссо, — напротив, его задачей должно быть развитие и усовершенствование инстинктов и способностей, вложенных природой. Ребенок ближе к природе, чем взрослый человек. Он добр и непорочен, «ибо все непорочно, когда выходит из рук всемирного Творца», и потому прежде всего необходимо освободить педагогию от «варварской догмы» первородного греха. Человечество удалилось от состояния природы путем цивилизации: в каждом ребенке природа снова протестует против этого уклонения от нее, снова заявляет о своих нарушенных правах. Все дети, говорит Руссо, ленивы и неохотно учатся; они чувствуют, что учение и размышление удаляют их от естественного состояния, — тайный инстинкт говорит им, что счастье заключается в неведении. Здравая педагогика должна не насиловать этого природного расположения. Она должна как можно позднее и бережнее отрывать ребенка от лона природы; она должна знать, что, как выразился Руссо, «чтение есть бич детства». Здравая педагогика, приносившая ребенка к искусственному обществу, в котором ему придется жить, должна, по крайней мере по возможности, приблизить воспитанника к состоянию природы, к человеческому идеалу; поэтому воспитание должно сделать из него не дворянина или мещанина, не француза или англичанина, а прежде всего человека.

Заслуги Руссо в педагогике достаточно известны, но они еще более значительны, чем это обыкновенно себе представляют, так как потомки не могут иметь полного понятия о том плачевном состоянии, в котором находилось воспитание детей в XVIII веке. Заслуги Руссо в педагогике должны быть признаны в трех отношениях: нужно, во-первых, иметь в виду все, что им устранено из области воспитания, затем — то, что он туда внес, и наконец — непосредственное, благотворное влияние, которое он имел на матерей и на воспитателей. Для того чтобы оценить заслуги Руссо как реформатора, нужно было бы подробно распространиться о варварстве и рутине старой педагогики, об обычае, господствовавшем во всех классах французского общества, отдавать детей на воспитание по деревням к чужим людям, о жестокости телесных наказаний даже в высшем классе, превышавшей всякое вероятие*,

* Для примера укажем на страницы в мемуарах кардинала де Берни, где описаны наказания, которым он подвергался со стороны своего наставника-аббата⁴¹.

о механическом, внешнем способе обучения, о многопредметности школьной программы, о раннем вступлении детей в общество салонов, где с ними обращались как с взрослыми, величая — *monsieur et madame*. — Знакомый с историей педагогики читатель готов будет признать справедливость педагогической аксиомы Руссо: «Поступайте во всем противоположно обычному, и вы, почти всегда, будете поступать правильно».

Чтобы вполне оценить переворот, произведенный Руссо в педагогики, нужно понять смысл его нововведений и его теории. Руссо, можно сказать, открыл *детский возраст*, первый старался проникнуть в детский мир, и хотя сам он не выяснил внутренней жизни, психического состояния ребенка, в отличие от взрослого, и даже ввел в этот вопрос много ложных представлений, но все-таки, благодаря ему, эта главная задача педагогики стала на первый план. Руссо положил основание новому плодотворному принципу, что в ребенке нужно искать и видеть только ребенка, что педагогию и обучение нужно сообразовать с наклонностями и способностями детского возраста, и не одно только лучшее понимание детской натуры было следствием этого нового отношения к детям: еще более, может быть, значения имела пробудившаяся у взрослых *любовь* и нежность к ребенку, без которой самая умная педагогическая теория безжизненна и бесплодна. Как и всегда, эта любовь имела благотворные последствия не только для детей, которые были ее предметом, но и для тех, от кого она исходила. Для многих, особенно для женщин, любовь к детям сделалась источником нравственного перерождения, и мы вполне можем верить искренности тех женщин, которые с восторженной благодарностью признавались Руссо, что только ему они обязаны тем, что стали испытывать материнские чувства. Но, признавая все эти заслуги Руссо, не следует, однако, увлекаться идеализацией его педагогической теории; через нее повсюду проходят два ложных начала, которые были, и еще могут быть, причиной многих заблуждений и практических ошибок: во-первых, учение, что в человеческом сердце нет никаких дурных задатков, никаких порочных инстинктов и что, вследствие этого, подобно тому как в людском обществе все зло происходит только от законов, учреждений и правительств, так и в ребенке нет ни одного порока, относительно которого нельзя было бы указать, каким путем он *извне* прокрался в его чистое сердце. Мы готовы признать, что фантастические представления, которыми Руссо исказил свою теорию о

природе ребенка, принесли свою долю относительной пользы: его уверения, что ребенок представляет собой естественное состояние человека и что злоба в ребенке есть только следствие его физической слабости и что все дурные наклонности в детях прививаются к ним только воспитателями и обществом, — чрезвычайно содействовали возбуждению у взрослых той *жалости* и любви к детям, о которой мы говорили. Так как известная гармония между рассудком и чувством есть удел немногих, то для большинства людей ложная идеализация предмета есть необходимый спутник пробуждающейся любви и симпатии и нередко их источник; — и в этом смысле можно сказать, что ложной идеализацией ребенка у Руссо в значительной степени обуславливались и восторг, и нравственное умиление, с которыми матери и отцы, педагоги-теоретики и гувернеры приветствовали открывшийся пред ними детский мир. При всем этом ложная идеализация ребенка имела, однако, свою обратную сторону — она послужила источником *сентиментальности* в педагогике и таким образом породила новую искусственность, *аффектацию* чувства, взамен рассудочной искусственности, прежде господствовавшей. Другое ложное начало заключалось в неправильном и натянутом противополжении природы и *естественного* развития — *цивилизации* и *искусственного воспитания*, в установлении враждебного антагонизма между природой и цивилизацией, тогда как следовало бы выставить цивилизацию в ее истинном смысле, как плод и результат естественного развития человеческой природы, а враждовать лишь с пороками и предрассудками современного общества.

К каким ложным практическим заключениям привели эти ложные начала в области педагогики — здесь не место рассматривать. Педагогические теории Руссо привлекают здесь наше внимание, насколько они представляют аналогию с его общественными теориями и освещают их. То же самое искусственное противополжение цивилизации природе, побудившее Руссо видеть в ребенке *неиспорченное* лжемудростью существо, заставило его идеализировать и тот общественный быт, который можно было с большим или меньшим основанием отождествить с естественным состоянием и выставить как отрицание цивилизации. Такое образцовое состояние Руссо отыскал в быте дикарей. И в этом вопросе, так же как в области педагогики, правда и ложь, софизм и нравственная проповедь были тесно связаны у Руссо и сплетены друг с другом. Относясь

с особенным интересом к *дикарям*, Руссо плыл по течению века и потворствовал наклонностям тогдашнего общества, для которого под влиянием современных путешествий и таких популярных сочинений, как «Естественная история» Бюффона, вопрос о быте и нравах дикарей сделался модным вопросом⁴².

С своей стороны Руссо более, чем кто-либо другой, содействовал существенной перемене, происшедшей в XVIII веке в отношениях европейцев к дикарям. Когда европейцы в *веке открытий* встретились с дикарями Америки и Африки, они, преимущественно под влиянием католического фанатизма, видели в них только неверных и относились к ним, как к животным. Филантропический XVIII век открыл в дикаре *человека*, но беда была в том, что этот век *просветления* еще сам не имел верного понятия о *человеке*. Там, где мы *наблюдаем*, люди XVIII века *рассуждали*, и материалы, собранные путешественниками о быте диких народов, служили в то время только поводом к обличительной или нравственно-назидательной риторике. Руссо справедливо упрекнули в том*, что, когда он говорит о дикарях, читатель недоумевает, каких дикарей он имеет в виду — негров ли Африки, краснокожих Северной Америки или же баснословных троглодитов: для Руссо дикарь вообще — *le sauvage* — есть отвлеченная категория, общее понятие, которому не соответствует ничего реального. Как мало было у Руссо в этом вопросе настоящего знакомства с предметом и научного отношения к нему, яснее всего обнаруживается из того, что он орангутангов причислял к дикарям. Руссо отвергает решительно всякое родство между обезьяной и человеком на том основании, что обезьяны не могут говорить, особенно же потому, что «эта порода несомненно лишена способности усовершенствования»; и между тем он вступает в полемику с путешественниками, которые отказываются признать орангутангов за людей. Руссо упрекает их в недостатке наблюдательности, в предрассудках и слишком поспешных суждениях и сам высказывает предположение, что орангутанги — дикие люди, порода которых, искони рассеянная по лесам, не имела случая развить ни одной из своих способностей, — одним словом, что орангутанг — настоящий *первобытный человек*, еще не вышедший из того *состояния природы*,

* Morley <J>. Rousseau. Vol. I. P. 178.

которое Руссо принимал за исходную точку в своей борьбе против цивилизации*.

Симпатии Руссо колеблются между этим первобытным состоянием, когда люди живут врозь, не имея семьи, не зная пороков и несчастий, потому что ощущают только самые простые физические потребности, — и между бытом дикарей, которые «уже удалились от первого состояния природы», однако «занимают золотую середину между апатией первобытного состояния и пылкой энергией нашего эгоизма»**. Вследствие этого Руссо, несмотря на идиллическое восхваление естественного состояния, восхищается и следующим за ним *диким* состоянием, называя этот период развития человечества самым счастливым и продолжительным — *настоящей молодостью мира*. Описывая печальную историю развращения человечества посредством прогресса цивилизации, Руссо с грустью оглядывается назад, на быт дикарей; в его изображениях этого быта рельефнее всего выступают две черты, которыми он наделяет быт диких народов, — счастье и нравственное превосходство над культурным человеком. Руссо спрашивает: «Слышал ли кто, чтобы дикарь на свободе вздумал жаловаться на жизнь и искал смерти через самоубийство? Это и не может быть иначе, ибо дикарь желает только того, что ему известно; а так как он знает лишь такие предметы, которыми он уже обладает или которые легко может приобрести, то ничто не может сравниться с спокойствием его души и с ограниченностью его разума». — Руссо восстает против смешного заблуждения, будто дикари под влиянием своих страстей постоянно истребляют друг друга; он опровергает это указанием на караيبов, тот народ, который наименее удалился от состояния природы и именно поэтому особенно миролюбив в любовной страсти и наименее подвержен ревности, хотя и живет в знойном климате***.

С другой стороны, дикарь *лучше* культурного человека: чувство сострадания в нем бессознательно, но живо; в цивилизованном же человеке оно развито, но слабо. Под окном философа можно безнаказанно зарезать ближнего; заткнув

* Эта полемика Руссо по поводу орангутангов занимает несколько страниц в его примечаниях к «Рассуждению о неравенстве» (П и в. Vol. VIII. P. 209–213).

** Ibid. P. 129–130.

*** Ibid. P. 92, 221, 116.

уши и придумав несколько поводов для своего оправдания, он легко может заглушить в себе голос природы. Дикарь же не обладает этим удивительным талантом, и вследствие отсутствия мудрости и разума он всегда без оглядки предается первому чувству человечности.

В том, что Руссо говорит о довольстве дикарей своим бытом и об их кротости, есть известная доля правды; но эта правда далека от реального психологического изображения их, которое составляет задачу современных этнографов и антропологов. Руссо и не ищет этой правды — его цель в том, чтобы установить как можно более резкий контраст между преимуществами дикого состояния и культурного быта. «Сравните, — говорит он, — без предубеждения эти два состояния и исследуйте, если можете, сколько новых путей к болезням и к смерти открыл культурный человек помимо его злобы, его потребностей, его бедствий...» И за этим следует страстное, едкое, на целой странице без передышки излитое перечисление всех зол современной культуры, и все для того, чтобы доказать, как дорого природа заставляет платить за пренебрежение, с которым относимся к ее урокам*.

К подобным сравнениям давно уже прибегали для нравственных или сатирических целей, и Руссо имел в этом отношении много предшественников. Напрасно, однако, его сопоставляют с Тацитом и утверждают, как, например, Морлей, будто «Руссо писал о диком состоянии почти в таком настроении духа, в каком Тацит писал о Германии»⁴³. Если бы это было так, «Германия» Тацита не могла бы служить современной науке основанием для всех политических, юридических и экономических исследований о быте древних германцев. Естественнее было в этом случае сопоставить Руссо с Вольтером и привести в параллель роман последнего — «L'Ingénu».⁴⁴ Здесь появление простодушного и честного дикаря среди тогдашнего французского общества служит превосходною точкой отправления для беспощадной критики религиозного фанатизма и иезуитского ханжества, произвола и продажности администрации и вообще пороков и предрассудков так называемого цивилизованного общества. И как Вольтер сумел воспользоваться этой темой, как искусно он заставляет читателя смеяться и негодовать, как метко попадает каждый удар его сатиры!.. Как слаба — сравнительно с этим живым контрастом

* Ibid. P. 199.

между наивным и благородным Гуроном и развращенными священниками и чиновниками — риторическая тирада Руссо: «Что за зрелище представляет для караиба трудная и завидная деятельность европейского министра! Сколько жестоких смертей не предпочел бы этот апатичный дикарь такой ужасной жизни, которая часто даже не вознаграждается удовольствием делать добро!»

Преимущество, которое, вероятно, многие читатели в данном случае готовы будут отдать Вольтеру перед Руссо, обуславливается не столько различием между сатирическим и риторическим отношением к предмету, сколько основною точкой зрения обоих на цивилизацию. Первый есть истый сын культуры своего века; он страстно любит ее и желает путем сатиры исправить ее недостатки; Руссо исполнен чувством пресыщения цивилизацией; в нем говорит *тоска* по тому полудикому состоянию, из которого человек выбрался путем стольких трудов и страданий; в нем пробудились грезы о человеческом младенчестве, воспоминания о поре, когда жизнь человека слита с жизнью природы и он еще не поднялся над нею посредством самосознания. Его задушевную мысль отлично выражает виньетка заглавного листа к VIII тому в издании 1790 года: она изображает *европейца* в костюме XVIII века — в высокой мягкой шляпе с пером, в богатом кафтане, в чулках до колен и башмаках; в одной руке он держит высокую трость, а другою делает знак изумления; перед ним же стоит обнаженный человек в свободной и изящной позе оперного актера; середина его тела задрапирована какой-то звериной шкурой, а сбоку висит меч; на земле перед ним лежит какой-то узел, на который он показывает рукой, тогда как другая изображает прекрасный ораторский жест: это готтентот, историю которого Руссо рассказал в своем *рассуждении*, заимствовав ее из «Собрания путешествий»: Вандер Стел, губернатор Капа, взял этого готтентота к себе ребенком и воспитал его по-европейски: «его научили нескольким языкам и успехи его вполне соответствовали заботам о его воспитании». Когда он вырос и стал обнаруживать большой ум, его отправили на службу в Восточную Индию. Возвратившись на мыс Доброй Надежды, он посетил своих родственников и там решил отказаться от своего европейского *наряда* и одеться в овечью шкуру. В таком виде он явился к своему воспитателю и в патетической речи отрекся от христианской религии и «всего этого наряда», прося как милости оставить ему ожерелье и

меч, который он сохранит из любви к нему. «Не дождавшись ответа, он укрылся бегством»⁴⁵.

Подобные рассказы о цивилизованных дикарях, которые испытывали тоску по состоянию своих отцов и возвращались к нему, занимали воображение Руссо; он поместил у себя даже историю ребенка, вскормленного волками, найденного в 1344 году в лесу, жившего потом при дворе гессенского принца и говорившего, что, если бы это зависело от него, он охотно возвратился бы к волкам, предпочитая жить с ними, чем среди людей*.

Семена, посеянные Руссо, пали на восприимчивую почву. С него началось паломничество к дикарям, и потянулись к ним путешественники-филантропы, как Ферстер и Шамисо, приветствовавшие в диком человеке своего *лучшего* брата, и путешественники вроде Уатертона и Местера, которые шли к диким с тем, чтобы сделаться дикарями⁴⁶. Он же дал толчок литературному движению, обличавшему цивилизованную Европу устами добродетельных гуронов и канадийцев, от имени которых честный и испытанный горечью жизни Зейме заявлял европейцам: «Мы, дикие, — лучше люди, чем вы»⁴⁷. Такие фантазии, то поэтически-трогательные, то забавные, были главным плодом сентиментальной риторики Руссо и совершенно заглушили заключающееся в ней зерно истины, которое при другом направлении могло бы дать здоровые плоды. Таким зерном истины мы признаем, что просвещение может, при известных условиях, стать источником глубокого душевного разлада. Как метко выразил эту мысль Руссо в восклицании: «Что может быть печальнее положения дикаря, ослепленного просвещением, измученного страстями и рассуждающего о состоянии, столь несходном с его бытом»**. Но Руссо не остановился на этой практической истине и свел подхваченный им с таким успехом антагонизм между диким состоянием и цивилизацией к фантастическому софизму о превосходстве дикаря над культурным человеком.

Мечтания Руссо о преимуществе дикарей и дикого состояния не могли не отразиться на его суждениях о народах вообще и на его представлениях о *народе*. Среди культурных народов он стал явно отдавать преимущество тем, которые были наименее цивилизованны или, как он выражался, стояли

* [] u v. Vol. VIII. P. 183.

** Ibid. P. 92.

ближе к природе. «Народы, — говорит Руссо в “Эмиле”, — наименее цивилизованные, вообще самые мудрые»*.

Отсюда оставался один только шаг до распространения такого взгляда на различные составные части одного и того же народа и до применения к ним той же мерки. Среди самого цивилизованного народа можно встретить массу людей, «поставленных природой на одинаковом расстоянии между тупостью животного и пагубным просвещением цивилизованного человека, — людей, сохранивших среди развращенной культуры первобытную простоту и чистоту». — Руссо смело сделал этот шаг; замечая, что все народы выигрывают по мере их удаления от центра или от столицы, он продолжает: «Чем более они приближаются к природе, тем более добрых свойств преобладает в них, и только забившись в города и изменившись под влиянием культуры, они развращаются и меняют некоторые недостатки, более грубые, чем зловерные, на приятные, но пагубные пороки»**.

В этом месте софизм скрадывается вследствие того, что преимущество, отдаваемое природной дикости перед культурой, совпадает с контрастом между жителями деревень и городов, среди которых при большей культуре встречается часто и большая развращенность. Но в других местах софизм, что просвещение есть зло, что невежество есть оплот добродетели, применяется безразлично к народной массе в деревнях и городах, и сельская идиллия уступает место идеализации массы. Нет добродетели, нет преимущества, которые бы Руссо не приписывал *народу* в противоположность буржуазии или светскому обществу. Господствовавшие в его время моды в Париже дают ему повод восхвалять целомудренность даже парижской черни: «стыдливость и скромность глубоко вкоренены в понятиях народа, и в этом случае, как во многих других, грубость (*la brutalité*) народа честнее, чем приличие светских людей»***.

Чернь, по мнению Руссо, сострадательнее *интеллигенции*****. В том месте своего *рассуждения* о неравенстве, где

* Emile. P. 244.

** Ibid. P. 262.

*** Речь идет об оскорблениях, которым подвергались на улице дамы, одетые по тогдашней моде (Новая Элоиза. Ч. II, письмо 17).

**** Жизнь и собственные признания Руссо представляют интересный комментарий к этому положению его. Ему однажды г-жа Варенс⁴⁸

Руссо доказывает преизбыток гуманности у дикаря перед философом, он продолжает: «во время мятежа, уличной свалки, сбегается толпа, благоразумный человек удаляется, чернь же и уличные торговки (*la canaille, les femmes des halles*) разнимают дерущихся и мешают порядочным людям избивать друг друга».

Для Руссо не подлежит сомнению, что погонщик мулов в любви «ближе к счастью, чем миллионер»; но это не мешает ему признать, что нет никакого различия в чувствах между людьми различных сословий. «Человек, — говорит он, — один и тот же во всех состояниях; а если это так, то сословия наиболее многочисленные заслуживают наиболее уважения. В глазах мыслящего человека все гражданские различия исчезают; он видит те же страсти, те же чувства в холопе (*goujat*) и в каком-нибудь знаменитом человеке, и он отмечает между ними только различие в способе выражения, в более или менее тщательной отделке; если даже между ними есть какое-нибудь общественное различие, то оно служит к ущербу того, в ком меньше искренности. Народ показывает себя тем, что он есть, и не представляется привлекательным (*n'est pas aimable*); что же касается до светских людей, то они, конечно, принуждены маскироваться: если б они являлись тем, что они в действительности, они внушали бы отвращение»*.

поручила сопровождать в Лион своего наставника в музыке и друга Ле-Метра «и остаться при нем, пока тот будет нуждаться в его помощи». Там с музыкантом случился эпилептический припадок среди улицы, недалеко от их гостиницы. Руссо начал кричать, звать на помощь, назвал его гостиницу и умолял, чтоб его отнесли туда; потом, пока толпа хлопотала около больного, потерявшего сознание, Руссо воспользовался мгновением, когда никто не обращал на него внимания, завернул за угол улицы и скрылся из Лиона. «Таким образом, — прибавляет он, — Ле-Метр был покинут единственным другом, на которого он должен был рассчитывать» (*Confess.*, I. P. 1, 3, в конце). Отсюда видно, как справедливо замечает его биограф Морлей, что можно обладать большою чуткостью к звону колоколов, к пению птиц, к красоте прелестных садов — и в то же время быть способным без всякого укора совести покинуть друга, лишившегося чувств на улице в чужом городе (*Morley. Vol. I. P. 56*). Но отсюда видно также, сколько ханжества и декламации было в выходках Руссо против философов и просвещения, которое убивает будто бы в человеке хорошие инстинкты. Его дурной поступок с Ле-Метром, в котором он потом каялся, конечно, не был обусловлен избытком просвещения.

* *Emile. L. IV. P. 15.*

Обращаясь к образованным классам, Руссо заявляет, что *народ*, говоря иным языком, обладает «таким же умом и большим здравым смыслом, чем они»; а к этому он прибавляет еще другое превосходство — в политическом отношении — в честности и в чувстве справедливости сравнительно с правящим классом.

«Несправедливость и обман, — говорит Руссо, — часто находят себе покровителей, но они никогда не встречают сочувствия в обществе; в этом именно отношении голос народа есть глас Божий. К сожалению, однако, этот священный голос всегда заглушается в общественных делах возгласами властителей, и жалоба угнетенной невинности изливается тихим ропотом, которым пренебрегает тирания. Все, что происходит посредством интриги и подкупа, совершается преимущественно в интересах тех, кто заправляет обществом, и это не могло быть иначе. Хитрость, предрассудки, корысть, надежда, тщеславие, благовидные предлоги, наружный вид порядка и дисциплины — все это служит средством для ловких людей, облеченных властью и опытных в искусстве обманывать народ» *49.

Поэтому для Руссо не существует незаконного или несправедливого возмущения — народ ни в чем и ни в каком случае не может быть виноват. «Никогда, — говорит он, — народ не восставал против законов, если правители сами не начинали нарушать их в чем-нибудь» **.

Такие замечания не пропали даром. Догма *непогрешимости* народной, породившая целый рой страстных проповедников, принесла кровавые плоды во время французской революции и послужила затем многим историкам, как, например, Мишле, исходною точкой для фантастического освещения этого события. При этом никого из поклонников Руссо не приводили в смущение иные, чрезвычайно реалистические, замечания о народе, рассеянные в его сочинениях и резко противоречащие догме о непогрешимости. «Заведывание властью в международных отношениях, — говорит Руссо, — (*l'exercice extérieur de la puissance*) не может быть предоставлено народу; великие государственные принципы ему недоступны (*ne sont pas à sa portée*); он должен в этом отношении положиться на своих правителей, всегда более просвещенных в этом случае, чем он,

* Lettres de la Montagne. Part II. L. 8. P. 514.

** Ibid. P. 500.

и не имеющих никакого интереса заключать договоры, невыгодные для своего отечества»*.

Еще более обобщена эта мысль в другом месте: «Народ сам по себе всегда хочет добра, но сам по себе не всегда его видит. Общая воля всегда права, но суждение, которым она руководится, не всегда разумно. Нужно показывать ему вещи в их настоящем виде, иногда же представлять их так, как они должны ему *казаться*, указывать ему правильный путь, которого он ищет, обеспечить его от искушений со стороны частных интересов, уравновесить приманку предстоящих и ощутительных выгод указанием на опасность отдаленных и скрытых бедствий» и т. д.** Руссо выводит отсюда необходимость *законодателя*, которого он облакает высшим политическим и *религиозным* авторитетом. Немного далее он говорит в подтверждение той же мысли: «Мудрые люди, которые стали бы говорить с народом своим, а не его языком, не были бы им поняты. Существует тысяча понятий, которые невозможно передать на языке народа. Слишком общие соображения и слишком отдаленные цели ему одинаково непонятны; каждое отдельное лицо в нем, сочувствуя только тому государственному строю, который имеет отношение к его личному интересу, с трудом постигает выгоды, которые он мог бы извлечь из постоянных лишений, налагаемых полезными законами».

Так же легко отказывается Руссо от своего положения, что *народ* превосходит высшие классы нравственным чутьем относительно мод и обычаев: «Народ всегда обезьянничает и подражает богатым, отправляется в театр вовсе не для того, чтобы насмеяться над их глупостями, но чтоб научиться от них и, подражая им, сделаться еще глупее их (*plus fou*)»***.

Наконец, в своем трактате о воспитании Руссо высказывает мысль, мало идущую к его проповеди о народном инстинкте, что «только тот может руководить народом, кто не похож на него», т. е. стоит выше его по развитию и образованию****.

Но все подобные трезвые наблюдения и практические советы были бессильны остановить поток политических страстей и

* Ibid. P. 489.

** Contrat social. L. II. Ch. 6.

*** Nouv. Hel. Part. II. L. 17. P. 289.

**** L'on ne mène point le peuple, quand on lui ressemble (Emile. L. III. P. 566).

демократических увлечений, источником которого были сочинения самого же Руссо. Подобно тому как исторический метод, которым Руссо следовал в некоторых главах «Общественного договора», и подражание Монтескье несколько не ослабили слепой веры в догмат о народовластии, выведенный из этого договора, так и приведенные нами противоречия не рассеяли фантастического призрака о беспорочном, непогрешимом народе, — призрака, в котором слились все мечтания Руссо о природе, о преимуществе инстинкта пред разумом и образованием, о развращенности культуры, об идиллическом блаженстве дикарей и о нравственном и политическом превосходстве простого народа над образованными и высшими классами. Это предпочтение, которое ввиду известных обстоятельств имело случайный смысл, было возведено в общую, универсальную теорию, повлияло на политические и социальные идеи современников Руссо и сделалось *исходным началом* нового политического учения о *народе*. Благодаря идеализации массы, живущей инстинктом и еще не испорченной цивилизацией, бледное рационалистическое представление о народе-государе получило конкретный образ, облеклось в плоть и кровь; учение о народе, возникшем в силу взаимного договора из естественного состояния и представляющем собой источник государственной власти, могло в своей *теоретичности* оказать влияние только на отвлеченное мышление; поклонение же инстинкту, обоготворение массы дало ему жизнь, сделало его способным глубоко возбуждать чувства и страсти. Посредством незаметного логического скачка и простой тавтологии рационалистическое представление о народе-государе отождествлялось с представлением о народной массе, и последней были приписаны все атрибуты власти, которыми «Общественный договор» так щедро наделил *отвлеченный народ*. Переход от одного понятия к другому казался тем естественнее, что рационалистический метод приучил применять к политическим понятиям арифметические приемы и смотреть на народ как на *сумму* граждан. Что за беда, если из этой *суммы* выкинуто несколько пустых единиц, мешавших общей гармонии. Переход этот был указан самим Руссо: «Народ, — восклицает он, — составляет человечество (*c'est le peuple qui fait le genre humain*); то, что не входит в состав народа, так ничтожно, что не стоит труда его считать»*.

* Emile. L. IV. P. 15. С еще более злобною презрительностью выражает Руссо эту мысль в другом месте: «Il y a comme cela une

Руссо же первый произнес роковое слово, которое сделалось манифестом революционного движения в 1789 году, начертил программу, обнародованием которой прославился аббат Сиес⁵¹: «То, что в известной стране осмеливаются называть третьим сословием (*tiers-état*), и есть *народ*. Таким образом, частный интерес двух сословий поставлен на первом и на втором плане; общественный же интерес поставлен только на третьем месте»*.

Но Руссо пошел далее: он еще более сузил понятие о народе и внес в него еще другого рода рознь, — наряду с программой политического переворота мы находим у него указание на социальный антагонизм среди самого «третьего сословия» — между буржуазией и сельским населением: «Деревня, — говорит он, — представляет собой страну, и крестьяне (*le peuple de la campagne*) составляют нацию»**.

К этому отождествлению нации с сельским населением присоединился еще другой момент. Посредством другого логического скачка состояние природы, предшествовавшее предполагаемому общественному договору, стало отождествляться с *близким к природе* состоянием того слоя народа, которого наименее коснулась цивилизация. Отсюда явилась возможность применить к понятию о народе теорию, придуманную для человеческого рода и положенную у Руссо в основание истории человечества. Сообразно с тем как история цивилизации представлялась им в виде постепенного падения человечества и уклонения от нормального состояния, так и история культуры в пределах каждого народа должна была казаться ненормальным процессом, удалением от первоначального совершенства.

Такие теоретические соображения легко могли перейти на почву практических требований, и последствия этого должны были иметь громадное значение: если размышление и основанное на развитии разума образование привели к извращению первоначального человека, то те слои народа, которые менее поддались образованию и умственному развитию, должны были иметь, с этой точки зрения, преимущество перед образованными классами, т. е. перед теми, которые оторвались от

poignée qui ne comptent qu'eux dans tous l'univers et ne valent guère la peine qu'on les compte si ce n'est pour le mal qu'ils font» (Nouv. Hel. Part I. L. I. 17.⁵⁰)

* Contrat social. L. III. Ch. 15.

** Emile. P. 261.

общего основания. Чем сильнее бил в каком-нибудь слое народа не замутившийся от образования источник природы, тем этот слой должен был казаться нравственно совершеннее. Отсюда вытекало, что мерилom политического влияния и власти следовало считать принадлежность к этому слою; что народом в собственном смысле следовало признавать только тот густой слой, который еще не почат цивилизацией, и политическое преобладание должно принадлежать массе не в силу только рационалистического аргумента, что большинство есть выражение общей воли, но в силу ее нравственного преимущества.

Окончательные выводы, вытекающие из культа непочатого, неиспорченного цивилизацией народа, в его применении к теории народовластия, были сделаны уже последователями Руссо и получили обширное развитие в эпоху революции. Сам же Руссо наделил понятие о народе еще новою чертой, придавшей этому могучему слову совершенно особый смысл и новое значение. Этому новому оттенку понятия о *народе*, установившемуся во французском обществе преимущественно под влиянием Руссо, было суждено играть в будущем еще более видную роль, чем идеализации некультурной массы, сохранившей свой прирожденный нравственный инстинкт, и отождествлению этой массы с *народом*.

III

Источник нового оттенка в представлении о *народе*, которым Руссо наделил это понятие, нужно искать в одном из самых характерных явлений, которые представляет нам культурная история французского и вообще европейского общества. Гармония человеческого духа, нарушенная сильным преобладанием рационализма, т. е. рассудочности, привела во второй половине XVIII века к такой же сильной реакции *чувства*. Апостолом чувства, главным борцом за его преобладание над разумом был Руссо. Самое ополчение его против цивилизации и рассудка в пользу природы и инстинкта было вызвано безусловным господством, которое имело над ним чувство. Чувство не было для Руссо психологическою категорией, значение которой и отношение к другим элементам духовной жизни он мог бы хладнокровно взвешивать. Оно

владело им всецело, оно заменяло ему рассудок и было источником его мыслей и рассуждений. «Je sentis avant de penser, c'est le sort commun de l'humanité. Je l'éprouvai plus qu'un autre»⁵² — это самое глубокое психологическое наблюдение, которое сделал над собою Руссо. Его мысли зарождались в нем в форме чувств; чувства были для него всегда самыми сильными и убедительными доводами. Вся философия его была делом чувства; самые глубокомысленные философские проблемы он разрешал с помощью чувств. Вопрос о свободной воле, например, не представляет в его глазах никаких затруднений; он разрешается в утвердительном смысле *внутренним чувством*. «Я часто слышу, — говорит Руссо, — рассуждения против свободы человека, и я презираю все эти софизмы: какой-нибудь *резонер* (raisonneur) может, сколько ему угодно, мне доказывать, что я не свободен, внутреннее чувство сильнее всех этих доводов и постоянно их опровергает; и во всяком решении, которое я принимаю, я вполне чувствую, что от меня зависит решиться на противоположное дело». Осмеивая способ доказательств своих противников, отрицавших самодеятельность и свободу воли, и обвиняя их в том, что они сначала предполагают то, что им хочется доказать*, а потом отсюда выводят то, что им следовало бы доказать, Руссо восклицает: «Мы же вовсе не предполагаем, что мы самодеятельны и свободны, — мы чувствуем, что мы таковы. Их дело доказать не только то, что это чувство может нас обмануть, но что оно действительно нас обманывает».

Подобным образом религиозность Руссо и его верования основаны исключительно на чувстве: «Я верую, — говорит савойский викарий в своей исповеди, — что мир управляется всемогущею и сильною волей; я вижу это или, вернее, я это чувствую, и для меня важно это знать... Я вижу Бога везде в его творениях, я его чувствую в себе, я его вижу вокруг себя; но как скоро я хочу исследовать, где он, что он и в чем его сущность, — он для меня исчезает, и мой смущенный ум ничего более не видит».

На подобном же внутреннем чувстве основана вера Руссо в бессмертие души: «Если бы я не имел никакого другого доказательства в пользу бессмертия души, как торжество зла

* «Ils commencent par supposer que tout être intelligent est purement passif et puis ils déduisent de cette supposition des conséquences pour prouver qu'il n'est pas actif»⁵³.

на земле и угнетение праведного, то это одно помешало бы мне усомниться в нем».

При том важном значении, которое имело чувство во внутренней жизни Руссо, ему легко было сделать заключение от самого себя к другим и постигнуть великую роль, которую играет чувство в человеческих делах. Это наблюдение, сделанное им, заслуживает особенного внимания ввиду времени и общества, к которым оно относится. В самый разгул рационализма, в эпоху безусловной веры в совершенство и беспредельную силу человеческого разума, когда люди надеялись посредством развития рассудочного просвещения и всеобщего истребления предрассудков изгнать из человеческого общества всякое зло, всякую неправду и водворить повсеместную гармонию и всемирное блаженство, — выступает мыслитель, провозглашающий, что главное руководство в жизни и отношениях людей принадлежит не рассудку, а чувству: *Si c'est la raison qui fait l'homme, c'est le sentiment qui le conduit*, — если разум и составляет существенное свойство человека, но владеет и управляет им чувство.

Признание за чувством первенствующей роли в человеческих действиях было плодотворною мыслью, способною пролить много света на историю человечества и содействовать более верному пониманию ее. Но Руссо не остановился на этом. Преобладание чувства над разумом человека было для него не только реальным *фактом*, с которым приходилось считаться историку, педагогу и политику, но и нормальным положением, благим принципом, который пользуется всем его сочувствием.

Предпочтение, которое Руссо оказывает чувству перед разумом, выражается, во-первых, в его мнении, что чувство *первобытнее* разума: «Мы чувствуем прежде, чем сознаем. Действия нашей совести не суждения, а чувства; хотя все наши представления приходят к нам извне, но чувства, их оценивающие, находятся внутри нас, и только благодаря им мы сознаем соответствие или несоответствие между нами и предметами, которых мы должны желать или избегать. *Существовать* значит для нас чувствовать — «*exister pour nous, c'est sentir*; наша чувствительность несомненно предшествует нашему разуму, и у нас есть чувства прежде, чем являются идеи».

Но чувство не только первобытнее разума, оно выше его, лучше его и потому заключает в себе ту истину, к которой разум приходит лишь с трудом. «Если, — говорит Руссо, — первый проблеск рассудка нас ослепляет и искажает предметы пред нашими взорами, то потом при свете разума они

представляются нам таковыми, какими с самого начала показывала их нам природа; поэтому удовлетворимся первыми чувствами, которые мы в себе находим, ибо к ним нас всегда приводит изучение предметов, если оно нас не ввело в заблуждение».

Вследствие этого нравственные правила, которыми руководится человек, должны быть выведены из чувства. «Я не извлекаю эти правила, — говорит савойский викарий, — из начал высокой философии, но нахожу их изображенными природой в моем сердце неизгладимыми чертами. Мне достаточно посоветоваться с самим собой насчет того, что я хочу делать: все, что мое чувство признает хорошим, — хорошо; все, что оно признает дурным, — дурно»*.

Чувство, в глазах Руссо, не только руководит мыслью человека, но и должно руководить ею, — не только направляет волю человека, но должно быть высшим, можно сказать, единственным мерилom во всех вопросах жизни. Таким образом, чувство было для Руссо не только основным началом его психологии и философии, но и коренным источником нравственности**. И в данном случае, как в других, аффект увлек Руссо до парадокса. В его глазах чувство, признанное источником нравственности и добродетели, отождествлялось с самою добродетелью. Чувствовать влечение к добродетели уже значило быть добродетельным. «Тот лучший человек, кто лучше и сильнее других чувствует; тот достиг нравственного совершенства, кем овладел восторг к добродетели»***.

При том первенствующем значении, которое признавалось за чувством в нравственном учении Руссо, оно не могло не сделаться предметом восторженного поклонения. Руссо и его последователи стали относиться с чувством к собственному чувству. Это исполненное энтузиазма обожание чувства и составляет отличительный оттенок той роли, которую стало играть чувство в культуре прошлого века; оно и есть источник той *чувствительности*, печать которой носят литература и общество того времени. У Руссо чувство нераздельно с чувствительностью; всякое чувство у него всегда расплывается в чув-

* Œuvres. Ed. 1790. T. XII. P. 83.

** «Dans sa conduite c'est le sentiment qui le mène», — справедливо заметил о нем Берко⁵⁴.

*** «Et ce qui achève de le caractériser, c'est qu'il croit et professe qu'aucun homme n'a été meilleur que lui, car les actes ne sont rien, les sentiments seuls existent et c'est par là qu'il vaut» (Bersot⁵⁵).

ствительность. Чувство природы, которое Руссо несомненно оживил в своих современниках, становится чувствительным лиризмом; чувство любви и страсть, которые Руссо понял глубже своих современников и сделал серьезнее, освободив их от условных правил и форм тогдашнего светского общества*, — в то же время стали неразлучны с мечтательностью, слезами восторга и необъяснимой печалью. Главная струна, сильнее всех звучащая в сочинениях Руссо, есть прославление чувствительности; из них широкою струей разлилось по всей Европе сентиментальное отношение к миру, к людям и, главным образом, к самому себе. Эта чувствительность, конечно, с особенною силой охватила то политическое понятие, которое составляет предмет нашего изучения — представление о *народе*. Она именно и исторгла это понятие из-под власти сухого, отвлеченного рационализма и пропитала его лиризмом, и в то же время она наиболее содействовала тому, чтоб изъять этот предмет из области наблюдения и объективного размышления и сделать его достоянием чисто субъективного отношения.

Главная культурная заслуга этого чувствительного настроения заключается в том, что оно изоцирило в человеке чутье к чужим страданиям, сосредоточило на них его внимание и развило в нем до высокой степени способность к *состраданию*. Как новый Будда⁵⁷, Руссо снова сделал страдание мировым вопросом, признал страдание существенным уделом, главным назначением человечества. «Все люди, без исключения, — говорит он, — рождаются нагими и бедными, все подвержены бедствиям этой жизни, боли и злу, нуждам и скорби всякого рода, все наконец осуждены на смерть; эта неизбежность страдания составляет сущность человека (*ce qui est vraiment de l'homme*); от нее не избавлен никто из смертных. Итак, начните же изучать то, что неотъемлемо от человеческой природы, — то, что составляет самую сущность человечества (*ce qui constitue le mieux l'humanité*)». Этим определяется для Руссо одна из главных задач здоровой педагогики: страдать — это первый урок жизни, которому должен научиться ребенок, это — то знание, которое для него будет всего более необходи-

* Культурное значение «Новой Элоизы» чрезвычайно метко указано в следующем замечании Берко: «Contre la corruption sensuelle et la galanterie, qui est l'esprit en amour, il relève la passion, et contre la passion le devoir»⁵⁶.

мо. Еще серьезнее становится задача воспитателя, когда ребенок достигает юношеского возраста.

«В шестнадцать лет юноша знает, что значит страдать, потому что он сам уже страдал; но он едва ли знает, что и другие страдают, ибо видеть страдание и не чувствовать его — не значит знать его». Ребенок не в состоянии вообразить себе то, что ощущают другие, и потому ему известны только собственные страдания; но, когда с развитием чувств в нем разгорается воображение, он начинает чувствовать себя в других, подобных ему людях, начинает приходить в волнение при их жалобах и страдать от их горя. «Вот тогда-то, — поучает Руссо, — грустная картина страждущего человечества должна возбудить в его сердце первое умиление, им когда-либо испытанное», и с этой поры Руссо возлагает на воспитателя обязанность всеми способами «возбуждать и питать эту зарождающуюся чувствительность», т. е. развивать в юноше доброту, гуманность, сострадание, благотворительность и пр. Если задачей новой педагогики становится развитие в будущем гражданине чувствительности и сострадания посредством зрелища человеческих страданий, то интерес к страждущим тем сильнее преобладает в политике, которая ведет свое начало от Руссо. Влияние этого направления во внутренней политике было громадно, и можно сказать, что оно существенно изменило отношение аристократических и зажиточных классов к низшим. Восемнадцатый век уже был филантропически настроен; Руссо придал этой филантропии силу аффекта и развил ее до крайней нервозности и чувствительности. И прежде, конечно, вид нищеты и страданий у многих вызывал благотворительность и сострадание; но чтобы понять переворот, совершившийся в XVIII веке в настроении высших классов и в языке, которым говорила литература о простом народе, чтоб измерить расстояние, которое в этом отношении отделяет эпоху Людовика XIV от эпохи Руссо, — достаточно вспомнить известную характеристику французского крестьянина у Ла Брюера. Это изображение отнюдь не свидетельствует о равнодушии самого Лабрюера к описываемому предмету; напротив, в нем звучит сдержанное негодование и жестокий упрек тем, которым можно было поставить более или менее в вину печальное положение дела; но приводимое нами место показывает, каким образом многие относились в то время к крестьянам и каким языком мог говорить о них со своими современниками литератор XVII века: «На полях видны какие-то дикие животные, самцы и самки, почерневшие, багровые и опален-

ные солнцем; они точно прикованы к земле, которую вскапывают и ворочают с непреодолимым упорством; они издают как будто членораздельные звуки и, когда встают на ноги, проявляют человеческий образ, и действительно это люди. На ночь они удаляются в свои норы, где они питаются черным хлебом, водой и кореньями. Они избавляют других людей от труда сеять, пахать и жать для того, чтобы существовать, и заслуживают поэтому, чтоб их не лишали того хлеба, который ими посеян»*.

Совсем иной язык и иные чувства внушает Руссо вид французской деревни: «Истощенные лошади, издыхающие под ударами; жалкие крестьяне, изнуренные голодом, надломленные усталостью и одетые в лохмотья; развалившаяся деревушка — все это представляет глазу печальное зрелище; становится горько за человека, когда подумаешь о несчастных существах, кровью которых мы добываем себе пищу»⁵⁸. К совершенно другим заключениям и требованиям пришел писатель XVIII века сравнительно с его предшественником, и в этом различии между ними отражается вся громадная разница между историческим обликом двух веков!

Конечно, перемена во взгляде на судьбу французских крестьян началась до Руссо; в значительной степени этому содействовали *экономисты*, т. е. физиократы, выводившие все богатство страны из земледелия. Основатель этой школы доктор Кене поставил девизом своей книги слова: «*pauvres paysans, pauvre royaume; pauvre royaume, pauvre roi*»⁵⁹, а маркиз Мирабо, как экономический писатель, гордо присвоил себе имя — *l'ami du peuple*⁶⁰. Но взгляд на народную массу, который распространял Руссо, существенно отличался от точки зрения экономистов и по мотивам и по цели. Хотя понятие о любви (*tendresse*) и сострадании и в системе последних играет важную роль, но все же у них преобладает

* *La Bruyère*. Р. 267. Это место не следует, как это иногда делается (например, у Рошера), приводить отрывочно и вне связи с другими отзывами Ла Брюера о том же предмете. Во всяком случае, для пояснения его следовало бы привести непосредственно предшествующее ему место: «Конфискация земли и распродажа движимого имущества, конечно, бывают нужны; нужны темницы и наказания — я согласен с этим. Но, оставив в стороне справедливость, законы и необходимость, я всегда изумляюсь, когда вижу, с какою свирепостью люди обращаются с другими людьми!» Мы будем иметь случай привести другое место из Ла Брюера, которое яснее покажет, как следует понимать приведенные его слова.

интерес к общей пользе, забота о народном хозяйстве, и цель их — чисто практическая — известное улучшение крестьянского быта. У Руссо сострадание к сельским труженикам есть проявление той общей жалости, которой он охватывает все страждущее — рабочую скотину наравне с людьми; и в то же время безысходность положения, беспомощность человека перед роковой силой действительности раздражает его до желчи против всех, на чью долю выпала лучшая судьба.

Без сомнения, страстная чувствительность Руссо и в социальном отношении принесла хорошие плоды; нужна была сильная доза чувства, чтобы расшевелить беспечное в своем довольстве общество и заставить его чувствовать лишения и бедствия низших классов, как свои собственные; в этом отношении Руссо более, чем кто-либо, содействовал развитию новой культурной черты нашего времени, *сердечного* и *симпатизирующего* интереса образованного общества к остальной массе народа. Но, как всегда у Руссо, так и здесь, правда быстро заглушалась парадоксом, чувство переходило в аффект, и вместе с лекарством он подносил обществу отраву. Обратная или вредная сторона его социальной чувствительности, во-первых, обуславливалась тем, что одно чувство в противоположность рассудку плохой руководитель в общественных вопросах, ибо оно само себе служит меркой и сообразуется не с действительностью, а с собственной силой. Рассматривая сострадание с психологической стороны, Руссо делает следующее чрезвычайно верное наблюдение: «Жалость, которую нам внушают страдания других, соразмеряется не с количеством этого страдания, но с чувством, которое мы приписываем страдающим»*. Но в этом и заключается осуждение преобладающей роли чувства в социальных и политических вопросах: кто в них исключительно руководится чувством, тот в своих суждениях и стремлениях не берет в расчет действительности, не имеет для нее никакой объективной мерки, а потому обрекает себя на декламацию и наводит туман туда, где может помочь один только свет.

Еще более вредно повлияло на социальную чувствительность Руссо то, что для него общественный вопрос слился с личным; он сам был для себя вечным, неиссякаемым источником чувствительности. То, что Руссо был сам, так сказать, центром своей социальной чувствительности, и придавало такую силу его чувству и такую убедительность его пропаганде. Жалость к

* Emile. L. IV.

самому себе сделалась для него постоянной школой социального сострадания, и личные ощущения дали направление его общественной теории.

Бесцельное скитальчество и неудачи его юности, лишения и гонения, которые ему приходилось выносить в жизни, — хотя очень часто по собственной вине, — давали богатую пищу его состраданию к собственному я. Но Руссо, кроме того, с болезненной горечью постоянно растравлял раны, которые наносила ему действительность, и искусственно питал в себе чувство антагонизма против общества. Не найдя себе места или, правильнее сказать, покоя и удовлетворения в обществе «знатных и довольных», Руссо привыкал отождествлять свое дело с делом бедных, свою участь — с долей страдающего *народа* и создал себе общественное положение из этой роли.

Никогда еще, может быть, известная общественная доктрина не носила до такой степени субъективного характера; никакой политический реформатор не защищал так непосредственно своего личного дела, как автор «Рассуждений». Руссо на себе испытал — по крайней мере, по своему убеждению, — ничтожество того общества, которое он обвинял в том, что оно уклонилось от естественного порядка вещей. Он убедился, что это общество бессердечно и несправедливо, потому что оно, как он уверял себя, было жестко и безжалостно к нему. Личное раздражение Руссо служило твердой опорой его общественному пессимизму и придавало последнему ту страстность и убежденность, какой не может дать никакая вера в теорию и никакое школьное доктринерство. Сочинения Руссо не только предвещают собой политический переворот во Франции, преобразование ее государственного и общественного строя в демократическом смысле, но сами уже являются переворотом, представляют собой в аристократически сложившемся обществе Франции и вносящей ее отпечаток литературе торжество демократических идей и чувств. Переворот ознаменовался уже тем, что в лице Руссо занимает господствующее положение в литературе и дает тон французскому обществу человек из *народа* (*homme du peuple*), как назвал его Сент-Бев. Другой французский критик — Сен-Марк Жирарден с известной долей основания восстает против такой точки зрения на Руссо* и с помощью

* «Nous avons fait de Jean-Jacques Rousseau surtout un homme du peuple, venu d'en bas s'élevant par son génie à la dictature de l'opinion publique. Pur roman que tout cela» и т. д.⁶¹

родословной этого писателя доказывает, что он принадлежал к женевской буржуазии, т. е. к аристократическому, правительствующему сословию этой республики, и всегда гордился своим званием женевского гражданина. «Мы делаем из Руссо, — говорит этот биограф в другом месте, — красноречивого авантюриста, гениального пролетария, какого-то литературного Спартака. Ничего этого не было. Это — буржуа, отставший от своего сословия (*déclassé*) вследствие брака с трактирной служанкой. Такова правда; и если его сочинения отзываются демагогией, так это обуславливается не происхождением его, вовсе не низким и не темным: это есть следствие случайностей его жизни и ошибок в его поведении»*. Это правда, но не вся правда; Руссо представляет собой во французской литературе настоящего *homme du peuple* не столько по своему происхождению** или по своим чувствам, сколько по своему отношению к этому вопросу. Среди французских литераторов и до Руссо, и в его время было немало лиц, которые были одинакового с ним происхождения и подобно ему испытывали нужду и лишения; но это не отражалось на их сочинениях, потому что они относились к этому просто и не *идеализировали* своего прошедшего. Руссо же одновременно открыл *поэзию* бедности и испытал в себе злобу, которую она может возбудить в человеке. Руссо был способен любоваться своей бедностью, как он любовался природой, и в его воспоминаниях те минуты, когда он наслаждался природой, не имея ни одной копейки в кармане, слились в поэтическую картину какого-то первобытного состояния и счастья. Но в то же время он знал, что такое *голод****, и глубоко хранил в своих воспоминаниях это ощущение.

* *St.-Marc Girardin. J. J. Rousseau. Part. I. P. 146.*

** Сам Руссо претендовал с некоторой аффектацией на принадлежность к народу. Вспоминая о своем отце, который за своим верстаком и среди инструментов часовщика читал Тацита, Плутарха и Гроция, Руссо говорит в посвящении своего «Рассуждения» магистрату Женевской республики: «Tels sont, magnifiques et très honorés seigneurs, les citoyens et même les simples habitants nés dans l'état que vous gouvernez; tels sont ces hommes instruits et sensés dont, sous le nom d'ouvriers et de peuple, on a chez les autres nations des idées si basses et si fausses»⁶².

*** «Il a eu faim dans sa vie; il note dans ses "Confessions" la dernière fois, où il lui est arrivé de sentir à la misère et la faim»⁶³ (*St-Beuve. Causeries. T. III. P. 73*).

Таким образом, в демагогии Руссо были искренние звуки, действительно испытанные чувства, но в то же время это была и роль, иногда доходившая до шарлатанства. Известно, что, когда Руссо уже достиг своими сочинениями славы, когда он приобрел обширные знакомства и связи с аристократией, он покинул светский костюм — обшитый кружевом кафтан и шпагу, стал носить круглый парик и избрал себе ремесло переписчика нот. Он хотел играть роль ремесленника, живущего ручным трудом среди литературного и светского мира, к которому он продолжал принадлежать. Он сам сознается в своей «Исповеди», что им руководил при этом некоторый расчет: «...я полагал, что у переписчика, достигшего известности, не будет недостатка в работе». Расчет Руссо слишком удался. Публика не давала покоя молодому переписчику своими посещениями и неотступными приглашениями на обеды и, чтобы вознаградить его за потерянное время, осыпала его подарками. «Я почувствовал тогда, — пишет Руссо, — что не всегда так легко, как воображаешь, быть бедным и независимым». Руссо решил отвергать все подарки, крупные и мелкие, без всякого исключения, но он сознается, что его Тереза, и особенно мать последней, не были в этом отношении так тверды, как он сам.

Руссо играл в этом случае, как говорит один из его биографов, *жалкую комедию*⁶⁴. Но он играл подобную комедию не в одной только роли переписчика нот, который живет даром на даче герцога Люксембургского, обедает за его столом и в то же время принимает от него заказ на переписку, как будто эта работа составляла главный источник его материального существования. Руссо большую часть своей жизни прожил на счет других, детей своих отдавал в воспитательный дом и в то же время постоянно выставлял напоказ свою бедность и гордую независимость. Такая роль была для самого Руссо не легка и не особенно почетна; но она имеет большое значение в истории европейской культуры. Руссо создал роль интеллигентного пролетария, который находится в разладе с обществом, противопоставляет ему *народ*, сочиняет себе нового рода титул — *homme du peuple*⁶⁵, который дает ему право возноситься над другими. И в этом случае в самом Руссо правда и ложь, пережитое и сочиненное, чувство и фантазия — были искусственно сплетены между собой; притом оригинальность придает интерес его роли. Но многочисленным подражателям его часто недоставало той желчной страстности, которая делала эту роль снос-

ной; у них злобное выражение лица превращалось в гримасу и патетическая тирада становилась рекламой.

Так, Бернарден де Сен-Пьер, уже будучи избалованным любимцем публики, вдруг переезжает в глухое предместье — с таким населением, что его знакомые начинают бояться за его безопасность, — отказывается от обедов у своих аристократических поклонников, у которых он гостил на даче по целым дням, и в ответ на жалобы своего друга литератора Шамфора капризно пишет: «Je ne sais si m-r de Chamfort connaît des personnes qui s'intéressent à moi. Quand je me suis logé dans le quartier des pauvres, je me suis mis à la place où je suis classé depuis longtemps»^{*66}.

Это новое донкихотство, ведущее свое начало от Руссо, получает особенную важность ввиду того, что оно послужило источником *новой* черты, которою Руссо, руководясь своим субъективным чувством, наделил представление о *народе*, соединив с ним понятие о *бедности*. Иногда это понятие прилагается к народу вообще в противоположность правительству. В «Общественном договоре» Руссо выступает защитником будто бы забытого учеными публицистами народа. Он утверждает, что настоящее государственное право еще не возникло, потому что никто из ученых, писавших о нем, не брал в расчет интересов народа. Руссо с резкой иронией упрекает своих знаменитых предшественников за такое пренебрежение к народу, объясняя его тем, что «народ не раздает ни кафедр, ни пенсий, ни академических должностей, а потому писак и не заботятся о нем». В подобном смысле Руссо говорит не раз о *несчастном* народе, на счет которого содержится правительство^{**67}.

Но еще чаще встречается другой оттенок понятия *бедный* в применении к народу. Противопоставляя народ знатым и богатым, т. е. вообще аристократической части общества, Руссо начинает отождествлять народ с бедными, с нищими — с пролетариями, а с другой стороны, признает за этим слоем населения нравственное преимущество перед другими, — преимущество, обусловленное именно бедностью. Завоевав себе почетное положение среди блестящего парижского общества, Руссо находился в полном разладе с ним. Он был беден и хотел быть бедным, а между тем все время жил среди богатых

* *St.-Beuve. Causeries. T. VI. P. 362.*

** *Luvres. Part. VII. P. 85.*

и знатных и пользовался их одолжениями. Это противоречие раздражало его и увеличивало антагонизм между ним и обществом. Его болезненное воображение перенесло этот антагонизм и на нравственную почву. Его гордость постоянно подсказывала ему, что он лучше и достойнее тех счастливых жизни, которыми он был окружен. Он вообразил, что он в нравственном отношении выше всех, потому что превосходит всех чувством и чувствительностью. Пороки и слабости, которые он признавал в себе, не смущали его; смирение его было паче гордости, и в своей «Исповеди» он утешал себя тем, что если у него и есть пороки, то он все-таки и в этом отношении не похож на других⁶⁸. Постоянные представления о своей бедности, о том, что он — жертва общественной тирании, слились у него с сознанием своего нравственного преимущества. Понятия о бедности и о добродетели отождествлялись для него. Он готов был видеть добродетельного человека во всяком бедняке, подобном ему, а в каждом из богатых людей — эгоиста и человека без совести. Случайные встречи и личные столкновения подкрепили это убеждение и доставили ему материал, которым он воспользовался со всею страстностью своей натуры. Так укоренилось в нем убеждение, наивно высказанное им в автобиографии, где ему на каждом шагу приходится упоминать об одолжениях, оказанных ему друзьями, — что некоторую гуманность он встречал только со стороны *бедных*, в среде людей голодающих и угнетенных поборами; а как он думал о богатых и знатных, это он высказал, например, в минуту страстного негодования в письме к графу Ластикю. Корзина с маслом, предназначенная в подарок теще Руссо, случайно попала на кухню этого господина. Узнав об этом, старуха послала к графу Терезу, чтобы вытребовать назад масло или деньги за него; но граф и его жена встретили ее с насмешками и наконец велели выгнать. Вот отрывок из письма, которое Руссо написал по этому вопросу: «Я старался утешить в горе добрую женщину, изложив ей правила большого света и аристократического воспитания; я ей доказал, что не стоило бы иметь лакеев, если б они не были нужны на то, чтобы выгнать бедняка, приходящего за своим добром; и, объяснив ей, что справедливость и гуманность — не более как мещанские слова, наконец, я заставил ее понять, какая ей оказана честь тем, что ее масло съедено графом»⁶⁹.

* Corresp. Письмо 86.

Это письмо не было отправлено по настоянию г-жи д'Эпине, как видно из письма Руссо к последней⁷⁰, но вот другое подобное, написанное к даме, оказывавшей Руссо покровительство. Баронесса Безенваль и дочь ее графиня де Брольи⁷¹ приняли участие в Руссо, когда он еще был мало известен своим литературным талантом, и доставили место секретаря при французском посланнике графе Монтэгю⁷² в Венеции. Когда Руссо был принужден оставить это место и после разных неприятностей, которые ему наделал Монтэгю, возвратился в Париж, он посетил баронессу. Образ действия графа нам известен только по рассказу Руссо, который, судя по его обычному поведению, вероятно, и в данном случае был сам не без вины. Как бы то ни было, Руссо остался недоволен приемом своей старой знакомой и написал ей: «Я виноват, я ошибся, я считал вас справедливой, но вы — дворянка, и я бы должен был понять, как неприлично мне, иностранцу и плебею, жаловаться на дворянина... Если он ведет себя без достоинства, без благородства, то это потому, что дворянство его от того избавляет» и т. п.*⁷³

В обоих этих случаях Руссо имел дело с отдельными лицами, которые его оскорбили, и возбуждение его могло бы отчасти служить оправданием его небеспристрастных обобщений. Но Руссо был склонен к таким обобщениям в совершенно спокойные минуты, и здесь особенно ярко обнаруживается свойство того демократического чувства, органом которого сделался Руссо и которое проявилось таким роковым образом в событиях 1789—93 годов. То было не самоуважение, основанное на спокойном сознании своего достоинства и значения, но проистекавшее из завистливой и желчной злобы высокомерное презрение к своим политическим противникам. Таким именно чувством пышет страстная диатриба против дворянства, которую Руссо влагает в уста лорду Эдуарду в «Новой Элоизе». Когда лорд просит у отца Юлии руки его дочери для своего друга Сен-Пре и тот отказывается выдать «последний отпрыск знаменитого рода за какого-то проходимца, принужденного жить подаданиями других», — представитель английской аристократии приходит в негодование и клеймит позором всех знатных и всякую знать: «Сколько громких имен пришлось бы предать забвению, если бы считать только тех, которые происходят от человека, достойного уважения. О прошедшем

* Ibid. Письмо 35.

мы можем судить по настоящему: на два или три гражданина, которые приобретают известность честными средствами, тысяча подлецов доставляет своей семье дворянский сан, и о чем же будет свидетельствовать этот сан, которым потомки будут так гордиться, как не о кражах и бесчестии их предков? Бывают, конечно, — я согласен — бесчестные люди и между мещанами; но всегда можно биться об заклад, ставя двадцать против одного, что дворянин происходит от плута»^{*74}.

Противопоставление «знатным» *народа* как образца гражданской добродетели и нравственности началось не с Руссо; и в этом отношении Руссо имел во Франции предшественников. Почти за сто лет до него Ла Брюер укорял «знатных» и отдавал предпочтение пред ними народу в таких выражениях, которые могут изумить своей откровенностью и резкостью, если принять в расчет век и общество, к которым относятся. «Если я сравниваю между собой, — говорит наставник герцога Конде⁷⁵, — два самые противоположные состояния между людьми — знатных и народ, — то последний представляется мне довольным тем, что необходимо, первые же — беспокойными и бедными при всем своем излишестве. Человек из народа не может причинить никакого зла; знатный не хочет делать никакого добра и способен произвести много дурного; один развивается и упражняется только на предметах полезных, а другой присоединяет к этому и то, что вредно; с одной стороны, простодушно обнаруживаются грубость и искренность, с другой — под оболочкой вежливости скрываются дурные и испорченные соки; у народа не развит ум, у знатных нет души; у того доброе основание, но нет наружного лоска, эти обладают только наружным лоском и не имеют никакого

* Nouv. Hél. Part. I. P. 62. Справедливость требует напомнить, что в том же письме заключается восторженная характеристика политического значения и образа действий английской аристократии: «Залог свободы, поддержка отечества и опора престола, мы составляем условие прочного равновесия между народом и королем. Мы признаем первым долгом наши обязанности относительно народа, вторым долгом — обязанности по отношению к его правителю; не волей его мы руководимся, а его правом. Верховные исполнители закона в палате лордов, иногда законодатели, мы отдаем одинаковую справедливость народу и королю» и т. д. Но такой политический урок, по теории Монтескье о посреднической роли дворянства, должен был пропасть бесследно, когда заговорили страсти и вожди демагогии стали повторять слова Руссо, что справедливость и гуманность несовместимы с аристократическим положением.

содержания. Если выбирать — я не поколеблюсь, я хочу быть с народом (*je veux être peuple*)»^{*76}.

Конечно, и в этих словах можно уже слышать отдаленный раскат того социального потрясения, которое превратило одну из самых аристократических стран Европы в передовую страну европейской демократии. Но при ближайшем сопоставлении Ла Брюера с Руссо обнаруживается различие во взглядах и целях обоих авторов и существенная разница между эпохой Людовика XIV и кануном революции. Лабрюер говорит как моралист, обращаясь к знатым вообще и противопоставляя им народ в общем смысле, всю остальную массу нации, лишенную привилегий и политического значения; в филиппиках Руссо уже слышится революционный агитатор, исполненный вражды ко всему дворянству как особому классу, — демагог, для которого понятие о народе все более и более суживается до образа санкюлота, а бедность является залогом добродетели и сливается с нею.

В эпоху Руссо представителем аристократической части французского общества было дворянство, и поэтому не удивительно, что главные выходки Руссо направлены против *знатных*, тем более что его злоба против них вытекала из демократического чувства, оскорбленного неравенством; но эти выходки предстают нам в настоящем свете, если мы примем в соображение, что честность, благородство и добродетель, которые он отрицал у дворян, Руссо приписывал *бедным*. Руссо пустил в оборот фразу о «добродетельных бедняках» (*le pauvre vertueux*), которая так приплась ко времени и обратилась в ходячее слово. Эта фраза сделалась неизбежною приправой поэтических произведений и политических памфлетов и так вошла в привычку, что авторы и читатели повторяли ее одинаково машинально. У Бернардена де Сен-Пьера, сочинения которого были в таком ходу в конце XVIII века и так характерны для этой эпохи, она встречается на каждом шагу. В своем «Путешествии», вышедшем в 1773 году, описывая возвращение рыбаков во время бурной погоды, этот автор проникается гражданскою скорбью: «C'est donc parmi les gens de peine, — восклицает он, — que l'on trouve encore quelques vertus»⁷⁷.

Мечтая в своей филантропической чувствительности устроить вблизи Парижа, на одном из островков Сены, *Элизей*,

* *La Bruyere*. P. 195.

Бернарден де Сен-Пьер дает ему следующее назначение: он должен служить кладбищем для *благотворительных смертных*, ботаническим садом для экзотических растений, искусственным лугом (для травосеяния), *пританеем*, местом для устройства свадеб и празднеств для *добродетельных бедных*, неприкосновенным убежищем для задолжавших отцов семейства и для всех несчастных⁷⁸.

Из предшествовавшего изложения видно, как разнообразны были оттенки, которые принимало представление о народе в диалектическом уме Руссо и под влиянием его страстного воображения. Две великие силы человеческого духа, разум и чувство, одинаково, но независимо друг от друга участвовали в создании тех образов, которым его талант придал такую чарующую форму и доставил такую популярность. В политической области Руссо руководился одним отвлеченным рассудком и выработал с невозмутимой логикой и с полным забвением действительности и истории самую рационалистическую формулу для *народа* в смысле источника и представителя государственной власти. Но в то же время он сам поднял знамя реакции против господствовавшего рационализма и дал полный простор чувству, применяя его к представлению о народе в культурной и в социальной жизни. Как в том, так и в другом отношении идеи Руссо имели большой успех и громадное влияние на убеждения современников и их политические идеалы. Популярности идей Руссо нисколько не повредило внутреннее противоречие между ними; их убедительность не терпела никакого ущерба от того, что они были выведены им из двух диаметрально противоположных принципов — рассудка и чувства. Напротив, эта разнородность именно и давала им силу: одни своей логичностью, оторванной от всякого опыта, убеждали ум, другие увлекали сердце, и таким образом идеи Руссо так же согласно уживались в убеждениях его современников, как и на страницах его изданий. Механическая система государственного строя, составленная без малейшего внимания к исторической жизни народа, служила как бы незыблемым основанием для представления, что народ есть не что иное, как масса лиц, составляющих народное собрание, и что народная воля есть только сумма голосов, полученная за вычетом меньшинства из большинства. А эта юридическая *презумпция* в пользу *количества* получила новый авторитет при помощи убеждения, что образование есть уклонение от природы, извращение здорового чистого инстинкта, вложенного в человека природой; мало того, она приобретала нравствен-

ную силу вследствие доктрины, отождествлявшей бедность с добродетелью, богатство с эгоизмом и допускавшей вывод, что только пролетарий может быть благородным гражданином. Именно это странное сочетание, эта взаимная солидарность политического рационализма и социальной чувствительности содействовали необузданности демократической страсти, обнаружившейся в революции 1789 года, и вызвали те печальные явления, которыми заключился этот величавый в своем начале и своей цели исторический переворот.

IV

Представления Руссо о народе имеют интерес не только для объяснения французской революции; от его учения исходят, как из центрального пункта, и развиваются, сплетаясь между собой, *три* логически возможные извращения идеи о народе — *рационалистическое*, или вытекающее из него *радикальное**, *романтическое*** и *социалистическое*. Все они происходят от неправильного применения представления о народе к *трем* главным проявлениям и в то же время средствам цивилизации и прогресса — *государству, образованию и собственности*. Радикальное направление, отправляясь от существенно важного для всякого прогресса отвлеченного понятия о *личности человека*, неправильно отождествляет народ с суммой отвлеченных личностей, забывая о народе как о конкретном явлении и об его исторической индивидуальности. Добывая арифметическим путем, чрез сложение и вычитание, понятие о народной воле, радикализм неправильно отождествляет это теоретическое понятие с реальной политической силой — с государственной властью, в которой сосредоточивается историческая жизнь народов, и этим сводит цель, задачи и обязанности государственной власти на механическую работу счета голосов.

* Рационализм, переходя на практическую почву, становясь знаменем политической партии, или источником известного настроения в обществе, проявляется в форме радикализма, причем, конечно, мельчает, сохраняя, однако, свое доктринерство.

** Романтическим мы назвали это направление потому, что идея преимущества инстинкта над разумом и цивилизацией была особенно развита романтиками. В этом смысле Руссо может быть назван первым романтиком.

В действительности последнее слово такого радикализма есть *анархия*; она является невольным выводом из рационалистического построения понятия о народе. Тесная связь анархии с политическим рационализмом прямо подтверждается различными местами из «Contrat social». Руссо различал, подобно своим предшественникам в области публицистики, и строго разграничивал понятие *souverain* (государь) и *gouvernement* (правительство). Сувереном, т. е. как бы идеальным государем, по его теории, был всегда народ; правительство же могло при этом принимать по воле народа различные формы — монархическую, аристократическую и демократическую. Отсюда Руссо выводил, что правительственная власть — «не что иное, как поручение» или должность (*une commission, un emploi*), в которой правительственные лица (*les magistrats, simples officiers du souverain*) употребляют в дело, от имени государя, власть, им возложенную на них (*le pouvoir dont il les a faits dépositaires*).

Ту же мысль по отношению к монархии вернее, но не менее сильно выразил великий абсолютный монарх XVIII века Фридрих II Прусский, сказав: «*Le souverain n'est que le premier serviteur de ses états*»⁷⁹. Следовательно, приведенная формула Руссо сама по себе не заключает еще ничего анархического. Но рядом с ней стоит у него вывод, неизбежно ведущий к анархии. «Правительственные лица, которым вручена государственная власть, — говорит Руссо (*les dépositaires de la puissance exécutive*), — не господа народа (*ne sont point les maîtres du peuple* — и это вполне согласно с мнением Фридриха Великого), и потому народ может их назначить и сместить, когда ему угодно». Это уже несогласно ни с какой разумной теорией; при таких принципах не может существовать никакой цивилизованный народ.

Для некоторого оправдания Руссо нужно напомнить, что, когда он делал практические выводы из своей теории, он имел в виду не Францию, а свою родину — республиканскую Женеву. Но и по отношению к такому микроскопическому государству, как Женева, всех граждан которой можно было собрать на одной площади, требование Руссо несостоятельно и должно повести к анархии. Это ему ясно высказал еще Вольтер, написавший критику на «Contrat social» под псевдонимом женевого гражданина: «Мы имеем право, когда мы созданы, принять или отвергнуть правительственные лица (*magistrats*) и законы, которые нам предложены; мы не имеем права смещать государственных сановников, *когда нам угод-*

но, — такое право было бы *узаконенной анархией* (le code de l'anarchie)»⁸⁰.

Другой пункт, где анархия прорывается сквозь искусственную ткань политической теории Руссо, это — его учение о неотчуждаемости власти, принадлежащей каждому гражданину, о невозможности передать ее *представителю*. «Народовластие, — говорит он, — не может быть представлено по той же причине, по которой оно не может быть отчуждено; оно существенно заключается в общей воле, а воля не допускает представительства — она или та же самая, или другая, — здесь нет середины. Депутаты народа поэтому не представители народа и не могут ими быть — они не что иное, как приказчики его, они ничего не могут решить окончательно. Никакой закон, не признанный лично народом, не имеет силы; это не закон (la loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle)»⁸¹.

Руссо находится здесь под влиянием тех немногих классических авторов, которых он изучал; он не поднялся над точкой зрения античного мира, знавшего только самодержавные города (civitates) и не знавшего свободы без непосредственного *личного* участия всякого гражданина в функциях государственной власти — в законодательстве, суде и администрации. Неприменимость этой теории к крупным и цельным государствам очевидна, но анархический характер ее, даже в применении к мелким государствам, ясно обнаруживается в следующем выводе Руссо, находящемся в тесной связи с его взглядом на представительство: «В ту минуту, когда народ законным образом собран в качестве государя (en corps souverain), всякая юрисдикция правительства прекращается и личность последнего гражданина так же священна и неприкосновенна, как особа первого магистрата, ибо там, где является сам представляемый (le représenté), не может быть никакого представителя»⁸².

Это положение «Общественного договора», сказал Вольтер, было бы пагубно, если бы не было ложно и очевидно нелепо⁸³. Вольтер, впрочем, здесь очень ошибся, он слишком рассчитывал на здравый смысл людей и забывал о их страстях. Сколько раз во время французской революции толпа, навязывая свою волю народному собранию, действовала согласно с этим указанием Руссо. Таким образом, логическую связь радикализма с

* *Barni. Hist. des idées morales et politique*. Т. I. Р. 264.

анархией доказывает нам теория Руссо; теоретическое же доказательство этой связи представляет история французской революции.

Романтическое направление, отправляясь от таинственного инстинктивного элемента в человеческой природе вообще, в людских массах и в исторической жизни народов, преувеличивает его нравственное и культурное значение и возводит в идеал то, что составляет только основную почву дальнейшего развития. Отсюда — неправильное противоположение инстинкта разуму, предпочтение, оказываемое всему, что живет и вращается в области бессознательного, что руководится инстинктом; отсюда — идеализация понятий и форм, превратившихся в привычку, наклонностей и стремлений, существующих в силу предания и обычая. Отсюда, наконец, установление искусственного антагонизма между народною массой, живущей инстинктом и обычаем, и тем меньшинством, которое выдвинуто образованием из этого заколдованного круга, и признание какого-то мистического и провиденциального значения за фактом, который есть только следствие естественного, неизбежного и необходимого различия между известными степенями культуры.

Социалистическое направление берет, так же как и радикальное, свое начало в рационалистическом представлении о личности человека и о народе, но применяет их не к одной только государственной власти, а также и к собственности. Как радикализм, объясняя происхождение государства и государственной власти из «Общественного договора» и из общей воли, делает отсюда вывод, что государственная власть должна непосредственно принадлежать массе, так социализм, выводя собственность гражданина из того же «Общественного договора» и из общей воли, переходит отсюда к заключению, что собственность может быть только коллективною, что настоящим, полным собственником может быть только народ. Как рационалистическая теория государства, отправляясь от индивидуалистической теории, от естественной, безусловной свободы человеческой личности, приходит в дальнейшем своем развитии к самому полному государственному деспотизму и к совершенному уничтожению свободы личности, так эта теория в применении к собственности, отправляясь от того же индивидуалистического взгляда на собственность, ведет к отрицанию личной собственности и, таким образом, к политическому подавлению личности присоединяет еще уничтожение ее в гражданском быту.

Но в этой отвлеченной форме, основанной на рационалистической теории происхождения собственности, социализм как учение доступен и привлекателен для немногих, большую же часть своих сознательных или полуинстинктивных приверженцев он получает иным путем. Если оставить в стороне тех, кто усваивает себе это учение как средство для политической роли, и ту массу, которая примыкает к агитаторам в надежде улучшить свое материальное положение, — то можно будет сказать, что социализм реже коренится в односторонне направленном рассудке, чем в чувстве. Социалистов по чувству гораздо более, чем социалистов по теории, и для многих самая теория есть не что иное, как смутное рассуждение, которым старается прикрыть себя чувство.

И в том и другом отношении Руссо может быть признан родоначальником новейшего европейского социализма*; в его сочинениях можно найти корни обоих оттенков; его представления о народе послужили источником, откуда черпали свою силу оба направления социализма — доктринарный и чувствительный. В своем «Рассуждении о неравенстве» Руссо резко осудил личную недвижимую собственность как уклонение от естественного (в его смысле — *нормального*) состояния человечества и как источник всех зол и бедствий на земле; и свое негодование он излил в такую формулу проклятия, которая легко овладевала воображением, прочно укладывалась в памяти и избавляла своих приверженцев от всякого дальнейшего размышления. В «Общественном договоре» Руссо забыл об этом проклятии; он признает собственность одним из основных элементов того общества, которому он хочет дать рациональное основание и разумный строй. Но формула, которою он объяс-

* Конечно, это не следует понимать в слишком тесном смысле. Одновременно с появлением в свете «Рассуждений» Руссо о причинах неравенства (1754) Морелли высказал в своем сочинении «Code de la nature» гораздо решительнее, чем Руссо, что причина всего общественного и нравственного зла на земле есть личная собственность, и, что особенно важно, присоединил к этому проект организации образцовой общины, основанной на отсутствии личной собственности. Но ни этот проект, ни более поздняя социалистическая утопия Мабли далеко не имели такого успеха, как страстная и чувствительная риторика Руссо, и они остались бы (проект Морелли) мертвой схемой или идиллией (утопия Мабли)⁸⁴, если бы не получили жизненности благодаря настроению общества, создавшемуся под влиянием духа, исходившего от Руссо.

няет происхождением народа и государства, представляет и здесь готовую рамку для теории социализма. По учению Руссо, в момент возникновения народа или государства люди, обладающие всеми силами своего духа и тела и безусловно свободные, вступают между собой в договор на следующем условии: «полное отчуждение каждого члена (*associé*) со всеми его правами в пользу всей общины». Отчуждение это происходит безусловно (*sans réserve*), и ни один из участников не имеет потом права ничего требовать в свою пользу (*n'a plus rien à réclamer*). Далее *сущность* «Общественного договора» определяется следующим образом: «Каждый из нас обращает в общее достояние (*met en commun*) и всю свою личность, и все свои силы (*puissance*) в полное распоряжение общей воли». Руссо полагает, что он этим путем *нашел* то, чем он занялся, — «общество, которое бы защищало и охраняло общей своею силой *личность* и *имущество* каждого члена и в котором всякий, присоединяясь ко всем, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы так же свободен, как и прежде»⁸⁵. На самом деле, однако, было бы гораздо последовательнее вывести из основания, принятого у Руссо, — абсолютную власть общей воли над личностью и имуществом каждого члена. Сам Руссо это сделал по отношению к личности, установив в конце «Общественного договора» те религиозные догмы, которые всякий гражданин обязан исповедывать под страхом изгнания и с которыми он должен сообразовать свой образ жизни под страхом смертной казни*. Другие сделали подобный вывод из формулы Руссо по отношению к собственности и пришли к теоретическому уничтожению ее.

Но если Руссо в своих сочинениях нигде не делает прямых социалистических выводов из формулы «Общественного договора», он как бы вознаграждает себя за эту уступку разуму и уважению к действительности, обильно расточая ненависть и презрение против общества, в котором собственность играет

* Contrat social. L. IV. Ch. 8. P. 258 (ed. 1790). «Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentimens de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen, ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire il peut bannir de l'état quiconque ne les croit pas... Que si quelqu'un après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort»⁸⁶.

такую роковую роль, в котором богач развращен и только бедняк добродетелен.

Очень метко замечание Сен-Марка Жирандена, что Руссо революционер не столько по своей доктрине, сколько по своим чувствам*. То же самое можно сказать по поводу его социализма; Руссо содействовал развитию социализма не столько своим учением, сколько теми чувствами, которые его одушевляли и которые он внушает другим. Как многих других, его сделали социалистом добрые и вместе с тем дурные чувства. Главное место между первыми занимает *сострадание*. Чувство *сострадания* (*pitié*), т. е. способность чувствовать чужие страдания, можно признать основанием всей этики Руссо. Оно в его глазах по преимуществу *естественно* присущее человеческой природе чувство; оно имеет даже еще более общее и всеобъемлющее значение, ибо его ощущают и самые животные; а с другой стороны, оно воздерживает человека от жестокого обращения с ними**. В человеческом же обществе сострадание является у Руссо источником всех благородных порывов и всех социальных добродетелей. «Что такое великодушие, милость, гуманность, — восклицает Руссо, — как не сострадание, примененное к виновным или к человеческому роду вообще? Даже любовь (*bienveillance*) и дружба, собственно говоря, результат постоянного сострадания, сосредоточенного на известном предмете, ибо желать, чтобы кто-нибудь не страдал, не значит ли желать, чтоб он был счастлив?»***

С другой стороны, одного сострадания, по мнению Руссо, достаточно, чтобы воздержать человека от всего дурного: «Пока он не будет противиться внутреннему голосу жалости, он никогда не причинит зла ни одному человеку, за исключением того законного случая, когда его собственная безопас-

* «J.-J. Rousseau n'est point toujours révolutionnaire par les doctrines et il y a même beaucoup des doctrines de J. J. Rousseau qu'on peut retourner contre l'esprit révolutionnaire; mais ce qu'il y a d'essentiellement révolutionnaire dans J. J. Rousseau, ce sont les sentiments»⁸⁷ <(Saint-Marc Girardin. Jean-Jacques Rousseau. T. I. P. 80) .

** Ввиду сильного влияния, которое имело на Руссо чтение Плутарха, укажем на место, где этот греческий моралист говорит о сострадании в человеке, которое, «проистекая из обильного источника, распространяется и на неразумных тварей» (Биограф. Катона, гл. 5).

*** Œuvres. Vol. VII. P. 99. Началом расположения Руссо к Терезе послужило сострадание к ней, вызванное в нем грубыми шутками, которым она подвергалась в харчевне, где была служанкой.

ность подвергается риску и он принужден дать себе предпочтение. Таким образом, — заключает Руссо, — сострадание, умеряя во всяком индивидууме себялюбие, содействует взаимному сохранению всего человеческого рода».

Признавая сострадание корнем нравственности и добродетели, выводя из этого начала нравственную солидарность людей, Руссо ставит постоянно сострадание в известный антагонизм по отношению к разуму, настаивая на том, что сострадание есть *иррациональный* элемент. Руссо не только повторяет, что сострадание предшествует разуму (*est antérieur à la raison*) и всякому размышлению, но что развитие разума ослабляет сострадание и может привести к уничтожению его. Сострадание основано на способности человека отождествлять себя с лицом страдающим; но эта способность, чрезвычайно сильная в естественном состоянии, суживается по мере того, как развивается в человеке способность размышлять и человечество вступает в период рационального развития (*état de raisonnement*). Разум порождает себялюбие, а размышление укрепляет его; оно заставляет человека замкнуться в себе; оно отделяет его от всего, что его тревожит и огорчает; философия изолирует человека; под ее влиянием он говорит себе втайне при виде страдающего человека: погибай, если хочешь, — я в безопасности.

Таким образом, Руссо понимает сострадание только как слепой инстинкт, который тем сильнее, чем меньше развит разум, чем слабее привычка размышления. Это сострадание не нуждается в просветлении разумом — оно, напротив, избегает его. Чем необразованнее общество, чем ближе человек к состоянию дикаря, тем живее в нем сострадание, и так как оно есть источник всех социальных добродетелей, то в интересах человечества желательно, чтобы развитие разума как можно меньше ему мешало. «Хотя Сократ и люди, подобные ему, — восклицает Руссо с некоторой иронией, — и были способны приобретать добродетель путем разума, однако человечество давно бы не существовало, если б его сохранение зависело от размышления людей»*.

Это-то инстинктивное сострадание, не просветленное разумом и недоверчиво к нему относящееся, лежит в основании социологии Руссо; оно же нередко руководило им в его рассуждениях о богатстве и бедности.

* Ibid. P. 102.

Люди, по мнению Руссо, *уговорились* между собой устроить общество и государство, и по уговору возник народ; но отчего бы людям не уговориться, чтобы не было бедности и нищеты? Руссо первый внес чувствительное фантазерство в историю; он сделался основателем той особого рода историографии, которая видит в жизни народов только насилие и обман, порабощение и эксплуатацию, которая объясняет происхождение государства только из захвата власти и по мнению которой законы *придуманы* сильными и богатыми для того, чтобы держать в своей власти бедных и слабых. «Рассуждение» Руссо о происхождении неравенства есть основная мелодия, на которую социалистические историки писали только вариации, например Луи Блан⁸⁸ и Маркс с их вольными и невольными подражателями. Как мало соответствовало такое страстное искажение истории в пользу пролетария не только научной истине, но и мудрому совету, который Руссо дает учителям в своем педагогическом трактате: «Научите вашего воспитанника любить всех людей, даже тех, которые относятся к ним с пренебрежением; ведите его так, чтоб он не причислял себя ни к какому классу, но умел бы себя узнать во всех; говорите пред ним о человеческом роде с умилением, даже с состраданием, но никогда с презрением. Человек не должен бесславить человека».

Ложный взгляд Руссо на происхождение общества имел своим последствием не только искажение истории, но и должен был привести к превратному представлению об отношениях богатых к бедным и о благотворительности. Если богатство есть результат насилия или обмана, если оно произошло от присвоения того, что должно было бы принадлежать всем, тогда не может быть речи о благотворительности; тогда всякая помощь, оказанная бедному, есть не что иное, как уплата долга, как возвращение чужого достояния; самое сострадание становится абсурдом, когда бедный имеет право не на сострадание к нему, а когда он может требовать дележа во имя права сильного. Такого, в сущности, взгляда держится Руссо, и замечательно, что он прорывается у него в «Эмиле», в сочинении, написанном с педагогическою целью, несколько лет спустя после «Рассуждения о неравенстве», и в то самое время, когда он в «Общественном договоре» признавал право собственности как одно из главных прав личности, гарантируемых государством. Указывая, каким способом лучше всего развивать в ребенке благотворительность, Руссо советует воспитателю делать это посредством влияния собственным примером и в то же время до известной поры лишать ребенка

возможности помогать бедным, для того чтоб он не смешивал обязанностей ребенка с обязанностями взрослого. По этому поводу изложен следующий разговор между воспитателем и учеником, который расспрашивает его, почему он подает милостыню бедным: — «Друг мой, это потому, что, когда бедные захотели допустить, чтобы были богатые (*quand les pauvres ont bien voulu qu'il y eût des riches*), богатые обещали кормить тех, которые не могут содержать себя ни с помощью своего имущества, ни посредством труда». — «Значит, и вы тоже дали такое обещание?» — «Без сомнения; я владею тем имуществом, которое проходит через мои руки только на общем условии, которое присуще всякой собственности».

Можно очень усомниться в достоинстве совета, данного Руссо. Если бы какой-нибудь педагог действительно вздумал говорить таким образом с своим воспитанником, он бы навсегда убил в нем чувство сострадания и инстинкт благотворительности. Такие нравоучения могли бы только развить страх и расчет и содействовать установлению взгляда, высказанного некоторыми публицистами XVIII века, что бедные — враги государства и общественного порядка и меры благотворительности необходимы, чтоб обезопасить от них общество*.

Но если проявившееся в упомянутых словах мнение Руссо, что богатые обязаны своим существованием доброте и терпению бедных, не могло иметь нравственного влияния на богатых, то оно должно было уже прямо развращающим образом подействовать на бедных и на всех тех, которые с большим или меньшим правом причисляли себя к ним в силу того, что их потребности и желания превышали их средства. А между тем именно этому классу людей было суждено играть большую роль во время событий, которые в значительной степени были подготовлены сочинениями Руссо. Последнему совершенно справедливо был сделан упрек, что никто не вселял столько надменности бедным и их полити-

* Приводя это место, Барни указывает (*Histoire des idées*. Т II. Р. 168), каким образом Кант, облекший многие идеи Руссо в более разумные и философские формы, исправил приведенный педагогический совет: воспитатель должен был сказать ученику, что если он лучше одет, лучше питается, вообще счастливее других, то обязан этим случайным обстоятельствам; что другие имеют такое же право на благосклонность судьбы и что поэтому, оказывая помощь бедным, он и исполняет только свой долг.

ческим вождям, как он. Если, таким образом, даже добрые чувства, одушевлявшие Руссо, его чувствительность и сострадательность, в своем результате нередко вызывали ложные понятия и возбуждали злобные и антисоциальные инстинкты, то что сказать о дурных чувствах, которым слабая натура Руссо была, без сомнения, слишком легко доступна? Что сказать об его завистливости, неблагодарности, его щекотливом тщеславии, его мнительной подозрительности и болезненной мизантропии, постепенно развившейся до настоящей мании?

Исследовать, насколько эти чувства повлияли на ложные представления Руссо об обществе и о народе, — задача интересная для психолога, но неприятная для историка; к тому же она слишком далеко отклонила бы нас от предмета нашего исследования. Мы ограничимся здесь указанием на этот факт и приведем по этому случаю меткий и справедливый отзыв одного из современных французских критиков о влиянии Руссо. «В сочинениях Руссо нужно искать источник революционного и сентиментального жаргона; он дал общий тон и изобразил главные мотивы; этого было достаточно; концерт, можно сказать, шаривари, тотчас начался. Сетования, воззвания, крики злобы, стоны непонятых сердец, парадоксы и патетические тирады людей, не ужившихся на своем месте, театральные лоскутья, которыми драпируются болезненное тщеславие и страсти, не нашедшие себе предмета, — все это ведет свое начало от него; это он посеял в мире желчь»*.

Таким образом, как видно из примера Руссо, одностороннее проявление чувства, болезненная чувствительность могут в двояком отношении послужить побуждением к разладу с современным обществом, к протесту против него. Протест может быть направлен против господства разума, против основанной на развитии разума и на знаниях культуры, против тех классов общества, куда проникла эта культура. С другой стороны, предметом протеста и антагонизма могут быть богатство и собственность и те классы общества, которые ими преимущественно обладают. С протестом обыкновенно идет рука об руку чувствительная идеализация таких состояний и классов, которые представляют противоположные черты, олицетворяют собой в известном смысле отрицание

* *Albert P. La Littérature Franç. au XVIII sc. P. 288.*

того, что вызывает протест. Так, с одной стороны, идеализируются живущие в естественном быту дикари, превозносятся эпохи первобытной культуры в жизни известного народа, представляются в поэтическом свете массы, которых мало коснулась современная культура. Все это — различные оттенки направления, которое принято называть *романтизмом*. С другой стороны, является идеализация бедности и бедных на счет богатых или вообще собственников. Отсюда особенное направление, которое хотя и не всегда доходит до определенных теоретических формул социализма — иногда даже враждует с ним (Мишле)⁸⁹, — но подготавливает для него почву.

Это направление, не требуя вместе с социализмом отмены личной собственности во имя народной идеи, признает ее как роковой факт, но нравственно не вполне примиряется с ним, потому что видит в нем источник розни и раздвоения в народной жизни. Приверженцев этого направления можно назвать *романтиками социализма*. Теоретический социализм борется против собственности как общественного учреждения; романтический ограничивается идеализацией пролетариата. Понятно, что социальный романтизм представляет очень много точек соприкосновения с обыкновенным романтизмом. Романтики культуры враждуют против прогресса, цивилизации и против образования, потому что оно отрывает известный слой общества от народной массы; романтики социализма относятся враждебно к тому слою, который выделяется из массы посредством собственности. Оба направления переносят на предмет своего сочувствия нравственные преимущества, заимствованные из идеальных представлений. Как у романтиков народности отсутствие образования признается условием нравственного здоровья и добрых инстинктов, так у романтиков социализма богатство есть источник эгоизма и нравственной порчи, а бедность — залог нравственной чистоты, бескорыстия и самоотвержения. Оба направления сходятся в том, что создают искусственные категории в народе и возводят в принцип то различие, которое в жизни смягчается постепенностью явлений и постоянным передвижением.

Приверженцы одного романтизма искусственно обособляют людей, которым они ставят в упрек развитие разума (*intelligence*), и делают бранным термином то, что составляет естественную цель одного из благороднейших инстинктов, вложенных в человека природой. Сторонники другого романтизма еще более искусственно и насильственно выделяют в особый класс

людей, обладающих собственностью, под именем *буржуа*, присоединяя к этому названию предосудительный оттенок и бросая, таким образом, тень на то, что составляет естественный плод главного корня общественного благосостояния — человеческого труда. Таким образом, оба эти направления извращают естественные отношения между различными классами общества и искажают нормальное представление о народе, которое дается правильным пониманием его, как исторического организма, и разумным отношением к действительности. Одно из этих направлений хочет видеть *народ* преимущественно в непросвещенной массе, в темном люде, а другое отождествляет *бедных* с народом.

Зародыши ложных направлений в представлениях о народе, которые мы отметили у Руссо, получили свое дальнейшее развитие в литературе, находившейся под его влиянием; особенно содействовали этому развитию события, сокрушившие *старый порядок* во Франции. Французская революция 1789 года вызвала к действительной жизни все эти призраки софистической мысли и ложно направленного чувства; они получили громадное влияние на самый ход революции и ярко отразились на главнейших событиях этого переворота.

Роль, которую ложные представления о народе играли во время революции, влияние, которое они имели на благородные увлечения и преступления той эпохи, были ясно поняты еще современниками и вынудили характерное признание у одного из самых решительных последователей политической теории Руссо и главного теоретика революционного движения во Франции... «Мнимый народ есть самый ожесточенный враг, которого когда-либо имел французский народ». Эти слова аббата Сиеса могли бы служить знаменательным эпиграфом к истории революции, и справедливость их подтверждается по мере того, как описание этого события освобождается из-под влияния страстей и становится предметом научного изучения.





В. И. ЗАСУЛИЧ

Жан-Жак Руссо. Опыт характеристики его общественных идей

<отрывок>

II

«Общественный договор» отличается от других произведений Руссо тем, что в нем ясные, конкретные, глубоко продуманные мысли во многих главах заслонены, загорожены чисто абстрактными определениями государства, народа, правительства и отношений всего этого между собою и с территорией страны, тоже абстрактно выраженных математическими уравнениями и проч. Это в то же время самое нецельное, незаконченное из произведений Руссо*.

В «Contrat social» наиболее существенной и в то же время оригинальной мыслью Руссо, вытекающей из всего его мирозерцания и резко расходящейся с мирозерцанием его современников, является выяснение разницы между законом как

* Эти особенности «Contrat social» объясняются, по-видимому, тем способом, каким он был написан. Все другие произведения Руссо писались сразу, под вдохновением. Трактат же об «Institutions sociales»¹, отрывок из которого был обнародован впоследствии под заглавием «Contrat social», был задуман, по словам Руссо, еще в Венеции, раньше чем выработался его самостоятельный и цельный образ мыслей. Этому произведению он никогда не отдавался вполне, работал над ним лишь урывками — «en bonne fortune», как говорит в «Исповеди», — пока не увидел, наконец, что оно ему не под силу, и не сжег написанного, выделив из него лишь отрывок, которым особенно дорожил.

выражением общей воли всех лиц, на которых распространяется его действие, и носящими имя закона повелениями, получаемыми сверху, а также выяснение тех условий, при которых народ может иметь законы, и тех в особенности, при которых он не может иметь их.

О том, что законы должны соответствовать общей воле, можно прочесть не у одного Руссо, но с тем простым смыслом, который он вкладывал в слова «общая воля», не был согласен никто из его современников. Гольбах тоже говорил: «C'est par les lois que le souverain exprime la volonté générale»*, мерилом же того, выражают ли действительно законы общую волю, должна служить, по его мнению, их разумность, а следовательно, полезность, так как все разумное полезно, а народ не может не желать своей пользы. С этим, в той или иной форме, были согласны все передовые писатели XVIII века, как бы сильно ни расходились они в представлении о том, в чем именно должна заключаться та польза, которой не может не желать народ. Но еще единодушнее были они в том, что никоим образом не дело простого народа решать вопрос о соответствии или несоответствии закона его пользе и воле. Это право и обязанность просвещенных людей.

Всего больше заботившийся о пользе народа и даже о «равенстве» Мабли был в то же время и самым горячим противником вмешательства народа в вопросы о своей пользе и воле². Выражение «volonté générale» употреблялось большинством писателей в иносказательном смысле, как это часто случалось (бессознательно даже) и со словами «nation», «peuple»**.

Руссо брал выражение «общая воля» в его точном буквальном смысле воли *всех* (или большинства) взрослых граждан данной страны, выраженной на их общем законодательном собрании и всех их одинаково связывающей. Такое определение закона стояло, конечно, в полнейшем противоречии с открытым разумом естественными законами, могущими осчастливить все народы. Согласно определению закона как выражения общей воли граждан всякое постановление, хотя бы самое разумное и полезное, предписывающее что бы то ни было населению, не участвовавшему в его обсуждении и голосовании, будет не законом, а лишь приказом, декретом. С другой

* La politique naturelle. Ч. I. С. 91 (государь выражает общую волю посредством законов).

** «Всеобщая воля», «нация», «народ».

стороны, хотя и невероятно, чтобы весь народ постановил на общем собрании нечто, противоречащее интересам большинства этого народа, но, если бы это случилось, такое решение все же было бы обязательным для всех законом, пока не было бы отменено. Для коллективной воли народа не может быть также никаких неприкосновенных, стоящих выше ее законов. Народ хорошо делает, конечно, если, постановив хорошие законы, их не меняет, но «во всяком случае, народ всегда может изменить свои законы, хотя бы и самые лучшие; так как, раз он желает сделать зло самому себе, кто же вправе помешать ему?»*

Для того чтобы общая воля стала законом, нет необходимости в единогласии, но необходимо, чтобы все граждане имели возможность подать свои голоса. Для меньшинства, участвовавшего в обсуждении и голосовании закона, хотя и подавшего голос против него, подчинение безусловно обязательно, оно входит в самое основное условие общественного договора, по которому человек отдает свою личную волю под общее руководство и обязывается выполнять ее лишь постольку, поскольку она не противоречит общей воле.

В одной и той же стране, если ее законы обсуждаются и вотируются частью населения, они будут законами для этой части и приказами для остальной. Законы Польши, например, с точки зрения Руссо, были законами для ее дворянства и простыми актами насилия для крестьян и горожан. Законы Женевы, по конституции которой законодательная власть принадлежала всем гражданам, были законами для этих граждан, но не для многочисленных уроженцев города (*les natifs* — потомки иностранцев) и жителей окрестных деревень, не пользовавшихся правами граждан, но считавшихся подданными республики.

Народ не может ни передать, ни поручить своей верховной власти, выражающейся в законодательстве. Воля не передается. Народ не может сказать: «Я буду хотеть того, чего пожелает такой-то человек»...

Это значило бы просто обещать повиноваться — но тем самым народ теряет свое достоинство самодержавного народа, и политическое тело оказывается разрушенным**.

Таким образом, законными государствами, действительными политическими телами были, по определению Руссо, лишь

* Cont^{rat} soc^{ial} . Кн. II. Гл. XII.

** Ibid. Кн. II. Гл. 1.

те государства, где законодательная власть принадлежала всему народу, все же остальные (т. е. все или почти все государства Европы), нарушив условия общественного договора, вернулись к своему исходному пункту, простому господству силы, для обуздания которой были когда-то основаны.

Зачислив все эти государства в деспотии, Руссо оставляет их в стороне, чтобы заняться законными, свободными государствами, которые делит на демократии, аристократии и монархии, смотря по организации их правительственной, т. е. исполнительной, власти (строго различаемой им от верховной, законодательной), являющейся в законных государствах лишь подчиненным агентом самодержавного народа. <...

III

Мы знаем теперь, что «демократия», требовавшая, по мнению Руссо, стольких трудно соединимых условий и такой высокой степени добродетели, всюду, поскольку хватает исследования, — предшествовала образованию классового государства, «осудившего род человеческий на труд, рабство и нищету в пользу честолюбцев», и была в духе, в смысле самого Руссо, несравненно совершеннее, чем он осмеливался когда-нибудь представить себе самую лучшую из демократий.

Припомните, в самом деле, ту часть знаменитой книги Моргана, где говорится об общественной организации ирокезов. Если бы не знать заранее, что это результаты долголетних исследований Моргана, можно бы подумать (в особенности при чтении краткого резюме Энгельса*³), что читаешь преувеличенную, вдавшуюся в крайность, иллюстрацию ко взглядам Руссо на условия, необходимые для существования демократии. «Нужно большое равенство по положению и имуществу» — у краснокожих оно так абсолютно, как не мог вообразить себе Руссо, близко знакомый лишь с миром частной собственности. Нужна простота нравов, единство интересов и взглядов — у краснокожих все решения всегда принимаются единогласно. Нужно, чтобы частные интересы подчинялись общим, чтобы гражданин, отрешившись от своего *я*, чувствовал себя лишь частью целого. У ирокезов, в

* er Ursprung der Familie и проч. Гл. III и начало IX.

сущности, нет частных интересов, от которых им нужно было бы отрешиться. У них, по выражению Энгельса, «нет еще никакого различия между правами и обязанностями». Участие в общественных делах является для них таким же правом или все равно — обязанностью, как есть, пить и ходить на охоту. Для прочности строя нужна, наконец, твердость нравов и обычаев. Нравы и обычаи краснокожих Северной Америки были почти так же тверды, как нравы пчел или бобров. Целые столетия прожили они бок о бок с самым прогрессивным, самым хищным из цивилизованных народов, и, теснимые со всех сторон, они постепенно вымирали, как бобры, не подчиняясь слишком чуждым им обычаям, не превращаясь в «меньших трудящихся братьев» своих просвещенных соседей. Добычливым янки не удалось выжать из них ни капли прибавочной стоимости.

Не имея понятия о родовом строе, из которого развился политический, Руссо не мог предположить, что все эти античные свободы, античный патриотизм и участие всех граждан в общественных делах были лишь переживаниями истонченного, более тесного союза, основанного на кровном родстве его членов, в политическом государстве, основанном на обладании известной территорией, на собственности, на владении рабами, которые сперва были лишь иноплеменниками.

Все теоретические затруднения Руссо вытекали именно из того представления, что нравственное единство граждан, необходимое для существования законного государства, могло возникнуть лишь вместе с возникновением этого государства. Ему приходилось понять, каким образом вновь возникающий общественный строй превращал индивидуалистов в граждан, переносил их абсолютное *я* в общественное целое, тогда как в действительности известный ему героический период античных республик был, наоборот, началом постепенного развития абсолютного *я* частных собственников, началом выработки индивидуализма, приостановленной завоеванием Рима варварами, в которых было еще сильно «мы» родовой организации, но затем снова двинувшейся вперед, сперва медленно, затем все скорее и скорее, в особенности с эпохи Возрождения. Во времена Руссо индивидуализм приближался к своему апогею, наконец достигнутому в ничем не связанном и ненасытном буржуазном *я*, царящем в верхних ярусах капиталистического строя, в то время как на дне этого строя быстро вырабатывается новое великое *мы*, уже не ограничивающееся маленьким

племенем, помнящим свое кровное родство, а стремящееся охватить всю ту часть цивилизованного человечества, которая была «осуждена на неравный труд... в пользу горсти честолюбцев».

Для Руссо, принимавшего момент образования государства за первый момент образования общественного союза, появление необходимой для него солидарности, «общей воли» было еще объяснимо у таких отсталых племен, где государство возникло не вследствие местной борьбы между имущими и неимущими, а лишь из необходимости оградить себя от ранее перешедших к государственной жизни соседей. У такого отсталого народа интересы всех еще одинаковы, общая польза никому не вредна; чтобы видеть, в чем она заключается, совершенно достаточно простого здравого смысла.

Но Руссо отлично видел, что законы античных республик писаны вовсе не для такого однородного населения. Он знал, что в Риме в лучшие времена шла борьба между патрициями и плебеями. Не та борьба времен падения республик, где каждый вотирует, руководимый личными, тайными мотивами, не помышляя об общей пользе. «Там (в Риме) было, так сказать, два государства в одном», две цельных общих воли. Внутри народной партии борьбы не было, и «в самые бурные времена плебисциты народа, когда сенат не вмешивался, проходили всегда спокойно и огромным большинством голосов»*. Борьба между этими «двумя государствами» входила в самую конституцию Рима, была урегулирована его законами. Несколько борющихся между собою частей населения, имевших каждая свои отдельные интересы и свою общую волю, существовало также в Афинах, и Солон, подобно Нуме и Сервию, предусмотрел это в своих законах. Лишь благодаря этим мудрым законам народ мог сохранить за собой законодательную и даже многие функции исполнительной власти. Законы Спарты предполагают рабство, т. е. очень значительную степень развития; но посредством присвоения рабов не отдельным лицам, а всем спартамцам как целому они устраняли борьбу интересов между гражданами, а следовательно, и разделение их на партии.

Как мог Руссо со своей точки зрения объяснить себе эти законодательства, в особенности спартанское? Они не могли быть навязаны народу сверху, чужой силой, как илотам их

* C<ontrat s<ocial . Кн. IV. Гл. II.

положение. Ведь все эти законодательства гарантировали народу полную возможность не принять их, а принявши, тотчас же отменить. Они не могли быть также плодом простого здравого смысла самих граждан. Они слишком мудры, сложны для этого. Спартанские законы заранее предполагают в гражданских такую преданность общим интересам, какая могла быть лишь результатом уже начавшейся государственной жизни. Законы, противоречащие нравам и обычаям народа, не могут быть им приятны, но эти сложные, мудрые законодательства не могли и вытечь из самих нравов и обычаев. И те и другие могут вполне сложиться лишь при государственной жизни. Обычаи, регулирующие отношения между семьями, могут сложиться лишь при многочисленных, тесных и мирных сношениях между ними, а, по предположению Руссо, до начала государственной жизни сношения между семьями остальных племен были очень не тесные, а у более развитых — не мирные.

Классическая литература отвечала Руссо, что все эти законы были написаны мудрыми законодателями. Он принимает это как факт, но остается пред таким фактом в полнейшем изумлении; складывает пред ним все свое умственное оружие. Вся глава о «законодателе»* наполнена доказательствами, что это какое-то совершенно необъяснимое, сверхъестественное существо. В самом деле, ведь его законы пишутся для граждан, которых в то время, когда они пишутся, еще нет, они должны соответствовать тем нравам и обычаям, которые создадутся у теперешних индивидуалистов под влиянием этих самых законов. Руссо никогда не допускал мысли (хотя все, зачисляющие его в представители *господствовавшего* в XVIII веке метода мышления и изобретатели «законов природы», ему ее навязывали), чтобы могло быть «совершенное законодательство», пригодное для всех народов, на всех ступенях их развития и при различных условиях почвы и климата**. Наоборот,

* <Contrat social . Кн. II. Гл. VII.

** Писать законы вовсе не так трудно, говорит Руссо в «Письме к Д'Аламберу», « u est le plus petit écolier de droit, qui ne dressera pas un code d'une morale aussi pure que celle de lois de Platon? Mais ce n'est pas de cela seul qu'il s'agit; c'est d'approprier tellement ce code au peuple pour lequel il est fait et aux choses sur lesquelles on y statue, que son exécution s'ensuive du seul concours de ces convenances... Si quelquefois les lois influent sur les mœurs, c'est quand elles en tirent leur force... Mais ne nous flattons pas de voir Sparte renaître au sein

по его убеждению, законы имеют силу, лишь когда строго соответствуют всем условиям, и внешним, и внутренним, данного народа. Законодатель должен, следовательно, некоторым образом предугадать свой народ. Но еще необъяснимее, еще чудеснее, по убеждению самого Руссо, принятие народом этого законодательства, налагающего на него, как в Спарте, тяжелые лишения, жертвующего его настоящими, единственными видными для него интересами — будущим. Чтобы будущая полезность этих суровых законов могла быть доказана народу посредством логических рассуждений, этого Руссо не допускал. «Таким образом, — говорит он, — не имея возможности употребить ни силы, ни рассуждений, законодатель должен был обратиться к авторитету иного порядка, который мог бы увлечь без насилия и убедить не доказывая», должен был «прибегнуть к вмешательству неба и наградить богов своей собственной мудростью».

Нечего и говорить, что эти законодатели, достигавшие своей цели лишь при помощи богов, не играли никакой роли во взглядах Руссо на современное ему человечество и его возможное будущее. К тому же давно исчезли, по мнению Руссо, и те боги, которые могли оказывать народам такие услуги. Языческие боги были национальными богами, вождами, законодателями, правителями своего народа и врагами всех остальных народов. Патриотизм язычников сливался с их религией, заботиться об интересах государства значило служить богам, исполнять их волю. Древние боги были сами горячими патриотами, да не могли и не быть: они защищали свое собственное независимое существование. Покоренный народ, теряя свое национальное правительство, терял и богов, которые могли еще пользоваться кое-каким почетом лишь

du commerce et de l'amour du gain» («Lettre à l'Alembert sur les spectacles»).

(Разве не сумеет самый скромный студент-юрист начертать моральный кодекс, столь же возвышенный, как и законы Платона! Но речь идет не об этом только, а о том, чтобы этот кодекс был так приспособлен к народу, для которого он предназначен, и к фактам, к которым относятся постановления, чтобы его применение происходило в силу простого стечения этих соотношений. Если иногда законы влияют на нравы, то это в тех случаях, когда они в них черпают силу. Но не будем льстить себя надеждой увидеть, как в недрах общества, преданного торговле и страсти к наживе, возрождается Спарта).

в том случае, если победитель давал им права гражданства в своем пантеоне. Так делали римляне и, распространив свое владычество на громадную часть известного тогда мира, они населили постепенно свой пантеон, ставший также пантеоном и покоренных народов, целой массой разнообразнейших божеств. Язычество потеряло, таким образом, свой строго национальный характер и вместе с тем утратило свое гражданское значение, перестав сливаться с любовью к отечеству и его учреждениям. На такой почве распространилось христианство и совершенно отделило религию от политики, перенесши отечество на небо. Чистое евангельское учение не может служить поддержкой свободным политическим учреждениям. Оно может создавать добрых людей, но не граждан — гражданскую добродетель оно, наоборот, убивает. Оно проповедует человеколюбие, но уничтожает силу патриотизма*.

IV

Очень распространено то мнение, будто в общественных взглядах Руссо экономические условия жизни народов не играли никакой роли, что как причин народных бедствий, так и лекарств от них он искал исключительно в политической области. Г. Кареев говорит об этом как о чем-то общепризнанном и не подлежащем сомнению. Что-то в этом

* Contr<at soc<ial . Кн. IV. Гл. VIII. Защищаясь в «Письмах с горы» от взведенного на него за эту главу обвинения в оскорблении христианства, Руссо говорит: «C'est merveille de voir l'assortiment de beaux sentiments, qu'on va nous entasser dans les livres. Il ne faut pour cela que des mots et les vertus en papier ne coutent guères; mais elles ne s'agencent pas tout à fait ainsi dans le cœ<ur de l'homme... Le patriotisme et l'humanité sont, par exemple, deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier» (Письмо I, примеч. 9). (Удивительно, какое обилие прекрасных чувств нам подносится в книгах. Но для этого нужны лишь слова, и на бумаге добродетели ничего не стоят. Но не так они действуют в сердце людском! Патриотизм и человечность, напр<имер, две добродетели несовместимые, в особенности когда речь идет о целом народе.)

роде думает даже г. Южаков, хотя он и писал биографию Руссо*⁴.

Г. Кареев, по всему вероятно, ничего не думает о Руссо кроме того, что это был круглый идиот, излагая взгляды которого, нет ни малейшей надобности искать в них хоть какого-нибудь смысла⁵. Но ничего не думая, он пишет о нем следующее: «Экономические вопросы у него, *как известно* (курсив наш), сводились на задний план пред вопросами политическими. Если, по выражению Дэра⁶. Вольтер не видит в обществе других недостатков, кроме власти духовенства и существования религиозных верований, то Руссо, по словам того же писателя, в виде лекарства для страданий народных предлагает политическую свободу Афин и Рима. Мы даже видели, что он косвенно оправдывал рабство с точки зрения этой свободы. В самых нападках Руссо на собственность мы наблюдаем его особую, лично ему принадлежащую точку зрения: в собственности, полагает он, *le véritable fondement de la société civile***, а раз он, во имя естественного состояния, объявил войну гражданскому обществу, он не мог явиться апологетом учреждения, составляющего, как он сам признает, истинное основание общества. Но так как, с другой стороны, он приписывает собственности такое значение, то его учение разве только тем отличается от учения физиократов, что выводит собственность более из положительного, чем из естественного права». Таким образом, изображенный г. Кареевым нелепый болтун свел на задний план экономические вопросы пред политическими, но отнесся к собственности так же, как физиократы, сводившие пред нею и вообще пред экономическими вопросами все остальные на задний план. В то же время он лишил себя возможности явиться по примеру физиократов апологетом собственности, так как впопыхах объявил войну гражданскому обществу, которому собствен-

* Русское богословство . № 2. 1895 г. «Из современной хроники». Расхваливая в этой статье безграничную широту взглядов «этико-социологической школы», г. Южаков говорит, что эта школа «не признает исключительного значения в общественной жизни ни за экономическим элементом... ни за умственным... ни за политическим, как Руссо и якобинцы, ни за нравственным, как Л. Толстой... ни даже за всеми элементами, вместе взятыми». Следовательно, Руссо признает за *политическим* элементом *исключительное* значение?

** Истинный фундамент человеческого общества.

ность служит, по его признанию, истинным основанием. Война с гражданским обществом ничуть не помешала ему, однако, предлагать политические учреждения Афин и Рима, т. е. определенных гражданских обществ, в виде лекарства для страданий народных и оправдывать затем рабство с точки зрения этого лекарства.

Приписать на одной странице такую массу вздора одному и тому же человеку — это уже роскошь, конечно, которую позволил себе здесь г. Кареев*. Каждую из собранных здесь нелепостей (кроме «оправдания» рабства, являющегося, по-видимому, оригинальным открытием) кто-нибудь да приписал Руссо раньше г. Кареева, но, насколько нам известно, никто не потрудился собрать их вместе. Всю коллекцию мы привели просто для образца изложения взглядов Руссо с «интеллигент-

* Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции. С. 278, 279. Пойти дальше нет, по-видимому, никакой возможности. Но г. Кареев, упоминая имя Руссо также и в других местах своей книги, каждый раз награждает его какой-нибудь бессмыслицей. И несмотря на все это, он на с. 221 той же книги называет созданный им, таким образом, почти художественный тип бессмысленного болтуна «лучшим представителем» «господствовавшего в XVIII веке метода социологической метафизики», выводившей нравственные предписания и даже политические учреждения из естественного права, естественного закона и проч. Если таков был «лучший» представитель, каковы же были «худшие»? Однако, излагая взгляды этих «худших», действительно придерживавшихся упомянутого метода, г. Кареев, видимо, старается понять, что именно они хотят сказать, и воздерживается от приписывания им абсолютных бессмыслиц, приберегая их все для Руссо. Никаких причин злостно преследовать этого последнего у г. Кареева нет и быть не может. Все дело в том, что, как ни презрительно относится он к «социальной метафизике», во всех общественных вопросах он стоит на одной точке зрения с ее последователями и поэтому понимает их и не может понять диалектики Руссо. Почему во Франции плохо разрешен, по мнению г. Кареева, «крестьянский вопрос»? Потому что французское образованное «общество», недостаточно альтруистичное и введенное в заблуждение ложными принципами, не обращало на этот вопрос достаточного внимания и предоставило крестьян их судьбе. Почему у нас этот «вопрос» получает (по мнению г. Кареева и его единомышленников) гораздо лучшее разрешение? Потому что к его решению приложен лучший «принцип», и более альтруистичная интеллигенция им пристально занимается. То же, по существу, говорили и просветители XVIII века о причинах как прошлого неблагополучия человечества, так и предстоящего ему благополучия.

ной» точки зрения. Занимает нас в настоящий момент, главным образом, лишь утверждение, что Руссо не придавал, «как известно», значения экономической стороне жизни, сведя ее на задний план пред политической.

Чтобы определить, насколько Руссо «был силен в политической экономии», г. Кареев «невольнo обращается за ответом» к его статье в «Энциклопедии» под рубрикой «Политическая экономия» и соглашается «с отзывами лиц, которые находят ее весьма посредственного свойства»⁷. Нам кажется, что, как бы ни была статья посредственна, прежде всего г. Кареев должен бы убедиться, что в ней речь идет совсем не о том, что теперь носит название «политической экономии», а вообще из энциклопедии мог бы убедиться, что те вопросы, которые теперь входят в состав вышеупомянутой науки, трактуются там под иными различными рубриками. Исследование законов производства, обмена и распределения тогда еще только начиналось. И этого рода исследованием Руссо специально не занимался. Но, с одной стороны, в то время, когда капитализм был еще в зачаточном состоянии, когда натуральное хозяйство в деревнях, производство на заказчиков в городах еще боролось с начинавшим водворяться товарным производством, экономические вопросы были видны простому, невооруженному специальными знаниями глазу. С другой — мы отлично знаем, как часто самые подробные специальные знания по политической экономии мирно уживаются с полнейшим непониманием соотношения между экономической жизнью данного общества, его умственным и нравственным состоянием и его политическим строем. Руссо же, несмотря на то, что не написал никакого специального исследования ни по одному из вопросов политической экономии, понимал это соотношение едва ли не яснее всех своих современников, а также и гг. Кареева, Южакова и проч. Не заметить, что для Руссо основным фактором в развитии человечества является производство — развитие «способов удовлетворения потребностей», — можно, только читая его произведения — «Рассуждение о неравенстве», в особенности — с единственной целью искать в них рецептов или «красот», по совету Лагарпа⁸.

Тем не менее распространенность того мнения, будто Руссо все сводил к политическим вопросам и игнорировал экономические, имеет основание не в произведениях этого писателя, конечно, но в исторической судьбе одного из этих произведений, а именно «Общественного договора».

Демократическому течению последнего десятилетия XVIII века нужна была идейная основа, свое отличительное знамя, вокруг которого могли бы группироваться его активные элементы. А из крупных писателей этого века Руссо был единственным, стоявшим всецело на стороне народа, единственным демократом в серьезном смысле этого слова. Не в смысле желания добра народу — добра ему хотели все от короля до самого крайнего оратора Пале-Рояля, — а в смысле отчетливого понимания противоположности интересов трудящихся классов с интересами высших слоев населения, как бы теоретически добры, просвещенны и полны желания его облагодетельствовать они ни были. В этой последней оговорке и заключалась вся сила. Многие противопоставляли *les misérables*⁹ высшим классам в их качестве *des grands, des riches*¹⁰. Мабли занимался этим никак не менее Руссо. Но его убеждение, что народ должен быть в стороне от общественных дел, а осуществлять его благо призваны те же высшие классы, но уже в качестве просвещенных и добродетельных мудрецов, его вражда к демократии делала его непригодным в качестве умственного вождя крайнего, наиболее демократического течения. Годился для этого один Руссо. Но из всех его произведений только из «Общественного договора» можно было с грехом пополам извлечь хоть что-нибудь такое, что можно было приноровить к текущим событиям. Для этого над ним приходилось произвести самую радикальную операцию, выкинуть самые существенные его идеи: определение закона и выяснение тех условий, при которых народ может иметь «общую волю», может являться *peuple souverain**. Но, хоть и совершенно извращенный, по необходимости «Общественный договор» действовал в своем истинном направлении. С ним в руках якобинцы отстаивали самые существенные — не настоящие, пожалуй, а будущие — интересы народа.

По нему боролись они против разделения граждан на активных и пассивных и отстаивали всеобщее избирательное право, получившее такое значение для рабочих в XIX веке. По нему кричали они народу о его великом значении и уверяли его, что он *peuple souverain*. В смысле Руссо, этот суверенитет ни на одно мгновение не был и не мог быть осуществлен в тогдашней Франции. Но даже извращенное туманное понятие о политической и общественной самостоятельности народа,

* Суверенный народ.

которое заронили эти крики, оставило неизгладимый след и положило начало «освобождению народной души от пороков и трусости рабов, без которых невозможно и освобождение его «тела»»^{*11}.

Но, получивший такое громадное исключительное значение, ставший «катехизисом» якобинцев, «Общественный договор» по самому своему предмету не мог касаться экономических вопросов. К предмету этого произведения относятся, по словам самого автора^{**}, только законы политические, носящие также название основных государственных законов. О гражданских же законах (*lois civiles*), говорящих об отношениях членов государства как между собой, так и к целому обществу, он упоминает в этой книге лишь в самых общих чертах.

Для общего блага законы должны поддерживать независимость граждан друг от друга и равенство, без которого зависимость неизбежна. «Именно потому что сила вещей постоянно стремится разрушить равенство, сила законодательства должна стремиться сохранять его». Законы должны быть направлены к тому, «чтобы каждый гражданин был в полнейшей независимости от государства. Средства, ведущие к этим двум целям, одни и те же, так как ничто, кроме силы государства, не делает его членов свободными»^{***}.

Не надо забывать, как это делает Луи Блан¹² и многие другие, что, по Руссо, там, где распоряжается независимое от народа правительство, государство уже разрушено, а существует лишь господство.

«Сила государства», о которой он говорит, это — коллективная сила самого народа, заключающаяся в возможности выражать в законах свою общую волю и через правительство заставлять всех и каждого подчиняться этим законам.

Где есть имущественное неравенство, а следовательно, и тенденция меньшинства увеличивать это неравенство и ставить большинство от себя в зависимость (а сила вещей везде создает как неравенство, так и эти тенденции), там сила государства должна, очевидно, стеснять меньшинство в осуществлении его целей. Полнейшая зависимость граждан от

* Слова Руссо из «*Considérations sur le Gouvernement de la Pologne*», к которым нам придется возвратиться.

** *Contrat social*. Кн. II. Гл. XII.

*** *Общественный договор*. Кн. II. Гл. XII.

государства, создающая свободу большинства, — так как она мешает его членам попадать в зависимость от членов меньшинства, — может, а при расшатке обычаев даже должна показаться этим последним хуже неволи. Понятие Руссо о свободе так же отличалось от общепринятого, как и о законе.

Принадлежность верховной законодательной власти всему народу — необходимое условие существования свободного государства, но организация народных собраний, способ подачи голосов, форма правления — все это не может не быть различно для каждого народа, смотря по его численности, степени развития и величине территории.

Еще менее возможны были, с точки зрения Руссо, подробные проекты гражданских законов, одинаково пригодные для двух народов, не говоря уже о совершенном законодательстве, пригодном для всех. Поддерживать равенство и независимость граждан друг от друга должно быть целью всякого народного законодательства, но средства для достижения этой цели не могут не быть различны. Одни и те же законы, регулирующие экономические отношения, не могут существовать в городской республике, для которой промышленность и торговля необходимы и, являясь занятием большинства граждан, совместимы с благосостоянием и свободой и для малонаселенной земледельческой страны. Какими мерами могла бы поддерживать, по мнению Руссо, равенство и независимость граждан отсталая земледельческая республика, видно из его проекта законодательства для Корсики*. Корсика давно была любимой и единственной мечтой Руссо. Страна с оригинальными, полудикими нравами, не знающая ни торговли, ни промышленности, в которой долголетняя борьба с Генуей сильно развила чувство общего единства, горячий патриотизм и в то же время совершенно разорила и почти уничтожила бывшую там раньше первобытную родовую аристократию; такая страна была единственным уголком в Европе, который по своему внутреннему состоянию мог бы, если не помешают соседи, стать на время жилищем не угнетаемого, не обижаемого народа, живущего для себя, а не для цивилизации.

* После Руссо осталось две рукописи, относящиеся до Корсики: одна хотя и незаконченная, но более или менее отделанная, в которой он обращается к корсиканцам; другая, состоящая из отрывочных заметок, очевидно, не назначенных к опубликованию. Обе напечатаны в 1861 г. Streickeisen-Moulou в «*Œuvres et correspondances inédites de J. J. Rousseau*».

Он советует корсиканцам, благо вывоз хлеба прекратился, позаботиться о том, чтобы он не возобновлялся, и запретить внешнюю торговлю, а в отдельной рукописи, состоящей из отрывочных заметок, говорит: «Помешать вывозу хлеба — значит в корне подрезать крупную собственность*. Уничтожить также и внутреннюю торговлю, к сожалению, невозможно, пока различные местности Корсики производят различные продукты, но ее следовало бы вести при посредстве правительства. Пусть в каждом приходе ведутся записи, из которых было бы видно, каких продуктов производится слишком много для местного потребления и каких недостаточно. Следует стремиться к тому, чтобы каждая местность производила все для нее нужное». Скажут, что таким образом Корсика будет производить меньше продуктов, чем специализируя культуры. Это верно, соглашается Руссо, никогда не стремившийся соединять на бумаге несоединимые на деле вещи, но это зло меньшее, чем то, которое ведет за собою торговля! «Для Корсики лучше дурно употребить свои поля, чем людей»**.

Вместо всяких налогов он советует отделить во всякой местности известный участок земли на нужды государства. В Корсике есть еще свободные земли, но, если бы даже их не хватило, гражданам было бы выгоднее уделить на нужды государства часть собственной земли, чем платить налоги. «Неужели вы думаете, — спрашивает Руссо, — что французский крестьянин не отдал бы охотно двух третей той земли, которую обрабатывает, ради того, чтобы владеть остальной третью; совершенно свободной от всяких налогов, оброков и десятины?» Но в свободной Корсике потребности государства не должны быть значительны, так как все, что может быть сделано личным трудом, должно делаться самими гражданами в виде личной повинности, а не по найму. Посредством личной же повинности (*corvée*) должны обрабатываться и государственные земли с правом для желающих заменять ее уплатой части продукта с собственной земли.

Зная, сколько ненависти скопили феодальные права около самого слова *corvée*, Руссо оговаривается. Он не выдает обязательные работы граждан за абсолютное благо. Но налоги, деньги, необходимые при иной системе, ведут за собой неизмеримо большее количество неотвратимых бедствий. Руссо

* □ *uv. et corr. etc.* P. 127.

** □ *uv. et corr.* P. 92.

уверен, однако, что эти бедствия придут со временем. Совершенно обходиться без производства на продажу Корсика может лишь до тех пор, пока не начнет извлекать из своей почвы всего, что она может дать. Тогда при дальнейшем размножении населения ей понадобится промышленность и торговля; тогда волей-неволей она изменит и свою конституцию и станет походить на соседние страны. В настоящий же момент денежное обращение в стране, торговля и налоги привели бы лишь к полному обнищанию ее поредевшего от долгой войны населения.

В своих набросках законов для Корсики Руссо имел в виду однородное, небольшое племя, не имевшее перед этим самостоятельного политического существования. Он мог поэтому предлагать им наилучший, по его мнению, политический строй и такие решительные меры, как запрещение торговли. Другую задачу представляло законодательство большого, насчитывавшего несколько столетий независимого существования, польского государства.

<...





М. Н. РОЗАНОВ

Ж.-Ж. Руссо и демократический идеал жизни

Чествуя память Руссо по случаю исполнившегося двухсотлетия со дня рождения, уместно будет, нам кажется, вспомнить великие заслуги «женевского гражданина» в деле демократизации европейского общества. Ни один из писателей богатого талантами XVIII века не может с ним соперничать в этом отношении. Никто с таким блеском и силою не сражался против аристократических предрассудков и против всего свойственного аристократии миропонимания и уклада жизни, никто не был таким горячим защитником и красноречивым ходатаем меньшей братии, обездоленных классов общества, никто так не прославлял производительного труда, никто с такою убежденностью и увлекательностью не призывал к «опрощению» и соответствующему устройению жизни индивидуальной, семейной и общественной на новых началах.

Демократ с головы до ног не только по своему происхождению и воспитанию в женевской республиканской среде, но и по своим чувствам, воззрениям, вкусам и симпатиям, Руссо настойчиво и последовательно проводил в своих сочинениях новый идеал жизни, шедший «совершенно вразрез с господствовавшим тогда аристократизмом, — идеал демократический. Если доктрина Руссо, его знаменитая «философия», основана, как я старался доказать в другом месте*, на своеобразном сочетании уже до него распространенных тенденций индивидуализма, натурализма и сентиментализма, то главным тоном

* Ж.-Ж. Руссо и литературное движение конца XVIII и начала XIX в. Очерки по истории руссоизма на Западе и в России. Т. I. М., 1910.

его учения, объединявшим разнородные принципы в одно гармоническое целое, тем тоном, который, по французской поговорке, делает музыку, является его яркий и устойчивый демократизм, внесший совершенно новую струю в стремления и настроения просветительного века.

Даже самые передовые люди этой эпохи не могли отрешиться от аристократических предрассудков той салонной культуры, среди которой они воспитались и которая вошла в их плоть и кровь. Известны презрительные отзывы Вольтера о простом народе, который в его глазах был не чем иным, как синонимом «безвкусица» и «невежества». И не один Вольтер думал так. Подобное отношение к народу глубоко возмущало Руссо. В «Эмиле» (кн. IV) он дает красноречивую отповедь всем «политикам», которые «с таким пренебрежением говорят о простом народе»: «Из народа состоит род человеческий; часть, сюда не принадлежащая, столь незначительна, что ее не стоит и считать. Человек — один и тот же во всех состояниях; а если это так, то самые многочисленные сословия заслуживают и наибольшего уважения. Перед человеком мыслящим исчезают все гражданские различия: он видит те же страсти, те же чувства и в денщике, и в человеке именитом; он видит тут разницу лишь в речи, в большей или меньшей изысканности выражений; а если и есть между ними какая-нибудь существенная разница, то она не служит к чести тех, которые из них скрытнее. Народ выказывает себя таким, каков он есть, но светским людям нужно маскировать себя; если бы они показывали себя такими, каковы они есть, то они возбуждали бы отвращение». Простой народ даже превосходит такие высшие классы: «Изучайте людей этого состояния, и вы увидите, что у них столько же ума и больше здравого смысла, чем у вас, хотя речь у них и иная». «Уважайте же род человеческий, — заключает Руссо, — имейте в виду, что он состоит в сущности из масс простого народа». Не только здравого смысла, но и человеколюбия в народе больше, чем где бы то ни было. «Если вы желаете быть человеком, — замечает Руссо в «Новой Элоизе» (ч. II, письмо 27), — учитесь спускаться вниз. Человеколюбие, подобно чистой целебной воде, оплодотворяет низменные места: оно ищет всегда равнин и оставляет неорошенными те бесплодные скалы, которые угрожают полям и приносят им или вредную тень, или обломки, разрушающие окрестность».

Крестьянство Руссо возвышает над всеми сословиями и считает сельский труд наиболее необходимым и существен-

ным. «Естественное состояние человека, — говорит он в “Новой Элоизе” (ч. V, письмо 2), — обрабатывать землю и жить ее плодами. Это состояние единственно необходимое и самое полезное: оно становится несчастным только в том случае, если другие тиранизируют его своим насилием или соблазняют примером своих пороков. В нем заключается истинное благосостояние страны, сила и величие народа». В «Исповеди» Руссо рассказывает характерный эпизод из своих странствий, побудивший его дать своего рода «Аннибалову клятву» быть постоянным защитником угнетаемого крестьянства. Во время путешествия из Парижа в Лион ему пришлось посетить хижину бедного французского крестьянина, который, из боязни поборов со стороны надзирателей и сборщиков, принужден был припрятывать в погреб все лучшее, что у него было. «Он мне сознался, — продолжает Руссо, — что прячет от них свое вино и хлеб и что он был бы вконец разорен, если бы агенты эти не были уверены, что он умирает с голоду. Все это и многое другое, что он передавал мне, оставило во мне неизгладимое впечатление. Отсюда зародилась у меня та неугасимая ненависть, которая с этих пор наполняет мое сердце, к лишениям, испытываемым несчастным народом, и к его угнетателям».

Наряду с восхвалением земледелия и сельского труда вообще, идет у Руссо реабилитация всякого производительного труда, которого так гнушались верхние слои общества. Выставив положение, что «труд есть неизбежная обязанность для человека, живущего в обществе», Руссо прибавляет, что «из всех занятий, которые могут доставить человеку средства к существованию, ручной труд больше всего приближает его к естественному состоянию: из всех званий самое независимое от судьбы и людей — звание ремесленника» («Эмил», кн. III). Поэтому изучение воспитанником одного или двух ремесел представляет весьма существенную часть педагогического идеала Жан-Жака. Его Эмил посещает мастерские, приглядывается к работам, чтобы с детства получить глубокое уважение к полезному физическому труду.

Ученики Руссо развивали его тенденции, еще более подчеркивая великое значение такого труда. Подобные занятия, а также самые орудия производства Себастьян Мерсье прямо уже окружает ореолом святости: земледелие он называет «святым» занятием, а плуг — «священным предметом»¹. В эпоху революции инструменты ремесленного производства фигурировали обыкновенно в торжественных процессиях и сим-

волических празднествах. Так, при перенесении праха Руссо в Пантеон, в октябре 1794 г., среди многих других групп, участвовавших в процессии и символизировавших различные стороны деятельности чествуемого писателя, была также группа ремесленников с своими обычными инструментами в руках и знаменем, на котором было написано: «Il réhabilita les arts utiles»². Другая группа, состоявшая из жителей г. Монморанси, в окрестностях которого Руссо написал три важнейших своих сочинения («Новую Элоизу», «Эмилия» и «Общественный договор»), торжественно несла различные земледельческие орудия как напоминание о заслугах Руссо в деле реабилитации сельского труда.

Применяя свои излюбленные принципы натурализма, индивидуализма и сентиментализма, Руссо постоянно находит, что так называемый простой народ наиболее удовлетворяет вытекающим из этих принципов требованиям и, следовательно, наиболее приближается к типу нормальной и здоровой человеческой личности. Если степень близости к природе является меркою совершенства («Чем ближе к природе, тем лучше» — гласит девиз Руссо) — то ни одно сословие не может поспорить в этом отношении с сельскими обитателями, которые, по условиям своего труда, живут в постоянном общении с природою. Они наиболее удовлетворяют тому идеалу «естественного человека» (*l'homme de la nature*), которым так восхищается Руссо, противопоставляя его «человеческому человеку» (*l'homme de l'homme*), т. е. человеку, испорченному ложной городской культурой.

Если вторым требованием Руссо является развитие индивидуальности, то и в этом отношении он отдает народу полное преимущество перед высшими сословиями. Парижское общество поражает Сен-Пре своим безличием, однообразием, слепую подражательностью, отсутствием самобытности и оригинальности. «В известном возрасте все мужчины одинаковы и все женщины тоже; все эти куклы выходят из одного модного магазина»*. В противоположность обезличенной аристократии, прилагающей все усилия лишь к тому, чтобы как можно больше походить друг на друга, среди крестьян более встречается разнообразия, более индивидуальных характеров**. Не от знания или состояния, к которому человек принадлежит,

* Nouvelle Héloïse. Ч. II, письмо 21.

** Ibid. Ч. V, письмо 7.

зависит достоинство человека, а от степени умения носить высшее из званий — звание человека. «Все, что люди создали, люди могут и разрушить; неизгладимы лишь те черты, которые запечатлевает природа, а природа не создает ни принцев, ни богачей, ни вельмож... Кто теряет корону и умеет обойтись без нее, тот становится выше ее. Из королевского сана, носить который может, не хуже другого, и трусливый, и злой, и безумный человек, он возвышается до звания человека, носить которое умеют лишь немногие люди»*.

Наконец, и третий принцип Руссо, его сентиментализм, приобретает демократическую окраску. Он выдвигается как реакция против холодного рационализма и сухой рассудочности, свойственных наиболее образованным и высшим кругам французского общества XVIII века. Руссо начинает свою проповедь против рассудочности утверждением, что чувство более универсально, более доступно массе людей и более важно для них, чем сухие выкладки рассудка. Чувство, а не разум возвышает человека; поэтому и руководящая роль должна принадлежать чувству, которое является исконным основанием и основным свойством души, дающим тон всему психическому развитию человека. От аристократической рассудочности, являющейся продуктом блестящей по внешности, но холодной салонной культуры, он переходит к культу чувства, язык которого понятен всякой человеческой душе. Кроме того, Руссо выдвигает сентиментализм как прекрасное орудие для возбуждения сострадания и сочувствия ко всем труждающимся и обремененным, страдающим и обездоленным, униженным и оскорбленным. Такой сентиментализм способствовал распространению идеи общечеловеческих симпатий, отрицающей сословные перегородки и сословные привилегии. Так философия чувства тесно связывалась у Руссо с демократической политико-социальной проповедью, с протестом против приниженного положения народа и против его угнетателей.

Таким образом, основные тенденции, на которых базируется доктрина Руссо, не только ничуть не идут вразрез с его демократическими симпатиями, но, напротив, всячески поддерживают и питают их и дают им особенно жизненное содержание.

В подробностях его доктрины, в важнейших очертаниях его философского и общественного мирозерцания постоянно

* Эмилль. Кн. III.

и по всей линии наблюдается торжество того же демократического начала. Принцип «опрощения» применяется здесь в самом широком смысле слова. В противоположность искусственности, условности, исключительности и манерности, свойственных аристократической культуре, здесь проповедуется безыскусственность, естественность, общедоступность и простота во всех сферах жизни.

С такими чертами является, прежде всего, религия Руссо, основанная всецело на непосредственном чувстве и на созерцании чудес творения. Сравните ее с холодным и рассудительным, лишенным истинных элементов веры деизмом Вольтера и вы убедитесь, насколько общедоступнее и понятнее массе религиозное учение Руссо, согретое глубокой верой и привлекательное своей элементарной простотой. То же и в области морали. Руссо основал ее на врожденном нравственном инстинкте, свойственном всякому человеку без различия происхождения, состояния и степени умственной культуры.

Явная демократическая черта проходит и через всю педагогическую систему Руссо. Припомним, что, по его мнению, дети народа, живущие в нормальных условиях деревенской обстановки, ни в каком воспитании не нуждаются: их воспитывает природа и окружающая здоровая среда. Воспитывать нужно лишь детей высших классов, удалившихся от природы и испорченных усвоенною ими ложною культурой. Основная задача воспитания, по «Эмилю», сводится к тому, чтобы сделать из воспитанника *«l'homme de la nature»*, «человека природы», но приспособленного жить в обществе. Для исполнения этой задачи Руссо поселяет Эмиля в деревне, заставляет его вести здоровый образ жизни в близком общении с природой, заниматься физическим трудом, иметь постоянно перед своими глазами народ с его работами и отдыхом, возвращаться в безыскусственной среде простого деревенского люда и т. д. Одним словом, педагогика Руссо проникнута демократическим духом.

То же самое приходится сказать об его воззрениях на искусство и литературу. Искусство и литературу своего времени Руссо прежде всего упрекает в аристократизме со всеми свойственными ему недостатками: сословною исключительностью, чопорностью, чрезмерною изысканностью, далекостью от интересов всего народа, от природы, простоты и естественности. Такое искусство есть порождение дурного, испорченного вкуса, свойственного обособленным кругам, вращающимся в нездоровой атмосфере модных и роскошных салонов. Между

тем «роскошь и дурной вкус — неразлучны». Только такой вкус, по мнению Руссо, хорош, который разделяется наибольшим количеством людей*. Французских комических писателей Руссо упрекает в том, что они копируют нравы сотни парижских аристократических домов и не обращают ни малейшего внимания на пятьсот или шестьсот тысяч парижского населения. Они даже «считают бесчестьем для себя знать, что делается в конторе купца или лавке ремесленника». Можно подумать, что «Франция населена одними графами и шевалье, и чем более народ терпит нищеты и несчастий, тем с большим великолепием и блеском его показывают на сцене»**. Для салонной публики искусство есть простое развлечение и забава, между тем как настоящее искусство, каким оно должно быть, есть для Руссо серьезная и неистребимая потребность человеческого духа и неизбежное проявление его моральной жизни. Таким оно может сделаться только путем полнейшей демократизации: испорченному вкусу аристократических салонов нужно противопоставить здоровый демократический вкус массы народа, способный вынести искусство на путь простоты, естественности, самостоятельности, всеобщности, близости к природе и реальной жизни.

Демократичен у Руссо и идеал личной жизни. Сравнение с Вольтером здесь напрашивается само собою. Вольтеру всегда хотелось быть богатым и жить так, как жили французские аристократы. И мечты его исполнились, если не сразу, то, по крайней мере, в последнюю треть его жизни, когда он успел уже нажить (не только литературным трудом, но и денежными спекуляциями) довольно большое состояние. В это время Вольтер является уже обладателем нескольких прекрасных замков, в которых проживает *en grand seigneur*, на широкую барскую ногу. Знаменитейший из этих замков, Ферней, с его золоченою мебелью, расписными потолками и дорогими картинами на стенах, роскошью своей обстановки мало уступает родовым владениям французской аристократии. К замку примыкает обширный парк с длинными прямолинейными аллеями подстриженных деревьев, роскошными цветниками и чудными видами на Женеву и ее окрестности.

На страницах «Эмиля» Руссо однажды размышлялся о том, как стал бы он жить, если бы сделался богатым. «Я не ста-

* Emile. L. IV.

** Nouvelle Héloïse. Ч. II, письмо 17.

ну, — говорит он, — в деревне строить город и в глубине провинции заводить Тюильери перед своим апартаментом. На склоне какого-нибудь красивого холма, хорошо защищенного от припека, у меня был бы маленький деревенский домик, — белый домик с зелеными ставнями: и хотя соломенная крыша лучше других для всякого времени года, я для блеска предпочел бы ей — но не мрачную шиферную, а скорее черепичную кровлю, потому что у ней более чистый и веселый вид, нежели у соломенной, и потому что на моей родине иначе и не покрывают домов, и это мне несколько напоминало бы счастливое время моей юности. Вместо двора у меня был бы птичник, вместо конюшни — хлев с коровами, чтобы можно было иметь молочные продукты, которые я очень люблю. Вместо цветников у меня был бы огород, а вместо парка прекрасный фруктовый сад».

Как далеко от вольтеровских роскошных замков отстоит этот маленький белый домик с зелеными ставнями! Но и о таком домике только мечтал Руссо. В действительности всю жизнь свою он прожил еще более скромно, считая себя счастливым в непритязательной, хотя и опрятной обстановке, свойственной тогдашним женевским часовщикам, из среды которых он вышел*. Таким образом, и в личной своей жизни Руссо не отступал от демократических принципов, которые играют столь большую роль в его сочинениях.

В области политических теорий никто в XVIII веке не был демократичнее Руссо. Если Вольтер не пошел дальше идей «просвещенного абсолютизма», если Монтескье считал лучшим государственным строем конституционную монархию по английскому образцу, то симпатии Руссо клонились решительно в сторону республиканского устройства. Провозглашенный им в «Общественном договоре» принцип «народного верховенства» составил настоящую эру в области политических и социальных теорий и, начиная с революции 1789 года, вызвал длинный ряд попыток его практического применения.

Демократическая основа руссоизма не сразу была понята современниками. Первых поклонников и поклонниц Руссо нашел в среде французской аристократии, легко усваивавшей идеи просветительной философии вообще и заигрывавшей, несколько неосмотрительно, также с руссоизмом, не давая себе

* Cp. *Gaspard Valette*. Jean Jacques Rousseau Genevois. P., 1911. P. 415 сл.

отчета в глубокой демократичности и оппозиционности этого учения. По наблюдению аббата Морелле, «все казалось тогда таким невинным в этой философии, которая оставалась замкнутою в сфере чистых умозрений и в самых смелых своих выходах никогда не искала ничего другого, кроме мирного упражнения ума»³. Однако мало-помалу, по мере того как стала выясняться истинная сущность руссоизма, аристократия начала охладевать к учению, которое так грозило ее сословным интересам. Тем большим успехом, напротив того, стал пользоваться руссоизм в среднем классе общества, в том обездоленном в правах и много терпевшем от высших классов «третьем» сословии, которому суждено было вскоре выступить на сцену истории. Нельзя лучше Тэна выяснить общие причины, которые обратили представителей средних классов общества в ярых поклонников Руссо. «Можно ли придумать что-либо более соблазнительное для третьего сословия, чем это учение? — замечает знаменитый историк. — Оно дает ему в руки оружие против общественного неравенства и политического произвола, и еще вдобавок гораздо более острое оружие, чем ему требовалось. Могут ли люди, желающие контролировать власть и уничтожить привилегии, найти себе более подходящего и приятного наставника, чем этот гениальный писатель, этот могучий мыслитель, этот страстный оратор, устанавливающий естественное право, отрицающий всякое историческое право, провозглашающий равенство людей, требующий для народа похищенной у него верховной власти и обнаруживающий на каждом шагу всю узурпацию, все пороки, всю бесполезность и весь вред сильных мира сего и королей? — А я опустил еще те черты этого автора, которые делают его особенно сочувственным для сыновей трудолюбивой и строгой буржуазии, для новых людей, возвышающихся путем настойчивого труда, а именно — его постоянную серьезность, его горький и могучий тон и те похвалы, которыми он осыпает простоту нравов, семейные добродетели, личную заслугу и мужественную энергию; одним словом, это плебей, говорящий с плебеем. Что же удивительного, что они выбирают его своим руководителем и принимают его учения с тою страстною верою, которая называется энтузиазмом и которою всегда сопровождается первая идея, как и первая любовь!»*

* Тэн И. Происхождение общественного строя современной Франции. СПб., 1880. С. 415.

Под демократическим знаменем Руссо и сражалось третье сословие, когда ринулось в борьбу за права человека, сливая свои интересы с интересами широких масс населения. Это знамя выкидывалось не раз и впоследствии, когда дело шло о свободе, о равноправии, о социальных и политических реформах. И в XIX веке сочинения Руссо не переставали исполнять свою миссию, состоявшую в демократизации настроений, чувств и убеждений и немолчной проповеди идей социальной справедливости. Не входя в подробности, выходящие далеко за пределы настоящей краткой заметки, я ограничусь тремя примерами, взятыми из разных эпох и разных стран. Я назову лишь Байрона, Жорж Занд и Толстого, трех писателей мирового значения и несомненных учеников Руссо, как ни различны они между собою. И английский певец мировой скорби, и французская романистка-романтик и «великий писатель земли русской» сошлись в своих неизменных симпатиях к автору «Эмиля» и «Новой Элоизы», у которого они научились более, чем у кого-либо другого, горячо любить народ, близко к сердцу принимать его интересы и всегда выступать в его защиту.





В. Е. ЖАБОТИНСКИЙ

ПОДЖИГАТЕЛЬ

(разговор о Жан-Жаке)

Давным-давно, невероятно много лет тому назад, два молодых человека шли по шоссейной дороге из Билья в Невшатель и говорили по-русски. Одному было лет двадцать пять, а другому лет семнадцать; сей последний был нижеподписавшийся ваш покорный слуга. Старший был эмигрант и студент, а может быть, ни то ни другое; одни считали его не в своем уме, другие — себе на уме, а сам он называл себя последним народовольцем. Я подбил его на путешествие из Берна¹ в Невшатель и обратно, и он всю дорогу учил меня уму-разуму; говорил он неглупо, иногда интересно. От Берна до Билья он доказывал мне преимущества террора и уговаривал меня, по возвращении в Россию, посвятить мои скромные силы этому самому занятию. Когда мы прошли Биль, обогнули северный край прилегающего озера и свернули к юго-западу, его мысли приняли другое направление. Он указал мне на крохотный островок в полуверсте от берега:

— Это остров Жан-Жака. Здесь жил и умер Руссо².

(Потом я узнал, что Руссо здесь не умер, да и жил-то недолго, но дело ведь не в этом.)

Мы шли некоторое время, повернув головы к острову, и молчали; потом он заговорил:

— Эти идиоты кричат на всех перекрестках, что роль личности в истории равна нулю. История, дескать, творится сама собою, так называемые вожди — это, мол, только ее ставленники и приказчики; если бы не было Юлия Цезаря, нашелся бы какой-нибудь Юний Цезарь, но уж история-то своего добилась бы, и из-за такого пустяка, из-за такой мелочи,

как отсутствие той или иной личности, ничто бы не остановилось и ничто не изменилось бы. Идиоты! Есть на свете три острова, которые поставлены вечными памятниками во свидетельство той истины, что историю творит именно гениальный человек. Это — остров Св. Елены, Капрера и островок Жан-Жака, мимо которого мы идем. Хотел бы я видеть, чем была бы сегодня Европа без Наполеона, без Гарибальди и без Руссо! Как вы думаете?

Я робко поддакнул, соглашаясь, что Европа без этих людей имела бы теперь совсем другой характер и вид.

— Да, конечно, — закрепил он. — Пусть надо мной смеются сколько угодно, а я верю, что без Руссо французская революция запоздала бы на множество лет, без Наполеона ее влияние ограничилось бы одною Францией, а не распространилось бы так широко по всей Европе, а без Гарибальди Италия до сих пор ждала бы... ждала бы своего Гарибальди. Я понимаю, массы накапливают материал, но строят, но ждут только вожди, и где нет вождя, там лучший и богатейший материал будет лежать и гнить без пользы. И самый разительный пример — Руссо.

Я скромно заметил, что, по-моему, самый разительный пример все-таки не Руссо, а Наполеон.

— Ничего вы не понимаете, — оборвал он меня. — Наполеон и Гарибальди изумительны как люди, но в их исторической роли, в их влиянии нет ничего удивительного. Трудно было природе создать таких людей, но раз они уже родились и не умерли в детстве от скарлатины, дальнейшее более или менее понятно. Дело в том, что оба они были, помимо своих особых, исключительных способностей, просто толковые люди, хорошие мастера своего дела. Оба имели ясный глазомер, понимали реальное положение, знали, чего сами хотят и чего хочет современник-соотечественник. При этих условиях, принимая еще во внимание их гениальность, вполне естественно, что за ними ринулась толпа, то есть история. Но Руссо! Знаете ли вы, юноша, про то, что Руссо был одним из самых бестолковых людей на этой планете?

Я этого тогда не знал, но спорить не осмелился и только заметил, что Руссо как-никак выражал не свои идеи, а идеи века, следовательно, его личные качества тут не могли играть особенной роли.

— Идея века! Боже мой! Юноша, вы невежда, вы, должно быть, изучали Руссо только по Иловайскому³. Идеи Руссо! Помилуйте, вы у Руссо найдете решительно все мыслимые идеи,

правые и левые, революционные и реакционные, черные и красные, что угодно и как угодно. Это была широкая натура, чересчур широкая (даже непостижимо, как мог такой выродок народиться в пайнке Женеве) — натура, способная найти крупицу истины хотя бы в самом грубом заблуждении; эту крупицу он подхватывал, размалевывал в 20 красок, раздувал до величины великого открытия, и, таким образом, черная лож превращалась в ослепительную, единоспасающую правду. А через год (если не через месяц) он же говорил совершенно обратное. У него вы найдете все положения и все отрицания: цивилизация погубила людей, наука никуда не годится, но, однако, нужен такой строй, который дал бы всем возможность учиться; собственность — корень всякого зла, но, однако, воспитание Эмиля надо начинать с внедрения идеи собственности; парламентаризм противоречит народовластию, но, однако... и т. д. При этом его отдельные политические взгляды по большей части представляли собою верх практической нелепости, праздную болтовню, совершенно неприменимую к жизни. Он не обладал чутьем реального, не понимал основных запросов своей эпохи. Накануне великой революции, которой вся сила была в идее централизации, нивелировки, растворения местных отличий в одном принципе, он умудрился проповедывать как идеал восстановление мелких республик à la Спарта и Афины. Не понимая, что борьба партий есть пружина политики, он считал разделение граждан на партии вредным, антисоциальным явлением и восхвалял политическую жизнь без партий — явное доказательство, что человек неясно представлял себе, что такое политика. Он рекомендовал ввести новую принудительную религию — это в эпоху, когда во всех сердцах назревал протест против всякой принудительной религии! На каждой странице его политических сочинений современники должны были встречать взгляды, совершенно не подходившие к духу предреволюционного времени, взгляды прямо антипатичные, да притом еще явно легкомысленные, недостаточно продуманные. И в самом деле, смотрите: из всех писателей, подготовивших революцию, он был самый популярный и таковым остался, но в результате революции его идеи совершенно не отразились. Францию, а за нею всю Европу перестроил Монтескье, а не Руссо. Но зажег революцию Руссо. Чем? Почему?

— Он был хороший писатель, лучше всех других в ту эпоху, — сказал я, чтобы не промолчать.

— Много вы понимаете, — опять срезал меня пылкий собеседник. — Хороший стилист — да, но хороший писатель?

Когда подрастете, попробуйте прочитать «Новую Элоизу». Заснете на пятом письме. «Эмиль» скучен и изобилует прямо глупыми страницами. «Общественный договор» теперь местами невозможно читать без улыбки, без неловкости за автора. Сравните это сочинение с трактатами Монтескье, Беккариа, даже старого Макиавелли: те до сих пор не потеряли своего интереса, потому что то были плоды зрелой мысли, много работавшей, много учившейся, разборчивой и осторожной. У Руссо же вы чувствуете только одно: тут, очевидно, когда-то горел большой огонь, который непосредственно обжигал современников; для нас он потух, остались голые, черные головешки, среди которых редко найдешь жемчужину.

Тут я взмолился:

— Что вы такое говорите? Начали с того, что Руссо гений, а кончили тем, что он вроде бездарности. Начали с того, что он сделал историю, а теперь выходит, что его книги — одно пустое место...

— Но на котором когда-то горел большой огонь, юноша. В этом все дело. Прежде всего, нельзя так противопоставлять, как вы делаете, — гений и бездарность. Бездарность противопоставляется таланту, а не гению. Гений и талант — явления разной сферы. Де-Фоэ ничуть не гений, однако «Робинзон» интересен до сих пор, ибо Де-Фоэ был талантлив; Руссо был гениален, его книги были гениальны, а все-таки его сочинения теперь дочитает разве только специалист, может быть, кроме первой части «Confessions», которая интересна просто как дневник интересной, незаурядной жизни. Впрочем, это в скобках. А суть дела вот в чем. Идеологические вожди бывают двоякого рода. Одни дают содержание движения, дают ту идею, которую должна будет воплотить в жизнь предстоящая социальная катастрофа. Эта идея или эти идеи должны соответствовать реальным запросам времени и давать практический выход накопившимся потребностям; тогда они постепенно усваиваются обществом, и содержание будущей революции готово. Но этого мало. Нужна еще самая революция. Новые идеи лежат, как мертвый горючий материал: нужен поджигатель.

Это — второй тип идеологического вождя. Секрет его влияния — не в уме, не в знаниях, не в ясном глазомере, а только в настроении, в темпераменте, во внутреннем огне. Вся повышенная температура эпохи концентрируется в его душе; он горит на глазах у современников и заражает их. Тогда они слепнут и уже не замечают его ошибок, его противоречий, его

легкомыслия, невежества, даже шарлатанства: они чувствуют только его огонь, божественный огонь, *panlön genêtor*. И с этого человека начинается революция, этот человек делает историю, а не те умники, что так зорко прочли общественную нужду и так метко воплотили ее в своих социальных и политических идеалах.

И не самые эти потребности, и не самые эти идеи суть двигатели истории, но только личность вождя, маховое колесо социальной машины, без которого эта машина не сдвинулась бы с мертвой точки. Понимаете? Согласны?

Нижеподписавшийся промолчал и от ответа воздержался.

Altalena.





Д. В. ФИЛОСОВОВ

Жан-Жак Руссо

(К двухсотлетию со дня рождения)

Друг Александра I, министр духовных дел и народного просвещения князь А. Н. Голицын учредил при своем министерстве существующий и поныне «ученый комитет» для рассмотрения учебных книг. В инструкции, выработанной на сей случай, мы читаем, что комитет обязан отвергать все книги, защищающие теории естественного права и первобытного состояния человека, а также «ложные учения о происхождении верховной власти не от Бога, а от условий между людьми»¹.

Другими словами, инструкция отвергала идеи Ж.-Ж. Руссо. Именно он говорил об общественном договоре, о неотъемлемых правах человека. Борьба Голицына с идеями Руссо — один из курьезов русского просвещения. Но по-своему реакционный министр был прав. Руссо колебал устои старой государственной идеологии, подкапывался под исконное учение об источниках власти. Недаром Робеспьер считал себя учеником Руссо².

Голицынский комитет не победил своего врага. Довольно-таки ребяческую теорию общественного договора победила современная наука. Но сила Руссо — не в «научности». Если развалилась материя его знаменитой книги, то жива бессмертная душа ее. Идея народного суверенитета, т. е. перемещение центра тяжести в вопросе об источнике государственной власти, стала общим достоянием, и никакие лилипуты-Голицыны не могут уже вытравить эту идею из современного сознания. Учитель Робеспьера резко отделил «кесарево от Божьего» и охранил этим чистоту религиозных ценностей, устранив из них смешение божеского с человеческим.

Правда, Руссо пытался написать свой трактат в научном стиле. Но это был научный стиль XVII века, блестящая игра логическими формулами, следствиями и выводами. В методе своем Руссо следовал заветам рационализма, традициям схоластики. По существу же Руссо был отнюдь не рационалист. Это — человек чувства и воли. «Общественный договор» ценен как поразительной яркости лозунг, как новое волеустремление. Книга Руссо стоит на рубеже двух эпох, двух мирозерцаний. Соединение прошлого с будущим. В других своих сочинениях Руссо совершенно освободился от прошлого. Действительно, к «Общественному договору» трудно подойти без многочисленных исторических предпосылок. Книга эта — как бы звено в длинной цепи истории политических учений, тогда как «Исповедь» или «Эмиль» почти не нуждаются в исторических комментариях. Незначительные усилия, затраченные на их прочтение, вознаграждаются очень щедро. И это потому, что здесь Руссо не рассуждает, а чувствует, потому что здесь говорит не правда разума, а правда сердца. Нет сомнения, что Лев Толстой, находившийся под сильным влиянием Руссо, читал «Рассуждение о неравенстве людей» без всякой «исторической» подготовки. Он прислушивался к голосу не «мыслителя XVIII века», а к голосу своего современника, живого человека, который говорит «о том же». «Исповеди» Руссо и Толстого — книги одного духа, несмотря на свое кажущееся различие. Здесь время как бы побеждено. Вечная человеческая правда перелетела через пропасть, отделяющую век «энциклопедистов» от Льва Толстого.

В этом — глубокое различие между Вольтером и Руссо. Эти два имени тесно связаны в нашем сознании. Так повелось искони. Но подобная ассоциация совершенно неосновательна. Заслуги Вольтера перед европейской культурой громадны. Но они — в прошлом. Девяносто томов его сочинений — предмет научных исследований, литературных изысканий. Не больше. Пророческого в Вольтере нет ничего. Он — итог своеобразной культуры. Гениальный популяризатор идей, накопленных его предшественниками. Как литератор он страшно консервативен. Литература XIX века ничем ему не обязана, тогда как без Руссо не понять происхождения современного психологического романа, не понять романтизма начала XIX века.

Для русских Вольтер интересен как родоначальник поверхностного, несвойственного русской душе «вольтерианства», мода на которое царила среди наших бар-крепостников Екатерининского времени. Самые темы Вольтера не русские. Наобо-

рот, тема Руссо — подлинно русская. Руссо искал не бескорыстной, холодной истины, а правды и справедливости. В истории русской мысли Руссо следует отвести почетное место. Руссо звал назад, к природе, томился утонченной культурностью своего времени³.

Француз по-своему объяснит эти стремления. Он на нескольких страничках расскажет нам о естественной реакции чувства против разума, о чрезмерной условности эпохи Людовика XV и определит Руссо как основателя литературной школы «сентиментализма». Но французская история литературы и вообще французские домашние дела нас мало интересуют. Для нас Руссо дорог не как француз, а как «всечеловек». Он с особой резкостью поставил вопрос о противоречии между правдой культуры и правдой природы, между правдой рассудка и правдой чувства. Нам совершенно незачем впихивать Руссо в историческую среду, класть его на определенную полку, потому что вся русская литература разрабатывала, в конце концов, темы Руссо. «Исповедь савойского священника» для нас не момент в истории религиозной мысли, а сегодняшняя, волнующая нас тема. «Рассуждение о неравенстве людей» — не сочинение, написанное на соискание премии Дижонской академии, а заветная дума всей русской интеллигенции.

Без особых усилий мы можем представить себе Руссо, спорящего в кругу петрашевцев. Нас не удивило бы, если бы он подсел к столу в грязном трактире, где Алеша и Иван Карамазовы спорили о Боге под звуки «Травиаты». Вероятно, Пьер Безухов и Платон Каратаев рады были бы иметь Жан-Жака своим товарищем по плену. Но разве можем мы себе представить в такой обстановке Вольтера?

Биография Руссо — тяжелая, страшная. Он сам сгустил ее краски в своей «Исповеди», впадая порой от застенчивости в цинизм. Характер у него был злобный, сварливый. Отношение к собственным детям, которых он, как щенков, таскал в воспитательный дом, нам представляется чудовищным. В жилах Руссо текла карамазовская кровь. Но Руссо не боялся общественного мнения, не боялся «юродства». В нем была своя скромность, коренившаяся в сознании внутреннего, душевного величия.

Своим «юродством» он победил уравновешенного Вольтера. Вольтер всю жизнь не мог забыть, как его выгнали лакеи какого-то аристократа. А Руссо откровенно рассказал все испытанные им «позоры». Вольтер был в постоянных сношениях с Россией. Из тщеславия он добивался звания академика

елисаветинской академии, для чего написал даже свою нелепую историю Петра Великого. С Екатериной II он вел оживленную переписку. Но все это — далекая «история», не трогающая ни нашего ума, ни нашего сердца.

Руссо, вероятно, никогда и не думал о России. Он не заботился об истории, потому что сам делал ее. И вышло так, что для России он оказался гораздо нужнее, нежели Вольтер. Вольтер — до мозга костей француз и сын своего времени. Руссо разорвал цепи времени и пространства, вышел за пределы национальности и эпохи. Сегодня, когда Франция и французская Швейцария торжественно чествуют память великого человека, мы, русские, должны душою присоединиться к этому чествованию. И не потому только, что мы одним боком причастны к европейской культуре, а потому, что «всечеловек» Руссо слишком много нам дал и слишком тесно связан с будущим культуры русской.





В. В. РОЗАНОВ

Ж.-Ж. Руссо

Все изменилось. Ты видел вихорь бури,
Падение всего, союз ума и фурий,
Свободой грозною воздвигнутый закон,
Под гильотиною Версаль и Трианон
И мрачным ужасом смененные забавы.

Пушкин¹

Позволю и я себе, хоть немножко и запоздаю, сказать несколько слов о Руссо, 200-летний юбилей рождения которого только что отпраздновался всею печатью. Предмет этот так велик и интересен, он до такой степени *вековой*, что запоздание в 2–3 недели не составит важности. Ведь *все* этот месяц *подумали* о нем; пусть моя дума присоединится к думам всех.

Никто так полно и жизненно не выразил значения Руссо, как Наполеон, сказавший, что «без Руссо не было бы революции»². В устах Бонапарта это была почти исповедь. Мы помним его всегда как императора и властелина; но он прошел, хотя и узенькую, полоску юности, мечты и сердечного воображения. В словах о Руссо он как бы сказал: «Разве мы все тогда начали бы так *ломать* старую Францию, не появись этот Руссо со своим гипнотизмом красноречия, веры, вторичного и чистого детства человечества»... Наполеон выразил в словах о Руссо то, что он чувствовал и знал; чего мы теперь не знаем, отделенные 1¹/₂ века... Чему мы просто должны верить как факту. Мнение Наполеона о Руссо есть *факт* истории, а не одно только суждение.

Но французская революция — первый день новой Европы. И Наполеон сказал собственно неизмеримую мысль, что вся новая Европа более или менее обязана своим рождением

странному духу, странному влиянию, которое произвел этот «литературный бродяга», каким и по существу и по форме, и по сочинениям и по биографии был Руссо. «Бродяга» — без порицания; просто — как портрет. Действительно: «своего дома» не только не было у Руссо, но Руссо и невообразим в «своем доме», и вообще в каком-нибудь постоянном жилище, на долговременной квартире. Руссо — сама *неустойчивость*; он вечно переходит из одного положения в другое, от одних мыслей к другим, из одного города в другой, от одной возлюбленной к другой, от одной должности и профессии — в другую, от одних друзей к другим и т. д. Это бывает и у других, но как черта величайшего легкомыслия и пустоты человека. У Руссо же это была — трагедия, страдание, доведшая его почти до безумия и ранней смерти. Он *не мог* стоять на одном месте, томясь вечным томлением по чему-то новому, «другому», чем его «сегодня» и «здесь». И это как душевно, так и физически. Его земля не держала, и он не держался на земле. Есть что-то воздушное, птичье в нем. Говорят, всякий человек похож на какое-нибудь животное; обычно сухопутное: на быка, на лошадь, на верблюда, на свинью. Руссо был сходен поразительным сходством с какою-то птицею — с длинными крылами и крошечными, слабыми ножками. И он пролетел над Европою, запев большую песню, большую и зовущую, большую и тоскливую. И все подняло голову, отозвалось. Все почувствовало в груди своей отзыв на эту песню. Вот откуда значение Руссо. Он мог бы петь о том, что ему одному понятно. Это могло бы быть прекрасно, но не было бы значительно. Суть в том, что он запел мировую, общечеловеческую песню, мотив которой, собственно, вечен в человеке, глухо знаком всему человечеству. И все поднялось. Получилась «революция».

Кант, Гете, Байрон, Толстой — люди, достаточно великие и не любившие от кого-нибудь «зависеть», равно говорят, и с любовью, а не с «несносным чувством», о своей зависимости от Руссо. Кант признавался, что он на несколько недель остановился в писании философского трактата, когда появился его «Эмиль»; Толстой много лет тайно носил на груди портрет Руссо вместе с крестом. Такие лица революции, как Сен-Жюст, Робеспьер, не говоря о громадной *толпе* «людей революции», собственно, лишь портретно выражали в себе идеи и дух Руссо. Влияние на Толстого, на Канта?.. Да кто *он*, влияющий? — Мальчик, безумец, любовник «доброй Терезы», темный воспламененный юноша...

Поразительный факт. Мировой факт.

Что такое его идея «первоначального невинного состояния человека»? Да идея — Библии. Идея Рая, Адама и Евы, грехопадения. Почему же, как страница Библии, она не заражала, а как «сочинения Руссо», всех заразила, взволновала и увлекла? Все обезумели от этой мысли, образа представления, надежды, чаяния. Что такое, в чем загадка? В Библии мы это учим десяти лет, и давно надоело; в 17 лет «не верим этим басням». Вдруг стали том за томом, трактат за трактатом выходить «сочинения Руссо», где была и билась пульсом эта в сущности *эпическая* страница Библии, но она уже билась как *лирика*, как призыв, как плач и знамя, как *земной насущный идеал*, по которому «завтра начнут переделываться все дела». «Вернем себе рай», «вернем себе невинность». — Как передает в подробностях Тэн, об этом грезили и в королевских дворцах, и герцоги, и последний мещанин³. Все «опростились», Мария Антуанета опростилась и из своих рук кормила своих коров свежей травой⁴. Деланно или неделанно, сильно или безуспешно — но порыв *сюда* у всех был. Все рванулись в *невинность*, *первоначальность* и *рай*. Даже Кант задумался: «не снять ли мне ученый колпак и не сделаться ли просто теленком, жующим в поле траву». А Фауст и его скука мудростью, его томительное желание опять юности, любви и непосредственности?.. Везде — Руссо, все — Руссо.

«Революция» совершенно понятна после Руссо, как она непостижима, и просто ее бы *не было* без Руссо. Были бы «преобразования»: но «преобразование» — не революция, и особенно не эта первая революция. Революция с ее террором, с готовностью «всех зарезать, если они не по Руссо живут», миссия Робеспьера — все это с явным безумием, эпилептичностью, захватом в грудь столько воздуха, что выдохнуть невозможно, — есть явление *solo* в истории. Ни на что она не похожа. Революция была в сущности припадком: и этот «припадок» вызвал Руссо. Таким образом, вся его личность и миссия есть не очень литературная, но *глубоко историческая*. «Литература», что он был писателем — случайность. Явление, именуемое «Руссо», «приход в мир Руссо» — есть феномен религиозной жизни, религиозной судьбы Европы: это есть арийская форма религиозного события, типично арийская, но и типично религиозная. В сущности, Руссо и не думал повторять страницы Библии; она ему и на ум не приходила; из современников, кажется, никто не отметил, что «это просто первые четыре главы книги *Бытия*». Руссо не подражал, не повторял. Он сотворил из *себя* и *сам* великую религиозную

страницу — великий религиозный пароксизм. Случился типичный европейский религиозный припадок в конце XVIII века. Это и есть революция.

Жгли, рубили, разрушали: как в Тридцатилетнюю войну, как католики в Чехии после Белогорской битвы⁵, как те же католики в Лангедоке и Провансе, как иезуиты, не задумываясь, истребляли «врагов папы». Руссо назвал папою «народ» и «невинность», и Робеспьер начал рубить головы «неверных» этому «папе»: с тем же чувством *правоты* и веры, что «будущее оправдает его». Восстановление «невинного состояния» было религиозною верою, религиозною темою, было «вероисповедною задачею *на завтра*»... Тут не задумываются, не задумывался никто. «Террор» только и можно понять, придвинув к нему «гугенотов». Люди явно безумеют. Но ведь послушайте: и по Платону, «действительность есть *преходящее*», «на земле мы только *странники и умрем*»... Но если так, если все реальное есть лишь *кажущееся*, то кто знает, не открывается ли в слепые и безумные моменты человечества трансцендентная сущность мира, земли и существа человека... «Долой голову мещанству, обыденности и прозе: и да здравствует пожар, сон, сновидения и опять пожар».

Кто знает, где *сущность*, в громе или в ясном дне.

И настал гром. И засверкали молнии.

Потом град, ливень. Повалились вековые дубы. Это — революция.

А «дунул» ее бездомный странник Руссо.

Все отмечают в нем странное детство, присутствие «впечатлительного мальчика» уже в зрелом по возрасту человеке. Это — его сущность. Да оглянитесь и на действительность: ведь «пожары зажигают мальчишки». Какое-то мировое *emploi*. Какому же великовозрастному человеку, статскому советнику или государственному поэту Гете, придет на ум поджечь дом или крикнуть революцию. Революция *по существу* есть детское дело, детское и разбойное, детское и поджигательное. Юность имеет свои исторические *emploi*. Философия — старости, дипломатика и политика — старости же, суд и служба опять — принадлежат старости, зрелому возрасту. Но та бездна действия, каковая есть в «громе и молнии», — бездна и масса движения, захвата воздуха в грудь принадлежит,

естественно, юности — даже отрочеству. И «революцию» мог родить только «неумытое дитя» своих «Воспоминаний» («Confessions»), этот Жан-Жак.

Смешон для всех.

Велик для всех.

Комик — для Вольтера.

Серьезное явление — для Канта.

Он и привил свое «мальчишество» целому веку, всему поколению. Отсюда краски революции: кроваво-страшной, детски-увлекающейся, живой, полной какого-то яркого «я» в каждой точке и в каждой минуте, безумной для всякого рассудительного человека, для всякого делового человека и совершившей, однако, такое дельное дело, какого бы не совершить полку великовозрастных титанов. От этого, например, мальчишеского духа, мальчишеского пафоса от 1790 до 1799 года, произошла неудача Мирабо⁶, человека совершенно зрелого и мудрого. Во время революции ничего вообще «мудрого» не могло удалиться: могло удаваться только безум-
<пропуск в тексте против нее всей мудрой «критики потом»; критики и Тэна, и нашего Любимова («Против течения; беседы о французской революции»), и проф. Герье (комментарии к Тэну)⁷. Все у них у всех — верно, с одной стороны, рассудительно, исторически-правильно; а с другой стороны — и совершенно неверно, вполне антиисторично. Конечно, «родители знали», что любовь Ромео и Джульетты «принесет им вред». Но «родители» никак не могли бы дать сюжета для великолепной хроники Вероны и трагедии Шекспира, и для мирового любования этою «горестною историей»; 17-летние дети — дали. Нужны ли *миру* Ромео и Юлия? Для «произведения потомства» — не нужны, но для *красоты мира* — в высшей степени необходимы! Дело в том, что самая-то «мудрость» имеет в себе этажи и этажи, слои и слои: и «мудрое», положим, в третьем этаже — совершенно «глупое» в шестом этаже, а «мудрое» для шестого этажа — «никуда не годится» в этаже третьем. Так что прав и Любимов, но прав и Сен-Жюст.

Невероятная сила и все историческое значение Руссо происходит оттого, что он изменил как бы *протоплазму* людей своего времени, поколения своего. Изменил новым духом и новыми темами, новым материалом своих сочинений. Извест-

но, «протоплазма» долгое время оставалась скрытою и никому неизвестною; эта незаметная жидкость внутри кровяных шариков не считалась ничем важною или никто не мог понять ее значения, потому что она — однородна, плоска и неинтересна. Все смотрели на голову, руки, на органы, глаз, почки, легкие, сердце. Политика и история до Руссо и имела дело с этими массивными фактами, с огромными факторами большой политики и дипломатики; с дворами, министрами, королями, придворными, с любимцами-фаворитами, которые «все решали» и «все устраивали», «удачу» и «неудачу». Пришел Руссо. Что же он стал делать? Именно стал действовать на протоплазму Франции и всего тогдашнего читающего человечества. Этот грязный мальчишка, назвавший себя забавным именем *citoyen de Genève*⁸, начал рассказывать о своей доброй Терезе и пакостях с мадмуазель Лавассер⁹, как его секли и что он при этом чувствовал, и т. п. глупости, совершенно не профессорские. Он стал выдавать маленькие секреты человечества, которые и у других бывали «в его положении», но все условились об этом молчать. Вообще, *человечество* состоит из человечества «в разговорах» и из человечества «в молчании». Вот это второе совершенно никому не было известно, т. е. не было известно в литературе, в политике; «про себя»-то каждый о нем знал, но знал, каясь и ограниченно, только именно «о себе», т. е. без значения и силы. Руссо вызвал к действию и арене это «человечество в *молчании*», которое через литературу вдруг слилось в одну у мириад душ, у миллионов таившихся индивидуальностей: и тогда, естественно, получило *силу*, стало громом и молнией. «Бог весть откуда взявшимся». «Искорки-то всегда везде были — для шалости и в шалостях». Вдруг заговорил Руссо, заговорил об интимном и внутреннем, о пакостях и молитве («Исповедание савоярского священника»), о своей тоске, о своей грусти, о своем — «не знаю, где найти место себе», о своем — «мне ничего не нравится», о своем — «я нахожу ложь во всем». И появились синие молнии, клубы молний. «Не понимаем и *мы*, для чего живет человек со своими фижмами, пудрою, в расчищенных парках из аллей постриженных деревьев, — со своими менуэтами, приседаниями, интригами и враньем».

«И потрясся Олимп многохолмный», — как говорит Гомер. Все затряслось в Европе: потому что ведь думать-то это стали *все*, до «встречи двух дворян на Невском», а век Екатерины, «заговоривших шепотом о вновь напечатанном *Эмиле* этого чудака Руссо, этого святого Руссо, этого безумца и вместе

гения». «Мальчишка Руссо» заговорил *тайну* всех, заговорил о *тайном* во всех: что же было делать правительствам? Не стрелять же из пушки по этому «грязному мальчику» и «двум дворянам на Невском», тихо разговаривающим между собою. Между тем короли, придворные, вельможи и министры вдруг почувствовали, что они обессилели каким-то внутренним бессилием и что какие-то неведомые силы начали нарастать «совсем в стороне» и «где им не указано», — у этих частных людей, без формы, без определенности и даже «без определенных занятий»... «Солнце» закатывается здесь, «другое солнце» восходит там. Совсем космический переворот, и его произвел Руссо. Произвел именно этой тайной своей протоплазмой, «не расстреливаемой из пушек». Теперь — не Помпадур и Ментенон, а — провинциальная девушка Шарлота Кордэ; не Неккер или Кольберг, а Шиллер с балладами, «Разбойниками» и «Маркизом Позой»; не Людовик XVI и даже не Мирабо, который все-таки мог бы быть у него министром, а сумасшедший поэт Руже-де-Лиль¹⁰, которого куда же взять в министры. Бабеф, Сен-Жюст и гильотина. И, наконец, не трон и «управление», а ревушая толпа и ее судороги. Чудовищный горный поток, все разрушающий, — лавина, оборвавшаяся с вершины горы, — вот революция. Какие тут рассуждения, какая рассудочность!! На 10 лет из Франции вдруг пропало «управление» пропало не в физике своей, а в метафизике, в *сущности*. «Управления» вообще не было, никакого! Какая же «канцелярия» в жерле вулкана, в котором все кипит и выбрасывается; а вы хотели бы подставить «рельсы» для этих выбросов. Тэн безумен со своей рассудочностью. Он эмпиричен был здесь, в своих рассуждениях о революции, которая вообще не «рассуждаема», и это в ней — не побочное, а суть.

Тут не рельсы были нужны, а меч. Контрдинамит. И его принес Наполеон, в своей колоссальной личности, тоже единственной. Мне как-то обмолвился один из медиков, что «у Наполеона был пульс 40 ударов в минуту», когда у человека он бывает нормально 70 ударов. Жалко, что не посчитали пульс у Руссо: у него, вероятно, был дрожательный, мелкий пульс, 100 в минуту. И Руссо, и Наполеон были «иначе рожденные люди», и в этом все дело; иначе, нежели как вообще рождается человечество. Человек-пулемет (Руссо) и человек царь-пушка. Один мелкую дробь свою рассыпал по всем щелям человечества, другой чудовищным ядром сразу смел все. Наполеон есть другой фазис революции; революция же, но во второй ее фазе — *устройственной*. Всякое извержение вулкана прекра-

щается. Всякая революция должна *кончиться*: это не ее слабость, это ее *суть*. Но после революции «все остается в другом виде» и все начинает жить «по новому закону». «Революции» в истории человечества то же, что «геологические перевороты» в истории планеты. Они «само собою» бывают редки, «само собою» — на больших расстояниях и «само собою» — проходят. Что за «планета», которая вечно перемещается. Суть планеты, конечно, *устойчивость*, и суть истории — именно *быт*, «изо дня в день», «сегодня, как вчера». Консерватизм как *постоянное*, консерватизм не в физике своей, а в метафизике — лучше, вечнее, нравственнее, благороднее «переворотов»: но, конечно, консерватизм «как следует», т. е. как благородный ясный день, полный день. Солнышко взошло и зашло без облачка — вот идеал. Но когда «все моросит», «ветер дует», на земле «слякоть» — ну, пусть буря «прометет» все. Но с мыслью: «пусть пройдет и она». Эта-то мысль для всякой бури — окончательна. Буря — все-таки зло, и переносима только для уничтожения еще худшего, для малярии, заразы, болезней, непорченного воздуха. До сих пор все ошибаются, что в «буре» содержится что-то самостоятельное, какое-то вечное начало, что она «в себе и безотносительно» хороша. Нет, окончательно-то и безотносительно хорошо «изо дня в день» — как и говорит народ *вековым* умом: «тишь да гладь, да *Божья благодать*». С абсолютной точки зрения, «от Адама до последнего человека», — Руссо был грех, болезнь и преступление. Смотрите, и какой он был в биографии своей уродливый, болезненный, весь неправильный. Боже: ни «гражданин», ни «человек». Именно — пульс 100 ударов в минуту, лихорадящий; какая-то протоплазма по виду, по «жизнью». Что-то в высокой степени бесформенное, зыбкое, неустойчивое.

Бог благословил Руссо (его *личностью*, его *сутью*) человечество и наказал человечество.

Через него — казнь, через него — возрождение. Но наконец его пора забыть.

Вот Руссо и к нему отношение.





М. О. МЕНЬШИКОВ

Оторванный атом

15 июля

Прочтя статью В. В. Розанова о Руссо, я почувствовал то же угрызение совести, что и он: неужели я останусь настолько неблагодарным великому философу, что не скажу и двух слов по поводу его 200-летнего юбилея?¹ Если Руссо один из тех таинственных пришельцев в мире, которые заставляют все человечество гордиться ими, то особенно заинтересованы в этом писателе должны быть мы, публицисты, ибо Руссо был человеком нашего призвания: он был публицистом с головы до ног. Его романы и социологические трактаты — чистейшая публицистика, и именно такая, какою она должна быть, чтобы волновать читателей. К сожалению, гениальный талант не такая вещь, которой можно выучиться, как счетоводству. Тут даже рабское подражание обрекает вас на участь рабов, на участь актера, играющего королей. Но мне кажется, все писатели, а особенно моей профессии, должны в молодости изучать Руссо. Провести через свою душу этот огромный, как бы метеорный поток мыслей, насыщенный страстью, с непрерывным «дождем падающих звезд» — ярких мыслей и образов, — провести чрез свою душу Руссо — это значит пережить благодетельное потрясение, оставляющее след чего-то нездешнего на всю жизнь. И если вообще существует школа для умственного развития, то публицистике, как и мыслящему обществу, нельзя миновать Руссо. Он один из первых в эти века — в века свержения — показал могущество гениального пера. Он один из первых разбудил европейское общество к свободному мышлению, открыв эру философствующего человечества. До него было религиозное и эстетическое

общество. Руссо был чуть ли не первым типическим интеллигентом, главной страстью которого являлось — как в века софистов — размышление. К сожалению, я прочел только некоторые (наиболее знаменитые) сочинения Руссо, и это было уже давно, и теперь, сидя в деревенской глуши, я не могу возобновить их в памяти. Но это может быть и лучше: силуэты далеких вещей дают идею их иногда отчетливее, нежели ближайшее рассматриванье.

Что такое Руссо? Правда ли, что это был *отец* Великой французской революции? Мне кажется, он был скорее сын ее, один из первенцев стихийного движения, возникшего еще до его эпохи... Если Наполеон сказал, что «без Руссо не было бы революции»², то не надо забывать, что тому же Наполеону принадлежит изречение: «Через 50 лет Европа будет или казацкою, или республиканскою»³, что так блестяще не сбылось. При всей зоркости его гения Наполеону, как многим великим людям, доводилось высказывать иногда наивные вещи и совсем неверные. Руссо сыграл в революции блестящую роль — ну, как молния, после которой раздается гром, но ведь не молнии же делают бури, а то скопление электричества, которое вызывает молнии. Несомненно, что еще задолго до рождения Руссо революционный процесс начал слагаться и к эпохе появления энциклопедистов сложилась уже целая атмосфера идей совершенно громового характера.

Обратили ли вы внимание на любопытную черту в биографии Руссо — как он чуть ли не четырехлетним ребенком зачитывался вместе с своим отцом всевозможною тогдашнею литературою и между прочим — путешествиями на новые материи? Сколько помнится, отец Руссо был человек беспутный, кажется — часовщик по профессии, но страстный чтец и мечтатель, и эту же страсть унаследовал и болезненно развил в себе маленький Жан-Жак. Не столько в позднейших фактах бродяжнической жизни Руссо, сколько в этом первоначальном увлечении нужно искать ключ к его философии. Вообще люди слагаются очень рано, но особенно рано — гениальные люди. То, что пережито на заре сознания, может быть, составляет всю потенцию их дальнейшей жизни. Из страсти к чтению пожилого и беспутного неудачника-отца Руссо ничего не вышло — из той же страсти к чтению гениального мальчика вышел... новый Дон-Кихот, благородный ламанчский гidalго, предвосхищенный (как психологический тип) столетием раньше. В самом деле, Дон-Кихот помешался на идее рыцарства, начитавшись до одурения рыцарских романов. Оторванный

книгами от общества, Дон-Кихот начал вести бродяжническую жизнь под давлением неотразимой веры в то, что идея рыцарства — борьба со злом — благородна и осуществима. С развитием едва ли высшим, чем у гениального ребенка, деревенский дворянин *поверил книгам*, которые писали о злых волшебниках и великанах как о реальной действительности. Он поверил в чары и в подвиги потому только, что в представлении простых людей «книги не врут», и «если напечатано, то значит это правда».

Мне кажется, нечто подобное случилось и с маленьким Руссо еще в глубоком его детстве. Он начитался до одурения — не рыцарских книг, но тоже почти волшебных, — он начитался об открытиях неведомых стран, далеких материков, разбросанных в пустыне океанов, тропических островов, населенных как бы отыскавшимся потомством Адама и Евы: полуодетыми и даже совсем раздетыми людьми⁴. В. В. Розанов верно говорит, что исходная точка учения Руссо почти вся заключается в первых четырех главах книги Бытия⁵. Но книга Бытия к тому времени, когда родился Руссо, до такой степени принижалась всеми и отпечатлевалась в умах, что уже не действовала на них. Книга Бытия говорит о чем-то навсегда отошедшем, о золотом веке человеческого детства, о рае первобытной жизни, где все было невинное и все нагое, все обвеянное дыханием любви Божией и блаженством пробуждения. В течение тысячи лет католичество повторяло, что человек изгнан из рая, что, обреченный проклятию за первородный грех, он уже никак не может вернуться в Эдем иначе, как в будущей жизни, заслужив ее страданиями и самоотречением в настоящем. Эта тема была внимательно выслушана даровитой арийской расой и навела на нее наконец некоторое угнетение духа, почти безнадежность. Но ислам спас христианство. Арабы перевели греческих классиков. Турки выгнали из Византии последних греческих ученых, и *в глубине времени* Западная Европа открыла как бы потонувший прекрасный мир, мир языческих предков, достигавших красоты и счастья, пожалуй, не хуже тех, какими пользовались библейские правители. Олимп стоил Эдема.

Открытие древнего света — Греции и Рима было первым революционным потрясением в Европе, пережитым гораздо ранее рождения Руссо. Вторым потрясением христианского общества было открытие Нового Света. В *глубине пространства* вдруг как бы всплыли над океаном новые миры — с совершенно иными, невиданными цивилизациями и *даже*

вовсе без всякой цивилизации. Последнее обстоятельство показалось поразительным в высочайшей степени.

Первыми — конечно нечаянными, создателями европейской революции были не Вольтер и Руссо, а скромные учителя древних языков и отважные мореплаватели — Колумб, Магеллан, Васко-де-Гема, Кук. Их восхитительные открытия, казавшиеся живыми легендами, произвели коренной переворот в тысячелетнем мышлении католической Европы. Ведь еще за двести лет до Руссо выступает со своей «Утопией» Томас Мор: идея «*de optimo statu reipublicae*»⁶ захватила холодного англичанина, и он вывел образцовое государство где-то на вновь открытом острове. За целое приблизительно столетие до Руссо итальянец Кампанелла пишет другую утопию — о солнечном государстве. Подобно Вольтеру, писавшему о блаженной стране Эльдорадо в Южной Америке⁷, вошло еще до Руссо в романическую моду изображать идеальную жизнь где-то за океаном. Современные Руссо — Мабли и Бернарден де Сент-Пьер описывали те же идиллические фантазии о невинном состоянии людей вне цивилизации, что легли в основу учения Руссо. У меня, к сожалению, нет под руками источников, но мне представляется вероятным, что среди множества сочинений, описывающих заокеанскую жизнь в фантастических красках, — на гениальное воображение Руссо могла особенно повлиять книга, сделавшаяся другом детства последних двух столетий, — я говорю о «Робинзоне Крузо».

Евангелие детства

Эта, поражающая детскую фантазию, книга появилась во всяком случае раньше выступления Руссо с его теорией первобытного блаженства. Если даже теперь эта книга не утратила способности возбуждать мечтательный ум (вместе с Купером и Майн-Ридом, де-Фо до сих пор гонит в Америку тысячи маленьких Робинзонов) — то можно себе представить, как воспламеняли подобные сказки мальчика-философа, мальчика-поэта, уже родившегося пророком и реформатором! Хотя правильного образования в детстве Руссо не получил, но это, может быть, и спасло в нем великого человека: схоластическая школа могла бы только придушить и обесцветить собственный рост его души. Однако маленькая школа, которую он прошел,

достаточно вооружила его латынью, чтобы прочесть классиков, — стало быть, весь тогдашний горизонт литературы был доступен его обзору. Начитавшись, повторяю, до одурения, — подобно Дон-Кихоту, — Руссо выступил в мир с такою же благородной, с такою же наивной мечтой. События его бродяжнической жизни немногим уступают приключениям ламантского героя по их причудливости и драматизму. Разве Руссо не нашел свою Дульцинею Тобозскую в лице отвратительной Терезы Левассер? Разве ему не приходилось переживать тысячи унижительных минут, как и упоительных, и разве он не производил впечатления благородного безумца?

Чрезмерная начитанность подавляет слабые умы и делает их ограниченнее, чем они суть по природе. Однако, начиная со времен пророческих, на развитии несомненно великих умов мы видим громадное влияние большой начитанности. Многие думают даже, что мудрецы лишь повторяют более древних мудрецов (слова Конфуция)⁸. Стоит развернуть Коран, чтобы оттуда пахло Библией, стоит развернуть Руссо, чтобы от него пахло духом Возрождения и Реформации, духом идей, уже целые столетия до Руссо в существе своем революционных. Не он создал великую революцию, а она его, как она же сотворила по образу своему и подобию современников Руссо — других великих энциклопедистов. Но в чем же заслуга Руссо, в чем его право на удивление человечества?

Заслуг за великими людьми можно, если хотите, не считать никаких. Они, как апостолы, даром берут, даром отдают. Руссо просто отразил в себе, как алмазная капля росы, весь окружающий его мир, мир идей, уже носившихся в воздухе, уже рвавшихся к бытию. Роль его в том, что он отчасти высказал, отчасти пересказал эти идеи с лирической страстью, с тою пленительной для современников красотой, в которой секрет таланта. Признаюсь, на меня ни «Новая Элоиза», ни «Общественный договор» вовсе не произвели потрясающего впечатления. Как это бывает даже у гениальных публицистов, у Руссо в романе слишком много рассуждения, а в философии немножко больше, чем нужно, парадокса. Современников Руссо это приводило в восторг, как та же манера современников Жорж Занд, но на нынешних читателей это красивое резонерство, этот утонченный анализ мыслей и чувств действует, мне кажется, несколько утомительно. Не знаю, мы ли отошли от благородной естественности мысли, или тогдашние философы, не исключая искреннейшего из них, были несколько жеманными, но их читают теперь, как классиков, без захватывающе-

го чувства. Совершенно незаметно мы, новейшие поколения, вобрали в себя, кажется, все идеи старой литературы, и они потеряли для нас прелесть откровения, прелесть первой любви. Руссо был одною из громадных волн тогдашней бури, но сколько волн и сколько бурь пережило европейское общество за 134 года со смерти Руссо!

Мне кажется, не столько философия, сколько жизнь Руссо останется бессмертной — настолько она интересна. Меня, по крайней мере, всего более трогало, что касается Руссо, именно его жизнь — беспомощная, беспутная в ореоле истинной гениальности ума и сердца. Ну да, — он был бродягой, ремесленником, лакеем, альфонсом знатных барынь, несчастным переписчиком нот, мужем скверной потаскушки, но он был и наставником народов и монархов. Он пресмыкался в низкой доле, но именно оттуда, из грязной лужи, воззвал к человечеству и взволновал весь мир. Он вовсе не был циничским философом вроде Диогена⁹ или нравственным бродягой вроде нашего Сковороды, но вместе с последним он почти имел право сказать: «Мир ловил меня, но не поймал»¹⁰. Дело в том, что Руссо сам с своей тощей котомкой и с душой, переполненной восторгом, шел в объятия мира. Он без всякой драмы грешил, без всякого усилия был добродетельным, — он, не долго рассуждая, ставил себя в унижительные и даже преступные положения, как и в героические. Я думаю, занятому великой мечтой, ему совершенно некогда было — как Дон-Кихоту — исследовать, в конюшню он попадал или в герцогский замок, и он легко смешивал то и другое. Если правда, что он собственных ребятишек отдавал в воспитательный дом, то до какой же внешней отрешенности доходила его душа! Если он, знавший, что такое любовь утонченных аристократок, довольствовался и развратной бабой, то до какого безразличия философского падал этот дух! Падал или *возвышался* — сказать точно не умею. Что он был очень грешный человек, это, конечно, бесспорно, но никто, кажется, не носил грехов своих так легко и почти с достоинством. Ах, разве это так уж важно — добродетели или пороки — для человека, как Руссо, *изнемогавшего* иногда от наплыва высокой мысли, для человека, переполненного чувствительностью, готового целовать землю и небо, до того они казались ему прекрасными. Но было нечто ужасное, с чем он сражался, странствуя. У Дон-Кихота это была иллюзия, у Руссо — действительность. Роль сказочного сторукого Бриарея¹¹ для Руссо играло живое тогдашнее европейское общество, которое

надо было разрушить. Надо было свергнуть аристократию, власть, собственность, надо было снять всякое неравенство, всякую культуру, ведущую к стеснению. Надо было восстановить род человеческий таким, каким он будто бы был создан и каким некоторые путешественники описывали дикарей, блаженных на своих тропических островах. Влюбленный в природу, Руссо не хотел признавать современное ему человеческое общество частью природы. Насколько он понимал тонко — до степени откровения — красоту мертвой действительности, настолько возмущала его живая действительность, человеческий быт. Его идеи о воспитании волновали мир, но они оказались искусственнее, пожалуй, самой схоластики. Его идеи об устройстве общества считались катехизисом революции, но мечтательность их доказана их смешным провалом: нищий философ, гордящийся нищетой, оказалось, проповедовал для торжества *буржуазии*...

Что такое Руссо? Он мне кажется живым атомом, которого книга оторвала от человеческой массы. Отсюда его особая энергия *in statu nascendi*¹², — заразительная энергия оторванного атома. И в себе самом, и в окружающих людях Руссо видел уже идущее крушение древнего общества, и, предупреждая факт, он спешил создать новое общество по своему образу и подобию. Как оторванный атом, он действительно чувствовал себя свободным — и думал, что это естественное состояние и масс. Но он ошибался: в массах атомы связаны, и без этой связанности нет жизни масс. Будучи оторванным атомом, Руссо чувствовал свое равенство подобным ему единицам и навязывал это равенство обществу. Но он ошибался: в общественных сочетаниях равенство пропадает и выступает организованность, требующая неравенства. Как оторванный атом, Руссо навязывал народу свою психологию, между тем у народа она иная. Подобно многим великим людям, Руссо говорил какую-то великую истину и одновременно великую ложь. Истина Руссо, мне кажется, состояла в том, что слишком старое и уже омертвевшее общество не могло держаться долго. Когда остались одни титулы и под ними исчезла соответствовавшая им работа — это стало напоминать выветрившиеся колонны здания, годные на одно лишь крушение. Это великая и важная истина, сослужившая человечеству службу. Но когда философ начинал диктовать природе и навязывать свои схемы — это оказалось ложью. Природа всегда не то, что мы о ней воображаем. Она то, чем *ей* быть хочется, — *ей*, а не нам. А ей вовсе не хочется быть уж

слишком мудрой, слишком доброй, слишком красивой и благоустроенной. Она ради каприза даже пророка своего и мудреца вроде Руссо предпочитает создать в виде «безумца, гуляки праздного»...

В. В. Розанов предлагает забыть Руссо, но он был таким интересным приключением в человечестве, которое забыть очень трудно — да и было бы жаль забыть. Может быть, в оторванном атоме — настоящая душа наша...





Трактаты Руссо «О влиянии наук на нравы» и «О происхождении неравенства»

А. С. ЯЩЕНКО

<Рецензия>

Ж.-Ж. Руссо. О влиянии наук на нравы.
СПб., 1908.

Следует приветствовать появление русского перевода знаменитой «диссертации» Руссо, написанной им на тему «Способствовало ли улучшению нравов возрождение наук и искусств»; и можно лишь удивляться, что эта исторически прославленная статья великого мыслителя до сих пор не была переведена. В этом же издании библиотеки «Свечка» в прошлом году вышел перевод другой диссертации Руссо: «О причинах неравенства»¹. Мало-помалу сочинения Руссо становятся доступными и для русского читателя, и об этом не приходится жалеть, ибо творения женевского философа доныне не потеряли значения и до сих пор проникнуты еще увядаемой свежестью.

*Nabent sua fata libelli*². Книжки, как люди, имеют иногда неожиданное счастье, иногда незаслуженные неудачи. В храм славы вводят часто авторов произведений, которые при других обстоятельствах не обратили бы на себя никакого внимания. Такова именно указанная статья Руссо.

Если в немногих словах резюмировать содержание рассуждений Руссо, то оно сводится к протесту против культуры и к отрицанию идеи исторического прогресса. Подобно Толстому, Руссо пытался отвергнуть всякую культуру; не современное состояние человеческой цивилизации его возмущает, не ее недостатки и неправильности, а всякая цивилизация, всякая культура. Она, утончая человеческую натуру, лишает ее первобытной силы, ослабляет ее, выводит из первоначального

состояния здоровой гармонии и целостного единства: цивилизация — шаткий путь, ибо в конце ее человека ждет упадок, вырождение, ослабление творческих сил. Главное для людей — не накопление ненужных знаний, не приобретение новых, большею частью вредных потребностей, а добрые нравы. Добродетель, т. е. мужество, сила духа, способного на самопожертвование ради общего блага, — вот существенное.

Есть холодная сущность и религиозный экстаз в ожесточенном отрицании Руссо идеи исторического прогресса. Это мировоззрение открыто враждебно научному духу и носит вполне религиозный характер: религиозному мировоззрению противоречит идея прогресса. Как бы мы ни относились к такой точке зрения, заслуга Руссо — что он прямо осмелился высказать ее.

Конечно, защищаемый Руссо тезис не только не может быть вообще вполне доказан, но и не обставлен у него какими-либо серьезными доказательствами; и, несмотря на это, рассуждение Руссо ценнее многих солидных исследований, где та же мысль вяло доказывается по всем правилам школьной мудрости, ибо статью Руссо проникает вдохновение, святой пафос взволнованного духа. Говорит живая душа живой душе; оттого до сих пор язык ее понятен и современен. «Есть речи — значение темно иль ничтожно; но им без волненья внимать невозможно»³.

Самый перевод сделан просто и хорошо, и в качестве введения к нему приложена интересная и содержательная статья Н. Кареева.





Г. В. ПЛЕХАНОВ

**Жан-Жак Руссо и его учение
о происхождении неравенства между людьми**

I

Жан-Жак Руссо принадлежит к числу самых замечательных представителей французской литературы XVIII века. Он — гениальный писатель. В этом согласны между собой все, и это еще раз повторено было на разные лады по случаю его двухсот-летнего юбилея. Но в чем же, собственно, выразилась его гениальность? На этот, весьма естественный, вопрос трудно найти сколько-нибудь удовлетворительный ответ в длиннейшем ряду книг, брошюр, статей, статейек и заметок, написанных в ожидании юбилейных июньских празднеств нынешнего года. У большинства писавших и говоривших о Руссо выходило, что идей его мы теперь разделять не можем, но что, тем не менее, мы обязаны почтить его память, так как идеи эти удивительно хорошо изложены. Это очень похоже на то, как если бы кто-нибудь сказал, что в Пушкине мы чтим блестящего версификатора. Но сказать, что такой-то писатель был блестящим версификатором, далеко еще не значит сказать, что он был великим поэтом. Точно так же признать данного публициста данной эпохи замечательным стилистом еще не значит признать его великим писателем. Величие писателей измеряется не красотой их стиля. Великий писатель тот, кто очень хорошо излагает великие идеи пером, подобно тому как великий оратор есть тот, кто очень хорошо излагает великие идеи устно. Притом же самый хороший стиль быстро становится манерным, т. е.

делается нехорошим, когда перестает быть формой, которая выражает собою значительное содержание. Это справедливо не только в литературе, но и в искусстве, произведения которого также имеют, как известно, свой стиль. Почему ученики Микеланджело способны были как в живописи, так и в скульптуре создать только весьма посредственные произведения? По той простой причине, что, усвоив стиль своего гениального учителя, они не в состоянии были возвыситься до тех глубоких переживаний, которым стиль этот обязан был своим происхождением. От этого он скоро сделался у них карикатурным, хотя, без всякого сомнения, был величественным у самого Микеланджело. Гениальный флорентинец, по-видимому, предвидел судьбу, ожидавшую его величественный стиль. Своим современникам, удивлявшимся его техническому умению обращаться с материалом, он говаривал: «Моя наука породит массу невежд». В этих, на первый взгляд парадоксальных словах высказывалось глубокое понимание предмета.

Однако вернемся к Руссо. Ниже мы увидим, что крупнейшее большинство критиков и публицистов, отвергающих теперь идеи Руссо, руководствуется в своем отрицательном отношении к ним не теоретическими соображениями, а практическими опасениями. Мы убедимся тогда, что причина отвержения этими критиками и публицистами этих идей заключается не в содержании идей, а в общественных симпатиях самих критиков и публицистов. Это убеждение не мешает нам, конечно, признать, что и по чисто теоретическим соображениям многие идеи Руссо не могут быть признаны удовлетворительными для нашего времени. Они во многих отношениях устарели. Это так. И все-таки в высшей степени странно чтить в Руссо только блестящего стилиста. Ведь очень устарели и те идеи, которые выразил Аристотель, например, в своей «Политике». Но кому же придет в голову предположить ввиду этого несомненного обстоятельства, что значение Аристотелевой «Политики» заключается для нас теперь лишь в ее слоге?¹

Все течет, все изменяется. С изменением общественных отношений данной страны изменяются и те идеи, которые служат их выражением. Идеи, выражающие собою те отношения, которые уже перестали существовать, не могут не быть устарелыми. Но и устарелые идеи не все одинаковы по своему значению. Между ними тоже есть идеи большие, средние и малые; глубокие, посредственные и совсем поверхностные. Есть, между прочим, и такие, которые были неверны даже для своего времени, т. е. так и родились устарелыми. Отсюда сле-

дует, что, находя устарелыми идеи данного писателя одной из прошлых исторических эпох, мы еще не определяем этим их относительной важности. Чтобы подвергнуть эти идеи правильной оценке, мы необходимо должны выяснить себе, что именно представляли собою устарелые идеи интересующего нас писателя для своего времени. Тогда окажется, пожалуй, что в свое время они были не только новы, но и очень глубоки или даже прямо гениальны. И тогда человека, их высказавшего, мы должны будем признать гениальным, даже совершенно независимо от его слога. В литературных произведениях слог, конечно, очень важное дело. Но если данный писатель высказал гениальные мысли хотя бы и не очень хорошим слогом, то его все-таки нельзя не признать гениальным.

Вот то же и с Руссо. Конечно, он поражает и отчасти покоряет даже предубежденного против него читателя необыкновенным блеском изложения своих мыслей. И это, разумеется, большое достоинство. Но если бы этого достоинства совсем не существовало, если бы статьи и книги Руссо вовсе не отличались блеском изложения, то все-таки оставался бы вопрос, насколько же замечательны были выраженные в них мысли. И если бы мы вынуждены были ответить на этот вопрос: «они были гениальны для своего времени», то нам пришлось бы признать Руссо гениальным писателем, несмотря на отсутствие блеска в его изложении.

К этому надо прибавить еще вот что. При разборе всякого сочинения, посвященного теории, — а у нас здесь идет речь именно о теоретических трудах Руссо — недостаточно принимать в соображение только содержащиеся в них мысли и способ изложения этих мыслей. Тут безусловно необходимо иметь в виду еще нечто третье, а именно — *метод исследования*. Метод — это орудие, служащее для открытия истины. Он важен не сам по себе, а по отношению к тем выводам, которые делаются с его помощью, точно так же, как в области материального производства орудие важно не само по себе, а по отношению к тем предметам потребления, которые получают при его посредстве. Но в области материального производства польза, приносимая данным орудием, определяется суммой тех предметов, которые могут быть получены благодаря его употреблению в дело, а не каким-нибудь одним из них, взятым в отдельности. Подобно этому и в области умственного труда достоинство данного метода зависит от совокупности всех тех правильных заключений, к которым приходит исследователь, его применяющий, а не от какого-нибудь одного

из них. Вот почему вполне мыслим такой случай: писатель с особенной силой обнаруживает свою гениальность как раз тогда, когда приходит к ошибочному выводу. Такой случай можно указать, например, в истории русской общественной мысли. Белинский показал себя особенно глубоким мыслителем, когда пришел к неправильному выводу, изложенному в статье о Бородинской годовщине². Подобные случаи так же мало удивительны, как и то, что стрелки не всегда попадают в цель, употребляя даже очень хорошие ружья. Но если, стреляя из очень хорошего ружья, можно дать промах, между тем как стреляя из лука, очень возможно попасть в цель, то отсюда вовсе еще не следует, что все равно из чего ни стрелять: из усовершенствованного ружья или из допотопного лука. Ружье все-таки несравненно полезнее, нежели лук. Точно так же, хотя можно сделать ошибку, держась более современного метода исследования истины, и можно прийти к правильному выводу, пользуясь методом менее современным, но это еще вовсе не доказывает малого значения метода. Более современный метод все-таки плодотворнее менее современного. И если писатель, открывший более современный метод, сам не всегда умеет безошибочно применять его к делу, то это еще не уничтожает важного значения его открытия. Те, которые придут после него, не только поправят его промахи, опираясь на его новый метод, но и вообще сделают для науки гораздо больше, нежели сделали бы они, пользуясь старым, менее плодотворным методом. Стало быть, заслуга человека, открывшего более совершенный метод, будет все-таки очень велика, несмотря на его частные ошибки. Поэтому я и сказал, что, разбирая сочинения, посвященные теории, недостаточно подвергнуть оценке заключающиеся в них мысли и способ их изложения, а надо принять в соображение еще и тот метод, с помощью которого автор пришел к своим мыслям. Правильность метода может с избытком искупить и неправильность отдельных выводов, и недостаток блеска изложения.

Что касается Руссо, то, как уже сказано выше, блеск его изложения стоит решительно вне всякого спора. Распространяться о нем совершенно бесполезно. Не то с методом, при помощи которого Руссо пришел к своим, хотя бы и устарелым теперь, мыслям. О нем говорили и говорят очень мало — почти совсем не говорят. А между тем он заслуживает величайшего внимания.

Задача настоящей статьи в том и заключается, чтобы оценить заслуги Руссо с методологической точки зрения.

II

Для решения любой задачи необходимы известные данные. Где же мне искать их? Я обращусь прежде всего и главным образом к учению Руссо о происхождении неравенства между людьми. Оно изложено преимущественно в сочинении, которое наш автор написал в ответ на поставленный Дижонской академией в 1753 г. вопрос: откуда произошло неравенство между людьми, и оправдывается ли оно естественным законом? (*Quelle est l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?*)

В своей «Исповеди» Руссо рассказывает, как обдумывал он это сочинение. Он отправился на неделю в Сен-Жермен, где и проводил все свое время в лесу.

«Там я искал, там я находил картину первых времен, история которых была безбоязненно набросана мною; я разоблачал мелкую ложь людей; я осмелился обнажить их природу, проследить ход времени и вещей, ее искаживших, и, сравнивая человека, созданного человеком (Руссо говорит: «*L'homme de l'homme*»), с человеком естественным, указать на его мнимое усовершенствование как на истинный источник его бедствий. Моя душа, взволнованная этим чудным созерцанием, возвышалась к божеству, и, видя оттуда, что мои ближние, будучи ослеплены своими предрассудками, идут по пути заблуждений, несчастий, преступлений, я кричал им слабым голосом: «Безумцы, беспрестанно жалующиеся на природу, знайте, что все ваши бедствия происходят от вас самих!»»

Совершенно ясно, что нельзя изучить первобытного человека, бродя в сен-жерменском лесу и возносясь душой к богу. Чтобы представить себе картину первобытной человеческой культуры, недостаточно энтузиазма чувствительной души; нужно иметь хоть некоторые сведения об условиях жизни диких племен. Ввиду этого нет ничего легче, как осмеять Руссо и объявить выводы, к которым он пришел, чистейшей фантазией. Впрочем, так по большей части и поступали еще со времен Вольтера, остроумно сказавшего, что Руссо вызвал у него желание убежать в лес на четвереньках³. Но на самом деле в «Рассуждении о происхождении и основах неравенства между людьми» («*discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*») — несравненно более гениального, нежели смешного. Нечего и говорить, что невелик был тот

запас сведений о жизни диких племен, который находился в распоряжении нашего автора. Об этих племенах вообще мало знали в XVIII ст. Впрочем, кое-что знали о них уже и тогда. Великие географические открытия Нового времени вызвали к жизни довольно богатую литературу путешествий, из которой и почерпали свой материал писатели, толковавшие о первобытной культуре. Но, между тем как огромнейшее большинство таких писателей вполне довольствовалось в своих рассуждениях точкой зрения исторического идеализма, Руссо принадлежал к числу немногих избранных умов, чувствовавших ее неудовлетворительность.

Весьма распространенная тогда формула, в крайне сжатом виде выражавшая основной взгляд исторического идеализма, говорила: *c'est l'opinion qui gouverne le monde* (миром правит мнение). А что такое мнение? «Я называю мнением, — отвечает Сюар, — результат всей массы распространенных в нации истин и заблуждений; результат, обуславливающий собою ее суждения, ее уважение или презрение, ее любовь или ненависть, ее склонности и привычки, ее недостатки и достоинства, словом — ее нравы. Это-то мнение и правит миром»⁴. Но это значит, что в основе мнения, правящего миром, лежит известная сумма распространенных «в нации» истин и заблуждений, т. е. что взгляды являются последней причиной всего происходящего в человеческих обществах. Тому, кто, держась этой точки зрения, захотел бы представить себе и понять историю первобытной культуры, надо было бы прежде всего выяснить себе, каковы были взгляды «естественного человека». Но Руссо понимает, что если считать взгляды людей наиболее глубокой причиной общественного развития, то возникновение самих этих взглядов остается совершенно необъяснимым. Он говорит, что из дикаря делают философа прежде, чем взглянуть на него как на человека, и он чрезвычайно метко указывает, в чем заключается логическая ошибка, свойственная такому методу исследования. Если первобытные люди установили между собою такие, а не иные отношения по той причине, что у них были такие, а не другие общественные идеалы, то это, по его словам, значит, что для организации своего общества они воспользовались таким просвещением, которое само является лишь постепенно и только благодаря общественной организа-

* *Suard. Mélanges de Littérature. Paris. An XII. T. III. P. 400.*

ции*. Руссо находит, что писатели, занимавшиеся вопросом об естественном состоянии человека, подходили к нему совсем не с того конца, с какого надо подходить. «Одни, не колеблясь, приписывали человеку, находящемуся в таком состоянии, понятия о справедливом и несправедливом, не позаботясь спросить себя о том, должен ли он иметь таковые, и о том, было ли оно ему полезно. Другие говорили об естественном праве каждого располагать тем, что ему принадлежит, не объясняя, что понимают они под словом «принадлежать». Третьи, приписав сильному власть над слабым, легко объясняли этим возникновение правительства, не принимая в расчет того времени, которое должно было пройти прежде, чем слова: «власть, правительство» могли получить понятный для людей смысл. Наконец, все, беспрестанно говоря о потребностях, жадности, угнетении, желаниях и гордости, приурочивали к естественному состоянию идеи, заимствованные ими в обществе: говоря о диком человеке, они рисовали гражданского человека»**.

Мы скоро увидим, какой особенный и по-своему весьма значительный, хотя далеко не всегда правильный, смысл имеет у Руссо это столь важное в его глазах противопоставление гражданского человека (*l'homme civil*) дикому (*l'homme sauvage*). Но прежде я предложу читателю остановиться вместе со мной на этих, как нельзя более характерных для метода Руссо, упреках по адресу «философов».

Некоторые философы предполагали, что в естественном состоянии каждый имеет право сохранять то, что ему принадлежит. Но что же именно, спрашивает наш автор, принадлежит человеку в естественном состоянии? Принадлежность данной вещи данному человеку предполагает институт собственности. Имеем ли мы право предполагать его в естественном состоянии? Если — да, то откуда он взялся? Те, по мнению которых институт собственности возник оттого, что первобытные люди сочли его полезным, произвольно и ошибочно представляют себе таких людей мыслителями, устраивающими свою жизнь сообразно своим теоретическим убеждениям. Притом же они забывают спросить себя, как могли люди убедиться в пользе, приносимой институтом собственности, прежде чем он возник. Подобную же ошибку делают и те философы, которые,

* «e l'inégalité», préface. P. 23 и 25. Изд. «Bibliothèque nationale».

** Ibid. P. 31.

рассуждая об естественном человеке, приписывают ему понятия о справедливости и несправедливости. Что такое справедливость? Римские юристы говорили: быть справедливым — значит отдавать каждому то, что ему принадлежит. Но это опять возвращает нас к вопросу о том, что же именно принадлежит человеку в естественном состоянии. «Отдавать каждому то, что ему принадлежит, — справедливо замечает Руссо, — можно только там, где каждый что-нибудь имеет»*. Наконец, иное дело физическое превосходство сильного над слабым, а иное дело политическая власть правителей над теми, которыми они управляют. В естественном состоянии один человек, разумеется, может обладать большей физической силой, нежели другой. Руссо в голову не приходит оспаривать это. Но, во-первых, он находит, что, когда исследователи старались представить себе те последствия, которые должны были вызываться физическим неравенством между людьми, они рисовали картину, в которой отражалось цивилизованное общество, основанное на имущественном, а не на физическом неравенстве, т. е. опять-таки смешивали гражданского человека с естественным. Во-вторых, он и тут видит несостоятельность идеалистического взгляда на историю, объясняющего ход развития общественно-политических отношений ходом развития общественно-политических понятий. Он замечает, что должно было пройти много времени прежде, нежели у людей возникли понятия о правительстве и о власти. Откуда же они взялись? Ясно, что для возникновения названных понятий необходима была наличность таких отношений между людьми, происхождение которых не может быть объяснено этими понятиями.

Все эти совершенно верные соображения заставляют нашего автора направить свою мысль по другому пути. Он решительно отказывается видеть в естественном человеке мудреца, поступки которого определяются его взглядами**. Правда, в своем «Рассуждении» он тоже признает, что неравенство росло и крепло благодаря «развитию наших способностей и успехам человеческого ума» (*développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain*)***. Но в том-то и дело, что успехи ума

* Ibid. P. 100.

** Ibid. P. 135.

*** Руссо превосходно говорит: «Il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent» (человеческий род давно уже перестал бы

и развитие способностей не имеют, в его глазах, значения самой главной причины общественного развития, т. е. причины, лежащей глубже всех прочих. Целью своего исследования он ставит определение тех условий, которые вызвали успехи человеческого ума и развитие человеческих способностей. В этом и заключается его огромная методологическая заслуга. И с этой стороны он представляет собою редкое исключение между писателями XVIII в., чаще всего вполне удовлетворявшимися той поверхностной мыслью, что миром — т. е. развитием человечества, — правит мнение.

Тут он больше всего похож на Гельвеция, тоже чувствовавшего несостоятельность исторического идеализма. «Возможно, что усовершенствование наук и искусств, — говорит Гельвеций, — в меньшей степени является делом гения, нежели делом времени и необходимости. Это как будто подтверждается однообразным ходом научного развития во всех странах. В самом деле, если, как замечает Юм, *все народы научаются хорошо писать прозой лишь после того, как они приобретают умение хорошо писать стихами*, то мне кажется, что однообразный ход развития человеческого разума есть следствие некоторой общей и скрытой (Гельвеций говорит: глухой, *sourde*) причины»*.

Гельвеций сам сделал попытку** определения тех причин, которыми вызываются успехи человеческих знаний по крайней мере на первых ступенях культурного развития. Она представляет собою один из интереснейших эпизодов в истории французского материализма XVIII века. Ниже мы будем иметь случай кое в чем сравнить ее с аналогичной попыткой Руссо.

III

Гельвеций задумывался, как мы только что видели, о значении *необходимости* в ходе развития просвещения. У Руссо причины, вызвавшие развитие знаний, называются

существовать, если бы его сохранение зависело только от рассуждений тех, которые входят в его состав). Ibid. P. 73.

* □ uvres complètes d'Helvétius. « e l'homme ». A Paris M CCCXVIII, p. 186, примеч. Курсив Гельвеция. Сравни также p. 110, 196 (примеч.) того же тома.

** Смотри о ней в моей книге: Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Stuttgart, 1896. [Сочинения, т. VIII].

случайными. Но он называет их случайными лишь в том смысле, что они лежат не в человеке, а вне его. Поэтому взгляд Руссо в этом случае на самом деле очень близок ко взгляду Гельвеция.

Подобно Гельвецию, Руссо думает, что успехи знаний везде вызывались нуждами людей. Так, например, в Египте науки и искусства обязаны своим происхождением и распространением разлитиям Нила; в Греции песчаная и скалистая почва Аттики была более благоприятна для них, нежели плодородная почва Спарты. «Вообще народы севера, — говорит Руссо, — больше занимаются промышленностью, нежели народы юга, — потому что им труднее обойтись без нее; можно подумать, что природа стремится таким образом уравнивать вещи, сообщая умам то плодородие, в котором она отказывает почве»*.

В естественном состоянии люди удовлетворяют свои нужды, пользуясь готовыми дарами природы. Но по мере того как размножается человеческий род, дары эти становятся относительно более редкими. Лишения заставляют людей искать новых способов поддержания жизни. Одно за другим являются разные изобретения. На берегах морей и рек люди изобретают орудия рыбной ловли и становятся рыбаками. В лесах они придумывают лук и стрелы и делаются охотниками и воинами. В холодных странах они носят шкуры убитых ими животных. Гроза, извержение огнедышащей горы или какой-нибудь другой счастливый случай знакомит их с огнем, который дает им новое средство борьбы с зимним холодом. Сперва они сохраняют огонь, потом добывают его и, наконец, пользуются им для приготовления пищи. Это обращение человека с вещами, не похожими на него самого, а также и одна на другую, мало-помалу вызывает в его уме представление об их взаимных отношениях. Так вызывается у него что-то вроде размышления. Благодаря этому постепенно увеличивается его превосходство над животными. И хотя одни из них обладают большей физической силой, а другие большей быстротой бега, однако он со временем делается хозяином одних и бичом других. Эти первые успехи ставят его в такое положение, в котором ему все легче и легче делать новые. «Чем больше прояснялся ум, — говорит Руссо, — тем больше совершенствовалась промышленность»**. Скоро человек уже

* e l'inégalité. P. 50.

** Ibid. P. 90.

перестал спать под деревьями или в пещерах; он научился делать каменные топоры и строить хижины. Этим успехом техники вызван был, по мнению Руссо, первый великий переворот во взаимных отношениях людей: возникновение семьи. А за этим успехом не могли не последовать другие. Весьма нелегко решить теперь, как ознакомились люди с железом и научились его употреблению. Трудно предположить, что они узнали его благодаря какой-нибудь счастливой случайности, так как железная руда находится обыкновенно в пустынных, лишенных растительности местах. Природа, по замечанию Руссо, как будто старается скрыть от нас роковой секрет употребления железа*. В конце концов наш автор и тут обращается к вулканам: какая-нибудь огнедышащая гора, извергая расплавленную металлическую массу, вызвала в человеческом уме первую мысль о возможности обработки металлов. Однако и это предположение кажется ему не очень вероятным, потому что наблюдения над вулканами могли вызвать указанную мысль лишь в таком развитом уме, каким вряд ли был ум естественного человека прежде знакомства его с металлами.

Как бы там ни было, человек научился их употреблению, и этот новый его огромный технический успех послужил, вместе с земледелием, причиной нового великого переворота во взаимных человеческих отношениях: возникновения государства. Обработка металлов и земледелие создали цивилизацию. Американские дикари не занимались земледелием и не обрабатывали железа; они остались дикарями. Некоторые другие народы знали одно из этих практических искусств, не зная другого; они остались варварами. «И, может быть, одной из тех главных причин, по которым европейская цивилизация является если не самой ранней, то самой устойчивой и самой высокой, послужило то обстоятельство, что она одновременно и наиболее изобилует железом и обладает почвой, наиболее удобной для возделывания хлебов»**.

Земледелием неизбежно вызывается возникновение частной собственности на землю, а с нею и целый ряд других правовых учреждений, до государственных включительно. Руссо повторяет вслед за Гроцием, что греки называли Цереру законодательницей, желая этим сказать, что раздел земли в частную

* Ibid. P. 98.

** Ibid. P. 97–98.

собственность вызвал новый род права, не похожего на право естественное*.

Из всего этого очень хорошо видно, что под «случайными» причинами успехов знания Руссо действительно понимает те, которые приурочиваются не к природе человека, а к окружающей его обстановке и прежде всего — к географической среде. Именно от свойств географической среды зависит, по его теории, например, то обстоятельство, что одни племена живут охотой, а другие рыбной ловлей. Те же свойства вызывают в конечном счете остальные успехи техники: обработку металлов, земледелие и т. д. Если европейская цивилизация выше и устойчивее всех других, то и это объясняется, как мы видели, природой европейского материка. Свойства всякой данной географической среды до известной степени случайны по отношению к природе попадающего в нее человека. Он мог попасть — и действительно попадает в других случаях — в географическую среду, обладающую совершенно другими свойствами. Но не говоря уже о том, что свойства географической среды вовсе *не случайны* сами по себе, — так как составляют *необходимое* следствие геологической истории данной местности, — их влияние на человека имеет решительно все признаки необходимости. Он не может не бороться за свое существование, а в борьбе за него он не может не пользоваться теми средствами, которые предоставляет в его распоряжение данная местность. Ведь не чем иным, как свойством географической среды обуславливается то, что человек в одном месте делается охотником, а в другом — рыболовом. Это отнюдь не значит, разумеется, что географическая среда — все, а человек — ничто. Деятельная роль принадлежит не географической среде, а человеку. И в каждое данное время человек только в известной мере способен использовать те средства существования, которые предлагает ему природа обитаемой им местности. Мера эта определяется высотой его умственного развития. Руссо очень хорошо понимает и превосходно оттеняет это. Но мы уже видели, что каждый новый шаг по пути умственного развития человека обуславливается известным предварительным успехом — или известными успехами — техники. А это значит, что, по теории Руссо, не сознание человека определяет собою его бытие, а его бытие определяет собою его сознание. Это означает в то же время, что процесс человеческого разви-

* Ibid. P. 100–101.

тия имеет законообразный, т. е. необходимый, а не случайный характер. А все это, вместе взятое, показывает, что, неудовлетворенный *идеалистическим* взглядом на историю, наш автор сделал много очень больших шагов в направлении к историческому *материализму*. В своем объяснении процесса развития человеческой культуры Руссо выступает как один из самых замечательных предшественников Маркса и Энгельса, а еще того более — американца Моргана, автора известной книги «Ancient society»⁵.

В философии он был непримиримым врагом материализма. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать хотя бы его «Profession de foi du vicaire savoyard» («Вероисповедание савойского священника»). По своим философским взглядам он, несомненно, идеалист, хотя — как это показывает то же «Вероисповедание савойского священника» — его философский идеализм не отличается стройностью и недостаточно продуман. Но у этого идеалиста сложился несравненно более материалистический взгляд на историю, чем у ненавистного ему материалистического кружка «гольбаховцев». Я прошу читателя заметить, что я вовсе не утверждаю, будто Руссо совершенно последователен в своем материалистическом объяснении истории. Он и тут нередко возвращается к идеализму. Так, например, ему очень трудно отказаться от того противопоставления свободы необходимости, которое играет большую роль в рассуждении всех идеалистов, за исключением таких великанов, как Шеллинг или Гегель. Хотя и «безбоязненно набросанная» им картина человеческого развития изображает его как необходимый процесс, но Руссо любит повторять, что процесс этот мог бы отчасти изменить свое направление или, по крайней мере, значительно замедлиться, если бы люди того захотели. Лишь очень редко подобные повторения сопровождаются у него нерешительными оговорками на ту тему, что при данных обстоятельствах люди не могли захотеть поступить иначе, чем они поступили. Вот одна, я думаю, самая замечательная, из оговорок этого рода.

Вторая часть разбираемого «Рассуждения» Руссо начинается знаменитым замечанием, что тот человек, который, окопав и огородив данный участок земли, сказал: «это мое», был настоящим основателем гражданского общества. После этого замечания Руссо горячо восклицает: «От скольких преступлений, войн, убийств, бедствий и ужасов предохранил бы людей тот, который, вырвав колья и засыпав канаву, сказал бы себе подобным: не слушайте этого обманщика; вы пропадете, если

позабудете, что плоды принадлежат всем, а земля никому!» В этой горячей тираде, за которую готовы были признать Руссо анархистом, если не социалистом, ярко выражается указанная склонность его противопоставлять необходимости свободу. Мы уже знаем, что, по его учению, право собственности явилось как необходимый результат развития производительных сил человека: обработки металлов и земледелия. Мы помним, как Руссо повторял вслед за Горацием, что греки недаром называли Цереру законодательницей. А теперь ему приходит в голову, что события пошли бы совсем в другом направлении и Церера не имела бы повода издавать свои законы, если бы какой-нибудь благонамеренный человек захотел воспротивиться учреждению собственности, т. е. если бы сила свободы восстала против силы необходимости. Однако сейчас же за этим у Руссо возникает сомнение в возможности восстания одной силы против другой. Он продолжает: «Но, по всей вероятности, дело уже находилось тогда в таком положении, что не могло идти так, как шло прежде*, и т. д. Другими словами, по всей вероятности, при тогдашних обстоятельствах никто не мог захотеть воспротивиться учреждению собственности, а если и мог захотеть, и в самом деле хотел, то не имел достаточно силы для того, чтобы одолеть ее сторонников. То же можно было бы, пожалуй, выразить еще иначе: по всей вероятности, при тогдашних обстоятельствах людям естественно было желать учреждения частной собственности, т. е., по всей вероятности, в направлении воли тогдашних людей выразилась именно сила тогдашней необходимости. Эта новая формулировка той же самой мысли имела бы то большое преимущество, что разрешила бы антиномию свободы и необходимости. Именно так разрешилась она великими идеалистами Шеллингом и Гегелем (да еще Лейбницем). Но Руссо не доходит до разрешения антиномии. У него есть только предчувствие возможности разрешить ее. Да и это предчувствие, так заметно обнаружившееся в только что указанной оговорке, является у него довольно редко. По большей части он не только оставляет неразрешенной антиномию свободы и необходимости, но и строит на ней свои соображения о желательном ходе дальнейшего общественного развития. В чисто философских вопросах он никогда не мог возвыситься над поверхностным идеализмом. Но когда этот поверхностный

* Ibid. P. 81–85.

идеалист задумывается о движущих причинах культурного развития, он, несмотря на отдельные отклонения в сторону идеализма, рассуждает, как материалист, и в своих рассуждениях нередко показывает себя поистине гениальным человеком. Из всех материалистов XVIII века только Гельвеций может быть в этом отношении поставлен рядом с Руссо, но и тот уступает ему в силе мысли.

IV

Отклонения в сторону идеализма, конечно, нарушали стройность материалистических соображений Руссо в его «Рассуждении о происхождении неравенства». Его неумение справиться с антиномией свободы и необходимости вносило в эти соображения элемент непоследовательности. Приведенная выше оговорка по поводу возникновения частной собственности показывает, что иногда он не чужд был смутного сознания наличия этого элемента и желания если не устранить его, то хотя бы ослабить. Однако совсем не здесь лежала та главная трудность, которая наделала больше всего хлопот нашему автору в его ошибочном представлении об «естественном человеке».

Его «естественный человек» — самый крайний индивидуалист. Он живет один (*seul*) и потому не имеет ни малейшего представления о каком бы то ни было общественном союзе. Семья так же отсутствует в естественном состоянии, как и государство. Такой взгляд Руссо на естественного человека отнюдь не был исключительным для его времени. Писатели XVIII века — по примеру своих предшественников XVII столетия — очень часто принимали крайний индивидуализм за точку исхода в развитии культуры. Этим в весьма значительной степени объясняется тот общеизвестный факт, что в своих рассуждениях они охотно апеллировали к естественному состоянию человека. Так как в этом состоянии не существовало, по их предположению, никаких общественных союзов, то они думали, что, сравнивая с ним «гражданский» быт, они легко могут определить сильно интересовавшую их роль общественных отношений в развитии свойств человеческой природы. В своем ответе известному Шарлю Боннэ, сделавшему несколько критических замечаний по поводу «Рассуждения о происхождении

неравенства» и, между прочим, сказавшему, что общественная жизнь есть необходимый результат человеческой природы, Руссо говорит: «Я прошу вас не забывать, что, по-моему, жизнь в обществе так же естественна для человеческого рода, как старческое одряхление для индивидуума... Вся разница в том, что старость вытекает единственно из природы человека, между тем как общественный быт вытекает из природы человечества не непосредственно, как утверждаете вы, но, как это доказано мною, лишь благодаря некоторым внешним обстоятельствам, которые могли быть и могли не быть»*. Нельзя ярче выразить то убеждение, что человек вовсе не предназначен природой исключительно для общественной жизни: общество возникает лишь в период старости человеческого рода. Но именно это-то убеждение и ставило Руссо перед непреодолимыми теоретическими трудностями. Вот одна из них.

Язык есть необходимое, хотя и недостаточное условие успехов человеческого разума. Но «естественный человек» живет, как мы слышим от Руссо, один, не имея никаких сношений с себе подобными. Поэтому у него нет ни нужды в языке, ни возможности когда-нибудь возвыситься до членораздельной речи. Откуда же взялась у него такая речь? Чем вызвано было возникновение языка?

Руссо долго и напрасно бьется над этим вопросом. В конце концов он почти готов признать свое неумение справиться с ним и объявить, что «языки не могли родиться и утвердиться чисто человеческими средствами» (*naitre et s'établir par des moyens purement humains*)**. Это напоминает де Бональда, впоследствии (в эпоху Реставрации) учившего, что язык дан людям богом⁶. Если, намекая на какие-то не «чисто» человеческие причины возникновения языка, наш автор имел в виду нечто подобное тому объяснению, которое дал впоследствии де Бональд, то, при своем проницательном уме, он не мог не сознавать, что, в сущности, оно ровно ничего не объясняет. Вероятно, это сознание и принудило его предоставить другим исследователям решать, что для чего нужнее: существование

* Этот ответ Шарлю Боннэ, возражавшему Руссо под именем Филополиса, напечатан в приложении к цитируемому мною изданию «*discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*». (Lettre de J.-J. Rousseau à M. Philopolis.) Указанное место находится на с. 184.

** e l'inégalité. P. 63.

общества для «установления языков» (l'institution des langues) или же существование языков для возникновения общества*. Когда-то был совершенно неразрешим вопрос о том, что чему предшествовало: курица — яйцу или же яйцо — курице. Он оказался разрешимым — и притом весьма легко разрешимым — лишь с тех пор, как биология усвоила себе точку зрения развития. Но принятая Руссо гипотеза крайнего индивидуализма «естественного человека» подчас делала для него эту точку зрения совершенно недоступной. Если мы вспомним, что именно в вопросе развития — т. е. собственно в вопросе о причинах, определявших собою ход развития человеческого общества, — с особенной силой сказалась гениальность нашего автора, то мы должны будем признать, что названная гипотеза наделала ему много больших бед.

Заметьте, что именно у него выходит. Он с изумительной ясностью рассуждает о причинах общественного развития, не выяснив предварительно, как могли вступить в действие эти причины. Это кажется странным, но это действительно так. Он не объясняет, как мог сделать «естественный человек» хотя бы самые незначительные шаги в области культуры. Да и невозможно объяснить это, считая его таким крайним индивидуалистом, каким он изображен у Руссо.

Вполне понятно, что на морских берегах люди становятся рыбаками, а в лесах охотниками. Но когда мы говорим теперь о диких охотниках или рыбаках, мы непременно представляем себе, что они живут обществами.

Для нас вопрос не может быть только в том, каково устройство их первобытных обществ и каким образом оно явилось в результате свойственного им способа добывания пищи**. Но в глазах Руссо возникновение общества является

* Ср.: Ibid. P. 63.

** Правда, и теперь встречаются исследователи, готовые объявить дикаря большим индивидуалистом. Таким объявляет его, например, Карл Бюхер⁷ в своей книге «О происхождении народного хозяйства». Но Бюхер все-таки исключение (об его взгляде см. мои статьи: «Искусство у первобытных народов» и «Еще об искусстве у первобытных народов» [Сочинения, т. XIV] в сборнике «Критика наших критиков». СПб., 1906). Мне потому пришлось опровергать там взгляд Бюхера на дикаря как на крайнего индивидуалиста, что этот ошибочный взгляд тесно связан у названного немецкого ученого с не менее ошибочным положением: «игра старше труда, а искусство старше производства полезных предметов».

признаком старческого одряхления человеческого рода. Поэтому племена охотников и рыболовов, несмотря на весьма низкий уровень своей культуры, могут стать предметом нашего исследования только тогда, когда речь пойдет у нас о старости человечества. Еще более применимо это значение к той совершенно правильной догадке Руссо, что необходимость регулировать периодические разлития Нила вызывала успехи техники и наук в Египте. Ведь очевидно, что разлития Нила регулировались не тем «естественным человеком», который, согласно гипотезе Руссо, живет в полном одиночестве, не имея никаких сношений с другими людьми и не испытывая никакой нужды в таких сношениях. Указанные разлития регулировались «гражданским человеком», и притом «гражданским человеком», занимавшимся земледелием. Стало быть, как ни гениальны соображения Руссо о движущих причинах культурного процесса, ни одно из этих гениальных соображений не устраняет самой главной трудности, т. е. не разрешает коренного вопроса о том, как же вообще мог начаться культурный процесс в то время, когда человек жил один. Сам Руссо говорит, что если в это время делалось какое-либо изобретение, то оно оставалось никому не известным, кроме изобретателя, и умирало вместе с ним. «Не было ни воспитания, ни прогресса; напрасно множились поколения; каждое из них отправлялось от той же самой точки, и грубость первых времен сохранялась в течение столетий; человеческий род был уже стар, а человек все еще оставался ребенком»*.

Если таково в самом деле было естественное состояние, если оно действительно характеризуется тем, что в нем не было «ни воспитания», ни «прогресса», то остается непонятным, отчего оно прекратилось, т. е. каким образом начался процесс, хотя бы и самый медленный, едва-едва заметный. По теории Руссо, технический прогресс — и притом весьма значительный — необходимое предварительное условие возникновения общества. Стало быть, если невозможен технический прогресс, то невозможно и общество. Человеческий род стареет только в хронологическом смысле. В культурном же отношении он должен всегда оставаться молодым именно потому, что, как мы сейчас только слышали от Руссо, каждое поколение отправляется от той же самой точки.

* e l'inégalité». P. 79.

V

Можно сказать, пожалуй, что первые шаги в направлении к выходу из естественного состояния сделаны были благодаря насилию. Хотя «естественные» люди и не имели никаких взаимных сношений, но все-таки же не могли по временам не сталкиваться между собою. Случайно столкнувшись со слабым, сильный человек мог подчинить его себе и тем самым приготовить первый камень для общественного здания с его классами угнетателей и угнетаемых, повелителей и подчиненных. Известно, что в очень многих философско-исторических учениях насилие играет роль ключа, с помощью которого отворяются чуть ли не все теоретические двери. Но Руссо был слишком проникателен для того, как мы уже видели, чтобы его могла удовлетворить апелляция к насилию. Он подвергает очень тонкому анализу понятие насилия и приходит к тому выводу, что то насилие, к которому апеллируют многие теоретики, желая объяснить возникновение известных общественных отношений, само является только тогда, когда отношения эти уже имеются налицо. Физические и духовные различия между людьми несомненно существуют в естественном состоянии, но они далеко не так велики, по его словам, как в гражданском быту. «Легко видеть, — говорит он, — что довольно многие из тех различий между людьми, которые считаются естественными, порождены привычкой и различием образа жизни людей в обществе. Так, крепость и хилость темперамента, а равно и зависящие от них силы и слабость гораздо более обуславливаются суровым или изнеженным воспитанием, чем первоначальным состоянием организма. То же и с силою ума. Воспитание не только вызывает различие между образованными и необразованными умами, но по мере роста культуры все более увеличивает различие между первыми, потому что если великан и карлик двинутся по одной и той же дороге, то каждый шаг, делаемый каждым из них, будет увеличивать расстояние между ними в пользу великана. Если принять в соображение поразительные различия в воспитании и в образе жизни, которые наблюдаются между различными сословиями гражданского общества, с однообразием и простотой того дикого животного состояния, в котором все питаются одинаковой пищей, ведут одинаковый образ жизни и делают одно и то же, то станет ясным, насколько разница

между отдельными людьми должна была быть меньше в естественном состоянии, чем в обществе, и насколько естественное неравенство должно было увеличиться в человеческом обществе неравенством, вытекающим из учреждений»*. Угнетение слабого сильным несравненно более свойственно общественному быту, нежели естественному состоянию. Слово «угнетение» означает, что одни насильственно господствуют, а другие с сожалением видят себя вынужденными подчиняться всем их капризам. «Это как раз то, что я наблюдаю между нами, — говорит Руссо, — но я не вижу, как можно сказать это о дикарях, которым очень трудно было бы даже растолковать, что такое порабощение и что такое господство. Один человек может отнять у другого те плоды, которые он собрал, ту дичь, которую он убил, ту пещеру, которая служит ему убежищем, но каким образом может он принудить его к повиновению? И каковы могут быть цепи зависимости между людьми, ничего не имеющими? Если меня отгонят от одного дерева, я поправлю свою беду тем, что пойду к другому; если меня беспокоят в данном месте, то кто помешает мне покинуть его? Или, может быть, найдется человек, обладающий значительно большей силой, чем я, и к тому же достаточно испорченный, достаточно ленивый, достаточно жестокий, чтобы вынудить меня добывать для него средства существования, в то время как сам он будет предаваться праздности. Но в таком случае он должен решиться не терять меня из виду ни на одну минуту и хорошенько связывать меня во время сна из опасения, чтобы я не бежал и не убил его; а это значит, что он должен был бы взять на себя труд гораздо больший, нежели тот, которого он хотел бы избежать и который он возложил бы на меня. Но и при всем том, если только его бдительность ослабеет хоть на минуту, если какой-нибудь непредвиденный шум заставит его отвернуться, мне достаточно сделать двадцать шагов в лесу, чтобы мои узы оказались разорванными, а он навсегда лишился возможности снова встретиться со мною»**.

При этом исчислении причин, до крайности затрудняющих в естественном состоянии порабощение одного человека дру-

* Ibid. P. 80.

** Ibid. P. 81–82. — Руссо очень верно говорит, что применительно к тому состоянию, где уже существует собственность, выражение «богатый и бедный» гораздо более точно, чем выражение «сильный и слабый» (e l'inégalité. P. 111).

гим, Руссо забывает самую важную: труд человека, находящегося на низшей ступени дикости, так малопроизводителен, что уже одно это делает его порабощение экономически бесцельным и потому невозможным. Эксплуатация человека человеком становится возможной лишь тогда, когда производительные силы, находящиеся в распоряжении людей, достигают некоторой высоты. Вот почему рабство неизвестно у так называемых низших охотников. У них поработить, скажем, военнопленного — значит принудить его войти в тот кровный союз, с которым он воевал. Раз вступив — хотя бы и насильственно — в новый, прежде враждебный ему, кровный союз, военнопленный делается равноправным его членом. Поэтому, применяясь к указанной ступени, можно говорить не о *рабстве*, а только о *принудительном сотрудничестве*. Но как бы там ни было, Руссо обнаружил удивительную ясность взора, доказывая, что порабощение сильного слабым предполагает существование известных общественных отношений или что «невозможно поработить человека, не поставив его предварительно в такое положение, в котором ему нельзя обойтись без другого»*. Тут взор его глубоко проник в тайну эксплуатации одного общественного класса другим. Однако чем глубже проникал взор его в эту тайну, чем лучше понимал Руссо несостоятельность ходячей теории насилия, тем труднее становилось для него объяснить возникновение первых общественных союзов. Правда, он разрубил гордиев узел теоретических затруднений, со всех сторон облакавших этот вопрос, посредством ссылки на общественный договор. Но, во-первых, сама эта ссылка была изменой тому методу, которого наш автор хотел держаться, приступая к вопросу о происхождении неравенства между людьми. Она предполагала так много сознательности в действиях первобытных людей, что являлась повторением так метко указанной и так едко осмеянной Руссо ошибки «просветителей», т. е. превращала дикаря в «философа», каким он не был и не мог быть. Во-вторых, общественный договор объясняет у нашего автора только возникновение *политического* союза, а его возникновению предшествует, по его теории, появление семьи. Откуда же берется эта последняя?

Руссо подробно оспаривает то мнение Локка, согласно которому нужда детей в уходе со стороны родителей делает

* Ibid. P. 82.

неизбежным продолжительный союз мужчины с женщиной и тем кладет основу семьи. По мнению нашего автора, мужчина в естественном состоянии совсем не заботится о судьбе своего потомства, да и не может заботиться о нем по своей крайней непредусмотрительности. К тому же при отсутствии брака невозможно и решить, кто является отцом данного ребенка. Поэтому у мужчины нет никакого повода стремиться к продолжительному союзу с одной женщиной, а у женщин — к такому же союзу с мужчиной. Вся диалектика Локка, говорит Руссо, не могла предохранить его от ошибки, сделанной Гоббсом и некоторыми другими исследователями. Им нужно было объяснить известный факт, относящийся к этому «естественному состоянию», когда люди жили в одиночку и не имели никакого основания к тому, чтобы стремиться жить вместе, а они взглянули на этот факт с точки зрения нашего времени, которое отличается тем, что люди живут вместе и имеют все основания для этого*. Тут в словах Руссо, конечно, много справедливого. Его предшественники и современники действительно смотрели на жизнь дикарей с точки зрения общественных отношений цивилизованного общества. Но, представляя себе первобытного дикаря крайним индивидуализмом, Руссо тоже изображает его жизнь в совершенно неправильном освещении. А главное, сам он оказывается не в состоянии найти достаточную причину возникновения семьи. Он говорит, что, научившись делать каменные топоры, люди стали строить себе хижины из ветвей и глины и что это вызвало возникновение семьи. Но это очень неясно. Неизвестно, почему хижины должны были более благоприятствовать установлению прочных отношений между мужчиной и женщиной, нежели, например, те пещеры, в которых люди жили, по словам Руссо, прежде, чем взялись за постройку хижин. Наконец, говоря о возникновении семьи, Руссо повторяет ту самую ошибку, которую делали, по его справедливому замечанию, Локк, Гоббс и многие другие писатели: он смотрит на семейные отношения в первобытном обществе глазами цивилизованного человека, т. е. думает, что, как только возникла продолжительная связь между мужчиной и женщиной, тотчас же образовалась *моногамическая* семья. Ту же ошибку делает он, и говоря о собственности: она сразу возникает у него в виде *частной* собственности.

* Ibid. P. 175. (Примеч. 12.)

В настоящее время все те трудности, которые оказались непреодолимыми для Руссо, давно уже устранены наукой о человечестве. Теперь мы знаем, что, по выражению Людвигу Нуаре⁸, «язык и жизнь разума вытекали из совместной деятельности, направленной к достижению общей цели, из первобытной работы наших предков»; что, по выражению того же автора, человеческая деятельность дала содержание первоначальным корням языка*. Но для того, чтобы возможна была совместная работа наших отдаленных предков, они должны были жить не в одиночку, как это предполагал Руссо, а вместе, более или менее обширными группами. Этнология показывает, что они действительно жили такими группами. На эти группы падала и забота о детях, не способных собственными силами поддержать свое существование. Развитие семьи, несомненно, находилось и находится в теснейшей причинной связи с развитием собственности, которое, в свою очередь, определяется ростом производственных сил. Но первобытная семья совсем не похожа на семью моногамическую, которая была, по мнению Руссо, первым основанием общности. Точно так же и имущественные отношения, существующие в первобытном обществе, коренным образом отличаются от имущественных отношений, возникающих и развивающихся в эпоху цивилизации. Первобытный дикарь не индивидуалист, а коммунист. Читателю известен, может быть, рассказ о том цейлонском веддахе, который, получив от европейского путешественника монету, хотел разрубить ее на столько частей, сколько было членов в его кровном союзе. У «естественного человека», каким воображал его Руссо, не могло явиться такого намерения, потому что он жил в одиночку, а не в общине. Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание. Руссо показал себя истинно гениальным человеком, руководствуясь этим неоспоримым положением в своих догадках о вероятном ходе культурного развития. Но у него было мало сведений о человеческом «бытии» на самых низших ступенях культуры. Поэтому он составил себе совершенно неправильное представление об этом бытии и тем очень затруднил себе применение своего правильного метода к соображениям о самых первых шагах человечества в области культуры.

Интересно, что Гельвеций, по своему взгляду на историю культуры стоящий к Руссо гораздо ближе, чем какой-нибудь

* См.: *er Ursprung der Sprache*. S. 331, 369.

другой материалист XVIII столетия, не считал первобытного человека индивидуалистом. Он говорил, что в своем качестве слабого животного человек должен стремиться к соединению с другими людьми как для самозащиты от более сильных животных, так и для нападения на тех, которые сами служат ему пищей. «Отсюда, — замечал он, — происходят все правила, касающиеся охоты и рыбной ловли»*. Не мешает прибавить, что указанная мысль выражена у Гельвеция недостаточно ясно. При ее развитии он употребляет такие выражения, которые могут, пожалуй, дать повод думать, что первобытные люди соединяются в общества лишь после того, как население данной местности достигает известной степени густоты**. Писателю XVIII века гораздо легче было дойти до правильных догадок о движущих причинах культурного развития, чем нарисовать удовлетворительную картину «естественного состояния».

VI

У Руссо есть очень своеобразное выражение: «забытые и потерянные дороги, которые должны были вести человека из естественного состояния в гражданское***. Эти дороги не могли быть ни забыты, ни потеряны по той, вполне достаточной, причине, что их никогда не было, как не было и такого состояния, в котором дикий человек жил совершенно один. Неудивительно, что Руссо, при всей его исключительной даровитости, не удалось вновь открыть эти дороги и начертать их в своей схеме культурного развития. Трудности, которые он создал сам себе своей гипотезой полного одиночества первобытного человека, были — и могли быть — только обойдены, а не превзойдены им, потому что задача, перед которой он очутился благодаря этой гипотезе, вообще не допускала никакого решения. Чтобы обойти эти трудности, ему поневоле пришлось удовольствоваться несколькими очень короткими и неясными соображениями. Тут он в самом деле мог

* *Œuvres complètes*. Т. II. Р. 581.

** См. примеч. на той же странице.

*** *e l'inégalité*. Р. 132.

показать себя в лучшем случае только хорошим стилистом. Но как только он прекращал свои напрасные поиски дорог, которые будто бы вывели человека из несуществовавшего состояния полного одиночества в состояние общности, как только он переходил к причинам, определившим собою развитие общественных отношений, он обнаруживал замечательную глубину мысли и далеко опережал огромное большинство своих современников.

Писатели XVIII века, по большей части, твердо верили во всемогущество законодательства. Они говорили: «C'est la législation qui fait tout» (все зависит от законодательства). А под законодательством они понимали прежде всего политическое законодательство, относящееся к государственному строю. Эта их вера во всемогущество законодательства была тесно связана с верой в то, что миром правит мнение: деятельность политического законодателя, не будучи всегда удачной, всегда является сознательной, так как всегда преследует известную цель, а сознательная деятельность человека зависит от его мнений. Вера во всемогущество законодательства была одним из многих выражений идеалистического взгляда на историю. Взгляд этот был сильно расшатан потрясающими событиями великой революции. Французские историки времен Реставрации уже понимают, что ход общественных идей определяется ходом общественных отношений. Поэтому у них пропадает вера во всемогущество законодательства. Гизо говорит, что политические учреждения всякой данной страны являются *следствием* прежде, чем стать *причиной*⁹; они сами возникают из состояния данного общества, сами зависят от «гражданского быта людей». Это взгляд, прямо противоположный взгляду XVIII столетия: политический строй данного общества вместо того, чтобы объяснить собою его гражданский быт, сам объясняется этим бытом. И это гораздо более правильный взгляд, к которому в XVIII веке приближались только немногие выдающиеся писатели. Руссо был в их числе. Хотя он тоже не прочь повторить иногда, что все зависит от законодательства (он повторяет это, между прочим, в «Исповеди»^{*10}), но в своем «Рассуждении о происхождении неравенства между людьми» он выступает предшественником французских историков вре-

* И не только в «Исповеди». В статье о политической экономии Руссо говорит: «Несомненно, что с течением времени народы становятся тем, что хочет сделать из них правительство».

мен Реставрации. Возникновение собственности предшествует у него возникновению государства, т. е., иначе сказать, гражданские, имущественные отношения между людьми объясняют собою их политические отношения. «Различные формы правительства, — говорит он, — вытекают из больших или меньших различий того состояния, в котором находились люди в момент их возникновения»*. Чем больше было равенства в этом состоянии, тем ближе было возникшее государство к *демократии*; и, наоборот, чем меньше было в нем равенства, тем больше приближалось государственное устройство к *монархии*, проходя через *аристократию*.

Государство обязано своим происхождением неравенству между людьми, вызванному развитием производительных сил. Но, раз возникнув, оно с своей стороны служит источником неравенства. Политические учреждения, являющиеся следствием данных отношений собственности, воздействуют на эти отношения, становятся причиной их дальнейших изменений, увеличивают расстояние между богатыми и бедными. Так говорит Руссо. Отсюда видно, что он прекрасно понимал обратное действие «политики» на лежащую в ее основе «экономику». Можно даже сказать, пожалуй, что он склонен был преувеличивать это действие. Яркими красками изображая рост неравенства в цивилизованном обществе, он как будто приурочивает его более к политическим привилегиям, чем к экономическим отношениям. В нем виден здесь писатель дореволюционной Франции, в которой наверху общественной лестницы всегда стояли только лица, обладавшие политическими привилегиями. Но эта легкая aberrация не помешала Руссо превосходно понимать внутреннюю логику политической жизни общества, разделенного на классы. Недаром Энгельс в своем «Анти-Дюринге» называет его превосходным диалектиком¹¹.

Не менее далеко уходит Руссо от огромного большинства своих современников и во взгляде на человеческую природу. Они принимали эту природу за неизменную и полагали, что «законодательство» становится тем более «совершенным», чем больше «законодатель» прислушивается к ее требованиям. Совершенно так же смотрели и социалисты-утописты XIX века. Каждый из них клал в основу своей системы то или другое представление о человеческой природе. Сообразно такому

* e l'inégalité. P. 123.

представлению каждый из них строил свою утопию. Только основатели научного социализма устранили это ошибочное воззрение, указав на то, что природа человека меняется по мере того, как совершается его общественное развитие. Руссо тоже понимает изменчивость человеческой природы. По его словам, душа человека, его страсти, постепенно изменяясь, приходят к тому, что приобретают как бы другую природу. Человеческий род одной эпохи не похож на человеческий род другого времени. Если Диоген не нашел человека, то лишь потому, что искал между своими современниками человека другого исторического периода*. «Дикий человек совсем не похож на цивилизованного, и то, что составляет блаженство одного, привело бы в отчаяние другого»**. Естественным следствием этого убеждения в изменчивости человеческой природы явилось у Руссо недоверие к отвлеченным решениям нравственных вопросов. Он говорит, что «бесчисленное множество вопросов нравственности и политики, остающихся неразрешенными для философов, может быть решено лишь тогда, когда мы взглянем на них с точки зрения «медленного изменения вещей» (*lente succession des choses*)¹². Это — уже знакомый нам метод объяснения сознания бытием.

И надо сказать, что гениальность Руссо особенно ярко проявляется в его рассуждениях о социальной психологии. Тут уже не может быть речи о том, что его идеи устарели. Относящиеся сюда рассуждения его до сих пор могут быть очень и очень поучительны для людей, не вполне усвоивших себе материалистический взгляд на общественную жизнь и смущаемых идеалистическими предрассудками. А имя таких людей легион. Тому, кто захотел бы ознакомиться с гениальными взглядами Руссо на психологию общества, — т. е., точнее говоря, на психологию общества, разделенного на классы, — непременно надо, кроме сочинения «О происхождении неравенства между людьми», прочитать еще его статью о политической экономии, впервые напечатанную в пятом томе знаменитой энциклопедии Дидро и д'Аламбера. Содержание этой статьи почти не имеет прямого отношения

* Ср.: e l'inégalité. P. 132–133.

** Ibid. P. 133. В этом отношении Руссо опять напоминает Гельвеция. Ср. гл. «es changements survenus dans le caractère des particuliers» в 4-м отделе соч. «e l'homme», в *Œuvres complètes d'Helvétius*, p. 209–210.

к политико-экономическим вопросам; но оно очень важно с точки зрения социологии и, преимущественно, социальной психологии. Руссо занимается главным образом диалектикой общественных понятий и нравов. Исключительной целью верховной власти в государстве служит общественное благо. То же благо есть цель, к которой стремится общая воля. Каждому члену государства общая воля — воля всего народа — служит критерием справедливости и несправедливости. Однако в обществе, население которого подразделяется на различные слои, имеющие различные интересы, отдельному человеку не так-то легко узнать общую волю. Подобное общество состоит как бы из многих малых обществ, и каждое из них, имея свои особые интересы, имеет свою обусловленную этими интересами волю. Воля каждого есть общая воля по отношению ко всем его членам; в то же время она есть частная воля по отношению к большому обществу: она выражает собою не общий интерес большого общества, а частный интерес малого. Поэтому поступок, совершенно справедливый с точки зрения малого общества, может быть совершенно несправедливым с точки зрения большого, а человек, хороший с точки зрения одного класса, может быть плохим с точки зрения всенародной. Богомольный священник или храбрый солдат может оказаться, по словам Руссо, плохим гражданином*. Руссо убежден, что с помощью этих простых и ясных принципов чрезвычайно легко объясняются все противоречия в поведении членов общества, разделенного на классы. Если человек ведет себя вполне честно в одном отношении и в то же самое время поступает бесчестно в другом; если он попирает ногами самые священные свои обязанности и в то же самое время жертвует жизнью для исполнения каких-нибудь весьма сомнительных обязательств, то это значит, что он принимает частное благо своего малого общества за общее благо большого. «Безумно было бы надеяться, — прибавляет автор, — что те, которые являются господами положения, предпочтут какой-нибудь другой интерес своему собственному**». Таким образом, господа положения

* Все ссылки на статью Руссо о политической экономии будут относиться у меня к IV тому Полного собрания сочинений Руссо, изданному в 1839 г. в Париже. Замечание о храбром солдате, могущем оказаться плохим гражданином, находится на 225 с. указанного тома.

** Там же. С. 226.

(les maitres) могут быть альтруистичными в пределах своего малого общества, но непременно покажут себя эгоистами по отношению к народу. После всего сказанного это само собою понятно: интересы народа будут нарушены теми, которые заинтересованы в их нарушении. Но и сам народ может явиться нарушителем своих собственных интересов. Для этого ему достаточно по ошибке принять частный интерес данного малого общества за общий интерес большого, т. е. за свой собственный»*. Это тонкое замечание Руссо проливает яркий свет на психологию низших классов, находящихся под влиянием высших. Пока низший класс не освободится от такого влияния, его воля будет, как и всегда, направлена на общее благо, а его действия, внушаемые интересами «господ положения», будут направляться на защиту этих интересов, т. е. идти вразрез с общим благом, которое есть его собственное. Это противоречие может быть устранено только развитием сознания низшего класса. Убедившись в том, что «господа положения» заинтересованы в нарушении общего блага, низший класс перестанет поддерживать их, т. е. нарушать свои собственные интересы. Таким образом, у нас выходит, что действия низшего класса тем более соответствуют общему благу, чем более растет его классовое сознание. О высших классах этого сказать нельзя. Чем лучше сознают они свой классовый интерес, тем больше их действия противоречат интересам целого, тем эгоистичнее они становятся.

VII

Что же нужно сделать для того, чтобы поведение отдельных общественных классов, слоев и групп не противоречило интересам всего общества? Понятно — что! Нужно устранить противоречие частных интересов этих классов, слоев и групп с общими интересами целого. Руссо выражает это другими словами: «Если вы хотите, — говорит он, — чтобы исполнялась общая воля, постарайтесь согласовать с нею все частные воли». В совпадении частных волей с общей волей состоит, по мнению Руссо, вся общественная добродетель. Согласно с этим,

* Там же.

необходимое условие исполнения общей воли формулируется у него словами: «Сделайте так, чтобы царствовала добродетель»*. Недостаточно сказать гражданам: «Будьте хорошими»; надо научить их быть хорошими, а научить их этому нельзя иначе, как поставив их в такое положение, в котором их частные интересы перестали бы противоречить один другому, равно как и общему благу. Таким образом, «добродетель» Руссо имеет прежде всего социально-политический характер. В этом случае наш автор совсем не расходится с «гольбаховцами» и вообще с наиболее передовыми французскими писателями XVIII столетия. Все эти писатели подходили к вопросу о добродетели со стороны общественных отношений, и все они утверждали, что для исправления людей необходимо улучшение общественного строя. Поэтому Маркс говорил впоследствии, что выводы французского материализма легли в основу учения социалистов XIX века**. Но по этому же можно судить и о глубокомыслии господ, старательно распространяющих теперь смешную выдумку о сходстве взглядов Руссо с взглядами гр. Л. Толстого. Учение Руссо и французских материалис-

* Там же. С. 231.

** «Если человек черпает все свои ощущения, знания и т. д. из внешнего мира и из опыта, приобретаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий его мир, чтобы человек получал из этого мира достойные его впечатления, чтобы он привыкал к истинно человеческим отношениям, чтобы он чувствовал себя человеком. Если правильно понятый личный интерес есть основа всякой нравственности, то надо, стало быть, позаботиться о том, чтобы интересы отдельного человека совпадали с интересами человечества. Если человек не свободен в материалистическом смысле этого слова, т. е. если его свобода заключается не в отрицательной способности избегать тех или других поступков, а в положительной возможности проявления своих личных свойств, то надо, стало быть, не карать отдельных лиц за их преступления, а уничтожить противообщественные источники преступлений и отвести в обществе свободное место для деятельности каждого отдельного человека. Если человеческий характер создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать эти обстоятельства достойными человека».

«Фурье выходит непосредственно из учений французского материализма. *Бабуисты* были грубыми, нецивилизованными материалистами; но и более развитый коммунизм отправляется прямо от французского материализма». См. Приложение 1 к моему переводу брошюры Энгельса «Л. Фейербах» (Пб., 1905. Изд. Львовича).

тов XVIII столетия о «добродетели» вполне совпадает с тем принципом, что не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание*. Наоборот, все учение Толстого строится на том убеждении, что не бытие определяет собою сознание, а сознание бытие¹³. Это очень хорошо видно хотя бы из следующих строк телеграммы, посланной (18 ноября 1904 г.) Л. Н. Толстым в редакцию газеты «The North American» в ответ на ее телеграфный же запрос об освободительном движении в России: «Истинное социальное улучшение может быть достигнуто только религиозным, нравственным совершенствованием всех отдельных личностей. Политическая же агитация, ставя перед отдельными личностями губительную иллюзию социального улучшения посредством изменения внешних форм, обыкновенно останавливает истинный прогресс — что можно заметить во всех конституционных государствах: Франции, Англии, Америке»**. Отождествлять взгляды Руссо со взглядами Толстого можно только, не понимая ни тех, ни других. Почти так же смешны уверения вроде того, что «Жорж Занд, несомненно, является самой непосредственной и самой талантливой ученицей Руссо»*** или что «родство этих двух умов» — т. е. ума Жорж Занд и ума Руссо — было совершенно «полным»****. Жорж Занд разделяла только некоторые настроения и некоторые отдельные положения Руссо, а по характеру своего ума вряд ли была ближе к нему, чем российский историограф Карамзин, тоже, как известно, разделявший некоторые его отдельные положения и некоторые его настроения: любовь к природе, к «счастливым швейцарам» и т. п.¹⁴ Антуан Гюйо основывает свою мысль о родстве ума Руссо с умом Жорж Занд на том соображении, что, «как и для Руссо, для Жорж Занд любовь и чувство природы были

* Но, совпадая с ним, оно не вполне покрывает его собою. Этим объясняется, почему французские материалисты могли, проповедуя свое материалистическое учение о «добродетели», держаться в то же время идеалистического взгляда на историю. О противоречиях французского материализма смотри в 1-й гл. моей книги «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (Сочинения. Т. VII).

** См. статью Веры Л. «Встречи с Л. Н. Толстым» (Современник. Апрель 1912 г. С. 182–183).

*** См. статью Антуана Гюйо «Влияние Ж.-Ж. Руссо на женщин» (Запросы жизни. 1912 г. № 33. С. 1892).

**** Там же. С. 1893.

источниками самого глубокого вдохновения»*. Руссо в самом деле любил природу и глубоко чувствовал ее, но до последней степени странно думать, что его любовное отношение к природе составляет главную отличительную черту его ума. Энгельс гораздо лучше охарактеризовал тот ум, сказав, что Руссо принадлежал вместе с Дидро к числу немногих диалектиков XVIII века¹⁵. «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми» является блестящей попыткой приложения диалектики к анализу причин исторического движения человечества.

Царство «добродетели» было бы также и царством равенства. Руссо не верит в возможность полного восстановления равенства. Он готов удовольствоваться лишь некоторым приближением к нему. Он хотел бы, чтобы для каждого члена общества «работа всегда была необходимой и никогда не была излишней» (*le travail soit toujours nécessaire et ne soit jamais inutile*)**. Одна из главнейших задач правительства состоит, по его мнению, в том, чтобы «предупреждать возникновение крайнего имущественного неравенства***. Те, которые считали Руссо врагом собственности, ошибались не меньше, чем ошибаются те, которые сближают его теперь с Толстым или с Жорж Занд. Он категорически заявляет: «Достоверно, что право собственности есть самое священное из всех прав граждан и что в некоторых отношениях оно важнее, чем даже свобода»****. Несколько ниже он называет собственность основой общественного договора (*le fondement du pacte social*)*****. Каутский совершенно прав, говоря, что теории Руссо «отнодью не были коммунистическими, хотя и могли показаться такими поверхностному критику»*****. Точно так же не были коммунистами и те участники Великой французской революции, которые считали себя последователями Руссо. Сен-Жюст и Робеспьер не раз заявляли, что собственность священна. Правда, они высказывались за конфискацию имуществ, при-

* Там же.

** Œuvres complètes de J.-J. Rousseau. T. IV. P. 240.

*** Ibid. P. 237.

**** Ibid. P. 241.

***** Ibid. P. 247.

***** См. его сочинение «О классовой борьбе во Франции в 1789 г.». Я цитирую это сочинение по французскому переводу Эдуарда Берта (Paris, 1901. P. 72).

надлежащих «заговорщикам», т. е. монархистам, боровшимся против республики. Сен-Жюст говорил, что имущество «заговорщиков» принадлежит всем несчастным. Но конфискация таких имуществ была, в его глазах, лишь наказанием или, если хотите, мерой предупреждения известных (политических) преступлений.

Руссо не только не был коммунистом, но вряд ли мог представить себе хотя бы самое небольшое коммунистическое общество. Мы знаем теперь, что исходной точкой культурного развития человечества был коммунизм первобытных кровных союзов. Но Руссо считал, как мы видели, первобытного дикаря самым крайним индивидуалистом. Не считал он коммунистическими и древние греческие государства вроде Спарты. Он называл их тираническими аристократиями. Будущая судьба низших классов современных ему европейских обществ представлялась ему в довольно печальном виде. Рост цивилизации неизбежно вел за собою, по его мнению, увеличение общественного неравенства. А увеличение общественного неравенства неизбежно ухудшало положение низшего класса народа если не абсолютно, то относительно*. Правда, он настойчиво приглашал правительства противиться росту имущественного неравенства. Но он не мог надеяться на то, что они очень охотно последуют таким приглашениям. Он понимал, что правительства действуют в интересах богатых. «Разве не богатым и влиятельным людям достаются все выгоды общественного состояния?»** — спрашивал он. Собственно экономическими вопросами он всегда занимался, по-видимому, очень мало. Но он не только видел бедственное экономическое положение народа в наиболее передовых государствах своего времени, а, как сказано выше, понимал сущность экономической эксплуатации одного общественного класса другим. Общественный договор между богатым и бедным (*le pacte social*) следующим образом резюмируется им в «четыре-х словах»: *«Я вам нужен, так как я богат, а вы бедны; поэтому сговоримся между собою: я позволю вам иметь честь служить мне, а вы за мой труд командования вами отдадите мне то немного, что у*

* Руссо прекрасно понимал тот смысл относительного обеднения низшего класса, который так трудно было усвоить некоторым нынешним критикам Маркса. Он остроумно говорил, что можно сделаться беднее, ничего не потеряв¹⁶.

** Там же. С. 249.

вас останется»*. Это не вполне ясно; но если под словами «то небольшое, что у вас останется» понимать ту часть продукта, созданного трудом бедняка, которая останется за удовлетворением незатейливых потребностей этого последнего, то у нас получится теория «прибавочного продукта». И тогда общественный договор между богачом и бедняком сведется к тому, что богач за «труд командования» бедняком получит право присваивать себе прибавочный продукт. Взор нашего автора так проницателен, что мы не очень рискуем погрешить против истины, приписав такой смысл его краткой формуле договора между двумя общественными классами. А если она в самом деле имеет такой смысл, то этим обозначится новая точка соприкосновения между взглядами Руссо, с одной стороны, и взглядами Маркса—Энгельса — с другой.

VIII

Теперь мы достаточно ознакомились с учением Руссо о происхождении неравенства между людьми. Сущность его заключается в том, что равенство, господствовавшее в естественном состоянии, было нарушено, как только человечество сделало несколько значительных шагов на пути развития своих производительных сил. И каждый новый шаг на этом пути вел к новому увеличению неравенства. Обработка металлов и земледелие создали класс богатых, с одной стороны, и бедных — с другой. Антагонизм интересов этих двух классов вызвал возникновение государства. Оно находится в руках имущих, которым и достаются все выгоды государственного быта. Поэтому государство является новым источником увеличения неравенства между людьми. А чем более увеличивается неравенство, тем более портятся нравы, умножаются пороки, учащаются преступления. Успехи наук и искусств тоже увеличивают неравенство, а следовательно, и порчу нравов. Поэтому Руссо, не раз заявлявший в спорах со своими критиками, что науки и искусства, рассматриваемые сами по себе, пользуются полным его уважением, был убежден, что на практике распространение наук и искусств портит нравы.

* Там же. С. 250. Подчеркнуто у Руссо.

Этим и объясняется его знаменитый, увенчанный премией, ответ на вопрос, предложенный Дижонской академией. Теперь уже невозможно вернуться к естественному состоянию, невозможно восстановить первобытное равенство, остается только принимать меры, способные замедлить рост неравенства, остается поддерживать среднее состояние (*la médiocrité*).

Это учение содержит в себе все, что есть наиболее важного во взглядах Руссо. Оно составляет их сердцевину; им объясняют как сильные, так и слабые стороны их. Тот не понимает взглядов Руссо, кто не выяснил себе его учение о неравенстве. А так как на его счет распространено очень много заблуждений, то неудивительно, что взгляды Руссо до сих пор понимаются очень плохо. Потому-то их и отождествляют со взглядами Толстого или Жорж Занд, что не имеют никакого понятия об их истинной теоретической основе. До какой степени это так, покажет следующий пример.

В своей недавно вышедшей книге «J.-J. Rousseau révolutionnaire»¹⁷ Альберт Мейнье так характеризует рассуждение Руссо о происхождении неравенства. «Рассуждение о неравенстве есть труд, способный смутить читателя и достойный сожаления (*une œuvre déconcertante et fâcheuse*). Оно плохо вяжется с политическим учением Руссо в его целом. Оно даже противоречит ему в некоторых отношениях. Оно составляет исключение, как бы нарост на его теории, содержащей в себе так много превосходного»*. Это все равно, что сказать: экономическое учение Маркса плохо вяжется с его остальными взглядами; оно представляет собою исключение, как бы нарост на его теории, содержащей в себе много замечательных взглядов. Но верх комизма в том, что такие отзывы об экономическом учении Маркса в самом деле раздавались в Англии, где их делали некоторые члены известного «*Fabian society*»¹⁸, и в Италии, где их повторяли некоторые теоретики синдикализма. Человеческая наивность не имеет пределов.

Несколькими строками ниже А. Мейнье говорит, что «Рассуждение о неравенстве» может вызвать сомнение в ясности политических идей Руссо, хотя в общем они стройны и точны**. На самом деле идеи эти только тогда и становятся вполне понятными, когда рассматриваются при свете учения Руссо о неравенстве.

* Названное соч. С. 54.

** Там же. С. 55.

Беликая теоретическая заслуга Руссо как автора «Рассуждения о происхождении и основах неравенства между людьми» состоит в том, что, не довольствуясь господствовавшим в XVIII веке идеалистическим взглядом на ход развития просвещения, он попытался взглянуть на этот ход с точки зрения того материалистического положения, согласно которому не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. Положение это никогда не было сформулировано им. И очень возможно — даже весьма вероятно, — что если бы кто-нибудь разъяснил нашему автору материалистическую природу этого положения, то он сам отказался бы от него, смущаясь и негодуя. И все-таки положение это находится в основе его рассуждения о происхождении и росте общественного неравенства. И все-таки материалистическим духом этого положения насквозь пропитаны все те важные теоретические выводы, к которым приходит Руссо в своем «Рассуждении». Выводы эти весьма важны. На них должна основываться слава Руссо как мыслителя. Но эти важные выводы оказали Руссо ту плохую услугу, что внесли элемент консерватизма и даже реакционности в его практические планы.

Он сам говорил, что ему в голову не приходило мечтать о возвращении современных цивилизованных народов к первобытной простоте. Самое большее, на что он мог, по его словам, надеяться, это — задержать упадок тех небольших государств, которые, благодаря своему исключительно счастливому положению, не успели еще слишком далеко уйти по дороге просвещения и связанной с ним порчи нравов. Как задержать? Руссо апеллирует к «законодателю». Но мы знаем, что, по его же учению, государство, а следовательно, и законодательная власть находится в руках имущих классов. На каком же основании можем мы надеяться, что законодательная власть захочет замедлить ход общественного развития? Разве это в интересах имущих классов? Нет. В интересах этих классов увеличивать расстояние, отделяющее их от бедняков. А Руссо сам говорит, что «господа положения» никогда не пойдут против своих интересов. На что же он мог надеяться? Ему оставалась неопределенная надежда на человеческую свободу, способную восстать против печальной необходимости. Другими словами, он мог найти утешение только в той философской ошибке, которая позволяла ему противопоставлять свободу необходимости. Но философские ошибки не могут способствовать стройности практических планов. И мы в самом деле видим, что практические планы Руссо часто были очень нестройны.

В своих «*Considérations sur le gouvernement de Pologne*» он, между прочим, советует полякам обратить внимание на земледелие и «сделать деньги презираемым и по возможности бесполезным предметом» («rendre l'argent méprisable et, s'il se peut, inutile»)*. Практическое значение подобного совета было, конечно, равно нулю. Руссо и сам чувствовал это. Он спешил оговориться: «Мое намерение состоит не в том, чтобы упразднить обращение денег, но в том, чтобы замедлить его, а особенно в том, чтобы показать, как важно, чтобы хорошая экономическая система не была финансовой и денежной системой». Для пояснения и подтверждения своей мысли он ссылается на Ликурга, который, «чтобы с корнем вырвать жадность в Спарте, не уничтожил монеты, а сделал ее железною»**. Нечего и говорить, что подобные советы и ссылки не могли помочь полякам в их затруднительном положении. А когда, верный своему идеалу небольшого по размерам государства, он хотел убедить поляков в том, что потеря многих провинций принесет большую пользу Речи Посполитой***, то они могли принять его слова за злую насмешку. Наконец, в своих рассуждениях об освобождении польских крестьян он выступает настоящим консерватором, и напрасно Н. Карелин¹⁹ старается оправдать его в этом случае****, Руссо советует освободить их постепенно, «sans révolution sensible» (без заметной революции)*****.

Гениальный Руссо пережил настоящее горе от ума. Его не удовлетворяли ходячие фразы о том, что *la raison finit toujours par avoir raison* (разум в конце концов всегда восторжествует). Ему нужны были объективные ручательства за торжество разума. Без них он не мог в него поверить. Он видел, что развитие производительных сил служит главной причиной

* [] uvres complètes de Rousseau. T. IV. P. 473–474.

** Ibid. P. 477.

*** Ibid. P. 443–444.

**** Названное сочинение Карелина, с. 126. Н. Карелин делает это в своей работе «Ж.-Ж. Руссо. Опыт характеристики его общественных идей». — СПб., 1893 г. Недостатком этой прекрасной работы является слишком большое пристрастие автора к своему герою. Он не видит его слабых сторон. Готовый, по французскому выражению, «épouser toutes ses querelles»²⁰, он не отдает должного «гольбаховцам» и вообще материалистам XVIII века.

***** Rousseau. [] uvres complètes. T. IV. P. 495.

исторического движения человечества. Он видел также, что историческое движение вызывает и увеличивает общественное неравенство и тесно связанное с ним проявление человеческого эгоизма. Его редкий ум помог ему обнаружить эти важные теоретические истины. Но тогдашние экономические отношения даже самых передовых народов Западной Европы еще не давали никакого основания надеяться, что то самое развитие производительных сил, которое вызывает и усиливает общественное неравенство и портит нравы, выдвинет общественный класс, способный восстановить равенство и очистить нравы посредством коренной переделки общественного строя. Поэтому Руссо оставалось только повернуться спиной к экономическому прогрессу. Он так и сделал. А поворачиваясь спиной к экономическому прогрессу, он не мог выработать себе стройное и последовательное миросозерцание. В его взглядах много уступок прошлому. Одной из самых главных надо считать заметное «Вероисповедание савойского священника» с его наивными возражениями против материализма.

Руссо не нашел выхода из того общественного порядка, в котором царствуют неравенство, эгоизм и разврат. Это помешало ему выработать сколько-нибудь состоятельный практический план действий. Но этот сын народа в самом деле страстно любил равенство, он искренно возмущался угнетением бедных богатыми. По своим симпатиям он был демократом до конца ногтей. И его горячие демократические симпатии дают себя чувствовать, между прочим, на каждой из его страниц, посвященных им вопросам политической теории. Его учение об общественном договоре представляет собою, за небольшими исключениями, вполне революционное учение»*. Недаром

* Под исключениями я понимаю, например, то мнение Руссо, что атеисты не могут быть терпимы в благоустроенном государстве²¹. Справедливо говорили, что нашему автору легче было помириться с религиозными фанатиками, чем с атеистами. Здесь опять обнаруживается отсутствие стройности в его миросозерцании, совмещавшем в себе идеализм с материализмом. И здесь же едва ли не лучше, нежели где-нибудь, видно, до какой степени это отсутствие стройности в миросозерцании Руссо нравственно нужно было ему как человеку, не умевшему указать выход из современного ему печального положения общества. Главным основанием его веры в загробную жизнь служило то соображение, что справедливые действия людей должны быть, наконец, вознаграждены. Но как же может справедливость получить награду в таком обществе, где

Робеспьер и Сен-Жюст считали себя его учениками, и недаром любили его французские санкюлоты. Когда он говорит о равенстве, в его голосе звучит могучая революционная страсть. Но эта могучая страсть не может найти себе сочувственный отклик в душах умеренных и аккуратных детей нынешней французской буржуазии. Идеологии господствующего класса нынешнего общества так же мало могут сочувствовать этой страсти, как и материалистическим взглядам Руссо на ход развития человеческой культуры. Для них она «устарела». Но так как она устарела для них, то им в самом деле лучше ограничиваться восхвалением приятности свойственного Руссо стиля.



роковым образом царствует несправедливость? Остается верить в бессмертие души. И Руссо не только верил в него, но объявил достойными преследования и даже смерти тех, которые отказывались верить.



«Общественный договор» в оценке русских социологов и представителей философии права

А. С. АЛЕКСЕЕВ

**Политическая доктрина Ж.-Ж. Руссо
в ее отношении к учению Монтескье
о равновесии властей и в освещении
одного из ее новейших истолкователей
<в сокращении>**

ВСТУПЛЕНИЕ

Теории Руссо и Монтескье провели глубокую борозду на пути развития современного государства, и всякий, задумывающийся над этим развитием, невольно обращает свою испытующую мысль на доктрины, созданные автором «Общественного договора» и творцом «Духа законов».

Учения Руссо и Монтескье имели самое решительное влияние на политический символ веры передовых людей той эпохи, которая ознаменована крутым переворотом в общественном и политическом строе западного государства, и выставленные ими принципы являются теми началами, которые проводят наиболее резкую грань между государством старого порядка и современным правовым государством. Никто ярче Руссо не определил природу государства как союза, основанного на начале равенства, другими словами, как союза общественного, а не личного господства, никто решительнее его не выставил требования, по которому в государстве должна господствовать не личная воля правителя или правителей, а закон как выражение общей воли, никто резче его не провел различия между законом и административным распоряжением, на котором покоится отношение органов верховного управления к орга-

нам подчиненного управления. В свою очередь Монтескье своим своеобразным истолкованием английской конституции более других политических писателей содействовал торжеству доктрины, требующей, чтобы в современном государстве разнородные функции верховной власти распределялись и между разнородными органами, из которых ни один не обладал бы всею полнотою верховной власти и сфера деятельности каждого из которых находила бы свои пределы в границах компетенции остальных органов.

Эти принципы не являются, конечно, исключительно плодом творческой деятельности Руссо и Монтескье: они были подготовлены всем предшествующим развитием политической мысли, но никто до появления «Духа законов» и «Общественного договора» не высказывал их с такою резкостью, яркостью и силой, как это сделали именно Руссо и Монтескье, и никто не вылил их в такие цельные и законченные доктрины.

Неудивительно поэтому, что эти два корифея политической мысли XVIII ст[олетия] не перестают находить себе все новых истолкователей и что литература о них с каждым новым поколением обогащается все новыми произведениями, расширяющими круг сведений об их жизни и деятельности и углубляющими смысл и значение их доктрин. Всякий, касающийся в своих трудах истории политической мысли Нового времени или толкующий об основных вопросах государственного права, невольно встречается с принципами, установленными в «Духе законов» и в «Общественном договоре», и нет в современной литературе сочинения по общему государственному праву, в котором доктрины Руссо и Монтескье не были бы освещены с той или другой стороны. Рядом с общими сочинениями по государственному праву, отводящими широкое место доктрине народного суверенитета и учению о разделении властей, мы можем указать и на целый ряд специальных монографий, появившихся за последнее время и посвященных Монтескье и Руссо. Работа Дюгюи¹ «Учение о разделении власти Монтескье» обратила на себя всеобщее внимание и послужила поводом к оживленному обмену мыслей о значении теории равновесия властей. Но особенно посчастливилось за последнее время Руссо, доктрина которого в течение последних тринадцати лет вызвала целую многотомную литературу.

В 1887 году мы издали два тома, посвященные Руссо. В первом томе мы изучаем жизнь и деятельность Руссо во время его пребывания в Париже от 1748 до 1762 г., во втором томе, на основании новых рукописных данных, собранных на-

ми в библиотеках Женевы и Невшателя, излагаем внешнюю историю «Общественного договора» и исследуем связь политической доктрины Руссо с государственным бытом Женевы. К этому тому мы приложили, кроме других документов, и первоначальный текст «Общественного договора». Это издание дало толчок новым работам о Руссо: появился ряд исследований, которые, воспользовавшись собранным нами материалом, частью подтвердили наши выводы, частью внесли в них дополнения и коррективы.

Этой литературой и воспользовался г. Ковалевский для той части своего обширного труда «Происхождение современной демократии», в которой он говорит о родоначальниках «теории демократической монархии»². В этом отделе своего исследования он подробно изучает доктрины Монтескье и Руссо в их происхождении, в их отношении друг к другу и в их влиянии на доктрину французской революции. Освещая всесторонне эти две политические теории, г. Ковалевский высказывает целый ряд своеобразных взглядов, важнейшие из которых мы и хотим проверить на последующих страницах.

Центральным тезисом г. Ковалевского является положение, что между учением Руссо о народном суверенитете и доктриной Монтескье о равновесии властей не существует принципиального различия и что эти два писателя сходятся в своих воззрениях на отношения законодательной власти к власти правительственной.

Мы вместе с другими новейшими истолкователями и критиками этих двух учений держимся иного воззрения. Для того чтобы обосновать его и иметь твердую точку опоры для критического отношения к выставляемому г. Ковалевским положению, мы хотим прежде всего дать читателю систематическое изложение как учения Руссо, так и доктрины Монтескье; при этом мы особенно подробно остановимся на исходных тезисах этих двух мыслителей, характеризующих их воззрения на ту политическую свободу, которую должно гарантировать государство, и затем изложим во всех существенных деталях их воззрения на природу государственной власти и отношение законодательной власти к власти правительственной, т. е. на тот вопрос, по которому, на наш взгляд, вопреки мнению г. Ковалевского, всего резче расходятся Руссо и Монтескье и который вместе с тем является коренным вопросом современного конституционного права.

III. РАЗЛИЧИЕ В ВОЗЗРЕНИЯХ РУССО И МОНТЕСКЬЕ НА ОТНОШЕНИЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЙ ВЛАСТИ К ПРАВИТЕЛЬСТВЕННОЙ

Все политическое учение Руссо проникнуто глубокой верой в непогрешимость народной воли: голос народа — голос Бога на земле, и чем этот голос слышится чаще, чем он раздается непосредственнее и свободнее, чем безропотнее ему подчиняются и правители и граждане, тем лучше устроено государство и тем более обеспечена в государстве политическая свобода.

Совершенно иной мотив звучит в доктрине Монтескье: она, в противоположность учению Руссо, внушена недоверием к человеческой природе и стремится обставить носителей власти целым рядом сдержек, которые стесняли бы их свободу и предупреждали свойственное всем людям стремление злоупотреблять предоставленной им властью.

В государстве Руссо вся полнота верховной власти покоится в руках народа, который осуществляет ее частью непосредственно, частью через своих слуг. Народ-суверен является, таким образом, органом, который обладает властью непосредственной, ни в ком и ни в чем не находящей себе границ, кроме тех правил, которые он сам себе ставит.

В государстве Монтескье такого суверенного органа нет, а существует ряд органов, между которыми распределяются различные функции верховной власти. Ни один из них не пользуется неограниченной властью, и власть каждого из них служит сдерживающим фактором, умеряющим власть другого.

Руссо, веря в непогрешимость народной воли, убежден, что обеспечить в государстве за народом *неограниченную власть* значит обеспечить господство законов справедливых и поэтому устойчивых.

Монтескье же всякую неограниченную власть, откуда бы она ни исходила и в чьих бы руках она ни находилась, считает злом, нетерпимым в благоустроенном государстве. Достоинство государственного устройства, по его учению, зависит не от того, в чьих руках находится власть, а от действительности тех условий, которые умеряют и ограничивают эту власть.

Руссо, как и Монтескье, различает власть законодательную и власть правительственную и, признавая их разнородность,

считает нужным, подобно автору «Духа законов», поручать их и разнородным органам. Но Руссо во имя безусловного господства народной воли как источника законов признает верховной властью власть законодательную, принадлежащую народу; в правительственной же власти видит подчиненную функцию, отправление которой должно быть поручено подзаконным органам, учреждаемым народом-сувереном, от него получающим свои полномочия и действующим под его надзором.

По учению же Монтескье, верховенство столько же проявляется в законодательной власти, сколько и в правительственной власти. Обе эти власти равноправны и равносильны; ни одна из них не подчинена другой, и обе, вращаясь свободно и независимо в сфере своей компетенции, своими полномочиями умеряют и ограничивают друг друга.

Это различие в воззрениях Руссо и Монтескье на юридическую природу правительственной власти обуславливает собою и различие воззрений этих двух мыслителей на организацию правительственной власти и на отношение ее к законодательной.

Правительственная власть поручается в государстве Руссо подчиненным органам, избираемым народом-сувереном из своей среды и на определенный срок: эти органы, кто бы они ни были, монарх ли, аристократическое ли меньшинство или демократическое большинство, суть не что иное, как слуги народа и черпают свою власть в воле народа, ей безусловно подчинены и отправляют свои полномочия лишь до тех пор, пока на то будет соизволение народа, который имеет право не только сменять правителей, но и изменять самую форму правления.

В государстве же Монтескье носитель верховной правительственной власти такой же самостоятельный и непосредственный орган, как и законодательный корпус; монарх существует в силу самого государственного устройства, никому не обязан своею властью и ни от кого не получает своих полномочий, а правит в силу самостоятельного права. Если Руссо признает законным лишь то правительство, которое избирается народом из среды народа, то Монтескье, совершенно наоборот, видит в избрании правителей из среды законодательного корпуса нарушение основных требований, которым должно удовлетворять государственное устройство, имеющее своею задачей охранять политическую свободу. «Если бы не было монарха, — говорит Монтескье, — и власть правительственная была бы

поручена известному числу лиц, взятых из законодательного корпуса (*Tirées du corps législatif*), то не существовало бы свободы, так как обе власти были бы соединены; одни и те же лица имели бы право иногда и могли бы всегда участвовать и в той и в другой».

По учению Руссо, опасность политической свободе не может грозить со стороны законодательной власти; она, как общая воля, судящая о предметах общего интереса, всегда справедлива; опасность может грозить лишь со стороны правительственной власти, носители которой всегда склонны злоупотреблять властью в своих интересах и в ущерб общим интересам. Эта правительственная власть и должна поэтому быть ограничена целым рядом норм, которые безусловно подчинили бы ее власти законодательной.

По учению же Монтескье, опасность политической свободе грозит со стороны всякой власти; она грозит ей столько же со стороны законодательной власти, сколько и со стороны правительственной: обе поэтому нуждаются в сдержках; но так как правительственная власть ограничена уже по самой природе своей, законодательная же по существу свободна, то последняя и должна быть обставлена сравнительно с правительственной гораздо большими сдержками, предупреждающими свойственное законодательной власти стремление подчинить себе власть правительственную.

Нормы, определяющие отношения законодательной власти к правительственной, в государстве Руссо исходят из того принципа, что законодатель — суверен, владыка, а правители — его слуги, в государстве Монтескье они вытекают из противоположного начала, а именно из того принципа, по которому власти законодательная и правительственная равносильны и равноправны и в обеих в одинаковой степени проявляется верховенство. Эти нормы в государстве Руссо безусловно подчиняют правительственную власть законодательной, в государстве же Монтескье они их ставят рядом и имеют своею целью обеспечить каждой из них самостоятельность и независимость и способность взаимно сдерживать и ограничивать друг друга.

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

ВОЗЗРЕНИЯ Г-на КОВАЛЕВСКОГО
НА ПОЛИТИЧЕСКУЮ ДОКТРИНУ РУССО

1. Воззрение г. Ковалевского на отношение учения Руссо о государственной власти к доктрине Монтескье о равновесии властей

Только что указанное нами различие в воззрениях Руссо и Монтескье на отношение законодательной власти к правительственной настолько резко и очевидно, что, казалось бы, не может вызывать никаких сомнений и недоразумений. Между тем г. Ковалевский в своем последнем труде выступает с воззрением, отрицающим это различие и утверждающим, что Руссо признавал пользу разделения и равновесия властей в том же самом смысле, в каком их понимал Монтескье. Он говорит: «Мне кажется, что до сих пор не было обращено достаточного внимания на тот факт, что ни Руссо, ни Мабли нимало не являются противниками той теории разделения и равновесия властей, которую Монтескье считает необходимым условием политической свободы». Указав далее на отношение Мабли к доктрине Монтескье, г. Ковалевский продолжает: «Что же касается до Руссо, то его отношение к теории разделения и ее автору еще более сочувственно. Он не только требует обособления законодательства от исполнения, но и *говорит о пользе равновесия властей в том самом смысле, в каком понимает его Монтескье*»*. Это утверждение, как мог убедиться читатель из всего предшествующего изложения, безусловно неверно. Руссо не мог говорить о пользе равновесия властей уже по той простой причине, что он самого равновесия не допускал; равновесие властей предполагает равенство властей; равенство же это невозможно в государстве Руссо, в котором подчинение правительственных органов власти законодательной является важнейшим условием господства в государстве закона как выражения общей воли. Г-н Ковалевский не может, конечно, не знать этого: и он, действительно, на одной из последующих страниц своего

* Происхождение современной демократии. Т. I. Ч. IV. С. 331, 332.

труда* прямо говорит, что «Руссо низводит правительство до роли простого уполномоченного, действующего в чужом интересе». Но если это так, если правительство только подчиненный орган, то какое же может существовать равновесие между властью подчиненного органа, с одной стороны, и властью суверена — с другой?

Г-н Ковалевский этим противоречием, однако, несколько не смущается. Оставляя в стороне принципиальные рассуждения Руссо об отношении законодательной власти к правительственной, он вылавливает из его сочинений отдельные места, которым и придает совершенно произвольное значение, приравнивая их к выставленному тезису о тождестве воззрений Руссо и Монтескье на соотношение государственных властей.

Мы приведем все эти цитаты г. Ковалевского с целью восстановить их настоящий смысл и показать, что Руссо в них несколько не изменяет своим основным воззрениям.

Первая цитата в передаче г. Ковалевского гласит: «Правительство (имеется в виду исполнительная власть) получает от верховного законодателя (Souverain), которым, по учению Руссо, может быть только народ, приказы и передает эти приказы управляемым. Для того чтобы государство пребывало в состоянии равновесия, необходимо, чтобы существовало равенство власти между правительством (исполнительной властью) и совокупностью граждан, в руках которых находится суверенитет и поэтому власть законодательная»**. Если бы эти слова точно передавали мысль автора «Общественного договора», то следовало бы признать, что Руссо, требуя равенства или, что одно и то же, равновесия между властями правительственной и законодательной, становится здесь в прямое противоречие с основным началом своей политической доктрины, требующим безусловного подчинения правительственной власти власти законодательной. Но слова эти принадлежат не Руссо, а г. Ковалевскому: они представляют собою не что иное, как неточный перевод нескольких фраз из первой главы третьей книги «Общественного договора», которые могут быть поняты лишь в связи с предшествующими рассуждениями Руссо. Мы их и приведем здесь целиком, и читатель увидит, что цитата г. Ковалевского доказывает прямо противоположное тому, что он предполагал ею обосновать. Дав определение правительства,

* Там же. С. 437.

** Там же. С. 333.

которое мы привели выше, Руссо продолжает: «Таким образом, те, которые утверждают, что акт, в силу которого народ подчиняется вождям (*à des chefs*), не есть договор, вполне правы. Это не что иное, как поручение (*comission*), должность (*un emploi*). В силу этого поручения они, простые слуги суверена, отправляют его именем власть, которую он им доверил и которую он может ограничивать, видоизменять и взять обратно, когда ему заблагорассудится, так как отчуждение такого права несогласно с природою политического тела и противоречит цели союза. Я, таким образом, называю правительством или высшей администрацией закономерное отправление правительством власти, а монархом (*prince*) или магистратом то лицо или учреждение, которому поручена эта администрация. В правительстве и кроются те промежуточные силы, отношения которых образуют отношения целого к целому или суверена к государству. Это последнее отношение можно выразить через крайние члены непрерывной пропорции, средняя пропорциональная которых и есть правительство. Правительство получает от суверена предписания, которые оно передает народу, и чтобы государство оставалось в надлежащем равновесии, необходимо, чтобы, при равенстве остальных условий, существовало равенство между властью правительства, взятого самого по себе, и властью граждан, которые являются суверенами, с одной стороны, и подданными — с другой». Приведенные рассуждения Руссо, из которых г. Ковалевский цитирует лишь последние фразы, переделываемые им, кроме того, по-своему, не только не говорят о равновесии между властями законодательной и исполнительной, а, наоборот, самыми резкими чертами подчеркивают подчиненность последней — первой. В приведенном месте Руссо вовсе не говорит о равновесии между властями законодательной и исполнительной, а о том равновесии в государстве, которое достигается надлежащими отношениями между правительством и народом как сувереном, с одной стороны, и правительством и народом как совокупностью граждан — с другой.

Эти отношения Руссо сравнивает с отношениями членов непрерывной пропорции, средняя пропорциональная которых есть правительство. Уже одно это сравнение должно было показать г. Ковалевскому, что Руссо здесь не говорит о равенстве между властью законодательной и правительственной, ибо ему, нужно надеяться, неизвестно, что средняя пропорциональная в непрерывной пропорции не может быть равна крайним членам этой пропорции.

Г-н Ковалевский приводит далее из той же первой главы третьей книги «Общественного договора» строки, непосредственно следующие за теми, которые мы только что цитировали. Вот эти строки (в нашем переводе). «Тем более нельзя изменять ни одной из трех величин, не нарушая этим немедленно самой пропорции. Если суверен захочет управлять, или если должностные лица (*magistrats*) захотят издавать законы, или если подданные откажутся повиноваться, то беспорядок сменяет порядок, сила и воля перестают действовать согласно и разложившееся государство впадет или в деспотизм, или в анархию»*. Мы совершенно недоумеваем, к чему г. Ковалевскому понадобилась эта цитата; в ней говорится о распределении государственных функций в точном согласии с основными принципами Руссо, и она никаких даже отдаленных намеков на равновесие властей в смысле Монтескье в себя не включает.

Следующая цитата, приводимая г. Ковалевским, взята из «*Considérations sur le gouvernement de Pologne*». Она гласит: «Существенный недостаток польской конституции (*un vice dans la constitution polonaise*) заключается в том, что в ней законодательство недостаточно различается от администрации и что сейм, отправляющий законодательную власть, примешивает к ней и части управления, совершая безразлично как акты суверенитета, так и правительственные акты, а подчас и акты смешанные, так что члены сейма выступают в одно и то же время и правителями и законодателями»**. Здесь Руссо

* De plus, on ne saurait altérer aucun des trois termes sans rompre à l'instant la proportion. Si le souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner des lois, ou si les sujets refusent d'obéir, le désordre succède à la règle, la force et la volonté n'agissent plus de concert, et l'Etat dissous tombe ainsi dans le despotisme ou dans l'anarchie.

** C'est un vice dans la constitution polonaise, que la législation et l'administration n'y soient pas assez distinguées et que la diète exerçant le pouvoir législatif y mêle des parties d'administration, fasse indifféremment des actes de souveraineté et de gouvernement, souvent même des actes mixtes, par lesquels ses membres sont magistrats et législateurs tout à la fois. Г-н Ковалевский переводит: «Существенным недостатком разбираемой им польской конституции является то, что в ней исполнение не в достаточной степени отделено от законодательства и что сейм, орган законодательной власти и в то же время осуществляет некоторые административные функции».

повторяет свой взгляд на необходимость выделения правительственных актов из сферы непосредственной деятельности суверена законодателя, так определенно высказанный и так хорошо мотивированный им в «Общественном договоре» и имеющий так мало общего с воззрением Монтескье на власть законодательную и власть правительственную как на две равносильные, взаимно сдерживающие друг друга, власти. И как в «Contrat social», так и в «Considérations sur le gouvernement de Pologne» Руссо настаивает на подчинении правительственных органов законодателю-суверену. Это вытекает, между прочим, из следующего приводимого г. Ковалевским места: «Для того чтобы администрация была сильной, хорошей и верно шла к своей цели, вся правительственная власть должна быть сосредоточена в одних и тех же руках; но недостаточно, чтобы эти руки менялись, необходимо также, если это только возможно, чтобы они действовали не иначе как под глазами законодателя и чтобы именно он ими руководил. В этом заключается настоящее средство (*le vrai secret*) для предупреждения того, чтобы они не захватили не принадлежащей им власти»*. Эти слова Руссо не только не подтверждают мнения г. Ковалевского, будто Руссо говорит о равновесии властей в том же самом смысле, в каком его понимал Монтескье, а, напротив, могут служить лучшим опровержением этого мнения, ибо этими словами Руссо, требуя частую смену правителей и постоянный надзор за ними законодателя, очень ярко подчеркивает подчиненность правительственной власти законодательной, подчиненность, исключаящую всякую возможность равновесия между ними.

* Pour que l'administration soit forte, bonne et marche bien à son but, toute la puissance executive doit être dans les mêmes mains, mais il ne suffit pas que ces mains changent, il faut qu'elles n'agissent, que sous les yeux du législateur et que ce soit lui qui les guide. Voilà le vrai secret pour qu'elles n'usurpent pas son autorité». Г-н Ковалевский переводит эти слова так: «Иметь хорошую администрацию, сильную, достигающую своей цели, можно только под условием соединения всей исполнительной власти в одних руках. Необходимо также, чтобы эти руки действовали на виду у законодателя и направляемы были им самим. Только под этим условием можно воспрепятствовать захвату не принадлежащей им власти». Характерно для научных приемов г. Ковалевского то, что он пропускает те именно слова Руссо, которые имеют существенное значение для определения природы правительственной власти и которыми Руссо требует, чтобы правители как можно чаще менялись.

«Руссо, — продолжает г. Ковалевский, — так далек от мысли отрицать пользу разделения и равновесия властей, что, говоря о наследственной монархии, он, подобно Монтескье, проводит тот взгляд, что в ней “равновесие властей возможно лишь при существовании наследственной пэрии вроде той, какая имеется в Англии”». Слова, которые приводятся г. Ковалевским в кавычках и которые выдаются им за подлинные слова Руссо, никогда и нигде автором «Общественного договора» не высказывались; они всецело принадлежат самому г. Ковалевскому, который, приписывая их Руссо, очевидно, рассчитывает на то, что те, которые читают его книги, не заглядывают в подлинные сочинения политических писателей. В VIII главе «*Considérations sur le gouvernement de Pologne*», на которую ссылается г. Ковалевский, Руссо говорит и о «равновесии», и о «пэрии», но только в смысле, прямо противоположном тем воззрениям, которые приписывает ему его почтенный истолкователь. В конце этой главы Руссо высказывает мнение, что если в Польше королевская власть была бы наследственной, то нужно бы было для сохранения равновесия, чтобы «пэрия» или «сенаторы» были бы так же наследственны, как в Англии. Но тогда сейм утратил бы свою власть и «польская конституция была бы ниспровергнута».

«В последнем из своих политических трактатов, в “Письмах с горы”, — продолжает г. Ковалевский, — Руссо остается верным всем тем мыслям, выражение которых мы находим в его “Общественном договоре”, в том числе теории разделения властей». Затем г. Ковалевский приводит места из «*Lettres écrites de la Montagne*», в которых, однако, нет ни малейших намеков на равновесие властей в смысле Монтескье. Приводя их в примечаниях, мы не будем утомлять читателя разбором их в тексте и ограничимся лишь последней цитатой, в которой встречается слово «равновесие» и которой поэтому г. Ковалевский придает, очевидно, большое значение. Мы приводим ее в нашем переводе и в связи с теми рассуждениями Руссо, с которыми она стоит в тесной связи и которые только и могут раскрыть ее истинный смысл. «В таком государстве, как Ваше, — говорит Руссо, объясняя своим соотечественникам преимущества государственного строя Женевы, — в котором суверенитет покоится в руках народа, законодатель всегда налицо, хотя он не постоянно проявляет свою деятельность (*quoiqu'il ne se montre pas toujours*). Он собран и автотично возвышает свой голос только

в Большом совете; но вне Большого совета он не упразднен; его члены в разброде, но они не мертвы; они не могут говорить о законах, но могут стоять на страже точного их исполнения (*il peuvent toujours veiller sur l'administration des lois*); это их право, мало того, это их обязанность, тесно связанная с их личностью и которая никогда не может быть у них отнята. Отсюда возникает право представления. Таким образом, представление одного гражданина или нескольких есть не что иное, как выражение их мнения по предмету, входящему в область их компетенции. В этом и заключается ясный и несомненный смысл (*le sens claire et nécessaire*) пятой статьи Эдикта 1707, касающейся права представлений». «Благодаря этой статье, — говорит Руссо в том же восьмом “письме с горы”, — Ваша конституция, в других отношениях страдающая многими существенными недостатками, является лучшей из всех когда-либо существовавших, ибо какой государственный строй лучше того, все части которого находятся в полном равновесии, в котором частные лица не могут нарушать законы, потому что они подчинены судьям, и в котором эти судьи в свою очередь не могут нарушать их, потому что они стоят под надзором народа». Очевидно, что Руссо здесь вовсе не говорит о равновесии властей в смысле Монтескье, которое достигается равномерным распределением верховных полномочий между носителем исполнительной власти и двумя законодательными палатами, а о той уравниловке в государственном строе, которая достигается одинаковым подчинением законам как правителей, так и управляемых и которая в Женеве обеспечивается тем, что в ней каждое нарушение закона со стороны подданных карается судом, применяющим только законы, а такое же нарушение закона со стороны правителей влечет за собою привлечение их к ответственности народом, на основании 5 статьи Эдикта 1707 г.

Приводимые г. Ковалевским цитаты, таким образом, или вовсе в сочинениях Руссо не встречаются, или же неверно им переданы, или же имеют смысл, прямо противоположный тому, который пытается вложить в них почтенный автор.

Но еще характернее для научных приемов г. Ковалевского то заключение, которым он заканчивает свой разбор приведенных нами цитат. Вот это заключение: «Сделанные выписки, как нам кажется, вполне устанавливают тот факт, что между учением Монтескье о необходимых условиях политической свободы и воззрениями Руссо и Мабли нет принци-

ального различия*, но это не значит, что взгляды этих трех писателей на данный вопрос были вполне тождественны. Отправляясь *от теории Монтескье, Руссо и Мабли придали ей большую логическую строгость* и сделали из нее те крайние выводы, на которые едва ли бы решился сам Монтескье. Если политическая свобода, рассуждали они, требует строгого обособления и исполнительной власти от законодательной, то спрашивается, какое основание давать королю право созывать и распускать палаты или отказывать в утверждении изданных ими законов». Г-н Ковалевский утверждает, таким образом, что Руссо, отрицая за правительственной властью право останавливать решения законодательной власти, придал этим учению Монтескье большую логическую строгость. Между тем Монтескье видел, как известно, в этом праве главное условие равновесия властей и категорически утверждает, что если исполнительная власть будет лишена его, то законодательная власть силою вещей захватит в свои руки всю полноту власти, воцарится крайний деспотизм и политическая свобода исчезнет бесследно. Господин же Ковалевский также категорически заявляет, что Руссо, отрицая это право за правительственной властью, т. е. главное условие равновесия властей, придал учению Монтескье о равновесии властей лишь большую логическую строгость.

Если такого рода выводы обнаруживают логическую строгость, то мы смело утверждаем, что г. Ковалевский с необычайной «логической строгостью» примирил учение

* Что не мешает г. Ковалевскому в другом месте утверждать, что такое принципиальное различие существует. На с. 437 мы читаем: «Но если от этих чисто философских рассуждений мы перейдем к основным задачам государственного устройства, нам на каждом шагу придется отметить полное несоответствие между взглядами двух писателей (т. е. Монтескье и Руссо)... Монтескье допускает разделение суверенитета, Руссо высказывается против него. Монтескье считает правительство одним из органов самодержавия, Руссо низводит его до роли простого уполномоченного, действующего в чужом интересе. Монтескье комбинирует с разделом суверенитета обособление законодательной, и исполнительной, и судебной власти и подает голос в пользу их взаимного ограничения и равновесия, Руссо объявляет самодержавие не только неделимым, но и неотчуждаемым, почему исполнительная власть сановников подчинена законодательной власти народа, который дает ей жизнь в форме учредительного закона и определяет своим выбором ее личный состав».

Монтескье о равновесии властей с учением Руссо о подчинении правительственной власти суверенной власти законодателя.

2. Воззрение г. Ковалевского на отношение «Общественного договора» Руссо к его «Institutions politiques»³

Г-н Ковалевский не только оригинально толкует воззрения Руссо на различные функции государственной власти, но и очень своеобразно объясняет отношение его «Contrat Social» к задуманному им в Женеве политическому трактату «Institutions politiques». Давая эти объяснения, он резко уклоняется от взгляда, установленного новейшими издателями неопубликованных сочинений Руссо, хранящихся среди других бумаг и документов автора «Общественного договора» в библиотеках Женевы и Невшателя.

Г. Ковалевский, очевидно, этих бумаг и документов не видел и не изучал. Это, однако, не мешает ему очень резко и определенно высказывать взгляды, противоречащие выводам тех исследователей, которые на основании своих работ в архивах и библиотеках Женевы и Невшателя установили определенные взгляды на соотношение главных политических трактатов Руссо.

Мы напомним читателю этот взгляд, прежде чем перейти к разбору оригинальных мнений г. Ковалевского.

«Общественный договор», сказали мы*, не есть отрывок «Institutions politiques», как хочет уверить нас Руссо, а самостоятельное сочинение, которое было наполовину окончено, прежде чем определился план его политического трактата, задуманного в Женеве в 1754 году. Этот трактат не сохранился в бумагах Руссо, и напечатанные Штрекейзен-Мульту «Fragments des Institutions politiques»⁴ суть не отрывки из него, а частью черновые наброски, фрагменты писем и отдельные мысли, написанные в различное время и по различным поводам, частью уцелевшие обломки начатых работ. Руссо задумывает в Париже целый ряд литературных работ, стоящих в связи с теми вопросами,

* Алексеев А. С. Этюды о Руссо. Т. II. С. 47.

которые он затрагивает в первых двух диссертациях. К этим проектам принадлежит и «Общественный договор» (первоначальный текст которого был написан не позднее осени 1754 г.).

Во время своего пребывания в Женеве в 1754 г. у Руссо созревает план обширного политического трактата, который он хотел озаглавить «*Institutions politiques*», в котором он намеревался развить всего цельнее всю систему своих нравственных и политических принципов. Этот план заслоняет собою все его прежние литературные проекты, не исключая и «Общественного договора».

Внешние обстоятельства, пережитые Руссо по возвращении из Женевы, и новые литературные замыслы, созревшие в Эрмитаже и в Монморанси («Новая Элоиза» и в особенности «Эмиль»), заставляют его отказаться от «*Institutions politiques*». Не желая, однако, оставить под спудом свою политическую доктрину, он решается извлечь из своих старых бумаг заброшенную когда-то первоначальную редакцию «Общественного договора». Он перерабатывает ее и издает в 1762 г.⁵

Эти выводы, к которым мы пришли в наших «Этюдах о Руссо»*, нашли себе подтверждение в трудах Дрейфус-Бризак⁶, имевшего под руками документы, которые мы изучали в библиотеках Женевы и Невшателя, и переиздавшего в 1896 г. первоначальный текст «Общественного договора»**, впервые нами изданный в 1887 г.***. Дрейфус-Бризак видит в «Общественном договоре» не фрагмент «*Institutions politiques*», а законченное сочинение, представляющее собою систематическое целое (*un tout complet et bien ordonné*****), и признает совершенно произвольным утверждение Штрекейзен-Мульту, что изданные им отрывки представляют собою уцелевшие фрагменты «*Institutions politiques*»*****.

Иного мнения держится г. Ковалевский. Он уверяет, что изданный нами первоначальный текст «Общественного договора» представляет собою сохранившийся отрывок «*Institutions politiques*», другие части которого сохранились в фрагментах, напечатанных Штрекейзен-Мульту. «Многие, — говорит г. Ко-

* Алексеев А. С. Этюды о Ж. Руссо. Т. II. Связь политической доктрины Руссо с государственным бытом Женевы. С. 47–48.

** *Du Contrat Social* par Edmond Dreyfus-Brisac. Paris, 1896.

*** Алексеев А. С. Этюды о Руссо. Т. II. Приложение I. С. 1–4.

**** *Dreyfus-Brisac. Introduction II.*

***** *Dreyfus-Brisac. Introduction P. IX, X.*

валевский, — совершенно напрасно подвергли сомнению, что «Общественный договор» не более как извлечение из ранее написанного, но не законченного труда. А между тем в Женеве уцелели отрывки из одного сочинения (т. е. напечатанный нами в 1887 г. первоначальный текст «Общественного договора») и простого сопоставления их с тем, что обнародовано было Руссо по вопросам политики, достаточно, чтобы признать эту весьма несовершенную (!)* рукопись первоисточником всех его позднейших рассуждений о природе общества, народного суверенитета, закона и правительства... Сочинение это (т. е. «Institutions politiques»), — продолжает г. Ковалевский, — согласно утверждению его, существовало в эпоху редактирования им как «Эмиля», так и «Общественного договора» и подвергнуто было уничтожению, как мы видели не полному, только впоследствии из него перешел в «Эмиля» общий план политического образования. «Общественный договор», по всей вероятности, целиком заимствован из этой неизданной рукописи, да и не он один, а почти вся статья (!)** «Энциклопедии», посвященная политической экономии, что позволяет отнести время редактирования трактата об учреждениях к периоду сотрудничества Руссо с Даламбером и Дидро». Далее г. Ковалевский утверждает, что как фрагменты, напечатанные Штрекейзен-Мульту***, так и отрывок, изданный в 1896 г. Дрейфус-Бризаком****, представляют собою наравне с изданной нами женевской рукописью сохранившиеся обломки «Institutions politiques».

Все эти утверждения г. Ковалевский высказывает совершенно голословно, не делая даже попытки обосновать их какими бы то ни было доводами.

* Мы, которые издали эту «весьма несовершенную рукопись», можем уверить г. Ковалевского, что она представляет собою начисто четким и красивым почерком Руссо написанный первоначальный текст первых двух книг «Общественного договора». В подтверждение наших слов можем привести другого свидетеля, который также имел под руками этот манускрипт и также описывает эту «весьма несовершенную рукопись».

** Это утверждение г. Ковалевского может также служить одним из образчиков «точности» тех данных, которые г. Ковалевский сообщает своим читателям: из первоначального текста «Общественного договора» заимствована не «почти вся статья «Энциклопедии», посвященная экономии», а всего лишь десятая часть.

*** Р. 417, 418, 419.

**** *Dreyfus-Brisac. Introduction VI.*

Всякому, сколько-нибудь знакомому с теми отрывками, которые г. Ковалевский выдает за фрагменты «*Institutions politiques*», и изучившему их в подлинных рукописях, не трудно опровергнуть утверждения почтенного автора и показать, что эти фрагменты никакого отношения к утраченному трактату Руссо не имеют.

1) Во-первых, неверно, будто изданная нами рукопись (первоначальный текст «Общественного договора») есть часть «*Institutions politiques*». Эта рукопись не носит никаких признаков отрывка, принадлежащего к большему целому. Она, вне сомнения, представляет собою первоначальный текст «Общественного договора» и как таковой является самостоятельным трактатом, имеющим свое заглавие, начинающимся с первой главы первой книги и снабженным введением, которое определяет его задачу и программу не как части большого целого, а как самостоятельного сочинения. Этот первоначальный текст «Общественного договора» не может быть отрывком «*Institutions politiques*» и потому, что был написан, как это не отрицает и г. Ковалевский, до пребывания Руссо в Женеве в 1754 г., а только во время этого пребывания в своем родном городе Руссо, как он нам об том рассказывает в «*Confessions*», начал «переваривать» план своих «*Institutions politiques*»*. Очевидно, что сочинение, написанное до 1754 г., не может быть частью трактата, план которого Руссо только еще обдумывал в этом году.

2) Во-вторых, неверно, будто рукопись, впервые напечатанная Дрейфус-Бризаком под заглавием: «*Que l'état de guerre naît de l'état Social*»⁸, есть часть «*Institutions politiques*». Этот отрывок, содержащий зачатки мыслей, подробно развитых в «*Dissertation sur l'inégalité*», был, по справедливому замечанию издателя*, написан до 1752 г., т. е. задолго до того времени, когда Руссо начал разрабатывать план своих «*Institutions politiques*».

3) В-третьих, неверно, будто фрагменты, изданные Штреккен-Мульту, — отрывки «*Institutions politiques*». Мы под-

* Au milieu de ces dissipations je ne perdis ni le goût ni l'habitude de mes promenades solitaires et s'en faisant souvent d'assez grandes sur les bords du lac, durant laquelle ma tête, accoutumée au travail, ne demeurait pas oisive. Je digérais le plan déjà formé de mes «*Institutions politiques*», dont j'aurai bientôt à parler (*Confessions*. P. II. L. VIII, 206)⁷.

** *Dreyfus-Brisac*. Introduction VI.

вергли все эти фрагменты самому подробному просмотру в Невшательской библиотеке, где они хранятся среди других бумаг Руссо, и подробно описали их во втором томе наших «Этюдов о Руссо». Изучение подлинного рукописного материала, из которого черпал Штрекейзен-Мульту, привело нас к следующим выводам, в свое время и в своем месте подробно мотивированным.

Отрывки, напечатанные Штрекейзен-Мульту под общим заглавием «Fragments des Institutions politiques» и сгруппированные им по отделам, из которых каждый имеет свое особое заглавие, дают читателю совершенно неверное представление о том материале, который имел под руками Штрекейзен-Мульту. Этот материал не образует собою такого связного целого, какое преподносит читателю издатель, а является беспорядочным сборищем черновых бумаг, которое далеко не исчерпано тем, что напечатано Штрекейзен-Мульту, и из которого он извлекает только то, что ему казалось способным фигурировать в качестве уцелевших фрагментов «Institutions politiques». Напечатанные Штрекейзен-Мульту отрывки — не обломки того обширного политического трактата, о котором Руссо говорит в своей «Исповеди», а частью отрывочные мысли и черновые наброски, частью фрагменты трактатов, задуманных независимо от «Institutions politiques». Эти фрагменты относятся к первой эпохе литературной деятельности Руссо и написаны между первой и второй диссертацией, т. е. в эпоху, когда Руссо еще не составлял плана своих «Institutions politiques»*.

Г-н Ковалевский хочет уверить своих читателей, что не только сохранились фрагменты «Institutions politiques», но что, кроме того, хранятся в Невшательской библиотеке «даже наброски целого сочинения, предметом которого было бы выяснение как условий, от которых зависит величие и счастье наций, так и природы законов, роли религии и нравов, в том числе представлений о чести, на (?)⁹ устойчивость государств, наконец, того разлагающего влияния, какое могут оказать на них роскошь, торговля и искусства. Сочинение должно было заключать в себе отдельные главы, посвященные анализу тех злоупотреблений (abus), повод к которым дает жизнь в обществе и критику «Платоновской республики»».

Можем уверить г. читателя, что такой рукописи в Невшательской библиотеке нет и что сочинение, содержание которо-

* См.: Алексеев А. С. Этюды о Руссо. Т. II. С. 43.

го таким серьезным тоном и с такой уверенной точностью передает г. Ковалевский, представляет собою плод его измышления. Канвой же для этого измышления послужил почтенному автору ряд заглавий, которые находятся на оборотном листе рукописи, хранящейся, впрочем, не в Невшательской библиотеке, а в Женеве*, и которые написаны Руссо в разное время и разными чернилами.

Вот эти заглавия, под которые можно подвести любое содержание:

Grandeur des nations.

Des lois.

De la religion.

Des F...

Du commerce.

Des voyages.

Des aliments.

Abus de la société.

Culture des sciences.

Examen de la Republique de Platon¹⁰.

К сказанному мы ничего прибавить не имеем и можем только пожалеть о тех доверчивых читателях, которые вводят-ся в заблуждение поспешными и смелыми выводами, подобными только что указанным.



* См.: Алексеев А. С. Этюды о Руссо. Т. II. С. 32.



С. А. СУВОРОВ

<Рецензия на переводы «Общественного договора»>

Жан-Жак Руссо.

Об общественном договоре. Перев. Л. Неманова,
под ред. Д. Е. Жуковского. СПб., 1907 г. 247 стр. Цена 75 коп.
Изд. Д. Жуковского.

Ж.-Ж. Руссо.

Общественный договор, или Принципы государственного права.
Перев. С. Нестеровой под ред. и с пред. П. Когана. Москва.
XVI+134 с. Цена 40 коп. Изд. С. Скимунта.

«Общественный договор» Руссо, изданный в 1762 году, впервые становится доступным для широкого круга русских читателей. Этот небольшой трактат имел огромное влияние на развитие политических идей XVIII века; он был «евангелием французской революции» (Карлейль)¹, или, точнее, политической философией революционной демократии, и с этой стороны он до сих пор представляет большой интерес.

В своем произведении Руссо исследует не происхождение и развитие государства, а принципы государственного права, иными словами — основы правомерного государства. И основная мысль Руссо состоит в том, что государство как правовая организация является произведением всеобщей воли, выраженной в общественном договоре суверенного народа. Исторические общества, как известно Руссо, по большей части держатся на насилии; «человек рожден свободным, а он всюду в оковах». Но сила не создает права и принудительная связь людей не образует правового государства. Насилие, борьба и порабощение — явления противообщественные, они уничто-

жают правовую связь людей и возвращают их в первобытное состояние. Не естественное состояние, а естественное право является основой политического общества. Правовое государство существует лишь в той мере, в какой осуществляется свободное соединение людей для общих целей. Его необходимой предпосылкой является самодержавие народа.

Но самодержавие народа как политический принцип стоит в резком противоречии со всяким историческим самодержавием, не опирающимся на народную волю. Поэтому учение Руссо является революционным по отношению ко всякой форме правления, основанной на исторической привилегии и материальной силе меньшинства. Всякое правительство, с его точки зрения, лишь настолько имеет право на существование, насколько оно уполномочено суверенным народом; в противном случае ему не обязаны повиноваться. И эта идея была громко выражена в знаменитой речи Мирабо к национальному собранию (23 июня 1789 г.), получившему королевский приказ разойтись. «Против вас выводят войска, нарушают святость национального храма, для того чтобы повелеть вам быть счастливыми! И кто это приказывает? Ваш уполномоченный. Кто предписывает вам законы? Ваш уполномоченный, тот, кто должен получить их от вас, господа, облеченных политическим званием, священным и неприкосновенным»². Самодержавие власти, по учению Руссо, является узурпацией народного самодержавия. Его трактат является теоретическим обоснованием народного права на революцию во всех принудительно организованных государствах.

Верховная власть народа выражается в его законодательстве. Она неотчуждаема и непередаваема; поэтому Руссо отстаивает идею прямого народного законодательства и образец государства видит в древнеримской республике. Различие в формах правления должно сводиться лишь к различной организации исполнительной власти. В демократии сам народ является верховным правителем. Когда власть вверяется демократически избранному меньшинству народа (лучшим гражданам), государство становится аристократическим. В монархии власть принадлежит одному лицу — по народному полномочию. Применимость той или иной формы правления зависит от реального состояния общества. Руссо отдает предпочтение аристократии, но понимает под ней демократическое представительство.

Политическая философия Руссо основывается на идее естественного права, во имя которого он отрицает принудительную

организацию общества. «Естественное», т. е. идеальное, право не есть реальный факт, а постулат человеческой природы. В этом отношении он является политическим утопистом. Его основная ошибка состоит не в том, что он устанавливает принципы и формы идеального государства, а в том, что он не выяснил их социальной необходимости, не вывел их из условий и сил общественного развития. Социальная почва, к которой он тяготеет, есть мелкобуржуазное общество. Но мелкобуржуазное равенство частных интересов не может быть основой единства социальной воли. Воля всех (*volonté de tous*) не есть всеобщая воля (*volonté générale*). Для общей воли требуется не равенство, а общность интересов. Общая воля создается в ходе социально-экономического развития — от классового к социалистическому обществу; она уже теперь слагается в организацию пролетариата. Но Руссо не понимал процесса общественного развития. Его политические принципы являются заветом для будущих поколений, его социальные идеи — отголоском умирающей старины.

Перевод С. Нестеровой (изд. Скимунта), по легкости, точности и изяществу, выше перевода Л. Неманова (изд. Жуковского), который тяжеловат и местами неправилен (напр<имер , 87¹⁴⁻¹⁶, 113¹³, 130¹¹, 175⁸⁻¹⁰ и др.). Но в изд. Жуковского, кроме отрывка из «Исповеди» и библиографического указателя, приведены многочисленные и весьма ценные примечания Болаво-на, почти вдвое увеличивающие объем книги³.





П. И. НОВГОРОДЦЕВ

**Введение в философию права
Кризис современного правосознания**

ГЛАВА I

КРИЗИС ТЕОРИИ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА

<в сокращении

**1. ИДЕЯ НАРОДНОГО СУВЕРЕНИТЕТА.
ДОКТРИНА РУССО**

Если бы надо было найти некоторую общую идею, одухотворяющую старое представление о правовом государстве, то такой идеей следует, конечно, признать понятие о естественной гармонии общественных отношений. Для оптимистически настроенной гармонии и радостно возбужденной мысли конца XVIII века все начала общественной жизни представляются находящимися в естественном и гармоническом соотношении, обеспечивающем их легкое осуществление в жизни. Равенство и свобода, общественное благо и личный интерес, справедливый закон и народная воля, требования права и подчиняющаяся им действительность — все это понятия близкие, родственные и настолько покрывающие друг друга, что в разумно устроенном государстве они связаны между собой неразрывной связью и неизбежно предполагают одно другое. Как понять нам теперь, в начале XX века, знаменитую задачу Руссо: «Найти форму устройства, в которой каждый, соединяясь с другими, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы столь же свободным, как прежде»¹. Мы скажем теперь, что это — задача неразрешимая и невозможная, что в качестве члена общества человек ограничивается в своей свободе и подчиняется правилам, которые могут и противоречить его воле. Для XVIII века вопрос Руссо вполне практи-

ческий и правильный, ожидающий столь же благоприятного разрешения, сколь счастливой является самая его постановка.

Что остается нам от этих простых и ясных схем, о которых приходится вспоминать, как о сладком сне политической мысли? Невольно завидуешь этому изящному и гармоническому построению старой науки, которая уже видела себя в обладании драгоценных ключей к общественному миру и счастью. Суровый опыт XIX века беспощадно разбил всю эту изящную простоту старых схем и снова поставил мысль перед глубиной жизненных противоречий, наделив и самую науку сомнениями и вопросами, осторожностью выводов и сложностью ответов. Опыт жизни открыл, что идеальные начала правового государства не только не могли быть немедленно осуществлены, но и еще заключали в себе, вместо полной гармонии, известный антагонизм, который вообще делал их неосуществимыми в чистом и безусловном выражении. Богатый и поучительный опыт! По своему значению он равняется исключительной важности тех начал, которых он должен был послужить испытанием.

Я хочу здесь рассмотреть результаты этого опыта, поскольку их можно проследить в их влиянии на основные начала старого естественного права, составлявшего политическую философию XVIII века. Все заставляет начать этот анализ с той главной идеи, во имя которой была совершена Французская революция, — с идеи народного суверенитета. Но тот, кто хочет иметь ключ к пониманию этой идеи, должен обратиться к «Общественному договору» Руссо.

Немного найдется книг более влиятельных, более имевших власть над умами. Еще недавно «Общественный договор» сопоставляли по влиянию с Евангелием, говоря, что после Евангелия не было произведения более влиятельного. Это было несомненно политическое *credo* своего времени, которое легло в основу политической теории XIX века. До сих пор господствующей философской идеей государственного права остается провозглашенная Руссо идея народного суверенитета. Вне этого мы видим или отдельные опыты новых построений, как у некоторых французских писателей — у д'Эйхтала, Дюги, Бенуа², или же полную философскую беспомощность, как в немецкой науке, которая отвергла принцип народного суверенитета, но не нашла для себя другого основания и осталась висящей в воздухе*. Что

* По вопросу о немецкой теории государства см. мою статью: Государство и право // Вопросы фил. и психол. Кн. 74.

касается практического значения этого принципа, самого важного из всех провозглашенных Французской революцией, то и здесь ему принадлежала такая же господствующая роль. Как замечает Эсмен³, «французские конституции, при всех своих различиях, все, кроме Хартии 1814 г., признавали его и брали его за основание. Он мало-помалу обошел весь мир; и там, где он устанавливался, он вызывал глубокие изменения в учреждениях, происшедших из другого источника и одновременно принятых современными нациями, т. е. в представительном правлении и парламентаризме»*. Для практики, как и для теории правового государства, идея народного суверенитета представляла центральный движущий нерв, живую душу всех выводов и построений. Гармонически образ этой идеи, жившей в сердцах прежних практиков и теоретиков, сообщал соответствующую гармонию и всему представлению о правовом государстве, ставил для него ясную и понятную цель. Камилл Демулен⁴, находившийся под непосредственным обаянием веры в народный суверенитет, нашел счастливое выражение для этой веры, когда по одному частному поводу он заметил: «Народ высказался: этого достаточно; никакие возражения, никакое veto невозможны против его суверенной воли. Его воля всегда законна: это — сам закон»**.

По мнению Эсмена, своей могущественной силой принцип народного суверенитета обязан тому, что он представляет собою «идею простую, отвечающую коренящимся в глубине человеческой души инстинктам справедливости и равенства». Как увидим далее, трудно согласиться с тем, чтобы это была идея простая, но нельзя не признать, что своим могущественным влиянием она в значительной мере была обязана тому упрощению, которое получила у Руссо. Эту идею, столь же древнюю, как и политическая наука, он представил в яркой и увлекательной форме, способной зажигать сердца; он придал ей обаяние торжественного и священного лозунга, призванного переродить мир.

Когда теперь, в спокойствии анализирующей мысли, с готовыми вопросами и сомнениями нового века мы перечитываем «Общественный договор», на фоне этого торжественного провозглашения мы замечаем другой ряд мыслей, как бы

* Эсмен А. Общие основания конституционного права/ Пер. под ред. В. Ф. Дерюжинского. СПб., 1898. С. 123.

** *Desmoulins Cam. La France libre // Ouvres. Paris, 1874. P. 82.*

невольно вторгающихся в общую гармоническую картину: и чем более мы собираем эти разрозненные мысли в одно целое и взвешиваем их в совокупности, тем более приходим к одному неожиданному заключению. Руссо не только дал увлекательное построение народного суверенитета, но он же и разбил стройный образ этой идеи жестоким ударом неумолимой логики, столь же присущей его мысли, сколько пламенный энтузиазм был присущ его темпераменту. Для увлеченных современников Руссо этот второй ряд мыслей исчезал и скрывался за пышными заветами его «Общественного договора», но для позднейшей критики он должен служить первым поводом к сомнениям и первым шагом к новому построению.

Задача, которую поставил себе Руссо, была не только увлекательной, но и великой задачей, разрешить которую было бы величайшим счастьем для человечества. С гениальным чутьем, его отличавшим, Руссо поставил вопрос в таком освещении, в каком он никогда не ставился ранее. Тысячу раз до него говорили о народном суверенитете как о верховном начале государственной жизни, и существенное значение его трактата заключается не в том, что он снова повторил эту идею. Народный суверенитет, народная воля — это увлекательно в принципе и многообещающе в идеальном представлении, — но это лишь начало, а не конец теории, которая предназначена к практическому осуществлению. Сказать, что народная воля должна быть поставлена на смену исторической власти, устранить старый предрассудок о божественном уполномочии династий, царствующих независимо от воли народной, Божией милостью, — это было великим предвозвещением новой демократической эры, бесспорным по существу и ясным по содержанию. Но спорность и неясность идеи начинаются тотчас же, как только мы ставим вопрос на почву дальнейшего практического воплощения ее в жизни. Народная воля должна быть законом — это ясно: но как найти народную волю, кого считать призванным к ее выражению, как выразить ее в законе, который одинаково для всех был бы бесспорным воплощением велений народных как самоочевидная истина и неопровержимая справедливость. Как устроить, чтобы однажды выраженная народная воля была для всех священной и непререкаемой, способной всем внушить уважение, вызывать подчинение не за страх, а за совесть, в силу очевидных достоинств своего выражения и ввиду внутреннего превосходства своего содержания? Таковы вопросы, счастливое разрешение которых было бы равносильно открытию драгоценнейшего секрета политиче-

ского искусства. И вот Руссо со смелостью пророка и реформатора поставил эти вопросы для того, чтобы дать им разрешение, ни в ком не вызывающее сомнений и с математической точностью отвечающее на существеннейшее их содержание.

Вопросы были поставлены, разрешение дано; энергически и уверенными штрихами зарисовывая противоречия и пробелы, Руссо начертал образ, с виду цельный и прекрасный. Но, как мы уже сказали, это лишь обманчивая видимость, и на самом деле, при более внимательном рассмотрении оказывается, что проблема народной воли остается столь же загадочной, как и прежде. Более того, из трактата Руссо мы можем вывести и дальнейшее заключение: вопрос о народной воле и не может быть решен с той ясностью, как думал славный ее проповедник; проблема народной воли и должна остаться загадкой. Уже у Руссо стройная теория правового государства разбилась о такой подводный камень, которого ни преодолеть, ни миновать она была не в силах. Для того чтобы подтвердить наши заключения, постараемся проверить основания, из которых они вытекают. Прежде всего мы должны установить, что в учении Руссо идея народного суверенитета была именно тем главным основанием, на котором покоится все. «Я хочу отыскать, — так начинается он свой трактат, — нет ли в гражданском строе какого-либо правила управления законного и твердого», и он находит, что таким правилом следует признать только одно — подчинить управление суверенной воле или, что то же, законодательному верховенству народа. Все формы правления лишь тогда законны и справедливы, когда они признаны народом; демократия, аристократия или монархия могут быть, смотря по обстоятельствам, полезны и законны, но лишь тогда, если они вытекают из верховной воли народа.

Следуя воззрению своего века и сам укрепляя это воззрение, Руссо полагает, что суверенная воля народа является не только правомерным источником всякой власти, но вместе с тем и нравственным ее освящением. «Суверенная власть по одному тому, что она есть, есть всегда все то, чем она должна быть — *le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être*» (L. I, ch. VII). Почему? — На это Руссо отвечает в духе того гармонического воззрения, которое питает счастливую уверенность в возможности полного совпадения частного интереса с общим: «Образуясь из частных лиц, которые ее составляют, суверенная власть не может иметь интереса, противоположного их интересу; вследствие этого она не нуждается в гарантиях по отношению к подданным: невозможно, чтобы организм

захотел вредить своим членам» (Ibid.). Общая воля всегда справедлива и всегда стремится к общей пользе (L. II, ch. III). Она не может отягчить подданных ограничениями, бесполезными для общества: она не может даже этого хотеть (L. II, ch. III). Сколь ни является она абсолютной, священной и неприкосновенной, она не переходит и не может перейти границ, положенных общими соглашениями (L. VI, ch. IV). Вот общее воззрение Руссо, проходящее как господствующий мотив через все его частные положения: справедливая, священная, непререкаемая воля народа, непогрешимая в своих действиях и даже в своих желаниях. Такова вера, которой Руссо увлекал свой век, заставляя и других верить, что государство, построенное на общей воле, может стать священным отражением незыблемой правды. Но как узнать эту волю, эту святыню, которая живет в народе как простая истина, призванная господствовать среди людей? Очевидно, определить условия и способы проявления этой воли есть коренная задача правильной политики.

Итак, в чем же заключается общая воля, в которой все могли бы признать действительное выражение народных желаний? Есть только одна возможность обнаружить такую бесспорную общую и одинаково для всех убедительную волю: в общем согласии всех относительно общих предметов. Это и есть то выражение общей воли, на которое прежде всего указывает Руссо. Согласие частных интересов делает возможным общение, и оно же является основой для общей воли. «Почему общая воля является всегда правильной, почему все хотят постоянно счастья каждого из них, если не потому, что среди них нет никого, кто не прилагал бы к себе этого слова “каждый” и кто не думал бы о себе, подавая голос за всех? Общая воля, чтобы быть таковою, должна быть общей по своему предмету, как и по своему существу; она должна исходить от всех, чтобы применяться ко всем» (L. II, ch. IV). Но как возможно это согласие? В действительности интересы, как и взгляды людей, различны; слагая частные воли, различные между собою, мы ничего не получим, кроме разнообразия частных интересов, и в этом случае, по определению Руссо, мы будем иметь не общую волю, а только волю всех — *la volonté de tous*, которая есть не что иное, как сумма частных воль. «Но отмените от этих воль то, в чем они различаются, — плюсы и минусы, которые взаимно уничтожаются, и тогда в результате получится общая воля — *la volonté générale*» (L. II, ch. III).

Нельзя не сказать, что это единственное условие, при котором можно было бы получить общую волю, приемлемую одинаково для всех. Если бы во всех необходимых случаях возможно было найти нечто общее среди различия частных волей, если бы возможно было всегда установить согласие интересов (*l'accord des intérêts*) отдельных членов общества, тогда легко было бы и найти общую волю и вывести вытекающие из нее законы. Но всегда ли это бывает? Единство проистекает ли только из согласия и совпадения частных интересов или основывается также и на взаимной связи этих интересов, почерпавшей свою силу именно из их различий и ввиду их возможного объединения? Не следует ли скорее сказать, что в общении лиц не менее, чем сходство их потребностей и целей, имеет значение и различие их между собою, ищущее своего высшего сочетания? Эти вопросы, поставленные и утвердительно разрешенные позднейшей философией права, не возникают для Руссо: в его уме живет ясный образ естественной гармонии интересов, и отсюда его представление об общей воле. Во всяком случае, показав нам то единственное условие, при котором общую волю можно было бы найти, так сказать, с математической точностью и простотой, Руссо обнаружил всю невозможность столь легкого разрешения проблемы. Внимательный анализ его сочинения показывает, что, не отступая от своего взгляда и даже настаивая на нем, он чувствовал, однако, всю трудность его практического осуществления в жизни.

Во-первых, что касается полного согласия интересов и единодушия отдельных волей, совершенно очевидно, что это возможно лишь в мечте и идее, но немыслимо в действительности. Для Руссо это настолько ясно, что единодушная воля он требует только в одном случае, по отношению к закону, образующему гражданское общество, и не потому, что здесь легче всего предположить возможность единогласия ввиду неизбежной необходимости для каждого жить в обществе, а потому, что акт этого образования есть наиболее добровольный, какой только можно представить: «Так как человек рождается свободным и является сам себе господином, никто не может, под каким бы то ни было предлогом, подчинить его без его согласия» (L. IV, ch. II). Не следует ли отсюда, что в других случаях общее согласие всех не только менее возможно, но и менее необходимо? И действительно, Руссо прямо говорит, что для других законов достаточно общей подачи голосов: «Для того чтобы воля была общей, не всегда нужно, чтобы она была единогласной (*unanime*), но необходимо, чтобы все голоса были

сочтены; всякое формальное исключение нарушает общность» (L. II, ch. II, note). Это, конечно, дает практический выход, но ценой серьезного теоретического затруднения. Ведь основное правило относительно силы общественных требований гласит, что эти требования лишь потому обязательны, что они взаимны: каждый закон при издании своем предполагает согласие всех, кто должен ему затем подчиняться; это — необходимое условие его справедливости. Для того чтобы примирить значение этого правила с неизбежными практическими отступлениями от него, остается одно из двух: или вовсе не считать несогласных, полагая, что они как бы выбывают из общества, или же считать согласие на подачу голоса равносильным с общим одобрением закона. Руссо прибегает и к тому, и к другому выходу. Предвидя, что и самый закон об образовании общества, однажды принятый всеми, может впоследствии найти своих противников, он замечает: если со времени принятия этого закона он будет встречать возражателей, это не лишает силы договор, но только препятствует считать их в числе граждан, среди которых они будут чужими (L. IV, ch. II). Такой выход, конечно, вполне понятен по отношению к лицам, не желающим принимать на себя уз данного общения; но он не может быть применим к другим законам: лишь в самых редких и исключительных случаях несогласие с тем или другим законом давало бы повод к выходу из числа граждан. Поэтому для всех других случаев Руссо знает другой выход, столь знаменитый искусственностью своего диалектического построения. «За исключением первоначального договора, голос большинства всегда обязывает всех прочих: это следствие самого договора. Но, спрашивается, каким образом человек может быть свободным и вместе с тем вынужденным сообразоваться с волей, которая не есть его воля; каким образом возражающие свободны, если они подчинены законам, на которые не дали своего согласия. Я отвечаю, говорит Руссо, что вопрос плохо поставлен. Гражданин дает свое согласие на все законы, даже и на те, которые принимаются помимо его воли, и даже на те, которые его наказывают, если он осмеливается нарушить какой-либо из них. Постоянная воля всех граждан государства есть общая воля; благодаря именно ей, они — граждане и свободны. Когда предлагают известный закон в собрании народном, то у граждан спрашивают, собственно, не о том, одобряют ли они данное предложение или отвергают его, а о том, согласно оно или нет с общей волей, которая есть и их воля; каждый, подавая свой голос, высказывает свое мнение по этому предмету, и из подсчета голосов

выводится объявление общей воли. Если одерживает верх мнение, противоположное моему, это не доказывает ничего иного, кроме того, что я ошибался и принимал за общую волю то, что на самом деле не было ею. Если бы взяло верх мое частное мнение, я сделал бы не то, что хотел сделать, и именно в этом случае я не был бы свободен» (L. IV, ch. II).

Как часто упрекали Руссо за это место, находя в нем диалектическую игру мысли и даже непростительную софистику*. На самом деле, очевидная для нас искусственность этого построения не имеет ничего общего с софистической изворотливостью. Все заставляет думать, что ход мысли Руссо отличается в данном случае полной искренностью и серьезностью. Ключ к пониманию этого места содержится в последней фразе: «Если бы взяло верх мое частное мнение, я сделал бы не то, что хотел сделать». Дело в том, что частное мнение Руссо понимает как нечто, противоположное общему и даже исключаящее его. С другой стороны, *общее мнение, как и общая воля, представляются ему не в виде колеблющегося результата, происходящего из столкновения и борьбы частных мнений и воль, а в виде неизменного элемента, общего всем частным волям и одинаково присущего каждой из них.* От этого именно она является волей постоянной «la volonté constante de tous les membres de l'Etat» (L. IV, ch. II). Ее ничто не может исказить или поколебать — elle est toujours constante, inaltérable et pure (L. IV, ch. 1). Подобно неизменному и единственно возможному результату алгебраического уравнения, она может получить лишь одно определение: или это будет общая воля, или необщая, car la volonté est générale ou elle ne l'est pas (L. II, ch. II). Понятно поэтому, что, принимая участие в голосовании относительно общей воли, каждый стоит перед альтернативой: или правильно отгадать содержание этой воли, или счастливо присоединить свой голос к голосу тех, кто не сумел отличить общую волю от частной. И столь же понятно, что при определении общей воли как неизменного элемента частных воль естественно предположить, что она

* Упреки этого рода составляют своего рода литературную традицию. См. и у новейших авторов: *Jellinek*. Das Recht der Minoritäten. Wien, 1898. S. 12; *Prins Ad.* De l'Esprit du gouvernement démocratique. Bruxelles; Leipzig, 1906. P. 107; *Duguit*. Droit constitutionnel. Paris, 1907. P. 33. Я думаю, что предлагаемое мною толкование дает возможность правильнее понять это место, а вместе с тем и основную идею «Общественного договора».

будет правильное понято большинством*. Предполагая непосредственную вразумительность для всех счастливо найденной большинством общей воли и искреннюю преданность каждого общему благу, мог ли Руссо допускать, чтобы отдельные лица, после решающего голосования, упорствовали в своих неправильных мнениях или же хотели навязать обществу свою частную волю. Вспомним слова Камилла Демулена, столь удачно изъясняющие мысль Руссо: «Народ высказался, этого достаточно; никакие возражения, никакие veto невозможны против его суверенной воли: она всегда законна: это сам закон».

Так выясняется для нас, что предполагаемая софистика Руссо — в сущности, совершенно правильная и единственно возможная цепь выводов из его основного взгляда. С своей точки зрения, он был безусловно последователен и прав. Но более того: вопрос, который он затронул в данном случае, есть вопрос чрезвычайно важный и глубокий, и следовало бы скорее упрекать новейших теоретиков за легкое отношение к этому вопросу, чем Руссо за неправильное его разрешение. В самом деле, если стоять на точке зрения народного суверенитета, то недостаточно еще ссылаться на голый факт господствующего значения большинства: необходимо также подтвердить его нравственное право на это господство. Почему большинство обязывает меньшинство? Почему — говоря словами Руссо — свободный гражданин должен подчиняться законам, на которые он не дал своего согласия? Как увидим далее, новейшая теория народного суверенитета не дает на эти вопросы удовлетворительного ответа и даже не всегда сознает необходимость их постановки. Руссо в этом отношении был выше своих последователей. Теория общей подачи голосов, которую мы только что разобрали, дает возможность Руссо объяснить подчинение народному суверенитету лиц, несогласных с его велениями. Идея общей и общеобязательной воли как будто бы спасена, но факт остается фактом: приходится допустить возможность противоречий и разногласий в пределах общественных союзов, и Руссо в достаточной мере обладал чувством реального, чтобы видеть всю практическую их неизбежность. «Общая воля всегда постоянна, неизблема и чиста» — это он утверждал с начала и до конца; это было то новое Евангелие, которое он

* Только при этом предположении и возможно построение Руссо, признающее за большинством значение решающего авторитета. Сам Руссо выражает эту мысль с полной ясностью.

проповедовал и перед которым он требовал смирения от исторической действительности. Но, обдумывая приложение своих начал к практической жизни, он не мог не признать, что целый ряд обстоятельств постоянно противодействует торжеству общей воли. «Общая воля всегда справедлива и всегда стремится к общей пользе, но из этого не следует, чтобы суждения народа всегда были столь же правильны. Каждый хочет всегда своего блага, но не каждый ясно видит его. Народ нельзя испортить, но его можно обмануть, и тогда кажется, что он хочет зла» (Л. II, ch. III). Что же может обеспечить правильное выражение народной воли? И как, вообще говоря, народ может вступить на путь правильного законодательства? «Кто даст ему необходимое предвидение для того, чтобы заранее составлять свои решения и опубликовывать их? и как сумеет он обнародовать их в минуту необходимости? Каким образом слепая толпа, которая часто не знает, чего она хочет, потому что она редко знает, что для нее хорошо, осуществит сама по себе дело столь великое и трудное, как система законодательства?.. Общая воля всегда справедлива, но мнение, которое ею руководит, не всегда бывает просвещенным. Надо заставить это мнение видеть предметы такими, каковы они есть, иногда такими, как они должны ему казаться, указать ему добрый путь, которого оно ищет, предохранить его от соблазна частных желаний, обратить его внимание на время и место, уравновесить привлекательность выгод близких и осязаемых опасностью бедствий отдаленных и скрытых» (Л. II, ch. VI).

Можно ли было лучше изобразить затруднения и помехи на пути к образованию истинной воли народной и лучше понять условия для ее планомерного проявления? Руссо требует воплощения в законах общей воли, справедливой и неизменной, но на практике он видит перед собой лишь волю всех, изменчивую и непостоянную в своих частных желаниях, и как бы в порыве отчаяния он говорит: «Нужны боги, чтобы дать законы людям». Но независимо от указанных затруднений, он знает и еще большие. Хорошие законы, воплощающие истинно общую волю, не везде возможны. «Тысячи народов блистали на земле, которые никогда не могли бы допустить у себя хороших законов; и даже те, которые могли бы их иметь, в течение всего своего существования имели для этого время слишком короткое. Большая часть народов, так же как и людей, покорны только в юности и становятся неисправимыми в старости. Раз обычаи установились и предрассудки укоренились, это — опасная и напрасная задача стараться их изме-

нить» (L. II, ch. VIII). «Свобода не есть плод, произрастающий во всех климатах, и не каждому народу она приходится по силам. Чем более обдумываешь это положение, установленное Монтескье, тем более чувствуешь его истину, чем более опровергаешь, тем более имеешь поводов найти для него новые доказательства» (L. III, ch. VIII).

Но и там, где общая воля полагается в основу государственного устройства, она постоянно находится в опасности. Дело в том, что приводить в исполнение общую волю поручается правительству, действующему по уполномочию верховной власти народа. Но, по естественному соотношению вещей, правительство само стремится сосредоточить власть в своих руках. «При совершенном законодательстве частная или индивидуальная воля должна быть равной нулю, воля правительства — весьма подчиненной, воля общая или верховная — господствующей и служащей правилом для всех других. По естественному порядку, напротив, эти различные воли становятся тем более деятельными, чем более они сосредоточены. Таким образом, общая воля всегда самая слабая, воля правительства занимает второе место и воля индивидуальная — первое из всех (L. III, ch. II). Отсюда проистекает неизбежный антагонизм между ними: «Как частная воля беспрестанно действует против общей, так и правительство употребляет постоянные усилия против суверенитета». И чем более совершается захват верховной власти, тем более государство склоняется к гибели (L. III, ch. XI). Такова неизбежная участь всех государств, и не следует пытаться осуществить невозможное и льстить себя надеждой придать делу рук человеческих прочность, которой человеческие произведения иметь не могут» (Ibid.).

Из приведенных мест с очевидностью вытекает, что Руссо слишком хорошо сознавал препятствия к осуществлению в жизни верховной воли народа в ее истинной сущности и правде. И, однако, с твердостью человека, убежденного в бесспорности своей идеи, он говорит: народная воля должна господствовать в политике! Это не был только стиль, который, по предположению Эсмена, заставлял умы воспринимать лишь простые формулы этой «в сущности хрупкой и даже схоластической доктрины», скрывая от них ее ограничения и разъяснения*.

* *Esmein*. Elements de droit constitutionnel. 4-me édition. Paris, 1906. P. 210, note 1: *Duguit*. L'Etat, les gouvernants et les agents. Paris, 1903. P. 58: «...doit au style merveilleux de Jean-Jacques...»⁵

Власть этой доктрины, гораздо более ценной и практической, чем обыкновенно предполагают, — в глубине и энтузиазме ее основного убеждения. Да, да и да, читаем мы между строк «Общественного договора», народ можно обмануть и направить на ложный путь, его не всегда можно склонить к истине, и тем не менее народная воля должна господствовать. Необходимо найти средства для поддержания суверенитета, необходимо обеспечить бдительность общей воли и ее неизменное господство над частной, и, изложивши все свои ограничительные и скептические замечания, Руссо обращается к этой главной задаче своего трактата.

«Так как суверен не имеет другой силы, кроме законодательной власти, и так как законы суть лишь подлинные выражения общей воли, то суверенная воля может действовать только тогда, когда народ собран. Народ собран — скажут на это — какая химера! Это химера теперь, — отвечает Руссо, — но это не было химерой две тысячи лет тому назад. Разве природа людей изменилась с тех пор? Границы возможного в явлениях нравственного порядка менее узки, чем мы это думаем: их суживают наши слабости, наши пороки, наши предрассудки. Низкие души не верят в великих людей, жалкие рабы насмешливо улыбаются при слове свобода. Восходя к первоначальным эпохам в жизни народов, можно найти, что большая часть древних правительств, даже монархических, имели народные собрания. Как бы там ни было, но этот один бесспорный факт отвечает на все затруднения: заключение от существующего к возможному мне кажется правильным» (L. III, ch. XII).

Удостоверяя таким образом возможность полновластных народных собраний, Руссо требует для поддержания неприкосновенности верховной власти народа, чтобы эти собрания созывались не только в том чрезвычайном случае, когда необходимо установление общественного союза, но периодически и постоянно, «так чтобы в определенный день народ созывался согласно закону, без необходимости какого-либо формального созыва». И чем более правительство имеет силы, тем чаще должна давать себя знать суверенная власть. Но, скажут мне, это возможно лишь для одного города, а что делать, когда в государстве их несколько. Следует ли тогда разделить суверенную власть? или же сосредоточить ее в одном городе и подчинить ему все остальное? «Ни то ни другое, — отвечает Руссо, — ибо то и другое противно принципам. Я отвечу еще, — прибавляет он, — что всегда оказывается

бедствием соединять несколько городов в одну общину; желая образовать такой союз, не следует льстить себя надеждой избежать естественного неудобства... Во всяком случае, если невозможно свести государство к должным границам, есть еще один выход: не допускать в нем образования столичного города, заставить правительство попеременно иметь свое местопребывание в каждом городе и собирать в них поочередно штаты страны. Населите равномерно территорию, — заключает свой совет Руссо, — распространите на ней повсюду одни и те же права и повсюду внесите изобилие и жизнь; таким образом государство сделается сразу и самым сильным и наилучше управляемым» (L. III, ch. XIII).

Из всего этого вытекает, что для осуществления народного полновластия Руссо предполагает совершенно исключительные условия: тесные пределы небольшой государственной единицы, государства-города вроде греческих общин или швейцарских республик, жизнь которых представляется ему в образе доброго согласия и патриархальной простоты: все чувствуют себя здесь единым организмом, «в котором все части государства сильны и просты, правила ясны и вразумительны, в котором нет противоречивых и спутанных интересов, и общее благо всегда обнаруживается с очевидностью и требует только здравого смысла, чтобы быть замеченным» (L. IV, ch. I). Тот выход, который новые народы находят для выражения народного верховенства, — систему народного представительства, — Руссо, совершенно последовательно с своей точки зрения, отвергает. Передача представителям верховной власти означала бы в его глазах подмену общей воли, в образовании которой непременно должны участвовать все, волей частной; это было бы отчуждением народного суверенитета, по существу своему неотчуждаемого. Поэтому, принимая все это во внимание, Руссо приходит к следующему выводу: «Я не вижу, чтобы отныне возможно было суверенной власти сохранить среди нас свои права, если государство не будет слишком мало» (L. III, ch. XV). Он предвидел возражение, что небольшому государству трудно будет существовать вследствие внешних опасностей, и в голове его был целый план, как сочетать внешнее могущество большого народа с легким управлением и добрыми порядками маленького государства (Ibid.). Руссо не успел изложить нам свой план, но совершенно ясно, что этот план требовал бы коренного переустройства всех существующих больших государств; и это переустройство, по мысли его, должно бы было коснуться не только учреждений и законов,

но также и нравов. Он мечтал о таком упрощении жизни, при котором люди в непоколебимой простоте обычаев и желаний являлись бы недоступными для обманчивых увлечений и утонченных потребностей. «Мир, единство и равенство — враги политических тонкостей. Людей прямых и простых трудно обмануть именно по причине их простоты: приманки и утонченные поводы не оказывают на них никакого влияния; они даже недостаточно хитры, чтобы быть обманутыми. Когда видишь у самого счастливого народа мира крестьян, управляющих государственными делами под дубом и поступающих всегда мудро, можно ли удержаться от того, чтобы не презирать утонченностей других народов, которые делают себя знаменитыми и несчастными с таким искусством и с такой таинственностью. В государстве, управляемом таким образом, нет нужды в многих законах, и по мере того как становится необходимым обнародование новых, эта необходимость замечается всеми. Первый, кто их предлагает, высказывает лишь то, что чувствовали уже другие; здесь нет нужды ни в особых домогательствах, ни в красноречии, для того чтобы провести в законе то, что каждый уже решил делать, как только будет обеспечено, что другие будут действовать так же, как и он» (L. IV, ch. I).

Только что приведенное место имеет чрезвычайно важное значение для оценки теории Руссо: оно проливает новый свет на его учение об общей воле. Мы окончательно убеждаемся теперь, что общность воли представлялась Руссо в виде совершенного единства желаний, обеспеченного полным единством жизни и ничем невозмутимой простотой настроений и чувств*. Справедливость законов, принимаемых всеми, вытекает здесь из общего согласия взглядов, из однообразия положений и потребностей. Общая воля является вместе

* Попытка Б. А. Кистяковского найти «более широкий и внутренний смысл» учения Руссо об общей воле, находящая себе поддержку в соответствующих взглядах Еллинека, дает новые данные для понимания этого учения, но данные формально-логического характера. Целостное и конкретное содержание этого учения, резко отличающее его от современных воззрений, может быть понятно только из сопоставления всех отдельных взглядов Руссо и из общего духа его «Contrat social». Нельзя, однако, не согласиться с г. Кистяковским, что новые исследования Каймана и Липмана не раскрывают всей глубины учений Руссо. См.: Kistiakowsky. Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin, 1899. S. 156, note 1.

и волей всех. Счастливая гармония царствует в этом общении, в котором единство, равенство и мир служат естественными последствиями патриархальной простоты жизни. Но как только общественная связь начинает ослабляться, как только частные интересы начинают давать себя чувствовать и небольшие общественные группы начинают влиять на общество в целом, общий интерес затемняется и встречает возражения. «Единодушие не царствует более при голосовании, общая воля не является более волею всех; поднимаются возражения, споры и лучшее мнение не проходит без прений». Наконец, когда государство приближается к гибели и общественная связь перестает жить и сердцах, когда худший эгоизм дерзко украшает себя священным именем общего блага, тогда общая воля безмолвствует... «Значит ли это, — спрашивает в заключение Руссо, — что она уничтожена или извращена? Нет, она всегда остается постоянной, неизменной и чистой — *elle est toujours constante, inaltérable et pure*, — но она подчиняется другим, которые одерживают над нею верх» (L. VI, ch. II).

Эта фраза Руссо об общей воле — *elle est toujours constante, inaltérable et pure* — замечательная и классическая фраза. Она напоминает другое знаменитое изречение — Галилея — *e pur si muove*, и все-таки она движется. Пусть «резонеры» — как иронически выражается Руссо — говорят что хотят; пусть жизнь создает препятствия для торжества общей воли и грозит ее искажением, и все-таки это — «постоянная, неизменная и чистая воля», и все-таки она должна господствовать. Это было то убеждение, которое преобразовало политику, подобно тому как убеждение Галилея в свое время преобразовало физику. Никогда ни прежде, ни после теория народного суверенитета не развивалась с таким своеобразным сочетанием ясного сознания затруднительности ее воплощения в жизнь и глубочайшего убеждения в необходимости этого воплощения; ибо для Руссо безусловно ясно одно: другого основания для правильной политики и справедливых законов не существует. Мы можем восхищаться силою великого дерзания, заключенного в книге Руссо, страстью ее революционного порыва, но вместе с тем для нас несомненно, что великий вдохновитель новой политики сообщил ей такой догмат, который мог быть принят на веру и силою этой веры совершать чудеса, но не мог ни получить полного воплощения в жизни, ни выйти неизменным из испытания теоретической мысли.

II. ДОКТРИНА РУССО И НАКАЗЫ 1789 ГОДА

Судьба хотела, чтобы теория Руссо была подвергнута первому испытанию еще накануне Французской революции. Я говорю об опыте применения идеи народной воли в заявлениях французских наказов 1789 г. Конечно, тогда, как и позднее, не могло быть и речи о тех исключительно счастливых условиях, которые, с точки зрения Руссо, были необходимы для торжества общей воли. Невозможно было повернуть назад колесо истории и возратить культурным народам Европы блаженную простоту первобытных времен. Одно это должно было внушить сторонникам народного суверенитета мысль о том, что искать идеал народной воли в собраниях швейцарских крестьян было по меньшей мере нецелесообразно. Для тех, кто хотел утвердить эту идею, предстоял путь иной и гораздо более трудный: надо было, так сказать, вырвать ее из разногласия частных мнений, из противоречия интересов, из противоборства страстей; надо было показать, что она сохраняет свою силу и тогда, когда мы будем ее понимать не как готовый плод первобытного единства, а как сложный результат исканий и борьбы, дающийся только напряженным усилием мысли и воли.

Но если условия применения идеи народной воли в практической жизни не соответствовали замыслу Руссо, то первый же опыт ее применения давал новое освещение самому существу этой идеи. Наказы 1789 г. ясно обнаруживают, что, независимо от своего положительного содержания, независимо от раскрытия этого содержания в определенных требованиях момента, идея народной воли представляет собой могущественную критическую и оппозиционную силу. Первое определение, которое вытекает из этой идеи, есть понятие объединения отдельных элементов народа в некотором высшем общении интересов и стремлений. Но это определение имеет скорее идеальный и критический характер, чем конкретный и положительный. Какие отдельные положительные требования из него вытекают для данного момента, это не может быть ясно с первого взгляда и непосредственно. Зато совершенно ясно, что из него вытекает *отрицание* своекорыстных стремлений власти, несправедливых привилегий господствующих классов, неравенства положений, угнетения одних в пользу других. Еще менее ясно, кто именно должен быть выразителем народной воли. При невозможности осуществить идею

всенародных собраний по теории Руссо приходится прибегнуть к началу представительства, но и здесь могут быть разногласия в вопросе о системе представительства. Все эти затруднения тотчас же обнаружились, как только зашла речь о переустройстве Франции по началу народной воли. Что это переустройство должно быть делом народа или выражением воли народа, это было очевидно для всех. Весь существующий строй был поставлен перед судилищем идеи народа, и об эту идею последовательно разбивались все старые учреждения. Но если всем наказам приходилось апеллировать к этой идее и во имя ее отвергать старые учреждения, то не все они сходились в указании путей нового строительства и в определении способов выражения народной воли. Историческое прошлое Франции не выработало на этот счет никаких определенных начал. Старые Генеральные Штаты были построены на сословном начале, что разбивало народ на обособленные группы, противоречило идее народного единства и создавало лишь затруднения при переходе к новому строю. Сверх того, Генеральные Штаты не представляли собой чего-либо строго определенного ни по способу своего действия, ни по пределам своей компетенции*. Но так или иначе, французским избирателям при составлении наказов приходилось установить, в каком отношении будут стоять к идее нации созываемые Генеральные Штаты. Могут ли они считаться органом народной воли как единственное представительное собрание, которому приходилось говорить от имени народа? Или же волю народную будет выражать все собрание народа, согласно теории Руссо, что при данных условиях означало совокупность всех избирателей. Взгляды наказов по этому вопросу дwoятся, и в то время как одни указы с полной определенностью заявляют, что «Генеральные Штаты — орган народной воли», другие с такой же определенностью, а иногда и с некоторой резкостью высказывают ту мысль, что депутаты — только приказчики и поверенные избирателей — только истолкователи их воли». Из этого последнего взгляда вытекло стремление связать депутатов не только общими указаниями, но и наперед установленными статьями, которые должны были затем непременно быть приняты в собрании Штатов. Так же двойственно понималось

* *Герье В. И.* Идея народовластия и Французская революция 1789 г. М., 1904. С. 408. (Статья: Понятия о власти и народе в наказах 1789 г.).

отношение народной воли к королевской власти: тогда как одни полагали, что «Штаты состоят из короля и депутатов трех сословий» и что воля народная вытекает из совокупности этих двух элементов, другие противопоставляли народ королю, причем полагали, что учредительная власть принадлежит народу или его представителям, не делая при этом никаких оговорок относительно королевской власти. Но при всем различии взглядов на первое место силой вещей выдвигался тот орган народного представительства, который по историческим условиям призван был к выражению общественного мнения, и если новая идея народной воли не могла отразиться на способе выбора депутатов, который оказался связанным с сословными разграничениями, то она не замедлила проявить свое влияние в вопросе об организации самого представительного собрания.

В этом отношении прежде всего важно было определить: останется ли также сословной и организация собрания, соответственно старым феодальным традициям, или же сословный характер выборов будет сглажен в общем собрании Штатов, которые в таком случае могли бы явиться объединенным организмом народного представительства. Как и естественно было ожидать, привилегированные сословия, дворянство и духовенство, стояли ближе к старым традициям и в большинстве случаев высказывались за подачу голосов по сословиям. Более заинтересованные в сохранении существующего строя и своего привилегированного положения, они стремились вложить в новое понятие народной воли старое историческое содержание. Представление свое о народе они заимствовали из старого времени. Они понимали под народом совокупность различных сословий, отделенных друг от друга по своему положению и по степени почета. Они настаивали на том, что это понятие народа, освященное временем и преданием, и есть настоящий фундамент для дальнейшего существования Франции, «до тех пор, — прибавляли некоторые, — пока народ не прикажет иначе». В противоположность двум высшим сословиям, третье сословие стояло за слияние всех в поголовном голосовании. И здесь были исключения и отступления от общего взгляда, но преобладающее мнение было совершенно ясно. Представители третьего сословия как бы чувствовали себя представителями нового духа и новых исторических задач. Иногда они склонны были даже считать себя за единственных выразителей народной воли, ввиду того что «третье сословие по существу составляет народ». Во всяком

случае они не хотели, чтобы голоса их депутатов, по численности своей равнявшиеся голосам двух других сословий, были заглушены при системе сословного голосования, ибо при этом условии, как замечает один наказ, «нельзя было бы осуществить преобразований и голосование было бы напрасно». Понятие народной воли связывалось здесь с теми новыми веяниями и стремлениями, на почве которых выросло вскоре великое революционное движение. Таким образом, по вопросу о том, что следует понимать под народной волей и как получить ее более точное выражение, мнения радикально расходились: у каждой группы избирателей в этом отношении были свои представления, и каждая из них основывала эти представления на соображениях общего характера о лучшем будущем Франции. Представители феодальных традиций полагали, что преобразование старого сословного представительства нарушит «то мудрое равновесие между государем и народом, которое одно может предотвратить злоупотребления произвольной власти и буйство анархии»; носители новых начал утверждали, что сохранение старой системы помешает необходимым преобразованиям. Одни заимствовали свои представления о народе из прошлого и со страхом ожидали перемен, другие мечтали о новом французском народе, — народе будущего, которого они одни хотели быть верными истолкователями. Кто должен был разрешить это коренное разногласие и на чьей стороне была правда? По теории Руссо, единственной решающей инстанцией в данном случае должно бы было явиться общее собрание народа, но, согласно собственным разъяснениям Руссо, следовало признать, что в обстановке Франции того времени, при крайнем дроблении общества, опрос всего народа — даже если бы можно было его осуществить — не мог бы привести к желательным результатам и обнаружить силу народного согласия: напротив, он дал бы те же разноречивые показания, причем на стороне каждого мнения могло бы оказаться весьма значительное число голосов. Новейший историк Французской революции, разбирая указанные противоречия наказов и упрекая представителей различных сословий и партий в том, что они «по своим соображениям сочиняли орган для предполагаемой национальной воли, для того, чтобы во имя нации осуществить *свою* программу», замечает: «Все эти избиратели забыли о существенном значении монархии в ее идеальном смысле, забыли о том, что народ имеет в монархе постоянного, стоящего выше сословий и партий представителя национальной воли. К посредничеству

короля и надлежало обратиться»*. Этот взгляд на разрешение проблемы народной воли, предполагая за монархом счастливое свойство быть постоянным представителем этой воли, в сущности лишь заменяет патриархальный романтизм Руссо романтизмом феодальным: там и здесь воля народа представляется, как готовый плод его жизни, который непосредственно дается тем, кто предназначен его хранить. Народу в идеальном смысле противопоставляется здесь монархия в идеальном смысле, причем совершенно упускается из виду, что если монархия и должна служить символом народного единства, то это единство не есть неизменное достояние жизни, ключи от которого находятся в руках монарха: там, где оно есть, оно имеет характер подвижного равновесия, в разные моменты колеблющегося туда и сюда и вечно ищущего для себя нового выражения. Эти искания и колебания отражаются и на воле монарха, который является, таким образом, центром отраженным, а не самобытным, еще более ожидающим указаний от народа, чем дающим их ему. Не было ничего удивительного, если французские сословия на вопрос короля об устройении Франции пожелали сами ответить на то, о чем их спрашивали, вместо того, чтобы заранее предоставить все посредничеству короны. И столь же естественно было, что, мечтая о всенародном характере государственного строительства, каждая группа предлагала, однако, свою программу, соответственно своим идеальным представлениям о будущем и о характере народной воли. Никто и ничто, кроме свободного состязания отдельных мнений и кроме их внутреннего превосходства, подтвержденного объективным историческим опытом, не могли решить, на чьей стороне была правда. Эту правду надо было отгадать и найти, и естественно, что каждый отгадывал ее по-своему. Отсюда для теории народной воли вытекал один чрезвычайно важный результат: за невозможностью видеть в каком-либо лице или собрании подлинное и бесспорное выражение этой воли, находящейся в постоянном процессе своего образования, следовало не связывать ее непременно с каким-либо органом,

* Герье В. И. Идея народовластия и Французская революция. С. 483 и 481. Взгляд почтенного историка представляет собой целое миросозерцание, которое не раз находило для себя защитников в XIX веке. См. мои разъяснения по этому поводу в ответ на замечания В. И. Герье в журнале «Вопросы философии и психологии» (Кн. 89. М., 1907). (Письмо в редакцию).

приписывая ему свойство непогрешимости, а только обеспечить процесс свободного образования этой воли и свободного ее выражения. Дальнейшая история Франции показала, что народное представительство, даже при условии несовершенной избирательной системы, может явиться действительным выражением голоса народа, если оно не встречает к этому внешних препятствий. Генеральные Штаты 1789 г., избранные на старых феодальных основаниях, превратились в подлинное Национальное Собрание, которое призвано было провозгласить начала возрождения Франции, и не одной Франции. Таков был мощный зов времени, такова сила объективной логики событий, что собрание умело отыскать в своем творчестве народную волю, открывая тайники ее и для себя, и для самого народа. Не в легком и простом воспроизведении готовых и для всех очевидных начал познается народная воля, а именно в искании и творчестве; ибо воля эта не есть готовый факт, а лишь задача или руководящая норма, которая в своем положительном содержании нередко оказывается загадкой, уравнением со многими неизвестными, таинственной и неопределенной величиной.

Таков был результат, который можно было вывести из затруднений и противоречий французских наказов, поставивших своей целью согласовать свои заявления с требованиями народной воли. Вместе с тем уже тогда и из учения Руссо, и из первого опыта применения его на практике можно было бы вывести и еще одно чрезвычайно важное заключение. Если воля народная каждый раз есть искомая, а не данная величина и если определение, которое ей дают, никогда не может быть окончательным, а всегда является только приблизительным, о ней нельзя сказать, чтобы в каком бы то ни было выражении она представляла собой «постоянную, неизменную и чистую» волю. Никогда эта воля не бывает устойчивой и самодовлеющей величиной: она изменчива и подвижна, она колеблется и дробится, она постоянно находится в процессе образования. Как во всяком живом и подвижном психическом процессе, истина в ней не дана, а только задана и ищется, и потому в каждый момент этого процесса в нем можно встретить наряду с чутьем истины ошибки и недоразумения и наряду с определенными и правильными суждениями много неясного и смутного. Никто лучше Гегеля не выразил с этой стороны природы общественного мнения и образующейся в его недрах общей воли: «В общественном мнении, — говорил он, — заключено все ложное и истинное, найти в нем истинное есть задача великого человека. Кто говорит и выполняет для своего времени то, чего

оно хочет, есть великий человек своего времени. Он делает то, что составляет внутреннюю природу и существо его времени, кто же не умеет презирать общественного мнения, как он слышит его здесь и там, тот никогда не достигнет великих результатов». Общественное мнение, которое «слышится здесь и там», — это та эмпирическая разногласица отдельных мнений, *volonté de tous* по терминологии Руссо, из которой настоящую общую волю надо извлечь, стараясь найти в ней элементы действительно общие, и отбросить все случайное, смутное и неправильное. Гегель связывает этот процесс с деятельностью великих людей, и это верно, поскольку нахождение общих элементов и руководящих начал совершается через отдельных лиц; но общей волей найденные ими элементы становятся лишь тогда, когда они действительно соответствуют потребности общества и когда общество узнает в них то, чего само желает. Иногда вожди и герои общественных движений провозглашают и такие идеи, которые идут впереди эмпирического разнообразия отдельных взглядов еще не созревшего общественного мнения, которые вносят свет, создают и творят; но всегда необходимо, чтобы эти идеи увлекли за собой других и получили печать общественного признания.

Из всего этого вытекает, наконец, и еще один существенный результат, имеющий особенное значение для нашего анализа. Мы заметили выше, что идея народного суверенитета была положена в основу правового государства. Вера в возможность легкого обнаружения народной воли была одним из условий оптимистических надежд старой политической теории. Надо только прислушаться к голосу народа, уловить его чистое и нелицеприятное выражение, и законы станут справедливыми, граждане свободными, общение совершенным. Но в существе этого взгляда кроется ошибка: право не может быть верной копией и фотографическим снимком народной воли по той простой причине, что эта воля, если брать ее как руководящее начало политики, есть не столько факт, сколько идея. Общественное мнение есть лишь путь к образованию правильного закона, путь трудный и тернистый, идти по которому значит не столько находить, сколько искать, и во всяком случае не столько находить совершенную истину, сколько улавливать ее временный и колеблющийся образ. И для того, кто усвоил эту точку зрения, политика все более и более представляется сложной и трудной, страшно далекой от той гармонии общественных соотношений, в которую верили в XVIII веке.

В результате всех этих выводов и заключений, в качестве обобщающего последствия из них могло бы возникнуть предположение, что вместе с старым пониманием принципа народной воли следует устранить и самый этот принцип. Есть ли в самом деле какое-нибудь основание говорить об общей воле народа, когда мы знаем, что в действительности под этой общей волей скрывается разногласие частных мнений, целая совокупность колеблющихся и меняющихся настроений и волей, борющихся за преобладание, подобно тому как сам народ есть совокупность отдельных групп, различных и борющихся между собой? Народная воля, народный дух, народное убеждение — не обладают ли все эти понятия оттенком старинного романтизма? Не заключает ли она в себе предположение о единстве мыслящего и хотящего субъекта и не приводят ли они к олицетворению принципа, существующего лишь в отвлечении? Нельзя не признать, что теоретические и — быть может еще более — практические злоупотребления идеей народной воли весьма поколебали доверие к ней в науке. Но не следует ли видеть в этом знаменательное указание, что, несмотря на все это, в общем сознании и обычном словоупотреблении неистребимо живет понятие народной воли. «Таково мнение всей страны», «таков голос народный» — вот выражения, которым и в наше время принадлежит не только широкое право гражданства, но и могущественное творческое значение. Под этим знаменем и теперь распространяются великие прогрессивные идеи и совершаются великие общественные завоевания. И сколько бы ни говорили о классовой вражде, о противоречии общественных интересов*, нельзя уничтожить этого факта, что пока народ представляет собой известное единство, в нем живет сознание общей связи. Глубочайший смысл учения Руссо заключается именно в том, что в наличности этого сознания оно усматривает основу существования государства. Как ни далеко ушли мы от старой идеи о совершеннейшей гармонии общественных отношений, тем не менее мы должны признать, что известное совпадение различных интересов и стремлений столь же необходимо для существования общества, сколь неизбежно в нем противоречие и противоборство отдельных сил. Руссо был совершенно прав, когда он говорил, что общество гибнет, если воля всех берет перевес над общей волей.

* *Hegel. Philosophie des Rechts. 3. Aufl. S. 404.*

Но если идея общей воли должна быть сохранена, то в каком виде и с каким значением? Мы всего лучше ответим на этот вопрос, если проследим те горькие разочарования и сомнения, через которые прошла теория общей воли после Руссо. Что уцелело от пламенных мечтаний XVIII века? Перед нами налицо результаты процесса, имеющего все признаки если не полной законченности, то во всяком случае разносторонней поучительности. Рассмотреть основные моменты этого процесса, значит уяснить себе тот кризис, который теория Руссо пережила в XIX веке.

III. КРИЗИС ТЕОРИИ НАРОДНОГО СУВЕРЕНИТЕТА

Кризис теории Руссо в XIX веке был не только крушением идеи народного суверенитета: это было вместе с тем крушение идеи справедливого государства, гармонически сочетающего свободу и равенство отдельных лиц с господством и всемогуществом общей воли. Вопрос, который поставил Руссо в политике, можно сравнить с тем вопросом, который Кант поставил в философии. Как возможны синтетические суждения *a priori*, что означает: как возможно твердое познание, спрашивал Кант в «Критике чистого разума». Подобно ему, Руссо спрашивает в «Общественном договоре»: «Нет ли в гражданском строе какого-либо правила управления законного и твердого»*, что в его изложении значит: как возможно справедливое государство. И подобно тому как Кант отвечает на основной вопрос теории познания указанием необходимых формальных условий, при наличии которых твердое познание становится возможным, так Руссо разрешил основной политический вопрос указанием тех формальных условий, которые необходимы для осуществления справедливого государства. Многие политические мыслители до Руссо задавались этим вопросом и отвечали на него обыкновенно начертанием конкретного образа совершенного государственного

* Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre — таковы начальные слова «Contrat social» (L. I, préambule).

устройства. Указывали нормальное число граждан и подробности их жизни, как это делал Платон; требовали особенно благоприятного географического положения и особой экономической организации, как Томас Мор; или же настаивали на осуществлении определенных форм государственного устройства, как делали писатели, придававшие решающее значение политическим учреждениям. Читатели «Общественного договора» знают, что Руссо не говорит ни о чем этом. Он отлично понимает, что «свобода не есть плод, произрастающий во всех климатах», но он далек от того, чтобы приурочивать идеальные определения к каким-либо конкретным условиям, естественным, экономическим, политическим или иным. Он дает лишь общую формальную схему, которая, по его мысли, может быть осуществлена при различных условиях*. Так, например, он одинаково допускает различные формы управления: демократию, аристократию, монархию. Но все эти формы лишь тогда законны, если они согласуются с общей волей народа и если они имеют в виду высшее благо всех, которое должно быть целью всякой системы законодательства и которое сводится к двум главным предметам: *свободе и равенству* (Л. II, ch. XI). Общая воля народа, осуществляющая свободу и равенство всех, — вот необходимое формальное условие, вне которого нет справедливого государства; в этом именно и заключается то правило управления, которого искал Руссо, — «une règle d'administration légitime et sûre»⁶. Своим гениальным чутьем Руссо проник

* Против этого не может служить возражением, что, по мнению Руссо, для осуществления идеального строя народ не должен быть ни слишком старым, ни слишком изнеженным, простым, естественным и единодушным. Все эти и подобные требования относятся не к конкретным условиям общественного устройства, а к духовным свойствам и задаткам народа, без которых он не может не только осуществить идеальных основ справедливого порядка, но даже и понять их ценность и значение. Нередко утверждали, что Руссо относил свое идеальное построение только к малым государствам и считал его неосуществимым для больших, но это — чистое недоразумение, опровергаемое текстом «Общественного договора». Не говоря о том, что Руссо указывает известный выход для государств, которые нельзя свести к надлежащим границам (Л. III, ch. XIII), он разумеет, конечно, не что иное, как известную форму федерализма, когда говорит о «возможности согласовать внешнее могущество большого народа с легкой политикой и добрым порядком малого государства» (Л. III, ch. XV).

в самую глубь политической проблемы, и в этом заключается непреходящее значение его трактата, более важное, чем то, которое ему придают обыкновенно: быть отражением и Евангелием своей эпохи.

Особенность и оригинальность «Общественного договора» заключалась, однако, не только в глубокомысленной постановке вопроса, но и в знаменательности его разрешения. Обычным типом построений общественного идеала является тот, который был классически намечен Платоном: исходя от представления об известном объективном начале справедливости, предлагают осуществить его в обществе актом мудрого и благодетельного управления. Как говорил Платон, спасение государства заключается в том, чтобы правители сделались философами или философы правителями. Справедливость и мудрость приходят сверху, с вершин человеческого гения. Таково было нередко убеждение многих великих политиков и реформаторов. Руссо как бы переворачивает этот взгляд в самом его основании. Он предполагает, что справедливость может быть осуществлена только через общую волю всех граждан. При устройении общества нужно прежде всего исходить из общей воли, из общественного договора, и все остальное приложится само собой: и справедливость, и равенство, и свобода, и все блага общественной жизни. В этом утверждении заключалась мысль и глубокая, и важная. Бесспорно, что идеальным обществом следует признать лишь то, где закон общественной жизни сделался, по древнегреческому выражению, νόμος ἐμψυχός — закон, живущий в душе каждого. Самая высшая справедливость, осуществленная против воли подчиняющихся ей лиц, является принуждением, и если объективные начала справедливости не сделаются общим сознанием, они не могут овладеть жизнью до конца и вполне. В то время как многие увлекались идеалами просвещенного абсолютизма и благодетельных реформ сверху, Руссо с необычайной силой понял и сказал: для того чтобы идти до конца в деле справедливого устройства общества, надо основать его на общей воле, на общем признании. Это была идея смелая и блестящая. Как бы ослепленный откровением гения, великий Кант покорно повторяет за Руссо: «Законодательная власть может принадлежать только соединенной воле народа. Как источник всякого права, она никому не должна причинять несправедливости; но это всегда возможно, если кто-либо постановляет решения относительно других. Только тогда, когда каждый распоряжается сам собой, он не может быть

несправедливым к себе, согласно общему правилу: *volenti non fit injuria*»*.

Против этого можно было бы, конечно, возразить, что ставить справедливость всецело в зависимость от общего признания так же нелепо, как невозможно и осуществить ее против общей воли. Как мир не должен погибнуть для того, чтобы торжествовала справедливость, так и справедливость не должна была бы исчезнуть, если бы этого захотел весь мир. Но нелепость подобных отвлеченных противоположений с очевидностью показывает, что между справедливостью и общим признанием должно существовать определенное соотношение и известная гармония. Для того чтобы стать законом жизни, справедливость должна проникнуть в сознание людей, а общее сознание, для того чтобы привести к прочным отношениям, должно проникнуться справедливостью. Величайшая мысль в учении Руссо заключалась именно в том, что он указывал на необходимость гармонического соотношения справедливости и общей воли для устройства справедливого государства. Таким образом, он нашел то, чего искал, и вопрос о справедливом государстве разрешился для него в предположении, которое можно выразить так: справедливое государство будет осуществлено, если общая воля и справедливость найдут в нем гармоническое примирение. Но ведь эта формула выражала, в конце концов, только высшую мечту, таившуюся в глубине многих великих политических движений. Руссо лишь придал ей ясное выражение и заострил радикализм скрывавшихся в ней требований. Он понял ее не как отдаленный идеал, а как лозунг для немедленного осуществления. Сознание бесконечности стремлений, раскрывавшееся с высоты этого идеала, заменилось у него надеждой близкого и прочного достижения.

Источником и подкреплением этой надежды являлись два основных предположения, на которых основана была теория Руссо: одно из них относилось к возможности ее немедленного осуществления, другое обеспечивало ей нравственное значение и идеальное оправдание. Эти два предположения можно выразить так:

* *Rechtslehre*. S. 46. В своем сочинении «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (М., 1901) я старался показать, что в философии Канта идеал Руссо подкрепляется учением об автономии и в конце концов превращается в отвлеченную норму, требующую не всенародного участия в законодательстве, а законодательства в духе всего народа.

1) что общую волю как определенный и постоянный элемент, присущий воле отдельных лиц, легко найти и выразить в законах;

2) что в господстве общей воли и заключается торжество справедливости, ибо общая воля есть сама справедливость и всегда является тем, чем она должна быть.

Из этих двух положений и вытекал практический вывод: утвердите государство на общей воле, и все остальное приложится вам. Таков был практический смысл теории народного суверенитета. На этом именно была утверждена вера в правовое государство, призванное осуществить общую волю в учреждениях и законах.

С тех пор прошло немногим более века, но за этот сравнительно короткий срок воззрения радикально переменились. «Очевидная слабая сторона управления, руководствующегося общественным мнением, — свидетельствует Брайс⁷, — заключается в трудности выяснить это мнение»*. Такое первое поучение, почерпаемое нами из новейшего политического опыта. Второе поучение еще более значительно и важно. В наше время об общей воле не говорят уже как о неизменной справедливости, не называют ее абсолютной, священной и неприкосновенной. Вместо классического определения Руссо: *elle est toujours constante, inaltérable et pure* для современной эпохи является столь же классическим и характерным определение А. Леруа-Болье⁸: народное голосование дает всегда только голос народный, только то, что есть в народе, "*le suffrage universel ne sera jamais que l'expression de la voix populaire. De quelque façon qu'on l'interroge, il n'en sortira jamais que ce que la nation contient*"**. «Нечего и думать о том, — поясняет Альфред Фулье⁹, — чтобы голосование большинства необходимо заключало в себе истину и справедливость; это просто — среднее мнение, *l'opinion la plus moyenne*. За невозможностью лучшего приходится довольствоваться здесь тем, что Декарт называл *une morale de provision*, моралью предусмотрительности. Мораль скромная и долженствующая вну-

* Bryce. The American Commonwealth. N. Y. 1903. Vol. II. P. 354, см. русский перевод, III часть, с. 108 (М., 1890 — перевод с первого издания).

** Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. 1898. T. XLIX. P. 450 (Из прений по вопросу об организации всенародного голосования).

шать скромность тем, кто ею пользуется, потому что это мораль посредственности»*.

Гегель сравнивал зарождение современного государства с великолепным восходом солнца. Практика жизненного обихода низвела его существование к сумеркам обыденной жизни. Передовые мыслители Франции, той Франции, в которой некогда властно раздавались многообещающие заветы Руссо, теперь проповедуют прежде всего скромность. Горячая вера в общую волю как в непререкаемую и святую истину, которая всегда есть то, чем она *должна быть*, сменилась скромным сознанием, что общая воля есть только то, что она *есть*, и что она никогда не может дать более того, что в ней есть. Вместо веры в мистическую непогрешимость общей воли нашему веку досталось сознание ее реальных несовершенств. Это не значит, чтобы начало общей воли утратило всякое значение. Нет, по-прежнему оно сохраняет значение в высшей степени важное и, если угодно, руководящее. Но вместо того чтобы быть *безусловным этическим принципом*, каким хотели его видеть в XVIII веке, в наше время оно является только *руководящим политическим фактором*. С ним необходимо считаться, как с важнейшим условием нормального течения государственных дел, но в нем нельзя видеть высшего критерия законодательных актов. Таково воззрение, вытекающее из опыта жизни.

Как совершилась эта перемена взглядов? Ответом на это послужит дальнейшее изложение, но прежде чем к нему перейти, я хотел бы с самого начала наметить некоторые руководящие начала, которые помогут нам осветить как факты, подлежащие нашему рассмотрению, так и принципы, стоящие с ними в связи. Мы указали выше, что ни одно из основных предположений Руссо не выдержало испытания практикой и последовавшее разочарование было тем сильнее, чем более заманчивые перспективы открывались вначале. Надежды и ожидания «Общественного договора» утверждались не только на вере в близкое торжество справедливой общей воли, но также и на убеждении в возможности сделать это торжество прочным и обеспеченным. Руссо обещал создать политику не только справедливую, но и легкую, доступную для всех и каждого, действительно народную и простую, — политику, не требующую ни усилий, ни ухищрений, прозрач-

* Fouillée Alf. La philosophie du suffrage universel // Revue des deux mondes. 1884. T. LXV. 1 Septembre. P. 112–113.

но ясную в своих положениях и безошибочную в своих результатах. Такой именно смысл имело его учение о воле народа, нахождение которой он считал задачей почти математической, задачей простого арифметического подсчета: отбросьте плюсы и минусы, устраните крайности, которые взаимно уничтожаются, и остаток покажет общую волю. При нормальных условиях, думал он, «необходимость новых законов замечается всеми, и первый, кто их предлагает, высказывает лишь то, что чувствовали уже другие». Эта легкая политика — *la police aisée*, — о которой мечтал Руссо, явилась бы поистине «великой государственной мудростью, которая нашла философский камень и заменяет труд государственного деятеля работой непогрешимой машины»*. Но возможно ли это? Возможно ли устранить труд политиков по призванию, труд исканий и размышлений, направленных к нахождению общей воли из противоречия частных стремлений? Вопрос этот тем более разрешается отрицательно, чем яснее раскрывается внутренняя сложность идеи общей воли. Представляя собой скорее задачу или руководящую норму, чем наглядный жизненный факт, эта идея на самом деле не могла ни получить немедленного осуществления в жизни, ни явиться основанием для той легкой и безошибочной политики, о которой мечтал Руссо. А гармоническое сочетание общей воли и справедливости, которое подразумевалось его теорией, подкрепляя и оправдывая теорию народного суверенитета, вместе с тем еще более относилось ее к тем предельным и конечным целям, которые, подобно недостижимым звездам, могут направлять в пути, но сами остаются недостижимыми. Руссо предполагал, что господство общей воли обеспечивает торжество справедливости, и основной смысл этого предположения заключался в том, что справедливый закон должен утверждаться на всеобщем признании, так чтобы все одинаково хотели его и чтобы каждый, соглашаясь со всеми, «повиновался бы, однако, только самому себе». Такая задача, будучи идеальной целью общения, встречает непреодолимые препятствия для немедленного осуществления.

Основать государство на общем согласии, на общей воле всех представляется наилучшей и высшей опорой справедливости.

* Употребляю здесь слова, сказанные по аналогичному поводу одним из выдающихся соотечественников Руссо более позднего времени, практическим политиком Вельти¹⁰.

Но для того чтобы воля, царящая в обществе, была действительно общей, необходимо, чтобы все и каждый равным образом и с одинаковой силой хотели и могли определять свою судьбу, чтобы все одинаково умели хотеть, чтобы все были равно наделены даром воли. Только в этом случае общий закон мог бы явиться волей каждого и оправдалось бы положение *volenti non fit injuria*¹¹. Но стоит обдумать это условие во всей глубине заключающихся в нем требований, чтобы признать, что осуществление его предполагает идеал, в бесконечности лежащий и не поддающийся непосредственному воплощению в жизнь. Быть может, именно процесс образования общей воли все более обнаруживает, насколько трудно достигнуть, чтобы она отражала в себе, как в фокусе, совокупность всех индивидуальных волей. В обществе далеко не все заявляют себя с равной силой; наряду с руководящей мыслью и волей инициаторов и вождей мы замечаем пассивное подчинение или явное равнодушие и безразличие остальных. С другой стороны, продукты общественного взаимодействия никогда не являются простой совокупностью или суммой отдельных созданий и волей: из этого взаимодействия образуются своеобразные результаты, «которые в сознании отдельного человека или совсем не могли бы возникнуть, или по крайней мере не могли бы достигнуть того развития, какого они достигают при взаимодействии индивидуумов»*. Общая воля есть нечто вырастающее из взаимоотношения отдельных волей и в известной степени противоположное им и возвышающееся над ним.

Но осуществление справедливой общей воли встречает затруднение и другого рода. В самом этом понятии нет той естественной гармонии, которую предполагал Руссо: справедливость не обуславливается одним фактом общего согласия, и одна общность воли не создает еще справедливого порядка. Допустим, что действительно можно было бы согласить всех в общем желании, значило ли бы это, что такое желание будет непременно соответствовать идеалу справедливости. Достоинство воли, как индивидуальной, так и общей, определяется не одним свойством ее самостоятельности, а той целью, которую она себе ставит. А это значит, что гармония общей воли и справедливости не есть факт, само собой разумеющийся

* Цитирую здесь слова Вундта в *Völkerpsychologie* (Bd. I. Th. I. S. 9). См. эту и другие аналогичные цитаты у Лосского. О народовластии // Новый путь. 1904. Декабрь. С. 411–415.

и предустановленный, а цель, которая должна быть достигнута. В этой цели общая воля находит для себя высшую норму и границу, а в стремлении к ней — свою постоянную задачу, разрешение которой по самому свойству этой задачи относится в бесконечную даль.

Но если в самых глубоких и основных стремлениях своих теория общей воли оказалась бессильной претвориться в действительность и в лучшем случае могла лишь послужить основанием к построению конечного политического идеала, то жизнь все же извлекла из нее известные практические выводы. Эти выводы далеко не соответствовали широкому замыслу Руссо и в конце концов нашли для себя иное теоретическое обоснование, но так или иначе они несомненно получили свою первоначальную силу при могущественной поддержке доктрины «Общественного договора». Практическая жизнь не могла подтвердить предложений Руссо ни относительно легкого нахождения общей воли, ни относительно неизменной гармонии, существующей между этой волей и справедливостью. Но самая идея общей воли, при всей своей неопределенности и неясности, имела огромное преобразовательное значение в смысле изменения отношений между властью и народом, и в этом своем значении она явилась гранью между старым порядком и новым. Как очень удачно указывает Джемс Стифен¹², различие старого и нового политических воззрений заключается в том, что первое рассматривает правящих как высших сравнительно с подданными, как мудрых и хороших по характеру своего положения, как законных вождей и руководителей всего народа, не подлежащих критике и осуждению, тогда как второе воззрение берет правящих как простых агентов и слуг, а подданных — как господ, полных мудрости и доброты и вынужденных только поручать свою власть так называемым правителям, за невозможностью для всего народа самому пользоваться ею: критика и суждение о власти является правом, которое принадлежит всем*. Никакая другая теория не выразила этого нового воззрения с такой яркостью и силой, как теория «Общественного договора». И несомненно, что отсюда именно получила свое самое сильное подкрепление позднейшая теория правого-

* Sir Stephen James-Fitzjames. History of the Criminal Law of England. L., 1883. Vol. VII. P. 229. Полностью цитата приведена у: Мэн. Опыты о народном правлении. Гл. I.

го государства, которая учит, что «престиж конституционной государственной власти заключается не в недостижимой высоте, а в том, что она находит поддержку и опору в народе», что «опираться на народ является ее основной задачей и целью, так как сила, прочность и устойчивость ее заключается в народной поддержке»*. Связь этого воззрения с теорией народного суверенитета бесспорна, но в наше время идея о необходимой солидарности власти и народа находит свое обоснование не в учении о непогрешимости общей воли, а в особом представлении о государстве как о юридическом лице, в котором народ является основным элементом, имеющим значение не только объекта власти, но также и субъекта ее. Власть есть лишь орган целого, вне которого она не имеет значения и в интересах которого она получает свои полномочия. В этом воззрении понятие народной воли сохраняет огромное значение как символ солидарности власти и народа и как выражение государственного единства. Но при этом предполагается, что воля народа, поскольку он является организованным юридическим лицом, имеет свои органы. Народ, рассматриваемый как государство, есть прежде всего организация, а каждая организация неизбежно предполагает известное устройство элементов, выделение органов из общей массы, противопоставление и подчинение одних другим. Как бы ни была эта организация демократической по своим основаниям, она всегда и неизбежно требует органов, выделенных из совокупности граждан, и сколько бы ни создавали гарантий для установления зависимости этих органов от народа, на практике они всегда будут иметь известное право распоряжения и усмотрения, известную самостоятельность. Над всем этим построением современной теории, конечно, возвышается идея государства как целого, идея солидарности и единения власти с народом. Но все эти понятия берутся здесь в скромной формулировке руководящих начал на трудном и длинном пути осуществления идеи справедливости. Существенным отличием этого взгляда является то, что он не ожидает немедленного претворения в действительность идеальных начал, он не ждет от жизненной практики законченной гармонии и даже принципиально исключает мысль о

* См. определения Б. А. Кистяковского в его статье: Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии и психологии. Кн. 85.

такой гармонии из представления о неустанном развитии и свободном состязании человеческих сил. В этом смысле идеал справедливого государства, гармонически сочетающего начала равенства и свободы с господством общей воли, представляется оставленной и пережитой мечтой. Но развитие в духе справедливости и всеобщей солидарности по-прежнему остается руководящей целью политики.

Лучшим подтверждением высказанных здесь положений служит история тех политических опытов, которые вдохновлялись теорией Руссо. Эта история представляет собой вместе с тем ряд последовательных разочарований в возможности осуществить идею народного суверенитета в том виде, в каком она преподносилась ее знаменитому провозвестнику. В сущности, обо всей теории Руссо можно было бы сказать то, что говорит о ней Эсмен по одному частному поводу (по вопросу об ее отношении к монархии): «Придуманная Руссо комбинация допустима лишь при условии признания присущих ей принципов, и никогда она не применялась на практике и не была испробована»*.

Тот искус, через который прошла теория Руссо, мы рассмотрим в двух направлениях. Мы покажем сначала, как мало оправдалось его убеждение, что общая воля есть ясная и легко определяемая норма, устрояющая политическую жизнь, чтобы затем разъяснить, сколь мало эта воля сама по себе может быть признана чистой и бесспорной справедливостью.



* *Esmein*. *Eléments de droit constitutionnel*. 4-me éd. P., 1906. P. 218.



П. И. НОВГОРОДЦЕВ

Об общественном идеале

<отрывок>

Когда в наше время ставят в основу общественной философии принцип личности, его понимают как начало идеальное и безусловное, которое не может и не должно быть связываемо с какой-либо определенной формой общественного устройства. В силу своей беспредельности принцип личности предполагает целый ряд таких форм, постепенно раскрывающихся в истории. Он не дает какой-либо конкретной программы, на которой можно было бы успокоиться, а только намечает путь, по которому следует идти и на котором не видно конца и предела.

В противоположность этому, старые индивидуалисты связывали окончательное торжество личного начала с утверждением некоторой совершенной формы общественного быта. Разделяя веру в ожидаемую гармонию жизни, они были убеждены, что можно найти такую форму, которая способна и объединить всех узами гармонического единства, и дать полное удовлетворение личности. Лучшим примером такого понимания общественного идеала может служить теория народного суверенитета, в свое время стоявшая в центре всех политических верований и надежд.

По существу, идея народовластия была только *временной формой для выражения безусловного принципа личности*. И сам Руссо, более чем кто-либо научивший людей верить в эту идею, исходил из требований свободы и равенства *лиц*. По условиям той эпохи, когда очередной и главной задачей являлась борьба против абсолютизма и олигархии привилегированных, путь к осуществлению начал равенства и свободы

лежал, конечно, через торжество принципа народовластия. Противопоставить старым притязаниям власть народа и права большинства, это значило уничтожить несправедливое господство привилегий и неравенств, создать для всех одинаковую свободу. По меткому выражению Прэнса¹, начало большинства призвано было в эту эпоху сыграть великую историческую роль — «противостать захватам олигархии привилегированных, быть естественной плотиной против их насилий». Так именно понимали это начало и практические деятели, например Мирабо. Принцип народовластия являлся лозунгом общего освобождения и уравниения, и в этом соответствии с абсолютным началом личности он получал свое оправдание. По историческим же условиям, как практическое начало общественного прогресса, он имел для своего времени и первостепенное значение. Но теория народовластия пошла гораздо далее этого: провозглашенный ею принцип она возвела на степень безусловной ценности; между требованиями лиц и началом народного суверенитета она поставила знак равенства. *Перемещение власти от немногих ко всем было признано разрешением социального вопроса и полным удовлетворением личности.* Такое возведение относительного исторического принципа до значения абсолютного общественного идеала имело чрезвычайно важные последствия. Когда в принципе народовластия усмотрели разрешительное слово, долженствующее спасти мир, его поставили во главу угла и из него стали выводить все остальное. Надо осуществить в обществе подлинную и справедливую народную волю, и все цели общественной жизни будут достигнуты. Равенство и свобода, общее согласие и мир станут естественными следствиями той незыблемой гармонии, которая воцарится под сенью абсолютного народовластия. К достижению этой гармонии путем осуществления истинной народной воли и следует направить все усилия. Личность должна всецело подчиниться этому высшему началу, смирить пред ним и свою мысль, и свою совесть. Опыт жизни обнаружил, однако, тщету этих надежд. Все попытки найти чистую и безошибочную волю народа оказались не достигающими цели: ни представительство, ни парламентаризм, ни референдум, никакие системы выборов и голосований не могли разрешить этой задачи. С другой стороны, оказалась ложной и мысль о всеобщей гармонии общественных сил, достигаемой на пути осуществления социального идеала. Не только с требованиями общества, но и между собою притязания личности могут вступать в противоречие: народный

суверенитет не совпадает с принципом личности, равенство может приходить в столкновение со свободой. В связи с этим и самая вера в народовластие как в абсолютное начало, которому должно быть подчинено все остальное, потерпела крушение. В эпоху Руссо перемещение власти от олигархии привилегированных в руки народа могло казаться не только первым, но и единственным условием свободы. Однако власть всегда остается властью, и никакое перемещение или переустройство ее не решает еще проблемы общественного идеала. Неудивительно, если в наше время и именно там, где демократические принципы вошли в жизнь, выдвигаются новые требования. Чрезвычайно характерно, что самый выдающийся представитель величайшей демократии наших дней Рузвельт² меркою для оценки правильного устройства полагает признание прав не большинства, а меньшинства. «Лучшим свидетельством истинной любви к свободе, — говорит он, — является в каждой стране то положение, в какое ставятся в ней группы, находящиеся в меньшинстве»*. В этой новой формуле, совершенно не приходившей в голову последователям Руссо, скрывается тот же старый и основной мотив всякого общественного прогресса. Рузвельт выражает этот мотив следующим образом: «Каждый человек должен иметь одинаковую с другими возможность проявить свою сущность»**. В эпоху Руссо для этого надо было прежде всего утвердить права большинства и власть народа; в эпоху Рузвельта это оказывается уже недостаточным: надо отстоять права меньшинства против возможной тирании большинства. По существу, тогда, как и теперь, требовалось провести в жизнь принцип равенства и свободы лиц; но средства для этого были различные, и каждое из этих средств имело значение в свое время. Когда современный критик Руссо, французский ученый Дюги³, утверждает, что «принцип народного суверенитета не только не доказан и недоказуем, но также и бесполезен»***, он выражает положение совершенно неверное и с логической, и с исторической точек зрения. Принцип народного суверенитета вполне доказуем, если его не считать исходным и основным, а выводить из свободы лиц: во имя всеобщей свободы он требует перемеще-

* *Roosevelt. African and European Adresses. New York and London. 1910. См.: Citizenship in Republic (an adress at the Sorbonne). P. 61.*

** *Ibid. P. 59.*

*** *uguit. roit constitutionnel. Paris, 1907. P. 34.*

ния власти от немногих ко всем. Он может казаться бесполезным там, где он уже осуществлен, где он стал естественным условием жизни; но он не был бесполезен в XVII веке, когда во имя его совершались великие реформы. Дюги прав лишь в своем утверждении, что народный суверенитет как выражение власти коллективного лица народа в его целом не обосновывает правомочий отдельных лиц на участие в управлении. Безусловного значения этот принцип не имеет: он сам должен быть поведен из других более основных начал*.

Взятая нами для примера теория народовластия является лишь частным случаем неправильного понимания принципа личности. Все здесь является характерным для старой общественной философии: вера в возможность общественной гармонии, искание всесильных средств социального переустройства; сочетание беспредельного начала личности с определенными формами жизни и возведение относительных форм на степень безусловных ценностей. Разрушение этих основ прежней философии составляет кризис современного правосознания. Но обнаруживая тщету прежних построений и надежд, этот кризис вместе с тем приводит к новым и чрезвычайно важным заключениям.

Если прогресс общественной жизни не осуществляет начал идеальной гармонии, то не следует ли заключить, что измерять с помощью этих начал прогрессивные улучшения совершенно неправильно. С этой точки зрения новые общественные формы могут быть подвергнуты самой жестокой критике, как вовсе не удовлетворяющие той цели, для которой они предполагались созданными. Однако, не удовлетворяя этой цели, они осуществляли другую цель, которая тем более становится ясной, чем более изучаешь основное направление общественного прогресса; никакими способами и средствами нельзя найти гармонической общей воли, как и вообще нельзя осуществить полную гармонию общественных сил; но можно и должно стремиться к свободному влиянию все большего и большего числа лиц на ход общественной жизни. Мысль о непогрешимом единстве общей воли должна быть оставлена как вовсе неосуществимая. Она должна уступить место *идеалу свободного образования и выражения отдельных волей*, взаимодействие которых служит лучшей порукой их стремления к истине. Центр тяжести переносится, таким образом, с общественной

* См. об этом: «Кризис современного правосознания» (Гл. I, § XIII).

гармонии на личную свободу. В свете этого начала находят свое объяснение и те политические лозунги и реформы, которые постепенно выдвигались жизнью в новейшее время. Представительство, парламентаризм, всеобщее избирательное право, референдум, социальные реформы, общественное воспитание — все эти основные принципы политики XIX века имеют своей целью или привлечь к общественной жизни новые и новые группы лиц, или создать для этих групп условия, содействующие развитию личности.





Г. Д. ГУРВИЧ

**Руссо и Декларация прав
Идея неотъемлемых прав индивида
в политической доктрине Руссо**

<отрывок>

ГЛАВА I

**ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО — ИНСТИНКТИВНОЕ И РАЗУМНОЕ —
И СОЦИАЛЬНЫЙ ДОГОВОР**

Устанавливая условия, которым необходимо должен* удовлетворять социальный договор, чтобы породить государственное целое как известное моральное единство, Руссо говорит: «Ces clauses (du contrat) bien entendues se reduisent toutes à une seule: l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté... De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer»^{**2}. Кажалось бы, дело индивида окончательно проиграно; он не удерживает за собой никаких внегосударственных прав^{***}. В дальнейшем пользовании правами он всецело зависит от суверена****. Личность как будто беспово-

* «Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet»¹ (Contrat social (далее — C. S.) L. I. C. VI. P. 138).

** C. S. L. I. C. VI. P. 139–140.

*** «Car s'il restait quelques droits au particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun, qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine»³ (C. S. L. I. C. VI. P. 140).

**** C. S. L. II. C. IV. P. 166.

роотно подчинена государству... Но вдруг Руссо после всех этих заявлений и рядом с ними делает такое замечание: «Il s'agit de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets du droit naturel, dont ils doivent jouir en qualité d'hommes»^{*4}.

Сверх всякого ожидания индивид, ставший гражданином путем отказа от всех своих прав, оказывается вдруг в обладании естественными правами человека, противостоящими верховной власти. На первый взгляд здесь явное противоречие, и Руссо сам обращает на него внимание читателя. «Lecteurs attentifs, — говорит он в примечании к этому месту, — ne vous pressez pas, je vous prie, de m'accuser ici de contradiction. Je n'ai pu l'éviter dans les termes; mais attendez»^{**5}. Поверим Руссо. И вместо того чтобы в согласии с большинством авторов объявлять вышеприведенное место загадочным и необъяснимым^{***} и с подозрительной легкостью обличать Руссо в немедленном отказе от своих слов^{****}, попытаемся, обратив-

* C. S. L. II. C. VI. P. 165–166.

** C. S. L. II. C. VI. P. 165.

*** «inextricable»⁶, как выражается Faguet⁷. Politique comparée de Montesqueu, Rousseau et voltaire... и т. д. P. 21.

**** Обличения эти, постоянно повторяемые в литературе, основываются на неправильном истолковании контекста. — Непосредственно вслед за приведенной цитатой Руссо говорит: «On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté; mais il faut convenir aussi, que le souverain seul est juge de cette importance»⁸ (C. S. L. II. C. VI. P. 166). Все авторы (Duguit. Traité du droit constitutionnel. 1911. Т. 2; Rehm H. Geschichte der Staatsrechts wissenschaft. 260; Gierke. Iohannas Altusaius III. A. 1913. 117; Iellinek G. De Erklrung der Menschen un Burgerechte. 5; Janet P. Histoire de la philosophie morale et politique. Т. II, 479–481; Faguet. op. cit. 21 и т. д.)⁹ толкуют это место таким образом, будто оно содержит разъяснение предыдущего заявления Руссо о естественных правах граждан, и в связи с таким пониманием с большой легкостью избочличают Руссо в том, что он берет тут же обратно свое первоначальное заявление. — По нашему крайнему разумению, ничего не может быть ошибочнее подобного истолкования. Весь только что приведенный отрывок состоит из полемики против воззрений Локка, а вовсе не положительных утверждений. Именно Локк думал (и его подразумевает Руссо, когда говорит: «on convient»¹⁰ и т. д.), что индивиды отчуждают только часть своих прав; (Ср.: Two tretises of government. В. II. C. VIII § 99, C. IX § 122 и CXI); Руссо возражает против этого мнения. «Mais il faut convenir aussi, — говорит он, опровергая Локка, — que le souverain seul est juge de cette importance»¹¹. Свои собственные воззрения Руссо начинает излагать только со следующего абзаца: «Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'état, il

шись ко всей совокупности мыслей Руссо, найти объяснение этого кажущегося противоречия.

В чем состоит, спросим себя прежде всего, то естественное право, которым, согласно признанию Руссо, должен пользоваться всякий гражданин в качестве человека? «Contrat social» дает ясный ответ на этот вопрос. Откроем главу IV книги I этого произведения, и здесь мы читаем: «Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté»^{*13}. Те же определения мы находим во всех других произведениях Руссо: «Discours sur l'inégalité», «Economie politique», «Emile», «Lettres écrites de la Montagne»¹⁵, Первоначальной редакции общественного договора^{**}. Неотъемлемая свобода индивида — таково, согласно многократным заявлениям Руссо, основное содержание естественного права. Свобода же эта понимается Руссо как полная независимость воли индивида от посторонних ей велений. «Il est certain, — говорит он, — que si l'on peut contraindre ma volonté, je ne suis pas libre»¹⁸.

Но если так, то с раскрытием содержания естественного права противоречие в мыслях Руссо еще более углубилось. Оказывается, что основное и необходимое условие общественного договора — безоговорочное отречение индивида от всех своих

le lui doit sitôt que le souverain les demande. Mais le souverain... ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté: il ne peut pas même le vouloir, car sous la loi de raison, rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature»¹². Только здесь следует искать разъяснения заявлению Руссо, что граждане и в общественном состоянии пользуются естественными правами, и, как увидим, Руссо и не думает брать свое утверждение обратно.

Неправильное истолкование приведенного выше отрывка сильно повредило верному уразумению основных идей Руссо.

* P. 129, ср. также: C. S. L. I. C. I. P. 119 — «L'homme est ne libre»¹⁴...

** Discours sur l'inégalité. II partie, p. 119. Economie Politique I, 314. Здесь дано точное определение понятия свободы: il est certain que si l'on peut contraindre ma volonté, je ne suis pas libre»¹⁶. (314). Emile, kn. V. (Des voyages) p. 292: «Nous examinerons ensuite si un homme peut légitimement s'allier sans restriction, sans réserve, sans aucune espèce de condition, c'est à dire s'il peut renoncer à sa personne, à sa vie, à sa raison, à son moi, à toute moralité de ses actions et cesser en un mot d'être homme d'exister avant mort, malgré la nature qui le charge immédiatement de sa propre conservation et malgré sa conscience et sa raison qui lui prescrivent ce qu'il doit faire et de ce qu'il doit s'abstenir»¹⁷. Первоначальная редакция обществ. договора, 30-я с. (в изд. Алексеева с. XXXIII).

прав, — прямо противоречит требованиям того самого естественного права, которое Руссо признает достоянием каждого гражданина. И больше того. Дело обстоит еще хуже. Согласно собственным словам Руссо, общественный договор всецело зиждется на естественном праве и у него заимствует свою обязательность: «...Toutes sortes d'engagements ne sont pas valides même devant les tribunaux humains. Ainsi pour déterminer celui-ci (т. е. социальный договор), l'on doit en expliquer la nature... on doit prouver ...qu'il n'a rien de contraire aux lois naturelles: car il n'est pas plus permis d'enfreindre les lois naturelles par le contrat social, qu'il n'est permis d'enfreindre les lois positives par les contrats de particuliers»^{*19}. Но в таком случае конструированный Руссо социальный договор сразу должен быть признан недействительным. Его условия в корне нарушают требования того самого естественного права, которому он должен соответствовать, чтобы быть действительным. Противоречие, по-видимому, безысходное: общественный договор по своей природе требует полного отчуждения прав договаривающихся, естественное право, на котором этот договор зиждется, категорически воспрещает подобное отчуждение. Где искать разрешения этого, как будто бы непреодолимого, противоречия? Прежде всего у самого Руссо.

Вывод, к которому мы пришли, именно, что учение Руссо о естественном праве аннулирует действие строяемого им общественного договора, чрезвычайно важен. Первичный элемент в системе Руссо — естественное право, а не социальный договор**. В противовес всем другим теоретикам школы есте-

* Lettres écrites de la Montagne. Lettre VI. P. 64. Œuvres. III т. Изд. Furne, 1844 г.

** Название основного политического трактата Руссо побуждает большинство истолкователей усматривать центр тяжести его учения в социальном договоре, а не в естественном праве. Не говоря уже о том, что такое понимание противоречит исходным посылкам построения Руссо, оно базируется на совершенно внешнем и случайном обстоятельстве: Dreyfuss-Brisac в своем издании Первоначальной редакции социального договора опубликовал между прочим заглавную страницу рукописи, из которой легко усмотреть, что Руссо долгое время колебался, как назвать свой трактат, и, прежде чем окончательно склониться к общеизвестному заглавию, переменял несколько названий: «La société civile», «Essai sur la constitution de l'état», «Essai sur la formation du corps publique», «Essai sur la forme de la république»²⁰, (Dreyfuss-Brisac G. Introduction // Rousseau J. J. Contrat social. Paris, 1896. P. XXII). К тому же и в окончательной редакции к заглавию прибавлено: principes du droit politique²¹, под этим же термином, согласно разъяснениям Руссо в V книге «Эмилия» (р. 291, 295), следует понимать абстрактные, естественно-правовые начала государственного строя.

ственного права, рассматривавшим договор как акт произвола и усмотрения, Руссо всецело подчиняет общественный договор естественному праву, что тесно связано с перенесением самого договора из исторической действительности в идеальный мир долженствования*. Если мы наткнулись на коренное противоречие в построении Руссо, то, ввиду исходной центрации его системы, выход из него следует искать в плоскости того или иного истолкования условий социального договора как всецело подчиненного требованиям естественного права. Итак, если мы продолжаем верить Руссо, что он, хотя и не смог избежать противоречия в терминах, свободен от него в своих идеях, мы должны будем обратить серьезное внимание на учение Руссо о социальном договоре и его условиях. Быть может, мы неправильно истолковали эти условия, не точно поняв мысль Руссо? Быть может, именно здесь Руссо не удалось избежать противоречия в терминах? Сам Руссо поможет нам ответить на эти вопросы.

Откроем VIII главу I книги «Соц<иальный догов<ор », изображающую переход из естественного состояния в государственное, обусловленный социальным договором. Здесь мы прочтем нижеследующее: «Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme une changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et donnant à ses actions la moralité qui manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique, et le droit à l'appétit, l'homme, qui, jusque là, n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants... si les abus de cette nouvelle condition ne le

* Особенно ярко точка зрения Руссо на социальный договор выступает в Первоначальной редакции «Соц. дог.», с. 24 L. I. C. V (по изд. Алексеева с. XXVII) Руссо здесь говорит: «Il y a mille maniere de rassembler les hommes... dans la multitude d'aggrégations, qui existent actuellement sous ce nom, il n'y en ait peut-être pas deux qui aient été formées de la même manière, et pas une qui l'ait été selon celle que j'établis. Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits»²². См. также окончательную редакцию: «Comment ce changement s'est-il fait? (Переход из естеств. состояния в государственное). Je l'ignore. Qu'est ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question»²³. L. I. C. I. P. 119. Впервые обратил внимание на оригинальность Руссо в понимании социального договора Штаммлер (см. цитаты из его произведений выше). Подробно воззрение на социальный договор Руссо как на категорию долженствования обосновывает Liepmann (Op. cit. P. 95–97, и в особенности (в форме более точной и соответствующей смыслу учения Руссо) Hayman'a. (J. J. Rousseau's Social philosophie. 1898. P. 57–58). Ср. также: Гессен В. М. Основы конституционного права. 1917. С. 111–113²⁴.

dégradaient souvent au dessus de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme»^{*25}. Мы позволили себе привести столь длинную выписку из «Contrat Social», так как убеждены, что здесь в значительной степени содержится разгадка всех противоречий, в которые якобы впадает Руссо. В самом деле. Продумав только что цитированное место, приходим к неожиданному заключению: в естественном состоянии, до социального договора индивид не обладает никакими правами и обязанностями; ему чуждо всякое сознание долга, нравственного обязательства; он исключительно подчинен естественным склонностям, повинуетя лишь голосу инстинкта, а не разума. Только общественный договор превращает его из животного в моральное существо, только общественный договор, следовательно, подчиняет человека праву, порождает права индивида. Но если так, то как же можно условием заключения договора ставить отречения индивида от своих прав. Если индивид в естественном состоянии есть только глупое и ограниченное животное, подчиненное лишь инстинкту и лишенное сознания нравственной обязательности и права, то как может он в социальном договоре отречься от того, чего он сам не имеет и чему не подчинен: от права. Сам Руссо повсюду настоятельно подчеркивает, что естественное право обращает свои веления исключительно к человеку как моральному существу, т. е. как существу, наделенному свободой воли и разумом^{**}. К животным оно не обращается. Следовательно, в естественном состоянии естественное право не действует. Как же может индивид отречься от прав, которые к нему не относятся, не обладают в отношении к нему обязательной силой? Очевидно,

* C. S. L. I. C. VIII. P. 147–148.

** Discours sur l'inégalité. Préface. I т. изд. Lahure. «Les modernes ne reconnaissent sous le nom de loi, qu'une rigle prescrite a une ktre morale c'est a dire intelligent et libre»²⁶. (P. 88). «La bite choisit ou rejette par instinct et l'homme par un acte de liberté... et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son être»²⁷. (I partie. 89–90 p.). Первоначальная редакция, с. 30, L. I. C. V. (по изд. Алексеева XXXIII): C'est fter toute moralité de ses actions que d'fтер toute liberté a sa volonté»²⁸. «Emile», passim, ср. в особенности: (Profession de foi du vicaire Savoyard. Кн. IV и там p. 222–227): «Le principe de toute action est dans la volonté d'un ktre libre... L'homme est libre dans ses actions... Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal c'est murmurer de ce qu'il la fait d'une nature excellente, de ce qu'il mit a ses actions la moralité, qui les enoblit»²⁹. P. 222.

полное и безусловное подчинение индивида общественному целому как условие социального договора возможно мыслить только как безоговорочное отречение от своих инстинктов и склонностей, а отнюдь не как отказ от своих прав.

Естественное право получает свою обязательную силу только благодаря социальному договору. Руссо с большой определенностью подчеркивает это обстоятельство: «Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines... Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seul; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considerer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes... Dans l'état de nature... je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis; je ne reconnais pour être à autrui que ce qui m'est inutile... Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet»^{*30}.

Мысль Руссо ясна до такой степени, что не может возбуждать ни малейших сомнений. Но как же, снова и снова встает вопрос, он мог утверждать, что необходимым условием социального договора является отречение индивида от своих прав, от тех самых, которые индивид обретает именно только через посредство социального договора?! Не здесь ли кроется то противоречие в терминах, о котором Руссо говорил в своем, не раз уже цитированном примечании?*

Ответ на этот вопрос мы найдем в Первоначальной редакции общественного договора, т. н. Женевской рукописи***. Здесь

* С. S. L. II. С. VI. P. 176–177. Ту же точку зрения Руссо развивает и в других своих произведениях, в особенности в Первоначальной редакции и статье «Droit Naturel»³¹. Соответственные цитаты из этих произведений приводятся ниже.

** Руссо неоднократно приходилось отмечать противоречивость своей терминологии: «J'ai fait cent reflexions en écrivant qu'il est impossible dans un long ouvrage de donner toujours les mêmes senses aux mêmes mots, je ne crois pas me contredire dans mes idées, mais je ne puis disconvenir que je me contredise souvent dans mes expressions»³².

*** Так как мы не заимствуем решающую цитату для нашего истолкования Руссо из Первоначальной редакции, считаем необходимым сообщить некоторые сведения, могущие оправдать наше доверие к этому произведению Руссо как выражению его постоянных взглядов, проводимых одинаково во всех его сочинениях. Первоначальную редакцию относят обыкновенно к периоду от 1751–1756, более точно к 1754–1755. (Ср.: Алексеев. Этюды о Руссо. II гл. С. 5–7; Dreyfuss-Brisac. Op. cit. XXI). Как установлено, статья «Economie Politique» в значительной своей части извлечена из этого произве-

мы читаем нижеследующее: «Protégés par la société dont nous sommes membres ou par celle où nous vivons, la répugnance naturelle à faire du mal, n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois par la nature, par l'habitude et par la raison à en user avec les autres hommes... et de cette disposition, réduite en actes, naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai, mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes»^{*34}.

Завеса сразу приподнялась. Оказывается, Руссо различает два понятия естественного права: «droit naturel raisonné» — разумное естественное право и «droit naturel proprement dit» — естественное право инстинктивное, основанное на естественном побуждении. Разумное естественное право приобретает обязательную силу, приложимость к людям, только через посредство социального договора. Подчиняя индивидов, до сих пор повиновавшихся лишь инстинкту, «общей воле» и ее внешнему выражению — закону, социальный договор порождает** разумное естественное право, в смысле обязательных

дения (Алексеев. Указ. соч. Гл. II. С. 6, *Dreyfuss-Brisac*. Op. cit. X–XI). В остальных частях, за небольшими отрывками и незначительными редакционными изменениями, Первоначальная редакция текстуально совпадает с окончательной. По авторитетным отзывам обоих издателей, Первонач. редакции Алексеева и *Dreyfuss-Brisac*'а, руководящие идеи в двух редакциях совершенно совпадают (Алексеев. II т. Указ. соч. 254, *Dreyfuss-Brisac*. Op. cit. XXI). Сам Руссо, упоминая об окончательной редакции трактата, говорит не об изменении и переработке, а об извлечении из более обширного целого, которое он уничтожил. (Ср. «Avertissement» к «Contr. soc.»). Максим Ковалевский не без основания усматривает в Первоначальной редакции отрывок из основного произведения Руссо, «Institutions politiques», откуда, по гипотезе Ковалевского, Руссо черпал все свои сочинения. Ср.: *Ковалевский М.* От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму. Т. III. С. 233–234, 238, 243. (Против его взгляда, однако, возражает Алексеев (Политическая доктрина Руссо // Вестник права. 1905 г. февр.–март; см. также: Алексеев. Этюды о Руссо. Т. II. Р. 7–11)³³).

* Первоначальная редакция С. S. L. II. С. VI. Р. 66 рукописи (по изд. Алексеева, LXVIII–LXVII).

** Термин «порождение» мы употребляем, разумеется, не в генетическом, а в чисто логическом его смысле (ср.: «Erzeugen» Когена, «Logik der reinen Erkenntnis», р. 25–28 и passim.). Так как социальный договор, по учению Руссо, не исторический факт, а идеально-нормативное построение, то не требует особого разъяснения, что обусловленность разумного естественного права социальным договором не имеет ничего общего с причинно-следственной зависимостью во времени.

для человека как морального существа правил поведения: «C'est ainsi que se forment en nous les premières notions distinctes du juste et de l'injuste; car la loi est antérieure à la justice et non pas la justice à la loi... Le plus grand avantage qui resulte de cette notion est de nous montrer clairement le vrai fondement de la justice et du droit naturel» (т. е. *droit naturel raisonné*)*³⁵.

Именно это разумное естественное право, противопоставляемое естественному праву инстинктивному, постоянно имеет в виду Руссо, когда в «Трактате о политической экономии», в своей статье «*Droit naturel*», напечатанной анонимно в «Энциклопедии»³⁶, в V книге «Эмиля», в *Lettres écrites de la Montagne*, наконец, в Первоначальной и окончательной редакциях социального договора употребляет термин «естественное право». Так разумное естественное право как совокупность велений, обращенных к моральному, т. е. обладающему разумом и свободной волей, существу, имеет в виду Руссо, когда усматривает основное содержание этого права в категорическом запрете безусловно отчуждать свою свободу; мотивируя этот запрет, он определенно подчеркивает это обстоятельство: отказ от свободы недопустим («car)... c'est ôter toute moralité de ses actions, que d'ôter toute liberté à sa volonté»**³⁷. — Точно так же о разумном естественном праве говорит Руссо, когда выводит обязательность социального договора из действия естественного права, требованиям коего условия этого договора необходимо должны соответствовать. — Наконец, разумное естественное право, т. е. порожденное в своей обязательности общественным договором, подразумевает Руссо, когда говорит о естественных правах граждан, которыми они должны пользоваться в пределах государственного общежития в качестве людей (*en qualité d'hommes*).

Совсем иначе, когда речь идет об условиях социального договора. Признавая необходимым условием социального договора совершенное отчуждение индивидом своих прав в пользу общественного целого, Руссо, очевидно, не может иметь в виду отказ от разумного естественного права, которое индивиду еще только предстоит обрести в общественном соединении, и это тем более что содержание этого права именно и состоит в запрете такого отчуждения. Следовательно, под термином

* Первоначальная редакция С. S. L. II C. VI, p. 66–67 рукописи (по изд. Алексеева, LXVII–LXVIII).

** С. S. L. I. C. IV. P. 129. Первонач. редакция L. I. C. V. P. 30 (по изд. Алексеева, XXXIII).

«право» Руссо здесь может подразумевать только естественное право инстинктивное, основанное на чувстве, на естественном побуждении, сливающееся с инстинктом. Такое понимание, как нельзя более, соответствует тому изображению, которое Руссо дает переходу из естественного состояния в государственное. Как мы уже знаем, переход этот ознаменован подчинением страстей индивида его разуму*, заменой инстинкта понятием долга и правового предписания, превращением человека из существа чисто физического в существо моральное, словом, обращением из животного состояния в человеческое: — «*Nous ne commençons*», говоря словами Руссо, «*proprement à devenir hommes, qu'après avoir été citoyens*»**³⁸. — Заканчивая социальный договор, индивид как бы навсегда отрекается от своих страстей и инстинктов и всецело подчиняет себя власти разумного естественного права***: «*l'homme, qui, jusque là, n'avait regardé que lui même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants*»...****⁴⁰ «*La raison (s'éclaire) de nouvelles lumières, son cœur (s'échauffe) de nouveaux sentiments...*»*****⁴¹. «*...la constitution de l'homme (s'altère)...; à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature... (se substitue)... une existence partielle et morale*»^{6*42}. И только при таких условиях индивид обретает свободу — «*la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*»^{7*44}. — Таким образом, выставленное Руссо требование отчуждения всех «прав» индивида в пользу об-

* На это обстоятельство обратил внимание уже проф. Гессен (Op. cit. p. 117).

** Первонач. редакция С. S. L. I. C. II, р. рукописи 9 (по изд. Алексеева, XII).

*** Ср. ясную формулировку этой мысли в «Эмиле»: «*Les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent;... elles sont écrites au fond... (du) cœur... par la conscience et par la raison; c'est à celles-la qu(e) (l'homme)... doit s'asservir pour être libre*»³⁹ (Emile. Кн. V. P. 297).

**** С. S. L. I. C. VIII. P. 147.

***** Первонач. редакция С. S. L. I. C. II, р. рукописи 14 (по изд. Алексеева XIV).

^{6*} L. II. C. VII. P. 183. В тексте: «*Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante nous avons tous reçue de la nature*»⁴³.

^{7*} С. S. L. I. C. VIII. P. 149. Это понятие свободы как автономии составляет дальнейшее развитие приведенного выше определения свободы (р. 26) как отрицания гетерономии.

щественного целого, будучи правильно понято, как отказ от инстинктивного естественного права в пользу разумного, меньше всего противоречит велениям разумного естественного права, к вящему утверждению коего такое отречение служит. Коренное противоречие в мыслях Руссо оказалось только мнимым и притом, как предупреждал Руссо, чисто терминологического характера: оно было вызвано двойственным значением термина «естественное право», обыкновенно употребляемым Руссо для обозначения разумного естественного права, порожденного в своей обязательности социальным договором, но также означающим в его системе естественное право, основанное на непосредственном чувстве, сливающееся с инстинктом и руководящее индивидом в естественном состоянии. Чем была вызвана такая двойственность* в терминах,

* Необходимо заметить, что двойственный смысл понятия естественного права имеет прецеденты в истории науки. Оставаясь в пределах школы естественного права XVII–XVIII веков, следует прежде всего отметить, что основоположник школы Гуго Гроций различал два понятия естеств. права — более узкое и непосредственно основанное на социальном инстинкте (*appetitus societatis*) и более широкое, базирующее на способности рассуждения и предвидения, вообще на разумной природе человека. (См.: *De jure belli ac pacis*. 1625, *Prolegomena* § 8 и § 9). В несравненно более отчетливой и резкой форме разграничение двух смыслов понятия естеств. права проводится в учении Гоббса; здесь это два разных и во многом прямо противоположных понятия. Действительно, Гоббс различает *jus naturale* как *jus ad omnia*, сливающееся с физической силой и построенное на эгоистическом инстинкте самосохранения, и *lex naturalis* — веление правого разума, требующее мира, по своему существу извечное и неизменное и в конечном итоге проистекающее из Божественной воли. (*De cive*. 1648, С. I, § 7–10, §; С. II, § 1, 28; С. III, § 29, 30, 31; С. IV, § 1). Естественный закон не действует в естественном состоянии (С. V, § 2), после же заключения договора сохраняет силу только в качестве морального обязательства (С. VI, § 13, примеч. С. III, § 27) для суверена, так что юридического значения этот закон никогда не имеет. В этом пункте заключается принципиальное и чрезвычайно глубокое отличие Руссо от Гоббса, так как для Руссо разумное естественное право имеет юридический характер и, более того, служит базой всякой вообще юридической обязательности; оно не только сохраняет силу в государственном общении, но и порождает своим действием самую возможность правопорядка; в этом глубоко оригинальная черта воззрений Руссо. (См. об этом ниже.)

К сказанному прибавим, что еще до школы естеств. права XVII–XVIII веков намечилось в науке различие двух смыслов понятия естеств. права. Так, намек на это различие содержится у классических юристов, выводивших естеств. право то из естественной природы человека, то из его моральной сущности и разума (см.: проф. *Тарановский Ф. В.* Учебник Энциклопедии

принесшая непоправимый вред правильному уразумению системы Руссо, мы скоро увидим.

Сейчас отметим только, что Руссо сам в «Contrat Social» стремится по возможности избежать пагубного действия такой двойственности и всюду резко подчеркивает различный смысл обоих значений этого термина. Упоминая в других местах «Contrat Social», кроме цитированного, об основном условии общественного договора, он избегает выражения «право» и заменяет его термином — «мощь» (*puissance*) и «сила». В самом деле, формула договора гласит: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale...»^{*47}; в другом месте Руссо говорит: «Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement lui et toutes ses forces...»^{**48} Здесь повсюду, как видим, говорится об отречении от мощи (*puissance*), от силы, но не от прав.

И с другой стороны, Руссо резко и определенно подчеркивает все различие естественного права инстинктивного и разумного: «...il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale»^{***49}. Эта свобода тесно связана с свободой моральной, с понятием которой мы уже познакомились. — И вместе с тем необходимо строго различать отношение к вещам в естественном состоянии, или, по терминологии Руссо, владение (*possession*), «qui n'est que l'effet de force»⁵⁰, от права собственности — *propriété*, «qui (est) un véritable droit»^{****51}

права. 1917. Ч. I. Гл. V. С. 202–203). Далее, у глассаторов различалось *jus nativae primaeivum* и *secundarium*, причем второе выводилось из разума; это воззрение резюмирует Conradus Lagus. *Juris utriusque traditio methodica*, 1553, юрист XVI века. (Цитирую название его книги по учебнику проф. Тарановского, с. 180. Пользуюсь случаем, чтобы отметить, что все это примечание, в особенности последняя его часть, внушены мне любезными личными указаниями моего глубокоуважаемого учителя профессора Ф. В. Тарановского⁴⁵. Заимствуя здесь его замечания без возможности цитировать их, приношу ему за них свою глубокую и искреннюю благодарность). О двойственном значении естественного права у некоторых правоведов XVII века ср.: проф. Спекторский Е.⁴⁶ Проблема социальной физики в XVII веке. Т. I. 1910. С. 543 (Вейгель) и Т. II. 1917. С. 67–68 (Гроций) и 111 (Винклер).

* С. S. L. I. C. VI. P. 141.

** С. S. L. I. C. IX. P. 149.

*** С. S. L. I. C. VIII. P. 148.

**** С. S. L. I. C. VIII. P. 148–149 и 152.

и как таковое порождается в своей обязанности социальным договором, который «ne fait que changer l'usurpation en un véritable droit et la jouissance en propriété»*⁵². Очевидно, только к разумному, но не к инстинктивному естественному праву относится резкое противоположение понятий права и силы, столь характерное для «Contrat Social». Инстинктивное естественное право, судя по приведенным только что отзывам Руссо, тесно соприкасается с силой и, во всяком случае, не отличается от силы принципиально; между ними нет ненарушимой грани. Напротив, разумное естественное право как совокупность велений, обращенных к моральному существу, ограждено от силы непроходимой пропастью, и к нему в первую очередь относятся знаменитые и, быть может, никогда не оцененные до своей последней глубины замечания Руссо о соотношении силы и права: «La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté... En quel sens pourra-ce être un devoir?... S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir... Convenons donc que force ne fait pas droit»**⁵³.

Только вступая в социальный договор и отрекаясь от своих страстей и инстинктов в пользу разумной своей природы, индивиды подчиняют себя действию права, как чего-то принципиально отличного от силы. Вот почему индивиды при заключении договора только выгадывают, но ничего не теряют.

Отказываясь от инстинктивного естественного права в пользу разумного, индивиды впервые только и обретают права в истинном смысле этого слова. Социальный договор впервые обеспечивает за каждым гражданином разумные естественные права, которыми он должен пользоваться в качестве человека. Таковым он становится в полной мере только по выходе из естественного состояния.

* C. S. L. I. C. IX. P. 152.

** C. S. L. I. C. III. P. 125–126.

ГЛАВА II

VOLONTÉ GÉNÉRALE ⁵⁴ И ВЕРХОВНАЯ ВЛАСТЬ

<...

Но вернемся к *volonté générale*. Мы постарались показать, что это понятие обозначает у Руссо абстрактно-личное начало, входящее как безусловный элемент в индивидуальную волю. Именно поэтому отречение от инстинктивного естественного права в пользу *volonté générale* приводит к обретению индивидом свободы как автономии-самозаконности и вполне согласуется с категорическим запретом разумного естественного права отчуждать свою свободу. Только путем подчинения своей собственной разумной природе в форме *volonté générale* человек превращается из раба своих инстинктов в свободную личность и укрепляет за собой разумные естественные права, непосредственно проистекающие из этой воли.

Нам остается еще подтвердить наше истолкование понятия *volonté générale* попыткой применить его к объяснению некоторых «темных и софистических», по мнению большинства комментаторов, мест из «*Contrat Social*». — Если рассмотреть прежде всего с этой точки зрения постоянно цитируемый «софизм» Руссо, состоящий в утверждении, что принуждение, применяемое к гражданину, чтобы заставить его повиноваться *volonté générale*, означает не что иное, как «принуждение его быть свободным»*, то сразу станет ясной вся глубина и последовательность этого заявления. Подобный вывод с логической неизбежностью вытекает из воззрения Руссо на свободу как автономию, на *volonté générale* как безусловный, общеобязательный элемент личного хотения и на социальный договор как на отречение от инстинктов в пользу разумной природы человека. Ничего общего с софизмом он не имеет. Точно так же и знаменитое, возбуждающее обыкновенно столько нареканий обоснование правомерности подчинения большинству при голосовании всецело зиждется на воззрении Руссо на свободу и *volonté générale***. При голосовании, говорит Руссо, вопрос идет о том, соответствует ли или не соответствует баллотирова-

* C. S. L. I. C. VII. P. 146.** Ср. также: проф. *Новгородцев П. И.* Кризис современного правосознания. М., 1909. С. 27–29.

мое предложение *volonté générale* как абстрактно-личному началу, внедренному в индивидуальную волю каждого голосующего. Если большинство приходит к другому выводу, чем данный индивид, то это значит, что он заблуждается и частные, эмпирические ингредиенты своей воли принимал за общеобязательные. Поэтому «*Si (s)on avis particulier l'eût importé (il) aurait fait autre chose que ce qu'il avait voulu*» (так как постоянный ингредиент всякого индивидуального хотения есть *volonté générale*); «*c'est alors qu'(il) n'aurait pas été libre*»⁵⁵. И не будем подозревать Руссо в том, что он раз навсегда связал эмпирическую волю большинства с сверх эмпирической *volonté générale*: Руссо только признает такую связь необходимым условием существования государства, но вовсе не утверждает, что она всегда налицо. «Все сказанное в предыдущем, — говорит он непосредственно после приведенной выше цитаты, — построено на предположении, *que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité; quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté*»⁵⁶. Все политическое построение Руссо, вся его доктрина народного суверенитета имеет целью установление таких условий, чтобы воля большинства, вообще воля народа не выходила из-под руководства *volonté générale*. — В частности, Руссо исходит в своем построении из веры в непосредственную гармонию интересов, которые притом не могут, по его убеждению, противоречить велениям естественного права, и потому эмпирическим условием осуществления *volonté générale* признает, говоря словами профессора Новгородцева, «совершенное единство желаний, обеспеченное полным единством жизни и ничем не возмутимой простотой настроений и чувств»⁵⁷. Руссо верит, что чем проще индивидуальное хотение, тем ближе оно должно стоять к своему безусловному, общеобязательному ингредиенту — *volonté générale*, тем меньше в нем окажется эмпирических, изменчивых примесей, воплощенных в *volonté*

* С. S. L. IV. С. II. P. 292; в тексте речь ведется от первого лица *mon*, *je* и т. д.

** Ibid. P. 292.

*** Новгородцев, Указ. соч. С. 25. Однако необходимо твердо помнить, что речь идет именно только об условиях осуществления «*volonté générale*», а не о ней самой, поэтому невозможно согласиться с проф. Новгородцевым, когда он относит приведенную характеристику к самому существу «*volonté générale*» и выводит представление о ней непосредственно из веры Руссо в естественную гармонию интересов (С. 24).

particulière. В этом его кардинальная ошибка. И вместе с тем здесь разгадка его знаменитого заявления, приведшего к стольким недоразумениям и служащего главным препятствием к правильному пониманию учения о «volonté générale»: «Il y a souvent bien de la difference entre la volonté de tous et la volonté générale; ...mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme de différences la volonté générale»^{*57}. Эту цитату ни в коем случае нельзя толковать таким образом, будто *volonté générale* низводится на положение среднеарифметического частных эмпирических волей^{**}. Мы уже знаем, что *volonté générale* как безусловный, общеобязательный ингредиент индивидуального хотения, вполне гетерогенный его эмпирическим элементам, и отделена от них такой же непроходимой пропастью, как душа от тела; так что от сложения эмпирических волей никак не может получиться *volonté générale*. Последняя с самого начала наличествует в индивидуальной воле, и сложение этих волей имеет целью только взаимное уничтожение их эмпирических элементов, которые препятствуют выявлению во всей ее чистоте *volonté générale*, тождественной у всех индивидов. — Такое учение ничего общего не имеет с деградацией *volonté générale* в плоскость эмпирического обобщения; хотя оно вместе с тем еще очень далеко отстоит от кантианского понимания *volonté générale* как идеи. Теория Руссо обнаруживается здесь как чисто метафизическая (в докантовском смысле) в своей первооснове. *Volonté générale* для Руссо прежде всего метафизическая сущность: она дана, а не задана; недаром он ее сопоставляет с душой как основным элементом своей метафизической системы. Однако это не мешает Руссо придавать этому понятию вместе с тем значение правила, нормы, идеи, и именно в этом своем качестве *volonté générale* играет доминирующую роль в его политической доктрине. Оценивая приведенную выше цитату, не нужно забывать, что «Критика чистого разу-

* C. S. L. II. C. III. P. 162.

** Так истолковывает приведенную цитату даже такой глубокий историк политической мысли, как Gierke (Op. cit. S. 203). Он полагает, ссылаясь на это место, что у Руссо «in dem allgemeinen Willen die individuellen Besonderheiten der Einzelwillen durch Summierung der in ihnen übereinstimmenden Momente zu einem Durchschnittswillen aufgehoben werden»⁵⁸. Ср. также: Чичерин. Указ. соч. III, 141: «Чтобы получить общую волю из воли всех, нужно откинуть разногласия; тогда останется среднее мнение, которое и будет общею волею».

ма» еще не была написана. Своими гениальными прозрениями Руссо предвосхищал важнейшие элементы этической системы Канта; преодоление метафизики он предвосхитить не мог...⁵⁹

Но вернемся снова к изложению учения Руссо. Сопоставление понятий «conscience» и «volonté générale» привело нас к исследованию вопроса о личном или сверхличном характере последнего понятия. Наш вывод, решающий вопрос в смысле чисто индивидуалистического истолкования *volonté générale*, выдвигает вновь проблему о соотношении *volonté générale* и *conscience*⁵⁵. Если установлено, что оба эти понятия имеют чисто личный характер, то о принципиальном их различии не может быть и речи. Судя по всем данным, это две стороны одного и того же начала или, точнее, *volonté générale* есть одно из направлений *conscience*⁶⁰. При такой постановке вопроса сразу объясняется, почему Руссо мог выводить разумное естественное право и из *conscience*, и из *volonté générale*; последнее понятие более узкое, чем *conscience*, одна ее сторона. Но какая именно? Это последний вопрос, на который нам предстоит ответить в связи с разбором учения Руссо о *volonté générale*, и ответить будет не трудно. Как мы знаем, разумное естественное право отличается от всей совокупности остальных моральных велений тем, что для своей обязательной силы предполагает начало взаимности, обоюдность правообязанностей, что достигается путем социального договора. *Volonté générale* как непосредственный источник разумного естественного права воплощает в себе эти его специфические особенности. Являясь как бы целью и вместе с тем последним основанием социального договора, *volonté générale* выражает собой ту сторону *conscience*, которая направлена на общежитие. Это — «политическая совесть», «политический разум» индивида в *pendant*⁶² к Кантову «практическому разуму». И именно в этом своем качестве живого символа начала взаимности, социального принципа, необходимого для действия разумного естественного права как *lien social*, *volonté générale* отличается от общего понятия *conscience* своей рациональной абстрактностью. Это — абстрактная рационали-

* Насколько сам Руссо сознавал исходную близость этих двух понятий в его системе, легко усмотреть из того обстоятельства, что он понятие добродетели — *vertu* — то выводит из соотношения поведения с велениями совести-*conscience* (ср.: Emile. Кн. IV. P. 227), то строит на соответствии поступков с требованиями «*volonté gññrale*»: «*tout homme est vertueux*», говорит он в трактате о «Полит. экон.», «*quand sa volonté particuliere est conforme en tout a la volonté gññrale*»⁶¹. 316 p. ср. также p. 315.

зированной сторона *conscience*, иррациональной по своему существу и в значительной мере конкретной. Подобную черту учения о *volonté générale* особенно интересно отметить в связи с вопросом о влиянии Руссо на Канта: влияние шло главным образом именно через посредство этой рационализированной стороны «*conscience*», и Кант перенес в свою этику многие определения, связанные с учением Руссо о *volonté générale*...

Как бы то ни было, на основании сказанного уясняется место *volonté générale* в общей системе воззрений Руссо и отпадает кажущееся противоречие, в которое как будто бы впадает Руссо, поскольку речь идет об источниках разумного естественного права.

Этим замечаниями мы могли бы считать анализ понятия *volonté générale* законченным и перейти на почве добытых результатов к общей характеристике учения Руссо о верховной власти. Однако нам остается сделать еще одно существенное замечание в дополнение к сказанному в предыдущем; иначе нас могли бы упрекнуть в некоторой тенденциозности. В самом деле, излагая воззрения Руссо на *volonté générale*, мы всюду тщательно элиминировали чужеродные эмпирически-утилитарные элементы, часто вплетающиеся в ход его рассуждений и сильно затрудняющие понимание первооснов его учения. Руссо в своих определениях *volonté générale* постоянно подчеркивает, что она направлена исключительно на общий интерес (*regarde qu'à... l'intérêt commun*), в то время как частная воля по своему существу имеет дело только с частными интересами*. Направленность на общий интерес Руссо признает эмпирическим признаком *volonté générale*. Это обстоятельство, неправильно оцениваемое большинством истолкователей, и в частности новейшими писателями, работавшими над Руссо, приводит их к чисто утилитарному истолкованию *volonté générale***.

Очевидно, «*conscience*» и «*volonté générale*» в значительной мере сводятся для Руссо к одному и тому же.

* С. S. L. I. C. VII. P. 145; L. II. C. III. P. 162; L. IV. C. I. P. 285.

** Ср.: *Haymann*. Op. cit., 166, 152–175, 183, 363. *Liepmann M.* Die Rechtsphilosophie des J. J. Rousseau. 1898. 115–118. *Beaulavon G.* Introduction // Rousseau J. J. Du contrat social. Paris, 1914. 31–33, 162–163 и другие. Из более старых авторов на этой точке зрения стоял в особенности Stahl F. J. (*Philosophie des Rechts*. I Theil. Geschichte der Rechtsphilosophie III Auflage. 1856. 307, 309), к ней примыкает, по-видимому, и Гессен (Op. cit., 116, 119–120). Против подобного понимания с большой яркостью высказался Б. Кистяковский (*Gesellschaft und Einzelwesen*. 1899. 156–157, примеч.⁶³).

извращающему истинный смысл этого метафизического в своей первооснове и глубоко идеалистического по своему внутреннему значению понятия. Из безусловного, общеобязательного элемента человеческого хотения *volonté générale* низводится в область изменчивой эмпирии и теряет при этом все свое принципиальное отличие от частной, условной воли, отличие, на котором так настаивает Руссо. Наше предшествующее изложение пыталось показать всю неправильность подобного истолкования. Однако мы теперь должны дать отчет о чуждых существу *volonté générale* утилитарных элементах, вплетенных в изложение Руссо. — Руссо сам дал ясное и точное разъяснение по поводу сочетания в его учении идеалистических и утилитарных элементов: «*Je tâcherai*», говорит он в самом начале «*Contrat Social*»: «*d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées*»^{*64}. — Так мог писать только мыслитель, резко и отчетливо противопоставляющий идеальные и эмпирические начала, справедливость и пользу, разумное естественное право и интерес, и, как мы знаем из предыдущего, Руссо в своей системе всюду исходит из этого противоположения. Если тем не менее он ставит себе задачей сочетание этих элементов и постоянно пытается осуществить его на деле, то это объясняется стремлением нашего автора установить эмпирические условия, необходимые для воплощения в жизнь его идеальных построений**. Причем это задание для него крайне облегчалось верой в конечное соответствие между интересом и справедливостью, правом и пользой, вообще в гармонию интересов, верой, которую Руссо разделял со всем своим веком. Этой вере Руссо суждено было безжалостно разбиться, и его преемник Кант окончательно оборвал последние связи между добром и пользой, интересом и правом... Во всяком случае, Руссо всюду свято соблюдает это различие, и весь ход его доказательств в «*Contrat Social*» ведется

* C. S. L. I. C. I. P. 118.

** Исходя из этого стремления, Руссо заявляет в «*Contrat Social*», что будет строить свое учение «*en prenant les hommes tels qu'ils sont*»⁶⁵ (L. I. C. I. 117), ибо, как он говорит в письме к Usteri: «*il n'y a que les passions humaines... qui conservent les établissements politiques*»⁶⁶ (Op. cit. T. IV. P. 450). Однако отсюда вовсе не следует, чтобы право должно было считаться со страстями человека: «*...Le droit ne se plie point aux passions des hommes*»⁶⁷ (Emile. L. V, P. 195). Этот тезис Руссо необходимо твердо запомнить.

параллельно*. С точки зрения требований разумного естественного права и на основании утилитарных соображений этот строгий параллелизм аргументации Руссо необходимо особенно подчеркнуть, так как он постоянно упускается из виду при изложении воззрений нашего автора, и именно в этой связи метафизик и идеалист Руссо — великий предтеча Канта — низводится в обычное русло плоского утилитаризма... Сказанное в достаточной мере оправдывает, почему мы сочли возможным, излагая учение Руссо о *volonté générale*, оставить в стороне все утилитарно-эмпирические примеси в его построении как не затрагивающие первооснов его воззрения и только препятствующие усвоению их во всей их чистоте. Поступая таким образом, мы только последовали за собственным заявлением Руссо о его основном методе: «...Le droit ne se plie point aux passions des hommes et il... s'agissait entre nous d'établir d'abord les vrais principes du droit politique. A présent que nos fondements sont posés, venez examiner ce que les hommes ont bâti dessus...»**⁷² «...Il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est»***⁷³.

* Проследить этот параллелизм через весь ход рассуждений в «Contr. soc.» составило бы одновременно и весьма трудную и чрезвычайно благодарную задачу. Размеры и задание настоящей работы не позволяют здесь заняться ее выполнением; автор полагает это сделать в другом месте: в задуманной им более обширной работе о Руссо. — Сейчас ограничимся только одним примером. — Обосновывая невозможность вторжения суверена в сферу индивидуальной свободы, Руссо говорит: «Le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur par conséquent... il est impossible que le corps veuille nuire à... ses membres»⁶⁸. (C. S. L. I. C. VII. P. 145) «puisque ce serait vouloir se faire du mal à soi-même»⁶⁹ (Emile. L. V. P. 292). Такова его чисто утилитарная аргументация; конечно, ее необходимо строго отличать от основной линии доказательств Руссо, построенных на разумном естественном праве: «Le souverain par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être»⁷⁰, тут же прибавляет он к вышеприведенным словам, в сжатой форме указывая, что верховная власть всецело проникнута естественным правом и потому не может нарушать его велений. Несколькими страницами далее он разъясняет более подробно эту формулу; суверен, говорит он здесь, не только не может нарушать индивидуальных прав подданных, но «ne peut pas même le vouloir, car sous la loi de raison, rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature»⁷¹ (L. II. C. IV. P. 167). Что оба приведенных ряда доказательств совершенно независимы друг от друга и что центр тяжести для Руссо лежит в естественно-правовой аргументации, после сказанного в предыдущем не требует разъяснений.

** Emile. L. V. P. 295.

*** Ibid. P. 291.

Понятие верховной власти у Руссо, как мы знаем из предыдущего, складывается из двух элементов: *volonté générale*, как руководящего правила и *force publique*⁷⁴ в виде народного голосования, всецело подчиненного этому правилу. Поэтому только теперь, после того как нами закончен несколько затянувшийся анализ этих ингредиентов верховной власти, мы можем дать ее точную характеристику.

Верховная власть зиждется на *volonté générale* как руководящем принципе деятельности суверена: «*la volonté générale est l'essence de la souveraineté*»⁷⁵ есть источник разумного естественного права, его концентрированное выражение. Если сущность верховной власти состоит в *volonté générale*, то характерная особенность этой власти заключается в том, что она насквозь проникнута разумным естественным правом. Веления суверена свою обязательную силу получают благодаря своему соответствию требованиям разумного естественного права. Как только они расходятся с этими требованиями, они теряют свой правовой характер, переставая служить проявлениям верховной власти, и повелевающий перестает быть сувереном. Положительное право — закон (*loi*) — это непосредственное выражение *volonté générale*, от начала до конца пронизанное разумным естественным правом. Не может быть положительного права, расходящегося с естественным, по той простой причине, что всякое веление, не проникнутое естественным правом, есть не право, а произвол. Верховная власть по своему существу не может нарушать норм естественного права, посягать на субъективные естественные права подданных, ибо она лишь постольку власть, поскольку подчинена праву*. В этом сокровенный

* Отметим, что такое воззрение, устанавливающее суверенитет права, ничего общего не имеет с анархизмом, который иногда приписывают Руссо (ср. в частн.: проф. Гессен. *Op. cit.* 118, 114, 125). Анархизм отрицает момент принуждения в общезаконе, отвергает существование общеобязательных социальных норм, т. е. права, и сводит все общение между людьми к произволу отдельных индивидов. Между тем все построение Руссо направлено на утверждение господства права в смысле общеобязательной закономерности, устраняющей индивидуальный произвол, и приводит к обоснованию правомерности принуждения как подчинения индивида собственной его разумной природе, выявленной в «*volonté générale*». — Руссо только не преклоняется заранее перед всяким положительным правом и фактической властью, а возводит их обязательную силу к последнему основанию всякой обязательности в общезаконе: к разумному естественному праву. Утверждение суверенитета естественного права есть одновременно отрицание и юридического позитивизма и анархизма.

смысл знаменитого изречения Руссо: «Le souverain par cela seul qu'il est, est toujours tous ce qu'il doit être»^{*76}. Оно означает: нет дуализма права и власти, естественного права и положительного закона. Власть только тогда власть, когда она такова, какой она должна быть согласно велениям естественного права. Нет другого источника обязательности велений в государстве, кроме разумного естественного права, непосредственно проистекающего из *volonté générale* как руководящего принципа, заложенного в хотении каждого отдельного индивида. И если верховная власть совершенно подчинена руководству этого абстрактно-личного принципа и насквозь пронизана проистекающим из него разумным естественным правом, основное требование которого есть неотъемлемость индивидуальной свободы, то как же может эта власть посягать на индивидуальные естественные права граждан? Естественное право не может само себе противоречить — «la volonté générale ne peut pas errer»⁷⁷. Поскольку власть есть правомерная верховная власть, а не произвол, поскольку господствует *volonté générale*, индивидуальные естественные права граждан обеспечены раз навсегда и притом столь коренным образом, как ни в каком другом политическом построении. Неотъемлемые субъективные права подданных гарантированы самым фактом существования государства и верховной власти, ибо это существование возможно лишь на базе разумного естественного права, основное содержание которого есть утверждение индивидуальной свободы. Вот почему Руссо говорит: «...La puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets»^{**78} ... «le souverain ...ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté: il ne peut pas même le vouloir, car sous la loi de raison, (т. е. под действием разумного естеств. права), rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature»^{***79}.

После сказанного мы отнесемся с полным доверием к цитированному уже заявлению Руссо: «...le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales et... tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions»^{****74}, ибо мы знаем, что эти соглашения

* C. S. L. I. C. VII. P. 145.

** Ibid. L. I. C. VII. P. 145.

*** Ibid. L. II. C. IV. P. 167.

**** Ibid. L. II. C. IV. P. 171.

обеспечивают за индивидом ровно столько индивидуальных прав, сколько этого требует разумное естественное право, т. е. индивидуальную свободу в полном объеме... Все учение Руссо о верховной власти сводится в конечном итоге к утверждению неотъемлемых естественных прав индивида. В этом главный смысл, в этом основная тенденция всего его построения. Руссо, следовательно, не обманывает индивида, когда обещает ему в государственном состоянии свободу как пользование разумными естественными правами, в обмен на инстинктивные естественные права, от которых индивид должен отказаться, чтоб вступить в общество. Напротив, Руссо всемерно сдерживает свое слово и воздаст индивиду сторицей*: его учение о верховной власти — лучшее тому доказательство.

Итак, анализ воззрения Руссо на верховную власть привел нас к тем же результатам, что и разбор его учения о социальном договоре. Наше утверждение, что, вступая в договор, индивиды не только не отрекаются от своих прав, но, напротив, обретают их, получило новое и фундаментальное подтверждение как раз в том самом учении, которое наши противники делают сакраментальной формулой различия исходных принципов Декларации и построений Руссо. Их аргументацию в этой области, поскольку правильно все изложенное в предыдущем, можно считать окончательно отвергнутой: большего по своей решительности и глубине отрицания абсолютизма, чем учение Руссо о верховной власти, себе невозможно представить. Руссо утверждает абсолютизм разумного естественного права и полное подчинение власти. Его руководящая идея — суверенитет права**, и притом именно неотъемлемого

* Другой вопрос, конечно, насколько свойственное Руссо, с его абстрактно-родовым подходом к личности, понимание индивидуальной свободы способно было удовлетворить притязания личности. Дальнейшее развитие политической мысли, выдвинувшее понятие конкретной индивидуальности, резко оттенило недостаточность абстрактного индивидуализма для обеспечения прав личности во всей полноте ее конкретных определений (ср. Заключение настоящей работы). Однако этот упрек в такой же мере относится к Декларации прав 1789 г., как к Руссо—Канту, и их заслуги в деле обоснования прав индивидуальной свободы должны стоять не в меньшей степени вне сомнения, чем значение Декларации.

** Нельзя не обратить внимания на близость воззрений Руссо в этой плоскости с новейшим направлением в государствоведении, стремящимся к монизации власти и права, как это течение представлено в работах: Krabbe (*Die Lehre der Rechtssouverenität*. Groningen, 1906. См. в особ. s. 17, 47, 195, 245), Kelsen'a (*Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*. 1911. В особ. s. 406) и

естественного права индивида. — При таких условиях, может показаться непонятным, каким образом в Руссо могли видеть отрицателя неотъемлемых индивидуальных прав; однако это заблуждение находит себе объяснение в глубоком своеобразии Руссо в обосновании этой идеи. В отличие от своих предшественников, творец «Общественного договора» полагает, что неотчуждаемые естественные права не приносятся с собой из естественного состояния, а, напротив, порождаются в своей обязательной силе в государственном общении; к этому приводит утверждение беспредельного господства *volonté générale* и ее внешнего выражения — закона. Только при помощи законов за подданными обеспечивается гражданская свобода (*liberté civile*)*. В этом именно и состоит то чудо, о котором говорит Руссо в трактате о «Политической экономии», что только при действии законов утверждаются во всей их силе неотъемлемые права индивида. Индивидуальная свобода зиждется на закономерности, на господстве закона и отнюдь не тождественна с произволом независимого индивида, взятого в изолированном состоянии. Гражданская свобода тем и отличается от произвола, что точно определена законом, ограничена *volonté générale*. Все граждане имеют равное право на свободу, и потому каждый может пользоваться своей свободой лишь постольку, поскольку он не нарушает свободы других: «nul ne perd de sa liberté», говоря словами Руссо, «que ce qui peut nuire à celle d'un autre»**⁸³. Закон как выражение *volonté générale* именно и устанавливает те пределы, в коих индивиды могут пользоваться своей свободой, не вторгаясь в свободу остальных***. Что при этом положительный закон как

Radbruch'a (Grundzüge der Rechtsphilosophie. 1914. В особ. s. 83)⁸¹. Необычайно близко подходит к этому течению мыслей на основании совершенно других предпосылок Duguit (ср. в особенности L'État I, Le droit objectif et la loi positive. 1901. P. 12, 130, 186–187, 259–267, 268, 273–274, 311, 360 и другие).

* Которую Руссо, вопреки распространенному мнению, прекрасно умел отличать от свободы политической. Так, определяя задачи государственного управления *gouvernement*, Руссо возлагает на него обязанность одинаково заботиться об охране, «de la liberté tant civile, que politique»⁸². С. S. L. III. P. 211. Ср. *Lettres écrites de la Montagne*, VI письмо // *Œuvres*. III т. p. 64, а также С. S. L. III. С. IX. P. 254.

** *Economie Politique*. I. 314 p.

*** Эта творческая мысль Руссо легла в основание Кантова учения о праве как о разграничении сфер индивидуальной свободы на началах законо-

всецело пронизанный разумным естественным правом по самому существу своему не может посягать на неотъемлемые естественные права индивида, ясно само собой...

Во всяком случае, только при посредстве закона, только в государственном общении может быть обеспечена индивидуальная свобода. Руссо всюду подчеркивает эту свою мысль, сознавая всю ее плодотворность: «Lisez-le, monsieurs, ce livre...» — восклицает он о «Contrat Social», — vous y verrez partout la liberté réclamée, mais toujours sous l'autorité des lois, sans laquelle la liberté ne peut exister»^{*84}. — И нужно сказать, что это новое и глубоко оригинальное воззрение Руссо на значение закона для обеспечения гражданской свободы не осталось без влияния на Декларацию прав. В отличие от американских деклараций и под непосредственным воздействием идей Руссо, Декларация 1789 г. всюду выдвигает на первый план понятие закона, заимствуя при этом из «Contrat Social» самое определение этого понятия. «La loi est l'expression de la volonté générale»⁸⁵, гласит 6 параграф Декларации, и далее, в последующих параграфах Декларация постоянно прибегает к помощи закона для точного определения провозглашаемых ею отдельных свобод. Но близость Декларации к мыслям Руссо идет еще дальше: Декларация непосредственно заимствует у него его проникновенное определение гражданской свободы^{**}. 4-й параграф Декларации гласит: «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce que ne nuit pas à autrui: ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes, que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi»^{***86}. Это классическое место не имеет никакой аналогии в американских декларациях и несомненно целиком навеяно учением Руссо, из которого непосредственно вытекает. Никто, кроме Руссо, так не ставил вопроса, никто до него так не определял понятия свободы. 4-й параграф Декларации во всей своей внутренней значительности должен быть вменен в исключительную заслугу Руссо. И, становясь здесь на почву учения Руссо о законе, Декларация так же мало противоречила своему исходному принци-

мерности. См.: Kant. Metaphysik der Sitten. 1797. I. Teil Rechtslehre. Einl. In die Rechtsl. § C. и § B. s. 35–36, 33–34 в изд. F. Meiner. 1907.

* Lettres écrites de la Montagne. VI письмо // Op. cit. III т., p. 66.

** Econ. Polit. I. P. 314. Ср. приведенную выше цитату.

*** Цитирую по: Duguit-Monnier. Les constitutions de la France. P. 2.

пу — идее неотъемлемых прав индивида, как мало этой идее противоречит учение Руссо о верховной власти. Преодолев дуализм права и власти, права положительного и естественного и устранив воззрение на догосударственный характер естественных прав, Руссо заложил новый и прочный фундамент идее неотъемлемых прав индивида.





Н. И. КАРЕЕВ

Новое истолкование политического учения Руссо
Рецензия на книгу г. Гурвича
«Руссо и Декларация прав»

I

В 1918 году вышла несомненно очень важная книжка, в сто страниц, г. Георгия Гурвича под заглавием «Руссо и декларация прав. Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо», заслуживающая большого внимания как историков политических учений, так и историков французской революции. Автор поставил своею задачею доказать, что многочисленные писатели, говорившие о внутренней противоречивости политического учения Руссо, были неправы, что она была вполне едина и цельна¹, что ошибаются и те, которые отрицают непосредственное влияние этой теории на составление «Декларации прав человека и гражданина», что, наоборот, этот знаменитый документ был составлен под непосредственным влиянием именно доктрины Руссо. Г-н Гурвич обнаружил при этом весьма вдумчивое отношение как к «Общественному договору», так и к другим произведениям Руссо, и равным образом прекрасное знакомство с литературой предмета, хотя в последнем отношении и можно было бы указать на кое-какие пробелы.

Противоречивость теории, изложенной в «Общественном договоре» Руссо, усматривается в том, что, исходя из принципа прирожденности и неотъемлемости индивидуальной свободы, которую должен обеспечить общественный договор, Руссо из условий этого договора выводит такое понимание верховной власти, приписываемой им народу, что от индивидуальной свободы не остается ничего и личность оказывается совершен-

но бесправною по отношению к государству. В эпоху революции якобинцы, действительно, делали такой вывод из учения Руссо, в качестве государственников, которые в индивидуализме видели пагубный для «единой и нераздельной республики» инцивизм, т. е. поведение, недостойное гражданина, обязанного быть в полном подчинении у государства.

Опираясь на учение Руссо о гражданской (т. е. государственной) религии, Конвент декларировал такую гражданскую религию в виде культа Верховного Существа, что противоречило принципу религиозной свободы, и насильственная «дехристианизация» Франции в эпоху господства поклонников Руссо была практическим применением идеи государственного, хотя бы и в республиканской форме, абсолютизма по отношению к религиозной жизни граждан.

Абсолютизм в политическом учении Руссо усматривают и многочисленные писатели, издававшие² и разбиравшие это учение, одни — больше напирая на этот абсолютизм, другие на противоречие этого абсолютизма с индивидуалистическим исходным пунктом теории. Те писатели, которые особенно стояли на первой точке зрения, указывали при этом на несовместимость взгляда Руссо на неограниченность верховной власти с резко индивидуалистическим характером Декларации прав.

Это согласие в понимании Руссо и его практических последователей, и критиков его теории что-либо, конечно, значит: не могло бы быть такое согласие, если бы в «Общественном договоре» действительно не было бы поводов к тому, чтобы толковать его в абсолютистском смысле и находить противоречие между исходным пунктом теории и ее последним выводом. Г-н Георгий Гурвич доказывает в своей книжке, что Руссо отнюдь не был абсолютистом, что, наоборот, он был защитником индивидуальной свободы и что поэтому его учение не заключало в себе никакого внутреннего противоречия.

«Кажущиеся», «чисто терминологические противоречия» (стр. 12, 30, 34 и др.), однако, и он находит, отмечая случаи, когда обнаруживается или «на первый взгляд явное противоречие» (стр. 24), или «противоречие, по-видимому, безысходное» (стр. 26) и т. п. и, признавая, что у Руссо была «двойственность терминов», которая, по его же словам, и «принесла непоправимый вред» правильному уразумению его системы (стр. 34 и сл.). Мало того, самый новый истолкователь учения Руссо находит еще, что он «вплел» в ход своих рассуждений некото-

рые элементы, «затрудняющие понимание первооснов этого учения» (стр. 72) и «препятствующие усвоению их во всей их чистоте (стр. 74), причину неправильного понимания Руссо он при этом объясняет «глубоким его своеобразием» (стр. 77), к каковому, конечно, нужно отнести и терминологическую двойственность, обнаруживаемую автором в «Общественном договоре». В частности, «построение государственной религии» у Руссо он называет «неудачным» (стр. 23), доказывая, что оно вытекало не из учения о праве государства устанавливать религию граждан, а из «неправильно понятой необходимости» (стр. 86). В конце же концов г. Гурвич не отрицает того, что «учение о гражданской религии является несомненным нарушением веротерпимости (стр. 87) или, лучше было бы сказать, религиозной свободы.

Вина, сказал бы я после всего этого, вина того, что Руссо не был понят правильно, значит, лежит в нем самом, и если г. Гурвич находит, что родоначальником этого непонимания был Бенжамен Констан³ (стр. 4–5 и 40), то сам же прибавляет, что последний «был *по-своему* прав, когда резко противопоставлял индивидуализм в своем понимании доктрине Руссо (стр. 97).

Но вот г. Гурвич подвергает вопрос критическому пересмотру. Говоря собственными его словами, он делает «попытку доказать, что в политическом учении Руссо не только не содержится отрицания неотъемлемых естественных прав индивида, но, напротив, дается новое по сравнению с предшественниками и чрезвычайно глубокое их обоснование» (стр. 12), «проложить путь к воссозданию единого систематического целого из воззрений Руссо» (стр. 20). С этой целью он, так сказать, забывает о том значении, какое теория Руссо имела во время французской революции, и берет это учение в его отвлеченной сущности. «Политическая доктрина Руссо, — говорит он, — так тесно связана с судьбами французской революции, такое продолжительное время служила орудием борьбы политическим партиям, что до сих пор еще главный интерес истолкователей направлен на конкретно-политические выводы, а не на абстрактное содержание этой доктрины». Между тем автор не сомневается в том, что «основное устремление Руссо» заключалось в «абстрактной теории, а не в формулировке конкретных политических требований» (стр. 13). Сосредоточивая свое внимание на «абстрактной» теории, г. Гурвич привлекает к рассмотрению не только «Общественный договор» в разных его редакциях и другие несомненные произведения Руссо, но и анонимную статью «Энциклопедии»

Дидро об естественном праве, написанную, как не без основания убежден г. Гурвич, не кем иным, как самим Руссо⁴.

II

Своему критическому пересмотру г. Гурвич подвергает три основных пункта.

Во-первых, по общему мнению, учение Руссо об общественном договоре и его условиях содержит в себе отрицание неотчуждаемости естественных индивидуальных прав, тогда как г. Гурвич доказывает как раз обратное.

Во-вторых, автор берет на себя задачу опровергнуть «ходячее воззрение», по которому верховная власть у Руссо безгранична.

В-третьих, в книжке доказывается, что в «первоосновах своего учения» Руссо был горячим сторонником религиозной свободы (веротерпимости, как выражается автор) и, вопреки распространенному мнению, признавал индивидуальное право собственности.

Доказывая все это, тем самым г. Гурвич опровергает тезис, по которому Руссо не был идейным вдохновителем «Декларации прав человека и гражданина». Тогда как во время революции именно на него и смотрели как на учителя свободы люди, подобные Мирабо, этого принципиального защитника индивидуальной свободы.

В учении Руссо всем, внимательно читавшим «Общественный договор», бросалось в глаза противоречие: договор, создающий по теории XVIII века государство, заключается для обеспечения прав личности, которая должна оставаться столь же свободною, как и до заключения договора, а между тем последний требует полного безусловного отчуждения каждым всех своих прав в пользу целого. Сам Руссо — обращает на это внимание г. Гурвич, — сам Руссо просил не обвинять его в противоречии, которого он, по собственным его словам, не мог «избежать в терминах», но исследователи не обратили должного внимания на эти слова. Наш исследователь просит «поверить» этому <нрзб Руссо (стр. 24 и 27) и, собирая между собою отдельные мысли Руссо, приходит к такому построению его теории. По его основному взгляду, в естественном состоянии, т. е. до общественного договора, индивид не обладает никакими правами и обязанностями, и только общественный

договор подчиняет человека праву, подтверждает права индивида, но раз в естественном состоянии никакое право (в том числе и естественное) не действует, то полное и безусловное подчинение общественному целому нужно мыслить только как отречение от своих инстинктов и склонностей, а отнюдь не как отказ от своих прав. Естественное право, таким образом, получает свою обязательную силу благодаря только общественному договору (стр. 28–29). Дело в том, как это явствует из слов самого Руссо, у него надо различать два понятия естественного права: одно «разумное» и другое «естественное в собственном смысле», т. е. инстинктивное, основанное на естественном побуждении. Подчиняя дотоле повиновавшихся только инстинкту индивидов тому, что Руссо называл «общей волей», и ее внешнему выражению, закону, общественный договор порождает «разумное» естественное право (стр. 31). В других своих сочинениях Руссо то же говорит об этом «разумном» естественном праве, в смысле совокупности велений, обращенных к существам, обладающим разумом и свободною волею, основное же содержание этого права он видит в категорическом запрете безусловно отчуждать свою свободу. По толкованию г. Гурвича, выходит, значит, так, что Руссо требовал отказа от инстинктивного естественного права, а отнюдь не от разумного, которое индивиду еще только предстоит приобрести через общественный договор (стр. 32). Лишь становясь гражданином, членом общества, <индивид, по словам самого Руссо, делается человеком, т. е. приобретает человеческие права.

Так своим толкованием г. Гурвич устраняет признававшееся всеми противоречие Руссо с самим собою, прибавляя, что в некоторых случаях Руссо вместо «права», говоря об инстинктивном естественном праве, от которого нужно отказаться, употребляет выражения «мощь» и «сила» (стр. 35). Для трактата Руссо очень характерно вообще противопоставление права и силы. Только вступая в договор и отрекаясь от своих страстей и инстинктов в пользу разумной своей природы, индивиды подчиняют себя действию права как чего-то принципиально отличного от силы и приобретают человеческие права (стр. 36). Отсюда единственная цель общественного договора — утверждение неотчуждаемых естественных прав индивида при отречении от власти страстей и инстинктов (стр. 37). Перечисление этих прав Руссо дает в трактате «О политической экономии»: это жизнь, свобода, собственность и публичная (гражданская) безопасность (стр. 38). Констатируя последнее, г. Гурвич делает тот вывод, что между идеями

Руссо и принципами Декларации нет ни малейшего расхождения (стр. 39–40). Мимоходом он отмечает разницу между взглядами Локка и Руссо; у первого личность в естественном состоянии пользуется всеми естественными правами, от части которых отрекается при вступлении в общественный договор, у Руссо она отрекается от всех неразумных инстинктов и приобретает все разумные естественные права.

«Клубок безысходных противоречий, — говорит автор, — в которых якобы запутывается с самого начала построение Руссо, оказывается окончательно распутанным» (стр. 37). Нужно отдать справедливость тому остроумию, с каким г. Гурвич разрешает загадку, но нельзя не сказать, что если такова была настоящая мысль Руссо, что очень правдоподобно, то выразить ее надлежащим образом <он не сумел, и все-таки прямое понимание его слов о безусловном отказе от всех своих прав не могло не привести к обвинению его в коренном противоречии. Притом главные места, сходные с тем, что мы читаем в «Декларации прав» находятся не в основном политическом трактате Руссо, а в одном из второстепенных.

Я упомянул уже выше, что г. Гурвич извлекает идеи Руссо еще из статьи «Естественное право», которая, по его убеждению, была написана также Руссо. Догадка г. Гурвича весьма похожа на истину, потому что не только идеи этой статьи, но и отдельные выражения сходны с первоначальной редакцией «Общественного договора» (стр. 49–50). Здесь, между прочим, разумному естественному праву приписывается обоюдность.

Но вот в чем еще вопрос: что могло заставить Руссо под одним и тем же названием «естественного права» объединить различные начала, как веления разума и непосредственные инстинктивные побуждения? Но тут автор вспоминает афоризм Руссо, что «все хорошо, что исходит из рук творца вещей», и его утверждение, что человек как создание Божие одарен естественной добротой (стр. 42). Но мы вообще знаем, как, по мнению Руссо, началась порча природы человека, а с ней и его инстинктов. Известна борьба его против интеллектуализма, заставлявшая его искать истинных оснований нравственности и разумного естественного права не в уме, не в логической достоверности, а в совести, т. е. достоверности другого рода — моральной. Совесть для Руссо является инстинктом (голосом) души. Когда-то, во времена первобытной невинности, не было надобности в разумном естественном праве, нормы которого обращаются только к людям с извращенными уже инстинктами (стр. 47). Это объяснение тоже весьма похоже на истину.

III

Переходим ко второму пункту. Лишив, как обыкновенно толкуют теорию Руссо, — лишив индивида путем общественного договора каких бы то ни было естественных прав, Руссо далее подчиняет гражданина ничем не ограниченному господству государственной власти, совпадающей с произволом народного большинства. Говорят еще, что верховная власть у Руссо наделяется столь безграничными полномочиями, что даже общественный договор признается у него не обязательным для этой власти. Г-н Гурвич и здесь расходится с обычными толкованиями. Второе утверждение он прямо опровергает подлинными словами Руссо. Если, говорит автор, Руссо и признает, что общественный договор не обязывает раз навсегда суверена, то лишь в том смысле, что граждане, в своей совокупности составляющие суверена, могут во всякое время расторгнуть общественный договор и тем положить конец государству и верховной власти. Эта несвязанность суверена общественным договором обозначает право граждан возвратиться в естественное состояние, отнюдь не безграничный абсолютизм власти. В этом г. Гурвич усматривает «крайний и односторонний индивидуализм, всецело растворяющий государственное соединение в воле отдельной человеческой единицы» (стр. 53).

Главное, однако, не в этом, а в том, как Руссо понимает ту *volonté générale* непосредственному и бесконтрольному государству, которой подчиняют себя люди, отрекаясь, по истолкованию г. Гурвича, от своих инстинктивных прав в пользу прав разумных? Г-н Гурвич, отвечая на этот вопрос, предпочитает оставлять термин «*volonté générale*» без перевода, ибо по-русски «общая воля» наводит «на эмпирические ассоциации, которым чуждо французское выражение» (стр. 51).

У Руссо, говорит автор, «понятие верховной власти строится всецело на понятии «*volonté générale*», но, прибавляет он, эти два понятия, т. е. верховной власти и общей воли*, в учении Руссо отнюдь не совпадают между собою вопреки мнению истолкователей его доктрины. Общая воля только руководит у

* Будем употреблять русский термин, но памятуя замечание г. Гурвича.

него верховною властью, является «только *правилом* ее деятельности», только *основанием* ее правомерности, сама же «верховная власть» есть *сила*, руководимая общей волей в качестве верховного принципа, резко отличного от этой силы (с. 55). Вступая в общественный договор, граждане соединяют свои силы в одну «общую силу», или «публичную силу», которая как ингредиент верховной власти ведет свое начало от народа как живого и реального носителя верховной власти, осуществляющего свою публичную силу только путем голосования в народном собрании (стр. 56), но Руссо хочет, чтобы последнее совершилось под безраздельным и ненарушимым господством общей воли, ибо если в этом голосовании не проявляется действительно общая воля, государство в смысле правового общения гибнет. Руссо различает между общею волею всех, которая бывает при единогласии народных решений, потому что воля всех есть только одна из форм публичной силы, а между этой последней, с одной стороны, и общей волей, с другой — такая же пропасть, по удостоверению⁵ Руссо, как между телом и душой (стр. 57). Одна другой может соответствовать по своему содержанию, но совпадать одна с другой не могут. Если же между волей всех (или большинства) и общей волей существует расхождение, «немедленно господство большинства теряет характер правомерной власти и превращается в насилие, когда граждане бывают вынуждены (*forcés*), а не обязаны повиноваться» (стр. 58)

Другими словами, по толкованию г. Гурвича, «вся суть учения Руссо именно и состоит в *устранении произвола народного большинства*, в полном подчинении народной воли *закономерности*, вытекающей из *volonté générale*», ибо общая воля, различаемая с волей всех, у Руссо, как и совесть, является основанием разумного естественного права (стр. 60), поскольку же естественное право по природе своей извечно, и общая воля не может быть иной. В «Общественном договоре» такой формулировки общей воли как основания естественного права нет, но автор находит ее в упомянутой статье, принадлежащей, по его утверждению, Руссо (стр. 61). Вот в каком смысле и в «Общественном договоре» говорится о неизменности, неуничтожимости, неизвратимости и постоянной правоте общей воли. Воля всех, узнаваемая посредством народного голосования, есть «воплощение эмпирической условности», а общая воля — «выражение изъятого из эмпирии безусловного», нечто родственное совести (стр. 62). Общая воля и совесть оказываются у Руссо даже совпадающими между собой по всем признакам, кроме одного:

совесть есть чисто личное начало, составной элемент души как безусловного в индивиде, тогда как общая воля, — по крайней мере, оговаривается г. Гурвич, на *первый поверхностный взгляд* — представляется как начало сверхличное (стр. 63).

Но только на первый поверхностный взгляд: Руссо сам говорит, что, повинаясь соглашениям, устанавливающим господство общей воли, люди не повинуются никому, а только своей собственной воле, да и проблема его — «найти такую форму соединения, при которой каждый, соединяясь со всеми, тем не менее повиновался бы только самому себе». Рассуждая так, Руссо, «оставаясь последовательным, не мог придавать *volonté générale* сверхличное значение, да и на самом деле в первоначальной редакции «Общественного договора» утверждает, что «общая воля является в каждом индивиде интеллектуальным актом (*un acte pur de l'entendement*), рассуждением при молчании страстей о том, чего человек может требовать от себе подобных и чего последние могут требовать от него». Ту же мысль мы находим и в статье «Естественное право». «Здесь, — говорит г. Гурвич, — Руссо явно и открыто рассматривает *volonté générale*, как личное начало, вкрапленное, подобно *conscience*⁶, в каждого отдельного человека» (стр. 63–64). Этой общей воле, по толкованию автора, Руссо противопоставляет не индивидуальную волю, как это обыкновенно думают, а частную волю.

Таков смысл слов Руссо: «Каждый может как человек иметь частную (особенную) волю, противную общей воле, или не похожую на общую волю, которую имеет как гражданин». Таким образом, по Руссо, в состав человеческого хотения входит и *volonté générale*, и *volonté particulière*, но только первая делает членов общества гражданами и свободными. Первая абсолютно тождественна во всех индивидах, почему и может быть названа общей в том же смысле, как общим можно называть родовое понятие: это, по толкованию г. Гурвича, есть не что иное, как «абстрактная сущность каждого отдельного индивида, общая у всех граждан», тогда как частная воля, изменчивый эмпирический элемент в хотении индивида, бесконечно разнообразна и даже никогда не совпадает в двух индивидах. Из тождества этой общей у всех воли Руссо, между прочим, выводит ее стремление к равенству (раз у всех она — одна и та же), тогда как частная воля стремится к предпочтениям (стр. 64–65).

Итак, у Руссо «личность понимается как носительница абстрактных родовых начал», и общая воля не имеет у него значения сверхличной этической ценности (стр. 66).

Истолковав так понятие «*volonté générale*», г. Гурвич объясняет некоторые места «Общественного договора», которые большинством комментаторов назывались темными и софистическими. Так, например, Руссо утверждает, что когда гражданина принуждают повиноваться общей воле, то только принуждают его быть свободным: при толковании г. Гурвича смысл этого софизма понятен. Народные голосования у Руссо, с этой точки зрения, имеют значение лишь способа решения вопроса, соответствуют или не соответствуют голосуемые предложения не чему иному, как «абстрактно личному началу, <нрзб в индивидуальную <волю каждого голосующего», «если большинство приходит к другому выводу, чем данный индивид, то это значит, что он заблуждается и частные, эмпирические ингредиенты своей воли принимал за общеобязательные». Но, могли бы мы возразить, почему же толкование большинства — истина, а все, с ним несогласное, — заблуждение? Но г. Гурвич и не думает, чтобы Руссо безусловно связывал эмпирическую волю большинства со сверхэмпирической общею волею: Руссо допускает сам возможность несовпадения, когда все черты общей воли перестают находиться в большинстве (стр. 68). Дело в том, однако, <что Руссо разделял веру XVIII века в непосредственную гармонию интересов и в соответствие их с естественным правом.

Вот как г. Гурвич советует понимать общую волю Руссо. Многие толковали эту общую <волю как среднеарифметическое частных эмпирических волей, получаемую при откидывании разногласий, к чему привело одно место у самого Руссо, таким именно образом понятое, но раз общая воля отделена у него от частных волей всех непроходимую пропастью, не может быть и речи о получении общей воли путем сложения частных волей (стр. 69).

Для г. Гурвича не подлежит сомнению, и в этом с ним нельзя не согласиться, что у Руссо *volonté générale* есть прежде всего метафизическая сущность, данная, а не заданная, но в то же время она у него — правило, норма, идея, а в качестве таковой нормы она есть одно из направлений или сторон совести: Руссо выводит разумное естественное право как из *conscience*, так и из *volonté générale*. У него разумное естественное право отличается от остальных моральных велений обоснованием на начале взаимности или «обоюдности правообязанностей» в силу общественного договора, а потому общая воля «выражает собою ту сторону совести, которая направлена на общежитие» (стр. 70–71). Чтобы достигнуть такого понима-

ния общей воли г. Гурвичу, однако, пришлось, по собственному его признанию, «элиминировать чужеродные, эмпирически утилитарные элементы», как сам он выражается, «вкрапленные⁷ в изложение Руссо» вследствие его веры в конечное соответствие «между интересом и справедливостью, правом и пользой, вообще в гармонию интересов». Эти-то утилитарно-эмпирические примеси и «препятствуют усвоению первооснов учения Руссо во всей их полноте» (стр. 71–74).

Значит, не одна терминологическая двойственность, но и нечто другое, что вскрывается самим защитником Руссо, было причиной приписывания ему мнений, опровергаемых в книжке г. Гурвича.

IV

Что же такое верховная власть в понимании Руссо, истолкованном новым его комментатором?

Это понятие у Руссо складывается, поясняет нам автор, из двух элементов, из коих один заключается в общей воле как руководящем правиле, другой — в публичной силе в виде народного голосования, всецело подчиненного этому правилу. «Если, — предполагает г. Гурвич, — сущность верховной власти состоит в *volonté générale*, то *характерная особенность этой власти заключается в том, что она насквозь проникнута разумным естественным правом*. Веления суверена свою обязательную силу получают благодаря своему соответствию требованиям разумного естественного права». Раз эти веления расходятся с последним, они теряют свой правовой характер, ибо всякое веление, не проникнутое естественным правом, есть не право, а произвол. «Верховная власть по своему существу не может нарушать норм естественного права, посягать на субъективные естественные права подданных, ибо она лишь постольку власть, поскольку подчинена праву». Поэтому для Руссо не может быть положительного права, расходящегося с естественным, нет, другими словами, их дуализма и дуализма права и власти (стр. 74–75). А раз это так, то каким же образом верховная власть может посягать на индивидуальные естественные права граждан? *«Неотъемлемые субъективные права граждан, — говорит г. Гурвич, — гарантированы (у Руссо) самым фактом существования государства и верховной влас-*

ти, ибо это существование возможно лишь на базе разумного естественного права, основное содержание которого есть утверждение индивидуальной свободы... Все учение Руссо сводится в конечном итоге к утверждению неотъемлемых естественных прав индивида... Руссо не обманывает индивида, когда обещает ему в государственном состоянии свободу как пользование разумными естественными правами в обмен на инстинктивные естественные права, от которых индивид должен отказаться, чтобы вступить в общение» (стр. 76). Если, значит, Руссо утверждает какой-либо абсолютизм, то это — абсолютизм разумного естественного права, с полным подчинением ему власти. Его руководящая идея — суверенитет права и притом именно неотъемлемого естественного права индивида — воззрение, как отмечает г. Гурвич, родственное с новейшим направлением в государствоведении (стр. 77). «В отличие от своих предшественников, — говорит еще г. Гурвич, — творец “Общественного договора” полагает, что неотчуждаемые естественные права не приносятся с собой из естественного состояния, а, напротив, порождаются в своей отличительной силе в государственном общении, к этому приводит утверждение безраздельного господства *volonté générale* и ее внешнего выражения — закона» (стр. 78). Значение закона для обеспечения гражданской свободы было «новым и оригинальным воззрением Руссо», у которого и «Декларация прав» заимствовала как определение закона как выражение общей воли, так и определение свободы и ее границ, определяемых законом. «Свобода, — сказано в “Декларации”, — состоит в возможности делать все, что не вредит другому; поэтому пользование естественными правами каждого человека не имеет других ограничений; как те, которые обеспечивают другим пользование теми же правами», причем эти «ограничения могут быть установлены только законом». Ни такого определения закона, ни такого понимания свободы мы не находим в американских декларациях, бывших первообразами французской (стр. 79). Именно «закон как выражение общей воли и устанавливает у Руссо те пределы, в каких индивиды могут пользоваться своею свободою, не вторгаясь в свободу других». Тут же мимоходом г. Гурвич опровергает распространенное мнение о том, что Руссо не умел отличать гражданской (индивидуальной) свободы от политической (участие во власти), и в доказательство приводит слова Руссо об обязательности правительства заботиться одинаково об охране «как гражданской, так и политической свободы» (стр. 78).

Прибавлю, что некоторые писатели находили у Руссо не только абсолютизм, но и анархизм, взгляд, с которым г. Гурвич тоже мимоходом борется (стр. 20 и 75).

V

К числу неотъемлемых свобод принадлежит свобода веры.

Г-н Гурвич приводит слова Руссо, не оставляющие никакого сомнения в том, что Руссо ее признавал. Автор говорит при этом, что иначе и быть не могло, ибо признание это «вытекает из всей системы воззрений Руссо и органически связано с его учением об *индивидуальной* совести — *conscience* как первоисточнике моральной достоверности, принимаемой Руссо за последнее основание в доказательстве бытия Божия» (стр. 81). Далее он указывает на различие у Руссо моральной и чисто догматической формы религии, из которых только первая имеет значение для общества: «на ней построены все устои общежития», а потому «заблуждения в этой области угрожают существованию государства» (стр. 82). Гражданскую религию Руссо, столь противоречащую индивидуальной свободе (вспомним санкции этой религии в виде изгнания и даже смертной казни), автор выводит из того, что для действительного проявления общей воли в политической жизни государство должно заниматься моральным воспитанием граждан, а так как нравственность и право неразрывно у Руссо связаны с верой в всеблагого Бога, то государство, умозаключает Руссо, и должно требовать от граждан «известного минимума религиозных верований» как необходимого условия принадлежности к гражданству, не «в качестве, однако — как поясняет сам творец “Общественного договора” — религиозных догматов, но чувств общежительности, без которых нельзя быть ни хорошим гражданином, ни честным подданным» (стр. 83–84). Г-н Гурвич соглашается, что учение Руссо о гражданской религии «есть отказ от любимого принципа», но объясняет его «неправильно понятою необходимостью», как «результат неправильного представления об *эмпирических условиях осуществления в жизни людей его идеальных построений*» (стр. 86). Г-н Гурвич и вообще находит, что эмпирические условия осуществления своих идеалов Руссо представлял себе «неправильно, неудачно, несостоятельно», что это «самая слабая

сторона его доктрины» (стр. 87), но, думает он, это не касается самого зерна теории Руссо, а только его периферии (стр. 87–89). Однако, если принять в расчет, что общая воля есть только известная сторона совести, а совесть у Руссо мыслилась в религиозном аспекте, не предположить <ли>, что в религии мы имеем, по мнению Руссо, одно из проявлений того, что составляет самую природу и общей воли в качестве одного из ее ингредиентов? Я не решаю вопрос, а только выражаю сомнение, так ли г. Гурвич объясняет несомненное и для него противоречие в теории Руссо, думая, что оно имеет поверхностный, неглубокий характер.

Ограничения, неудачно внесенные Руссо в принцип религиозной свободы, г. Гурвич находит <что они совершенно не связаны с его основными учениями об отношении индивида и государства и о существе верховной власти, а, напротив, противоречат этим учениям> (стр. 88). Из существа теории Руссо вытекает, по мнению ее нового истолкователя, совсем противоположное. Г-н Гурвич приводит одно место из «Писем с горы» (стр. 85–86), которое даже понимает в смысле *требования отделения церкви от государства*, но там речь идет, укажем на это автору, не о религии вообще, а о христианстве, которое, как известно, он в «Общественном договоре» считает и непригодным для государства в его понимании, каковое понимание, однако, включает в себя и принципиальную необходимость гражданской религии. Христианство, проповедуя небесное отечество, оправдывает человека очень земного, и Руссо сам же хвалит Гоббса за то, что он признавал зло, проистекающее из подчинения человека двум гетерогенным властям — церковной и государственной (стр. 88). По моему мнению, в учении о гражданской религии Руссо не только не отделял церковь от государства, но и не допускал их раздельного существования, а сливал их воедино, дабы человек принадлежал только государству как земному отечеству. Не будем долго останавливаться на вопросе об отношении Руссо к частной собственности. Г-н Гурвичу не стоило большого труда опровергнуть мнение, будто Руссо был предшественником социализма, и доказать, что он был горячим сторонником неотчуждаемости права частной собственности. Если в диссертации о происхождении неравенства Руссо нападает на частную собственность, то ведь там же он нападает и на самое существование общества, но из последнего обстоятельства вовсе не вытекало анархического отрицания государства, а только желание видеть государство иным: так и нападки на собствен-

ность не влекут за собою ее отрицания, а только желание ее преобразовать. В трактате «Политическая экономия» Руссо включает право собственности в число естественных прав, называя его самым священным, и видит в нем «истинную основу общества», а в «Общественном договоре» утверждает, что путем этого договора индивиды приобретают право собственности на все, чем владеют, и что одна из задач государства — охранять имущества каждого члена общества (стр. 90–91). В естественном состоянии, по Руссо, вообще никаких прав не существует, а потому нет и быть не может права собственности, но путем договора оно приобретается вместе с другими разумными естественными правами, причем Руссо называет его священным и неприкосновенным. «Вне государства не может быть права собственности как разумного естественного неотъемлемого права личности» (стр. 92–93), но опять Руссо, по моему мнению, выразил свою мысль так («государство по отношению к своим есть господин — *maître* всех их имуществ по общественному договору, который в государстве служит основой для всех прав»), что вывод может получиться диаметрально противоположный, тогда как все дело в том, что государство возводит фактически владение на степень права. Все, чего Руссо только требует по отношению к собственности, это — равнение имуществ, т. е. обеспечение за каждым гражданином пользоваться этим правом в одинаковом объеме (стр. 94–95).

VI

Г-н Гурвич проявил много вдумчивости и остроумия для того, чтобы докопаться до «первооснов» учения Руссо, но именно то обстоятельство, что до них нужно было с трудом докапываться, свидетельствует, что в изложении самим Руссо его идей не все было благополучно. В общем г. Гурвич очень удачно справился со своею задачею, и за весьма многое нужно ему быть благодарным. Во всяком случае, с его толкованиями следует считаться, а потому было бы важно, чтобы его книжка появилась и на французском языке. Но все-таки если г. Гурвич восстанавливает единство в *мыслях* Руссо, то двойственность и противоречия в изложении Руссо своих мыслей остается. В одном месте автор «Общественного договора» сам

почувствовал, что его могут упрекнуть в противоречии, и написал «внимательные читатели, не торопитесь, прошу вас, обвинять меня здесь в противоречии», и сам же тут прибавил «я не мог избежать его в терминах». Если он сам не постарался или не сумел сделать свою мысль совершенно ясною, то его и вина в том, что его поняли не так, как он хотел *думать*, а поняли так, как он написал. Терминологическую двойственность признает и сам г. Гурвич, в ней и вина того, что авторы, писавшие о Руссо, понимали многие его заявления так, как их прочитывали в книге. Если в разъяснениях г. Гурвича есть заслуга, то в мнениях, им оспариваемых, нет вины. Причем на что обращает внимание сам автор (стр. 27). Руссо назвал свой трактат «Общественным договором», тем самым сделал именно это понятие первичным, или центральным, элементом своей системы, тогда как, по толкованию г. Гурвича, центр тяжести его учения не в общественном договоре, а в естественном праве. Автор не одобряет, что Руссо из разных заглавий, которые придумывал для этого своего трактата, выбрал такое, которое основано «на совершенно внешнем и случайном обстоятельстве»; ибо на деле «в противовес всем другим теоретикам школы естественного права, рассматривавшим договор как акт произвола и усмотрения, Руссо всецело подчиняет общественный договор естественному праву, что тесно связано с перенесением самого договора из исторической действительности в идеальный мир долженствования» (стр. 27).

И вот в сочинении об общественном договоре читают, что одно из условий этого договора в отречении от всех своих прав, и читают разные фразы о верховной власти как о чем-то безграничном и непогрешимом — как же было не подумать, что Руссо написал именно то, что думал? С одной стороны, «Общественный договор» сделался своего рода Кораном для правоверных якобинцев, по самой природе государственников, а с другой — и сторонники якобинизма в историографии французской революции прославляли Руссо как противника индивидуализма, ими осуждавшегося (вспомним хотя бы Луи Блана)⁸. Допуская, что и те и другие не были «внимательными читателями», которых Руссо просил не торопиться делать заключения о его идеях, возьмем целый ряд государствоведов, французских, немецких, русских и иных, писавших о Руссо: своею терминологическою двойственностью, своим внесением посторонних соображений в рассуждения об общей воле, самым обозначением того, что он под нею подразумевал, этими

двумя словами, дающими повод толковать термин несоответственно с его значением, своим учением о гражданской религии и т. п., приводил и ученых к таким же выводам, опровержением которых занялся г. Гурвич. Отсюда и разногласия в понимании Руссо: в нем находили и проповедника государственного абсолютизма, и противоположных начал анархизма, а не то зараз и то и другое. Быть может, Руссо и действительно в своих *мыслях* был необычайно последователен, целен, но *изложение* этих мыслей в «Общественном договоре» отличается противоречиями, может быть, как настаивает г. Гурвич, только внешними, поверхностными, даже чисто терминологическими только, а не идущими вглубь.

Нельзя, однако, думать, чтобы мышление Руссо не страдало и внутренними противоречиями. Это был человек настроения, легко поддававшийся под власть какой-либо идеи, говорившей не только его уму, но и сердцу, а люди настроения очень легко отдаются чувствам, прямо противоположным. В характере Руссо это, несомненно, было, когда он чувствовал себя естественным человеком, он в «Исповедании савойского викария» проповедовал религию сердца как интимное дело индивидуальной души, а когда писал «Общественный договор», то чувствовал себя «гражданином» и ту же религию рассматривал как дело государственное. Последовательное развитие первой идеи логически привело бы его к формулировке отделения религии от политики, которой у него, вопреки мнению г. Гурвича, нет, а последовательное развитие второй идеи довело его до мысли о возможности карания смертной казнью за несоответственное отношение к гражданской религии. Не следует забывать еще и то влияние, которое на мысли Руссо имели идеи и образы античного мира. Свобода в античном мире именно понималась больше в политическом, а не в индивидуальном смысле.

Я не буду останавливаться на некоторых частных пунктах, по которым мог бы высказать все в направлении, противоположном утверждениям г. Гурвича, ибо это еще были бы частности, которые отнюдь не изменили бы моего общего, в основе своей сочувственного отношения к его книге. Автор говорит, что она только небольшой предварительный набросок большого задуманного им труда. Желая успеха ему в этом его предприятии, я очень хотел бы еще, чтобы он дал хороший русский перевод «Общественного договора» с серьезным научным к нему комментарием.

сент. 1918 г.



П. И. НОВГОРОДЦЕВ

<Рецензия>

Георгий Гурвич. Руссо и Декларация прав. —
Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо.
Петроград, 1918. 100 стр.

Чрезвычайно интересный очерк многообещающего автора ставит своей целью доказать, что причисление Руссо к сторонникам государственного абсолютизма неправильно и что учение Руссо не противоречит декларации прав, а является ее основой. Прекрасное знакомство с сочинениями Руссо и с обширной литературой, посвященной этому великому политическому писателю, подробный анализ текстов, постоянная проверка традиционных взглядов и полная независимость собственных суждений — таковы достоинства этой небольшой, но весьма содержательной книги.

Автору несомненно удалось доказать неправильность мнения, будто бы «Руссо перенес на народ, в его ничем не ограниченной власти, права абсолютного монарха», так что «абсолютный властитель переименовал в его системе имя, но не свое существо». Этот взгляд в таких именно выражениях сформулированный Иеллинеком¹, упускает из вида, что государство, которому Руссо всецело подчиняет личность, есть государство правовое, само всецело подчиненное общей воле, которая в его системе идей представляет собою постоянную, неизменную и чистую сущность разумного человеческого хотения.

Значит ли это, что учение Руссо не исключает, а, напротив, утверждает неотчуждаемые права личности? Этого второго своего вывода автору не удалось доказать по этой простой

причине, что его и нельзя доказать. Неотчуждаемые права по самой своей идее независимы от государства; они принадлежат лицам как таковым, в их противоположении обществу, и общая воля над ними не властна: это именно и значит, что они не отчуждаемы, неотъемлемы. Между тем у Руссо человек подчиняет общей воле «свою личность и всю свою мощь». Это — отчуждение «без остатка», полное и всецелое. Конечно, это не абсолютизм произвола, а абсолютизм права, но все же абсолютизм. Это — абсолютизм правового государства, поглощающего неотчуждаемые права и воздвигающего над ними власть безусловной и отвлеченной правовой нормы. Это — сведение всей жизни к абстрактной норме родового человеческого разума, это — всецелая рационализация жизни, при которой единство, гармония, стройность поглощают разнообразие, особенность, индивидуальность. С этой точки зрения и знаменитая глава о гражданской религии в «Общественном договоре» Руссо не есть случайный придаток к учению об общей воле, а органический элемент этого учения. Ибо и тут для Руссо речь идет только о закреплении общечеловеческих рациональных основ общения, об утверждении общей гармонии, вытекающей из единства и чистоты общей воли и из возможности ее рационального осуществления в жизни.

Автор вменяет в заслугу Руссо, что он устранил дуализм права положительного и естественного, власти и права. Но этот дуализм по существу неустраним, и идея неотчуждаемых прав личности есть одно из выражений этого дуализма. Если у Руссо власть сливается с правом и положительное право с естественным, это ведь равносильно тому, что в его гармоническом синтезе мораль поглощается правом, а личность государством. Автор признает, что Руссо «исходит из недостаточно ясного разграничения между правом и моралью и тем и другим вместе и религиозной верой»² и что синтез Руссо представляется «несовершенным и упрощенным»³. Так самим автором намечаются и вполне правильные линии для дальнейшей разработки его взглядов.





Философско-религиозные и педагогические воззрения Руссо

Н. КОТЛЯРЕВСКИЙ

Мировая скорбь

<отрывок>

Благую весть о возрождении сентиментального сердца принес в мир Жан-Жак Руссо — далеко не глубокий мыслитель, но один из величайших апостолов морали. Он выразил не только пассивную сторону этого настроения, он намекнул уже на возможность его перерождения в более активную силу.

IV

Из всех передовых людей своего века Руссо был наибольшим поклонником и рабом нежного сердца. Его всегда «сердечное» отношение к людям и всем вопросам жизни было источником всех его тревог и печалей, а также причиной его сурового, иногда презрительного суда над человеком. Этот суд вводил многих в заблуждение, заставляя их предполагать в этом сентиментальном филантропе человеконенавистника, злого и холодного пессимиста.

Известно, что при жизни Руссо был менее всего оценен и понят теми из его современников, которые к этому пониманию и этой оценке были всего больше подготовлены, т. е. людьми прогрессивного лагеря, стоявшими во главе тогдашнего просвещения. Эта рознь между Руссо и «философами» его времени, рознь, доходившая до открытой брани, до скрытых интриг и жестокого обоюдного озлобления, весьма характерна для обеих враждующих сторон. Она проливает много света на довольно загадочный внутренний мир нашего

моралиста и указывает на то, в чем именно заключалась новизна и сила его личности.

Бражда вытекала, несмотря на самовлюбленность Руссо и на колоссальное тщеславие философов, не из личных отношений. Хотя Руссо был до болезненности самолюбив и подозрителен, но его склонность сторониться от людей значительно уменьшала возможность ссоры с ними; если он и мог подозревать своих врагов в желании погубить его в общественном мнении, то сам он дороги никому не загораживал. В общей погоне за славой, почестями и успехом он и не участвовал. «Он даже не заботился об успехе своих сочинений и не желал знать, какое они производят впечатление»*; «он всю жизнь никогда не пытался даже в минуту краткого своего успеха набирать себе партию или последователей»**. Искренность этих слов, сказанных Руссо о самом себе уже на краю могилы, подтверждается всей его жизнью. Она текла в совершенно ином русле, чем жизнь его современников, с которой она почти совсем не сливалась. В самой схватке со своими антагонистами Руссо чувствовал себя безоружным, и, только уезжая за черту Парижа, т. е. оставляя за врагами поле битвы, он вновь приобретал и смелость, и гордость, и решительность***. Он был конкурент совсем не опасный. Безграничной и ненасытной амбиции своих недоброжелателей он противопоставлял весьма скромные желания. Он не рисовался, когда говорил, что для его полного блаженства ему нужны друг, любимая женщина, корова и маленькая лодка****. Эти скромные житейские аппетиты не исключали, конечно, очень высокого мнения о самом себе как мыслителе и человеке. Руссо был убежден, что из всех людей, которых он встречал в жизни, он — Руссо — был самый лучший, самый нежный и самый справедливый*****. В своих собственных глазах он был апостол, и он требовал от людей, чтобы они были «достойны» за ним следовать. Но эта же самовлюбленность заставляла его сторониться от ближних, и тем самым возможность столкновения между ними уменьшалась.

* Rousseau juge de Jean Jacques. I Dialogue.

** Ibid. II Dialogue.

*** Confessions. II, ix.

**** Ibid. I, iv.

***** Такие горделивые отзывы о самом себе попадают нередко в его частных письмах. Некоторые приведены у Тэна. *Taine. Les origines de la France contemporaine. Ancien Régime. 1887. 290 p.*

Злобные и желчные выходки Руссо против «философской клики»*, равно как и ее насмешки над ним, могли бы быть легко объяснимы разностью их взглядов на теоретические и практические вопросы жизни, если бы, действительно, эта разница исключала всякую возможность примирения.

Конечно, положение Руссо — угрюмого демократа и сентиментального деиста — среди шумной и пестрой толпы аристократов (а если не всегда по рождению, то по претензиям), скептиков, материалистов и атеистов — было положение изолированное. Нравственные, философские и религиозные ереси энциклопедистов и их друзей приводили Руссо иногда в ужас, иногда в бешенство. Но он бежал от этих людей, уклоняясь от принципиального спора и не вступая с ними в детальную полемику, к которой ни он, ни они не были достаточно подготовлены. При встрече с этими людьми страдало больше его сердце, чем его разум, и у него не хватало выдержки или желания опровергать своих противников доводами рассудка. Но как бы велико ни было минутами озлобление Руссо против образа мыслей и житейской морали «философов», которые к его образу жизни и к его мыслям относились с такой же желчностью, — все-таки их и его взгляды на коренные вопросы жизни и духа допускали, и очень часто, вполне мирное соглашение.

И Руссо, и его противники были в сущности дилетантами в вопросах высшего порядка и не любили долго останавливаться на теоретических спорах и выкладках, важное значение которых, однако, признавали; отвлеченная мысль на известной глубине начинала пугать их, и они торопились вернуться к надежным доводам «здорового» рассудка или к непосредственному ощущению. Следствием такой неглубокой постановки вопросов была неопределенность, недоговоренность и общность решений почти всех отвлеченных проблем; и эта неопределенность должна была уменьшить разногласие между спорящими сторонами.

Между деизмом Вольтера и всех не атеистов и не материалистов того времени и деизмом Руссо, в чисто теоретическом смысле, никакой пропасти не было. Для Руссо, как и для всех свободных мыслителей, религия была внутренним расчетом человека с самим собою, а не объяснением внешних явлений.

* Таких выходок очень много во всех сочинениях Руссо. Наиболее желчная выходка в «*Rêveries du promeneur solitaire*» (III Promenade).

Высшей точкой религиозного чувства было для него немое восхищение, которое способно было объединить всех чувствующих людей; в открытую борьбу с признанными религиями он не пускался, и если грешил чем, то разве только помыслил о возможности установления религии государственной*. Если в «Исповеди савойского священника» было гораздо больше сентиментального чувства, чем настоящей веры, если от нее тянуло холодком и она была проповедью деизма, который, по словам Морлея, есть «вера себялюбия и снисходительности к самому себе»**, если в этой исповеди было мало святости и глубокой религиозной эмоции — то для своего времени она не только не обостряла религиозного вопроса, а действовала примиряюще, становясь, как говорил Ламартин*** (великий хулиатель Руссо)¹, на среднюю позицию между христианством и атеизмом. И сам Вольтер, читая эту исповедь, был в своей отборной брани на Руссо более сдержан, чем когда-либо****. Во всяком случае, не на почве религиозных взглядов выросла та инстинктивная вражда, которая разъединяла Руссо и философов — одинаково в вере нетвердых. Неустойчивость взглядов энциклопедистов на вопрос о свободе воли также не могла вооружить их против веры в эту свободу у Руссо, и наконец, даже радикальное разногласие во взглядах на основной принцип морали — как его понимал Руссо и как его понимал кружок барона Гольбаха — могло быть смягчено обоюдным согласием в главных параграфах морали практической.

Всего труднее было столкнуться этим людям в двух пунктах — в политических убеждениях и в оценке современной им цивилизации. Руссо был демократ, политический идеал которого сложился из различных элементов — из идеализированных традиций античного мира, из сведений о государственном укладе его родины, из фантазий об естественном праве и быте, из старых и новых утопий. Политическим идеалом философов был по преимуществу государственный строй Англии. В то время как они мечтали о мудро ограниченной монархии, Руссо говорил, что он желал бы родиться при

* Höffding. Rousseau und seine Philosophie. Stuttgart, 1897. S. 122.

** Морлей. Руссо [перевод Неведомского] М., 1881. С. 403.

*** Lamartine. J. J. Rousseau, son faux contrat social et le vrai contrat social. Ch. XXIV.

**** Радлов Э. Отношение Вольтера к Руссо // Вопросы философии и психологии. 1899. I. С. 42–57.

мудро ограниченном демократическом правлении»*. В нем, как он сам признавался, «жил свободный республиканский дух, его характер был неукротим и горд и не терпел ярма и рабства». Этими душевными качествами большинство его антагонистов, конечно, не отличалось.

Но как ни велико было их теоретическое разногласие в вопросах политики, оно едва ли было причиной их взаимной антипатии. Во-первых, демократизм и республиканский дух** Руссо имел полное основание рассчитывать на поддержку среди всех умеренных либеральных кружков, которые на словах, как известно, крайних выводов не боялись. Сколько республиканских, радикально революционных мыслей можно найти, напр<имер, у Вольтера, Рейналя, Дидро, у Гольбаха? Для всех этих писателей радикальные тенденции Руссо не были ересью. Наоборот, все они могли весьма искренно видеть друг в друге настоящих союзников, так как у них был один общий враг — пресловутый, так часто ими поминаемый «деспотизм» — этот туманный символ насилия вообще и французских тогдашних порядков в частности. Перед лицом такого врага и крайняя идея, и умеренная должны были и могли сплотиться, или, в крайнем случае, у них не было причины ссориться.

Учение Руссо заключало в себе, однако, целый ряд афоризмов и софизмов, которые могли разобщить его с интеллигентным обществом гораздо более, чем его религиозные, философские и политические взгляды. Это были знаменитые рассуждения, направленные против цивилизации вообще, столь резко сформулированные в первых двух диссертациях Руссо и затем — в смягченном уже виде — повторенные в других его сочинениях. Передовым, утонченно-цивилизованным людям XVIII века, гордящимся своей «культурностью», Руссо мог показаться новым Диогеном, который желает загнать всех людей в бочку. Действительно, против его памфлета на цивилизацию раздались из философского лагеря громкие насмешки и издевательства. Любопытно, однако, что серьезного опровержения эти филиппики Руссо не вызвали. Они были оценены по достоинству как своего рода чудачества, и общество различило в них сразу серьезную сторону от

* Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Dédicace.

** Confessions. I, i.

смешных крайностей. Картина блаженного естественного состояния, как ее старательно вырисовывал наш мечтатель, была для образованного человека того времени гипотезой далеко не новой и до известной степени принятой на веру. То, что Руссо говорил о современной ему цивилизации, а именно ее полное осуждение с точки зрения нравственной и гражданской, было также общепризнанной истиной, в которой были согласны все свободные мыслители и сатирики всех партий и оттенков. В диссертациях Руссо оставались, таким образом, новыми и оригинальными только редкие парадоксальные крайности, которые едва ли могли надолго возмутить цивилизованного человека, так как сам автор давал читателю оружие в руки, впадая в постоянные противоречия.

Если оставить в стороне эти крайности, то в критике и в осуждении современной им цивилизации философы от Руссо не отставали; они прибегали даже к совершенно аналогичному приему: Вольтер в своих романах, Дидро в сентиментальных драмах — читали мораль извращенному обществу устами простых, добродетельных, почти цивилизацией не тронутых людей, которым Руссо охотно выдал бы диплом на звание почетного гражданина своей первобытной общины.

Итак, и в этом пункте — в оценке плодов культуры — при резком отличии взглядов Руссо от мнений его современников, между ними были очень существенные точки соприкосновения. Философы могли не любить в Руссо парадоксального ригориста, нападающего иногда на совсем невинные и даже полезные стороны цивилизации, но, хладнокровно подумав, они должны были признать его своим сотрудником в общем великом деле переоценки идейных и нравственных устоев, на которых покоилась тогдашняя культура.

Однако все попытки сближения между Руссо и фалангой передовых мыслителей его времени кончались всегда неудачно.

V

Причина их непримиримой вражды лежала не в том, как они *понимали* вопросы жизни, а в том, как они *относились* к ним. С одной стороны, было сердечное, страстное, почти фанатичное отношение, с другой — рассудочное, осторожное, допускавшее колебание. Когда Вольтер, рассуждая о бессмер-

тии души, говорил: *c'est assez pour moi que je vois jusqu'où je peux aller**² — он выразил общую формулу и мысли, и темперамента всех своих единомышленников. Умение вовремя остановиться, умение вовремя затормозить свое чувство, свою мысль, свою волю было отличительной способностью всех, кто в Руссо видел опасного чудака, софиста и совратителя.

Вольтер, как и его поклонники, посмеявшись вдоволь над всем в мире, иногда начинал нежничать и сентиментальничать и договаривался почти до афоризмов своего антагониста, и хотя он в этом случае говорил одним языком, что и Руссо, но они говорили по-разному. Если для примера взять хотя бы их взгляды на вопросы нравственности, то и Вольтер признавал, что у человека есть врожденная естественная склонность к добру (*bienveillance naturelle*), на которой основаны все его социальные стремления**³; он признавал, что человек родился добрым, чему примером служат добрые дикие народы***⁴; он говорил, что справедливость есть врожденное чувство****⁵, что естественный закон подсказывает человеку, что хорошо, что дурно; что всякий здравомыслящий человек одарен познанием этого закона*****⁶; он проповедывал, что счастье человека должно строиться на счастье ближнего^{6*}, что добродетель есть наша обязанность и притом бескорыстная^{7*}; он, аристократ и поклонник английской конституции, признавал демократическую форму правления естественной и мудрой^{8*}; он требовал от всей философии прежде всего практической пользы и высказывал свое осуждение остроумным и бесполезным истинам, похожим на звезды, которые, за дальностью расстояния, не дают нам света^{9*}. Во всех этих словах Вольтер, конечно, мог быть искренен, но и Руссо со своей стороны имел полное основание не доверять этим словам и не видел в них самого для него ценного, а именно — стойкости убеждения, вытекающей из глубокой любви к тому вопросу или предмету, о котором мыслишь.

* *Traité de métaphisique*. 1734.

** *Ibid.*

*** *Dictionnaire philosophique*. «*Méchant*».

**** *Le philosophe ignorant*. Chap. XXXIII, XXXV.

***** *Dictionnaire philosophique*. «*Loi naturelle*».

6* *Discours en vers sur l'homme*. Chap. III.

7* *Dictionnaire philosophique*. «*Bien*».

8* *Dictionnaire philosophique*. «*Politique*».

9* *Lettres philosophiques*. 1729.

В одном письме к Фридриху II Вольтер писал: «Какое-то проклятие лежит на нечувствительном человеке! Св. Тереза называла дьявола тем несчастным, который не умеет любить»*. Вольтер, конечно, дьяволом не был, но любить он не умел, как и большинство из его современников, за исключением разве Дидро, с которым, как известно, Руссо был одно время очень близок.

Все эти философы были до известной степени рабами современной им культуры, и при всем их либерализме аристократическая и артистическая точка зрения в их мирозерцании брала верх над всеми остальными. Их подкупала культура и в особенности искусство, даже там, где оно было связано с развращением общества**. И если они были иногда неразумно горячи в своих нападках на некоторые стороны жизни, то это все-таки не дает нам еще права причислять их к людям, «пришедшим огнем спалить землю», как выразился о Вольтере самый красноречивый его адвокат — Морлей***. Если и был огонь в них, то он горел в их пламенных мыслях и речах, не раскаляя их сердца. Гейне был более прав, когда говорил, что французской философии того времени все-таки недоставало главного — любви, а где эта звезда не светит, там царит ночь, хотя бы и блестели все огни и фейерверки энциклопедии****.

Среди этих людей Руссо был единственным апостолом и апологетом страсти, живым примером необычайного подъема человеческого чувства вообще, его интенсивности, его способности держать в плену рассудок. Если рискованно было учиться у Руссо, как должно *судить* явления жизни, то можно было научиться, как должно *воспринимать* их.

«Есть души, которые превращают целые века и целые поколения в отзвуки биений их сердца; они живут во всех и все живут в них»***** — такова была душа Руссо, каковы бы ни были ее прегрешения. Страстное восприятие, по мнению Руссо, было первым условием, при котором человек мог совершить что-нибудь великое; только огненные души — писал он^{6*} — умеют сражаться и побеждать; все великие

* Bersot. La philosophie de Voltaire, ix.

** Mahrenholtz. Voltaire-Studien. 131–3, 160–1.

*** Morley. Voltaire. 43.

**** «Ueber Polen».

***** Слова Ламартина.

^{6*} La Nouvelle Héloïse. IV, lettre XII.

стремления, все возвышенные деяния — совершены ими; холодный разум не создал ничего великого, и побеждать страсти можно только одним путем — противопоставляя их друг другу».

Такая страсть, которая вместе с тем есть «залог высокого ума»*, понималась Руссо всегда как нечто возвышенное; она была повышенной *sensibilité*⁴; на сентиментальном языке — синонимом любви к истине, к добру, ко всем высоким идеям; она не имела ничего общего с порочными «страстями», и представить себе эту возвышенную страсть, объектом которой было страдающее человечество, а целью земное счастье, представить ее себе союзницей порока, идущей путем преступления и насилия, — было невозможно. Она освящала то сердце, в котором обитала. Иными словами, это была сила любви, христианской любви, которая так чутка ко всем печалям мира и которая в человеческом сердце видит единственный прочный залог всех надежд на лучшее, здесь ли на земле или в иной жизни.

Царствие Божие, учил Руссо, лежит не вне нас, а внутри; мы можем предвкушать его в нашем чистом сердце, и мы должны открыть ближнему глаза на тот густой сумрак лжи, условности, фальшивой мудрости и гордыни, который скрывает от него истинное, естественное его призвание. Не рассуждая (потому что, как Руссо писал на заре своей публицистической деятельности: *l'état de réflexion est un état contre nature et l'homme qui médite est un animal dépravé*)*⁵, а любя, достигает человек этого просветления сердца, и так как любовь и страдание неразлучны, то наш долг не бежать от страдания, а идти ему навстречу, чтобы снять с плеч ближнего часть лежащего на нем бремени. За это нам положена одна награда — сознание исполненного долга, сознание того, что мы живем по «естественному» закону. Что касается будущего, то каково бы оно ни было, чистота нашего сердца не пройдет для него бесследно. Оно наступит, это лучшее будущее, и мы идем ему навстречу, когда извращенному сердцу напоминаем об его естественных врожденных склонностях к справедливости, состраданию и любви.

Так учил Руссо, не лстя человеческому разуму, отрицая торжествующую культуру и возлагая все надежды на окрыленное своей праведной страстью сердце.

* La Nouvelle Héloïse. II, lettre II.

** Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Première partie.

«Главное достоинство Руссо заключалось в благоговении перед нравственным достоинством в какой бы то ни было мрачной умственной обстановке, в благоговении перед достоинством человеческого характера, возвышенностью долга и некоторыми из тех страстных влечений человеческого ума к божественному и неизмеримому, которые часто довольствуются решениями, давно уже признанными по опыту несовершенными, но тесно связанными с высшими элементами душевного величия»*. Положение нашего моралиста среди современников несколько напоминало положение христианина, затерянного в умиравшем языческом обществе. В этом обществе христианин мог иметь единомышленников, но он был им чужд, как и они ему. Он мог столкнуться с поклонниками простой естественной жизни, с людьми, призывавшими других жить «по природе», с филантропами, с стариками, бичевавшими наличную цивилизацию, со скептиками, ищущими веры, и со многими другими людьми, которые так же, как и он, болели грехами современной им жизни. Но между ними все-таки лежала целая пропасть. Осуждая одни и те же явления жизни, работая совместно над одним общим делом, язычники и христиане к нему относились по-разному. Одни пытались как-нибудь примирить нормы старой культуры с своим возмущенным и неудовлетворенным нравственным чувством; другие готовы были отречься от всех умственных и культурных завоеваний своего века и начать новую жизнь, повинаясь только своему любящему и страдающему сердцу, своей безотчетной, раскаленной любви к человечеству и его просветленной идее во образе Бога.

Такая же рознь была между Руссо и его современниками.

Печаль Руссо заключала в себе глубокую веру в людей и сострадание к ним, тогда как отличительной чертой настроения и мирозерцания его союзников в святом деле было «смешение пессимизма, скептицизма и иронии»**.

Отсюда их взаимное непонимание и несправедливая обоюдная оценка.

* Морлей. Руссо [перевод Неведомского]. С. 203.

** Слова Штраусса о Вольтере. *Strauss D. Voltaire*. Leipzig, 1870. S. 245.

VI

«Я иначе создан, чем все люди, которых я видел, совсем не по образу их», — писал Руссо в своей «Исповеди»*.

Действительно, он был личностью в высшей степени оригинальной. Проповедник самого энергичного чувства в мире и вместе с тем человек вовсе не энергичный, апостол искренности и чистосердечия и человек очень осторожный, недоверчивый и подозрительный, обличитель всего современного общественно-го строя и вместе с тем человек, лишенный всякой инициативы, всякой способности и любви к активному вмешательству в ход жизни, — Руссо представлял собой загадочное явление, характер, на первый взгляд, полный самых непримиримых противоречий, которые бросались людям в глаза и неприятно их поражали.

Он был человек до крайности нервный и эксцентричный, временами несомненно психически больной.

Прежде всего это был фантазер, визионер, один из величайших «лунатиков»**, в глазах которого действительность, как бы он близко ни принимал ее к сердцу, как бы он ни любил ее, всегда наполовину призрачна. Для таких людей переход от действительности к мечте необычайно легок; они могут и не заметить, как мир призраков заменит собой реальный мир фактов, и только в минуты отрезвления этот мираж бывает им ясен, и они сознают весь трагизм своего положения.

Руссо поставил сам диагноз своего психического состояния.

«Я получил о жизни странное и романтическое понятие, — писал он***, — и от этого понятия не исцелили меня ни опытность, ни размышление». Трезвое взвешивание фактов никогда не предшествовало его выводам, и его романтическая натура не только мешала ему оценивать спокойно явления жизни, но она налагала свою печать также и на его размышления, на работу его теоретической мысли. Эти размышления падали иногда совсем с неба и были своего рода видениями.

* Confessions. I, 1.

** Слова *Спасовича* («Байрон и некоторые из его предшественников»). СПб. 1885. С. 38.

*** Confessions. I, 1.

Достаточно вспомнить, например, как он вдруг неожиданно уверовал в первый параграф своей еще не ясной доктрины — в деморализующее влияние наук и искусств.

«Я, — рассказывает он*, — шел навестить Дидро, который сидел тогда в Венсенской тюрьме. Со мною был листок газеты “*Mercure de France*”, и дорогою я пробежал его. Вдруг глаза мои упали на тему, заданную Дижонской академией. Если что-либо когда-либо походило на внутреннюю инспирацию, так это было то чувство, которое я испытал при этом чтении. Мой ум сразу осветился ярким светом, толпища живых идей стали тесниться во мне с силой и в беспорядке, который поверг меня в невыразимое смущение. Голова моя закружилась как у опьяненного. Сильная дрожь охватила меня, и грудь моя вздымалась. У меня не хватало дыхания, и я упал на дороге под деревом, где и пролежал полчаса в таком волнении, что, встав, я увидел, что платье мое было смочено слезами, а между тем я не помню, плакал ли я...

Все мои мелкие страсти были подавлены моим энтузиазмом к истине, свободе и добродетели, и, что всего страннее, этот энтузиазм продолжался в моем сердце более четырех или пяти лет и держался на такой высокой ступени, до которой он, вероятно, не доходил в сердце ни одного человека».

Руссо был уже не молод, когда он имел это видение; если припомнить, что до этого времени мысли, высказанные в этой диссертации, его совсем не тревожили, что сама диссертация была его первым произведением, то этот обморок, с которого началась его проповедь против развращенного века, может показаться каким-то чудом. На своем пути в Дамаск апостол язычников был также погружен в обморок, прежде чем восстал христианином.

В жизни Руссо такие минуты прозрения повторялись часто. Все, что он писал, было, за немногими исключениями, плодом «инспирации». Воображение опережало мысль и порабощало ее. А это воображение, как он сам говорил**, было так богато, что с ним не могли поспорить ни люди, ни природа; что важнее всего — эта мечта возникала по контрасту с окружающей действительностью. «Если мне нужно нарисовать весну, — признавался он***, — то необходимо, чтобы вокруг меня была

* Confessions. II, viii.

** Ibid. I, iv.

*** Ibid.

зима; если я желаю нарисовать хороший пейзаж, то надо, чтобы вокруг меня были стены. Если меня посадят в Бастилию, я нарисую отличную картину свободы».

При такой способности грезить и чувствовать по контрасту, его сердце могло быть исполнено самой сильной любви к людям как раз в тот момент, когда он всего более ненавидел действительность и негодовал на нее; люди могли быть ему всего дороже именно в те минуты, когда он сторонился и убегал от них и когда окружающим лицам, близко его не знавшим, он казался угрюмым отшельником и мизантропом.

Воображаемый мир, созданный в противоречие действительности, представлял для нашего мечтателя много выгод, на которые сам Руссо указывал очень откровенно. Этот мир его очаровывал; поэт мог расширять его (*cultiver*) без труда и без риску, находя его всегда таким, каким он ему был нужен*; он мог предаваться мечтам везде, где только он мог быть покоен, и в Бастилии, и даже в любой дыре, лишь бы только ничто его глаз не мозолило**.

Но это царство призраков не было, однако, лишь паловливой игрой фантазии, красивым фантастическим калейдоскопом, в созерцании которого Руссо находил бы полное самозабвение и отдых. Отдыха он не мог найти уже потому, что и в сновидениях он был занят все теми же нравственными вопросами, мысль о которых причиняла ему наяву такие страдания. Эти видения истомляли его не меньше, чем истомила бы житейская борьба; но зато он и имел право ценить их выше самой жизни, как ее просветленное идейное отражение.

При такой любви к мечте прямое участие в ходе реальной жизни имеет для человека малую стоимость. Руссо откровенно подчеркивал свою неспособность и свою нелюбовь к такому участию.

Должно заметить, однако, что его очень тревожила эта сторона его характера. Ему казалось, что, любя так мечту в ущерб самой жизни, он не исполняет своего нравственного долга. «Созерцательная жизнь есть леность души, достойная порицания для всякого возраста: человек создан не для того, чтобы размышлять, а для того, чтобы действовать», — писал он, не вполне впрочем педагогично, одному молодому человеку***.

* Lettres à Malesherbes. II lettre.

** Rêveries du promeneur solitaire. V Promenade.

*** Lettre à un jeune homme. 1758.

Но сам он действовать не любил и не мог; и он утешал себя тем, что его долг выполнен, если он своему желанию, своей надежде, своему сну, своему кошмару даст словесную форму.

Он сам признавался, что «создан для размышления, а не для действия»*.

Он был человек скорее «без злобы, чем добрый, здоровая, но слабая душа, которая поклоняется добродетели, но не служит ей делом, которая любит добро, но не творит его»**.

Руссо подыскал очень своеобразное оправдание этой слабости своего характера, которую, впрочем, он несколько преувеличивал. Своему воздержанию от всякого действия он приписывал особую *отрицательную* силу. По его мнению***, свобода человека состояла не в том, чтобы делать то, что он хочет, а в том, чтобы не делать того, чего не хочет. Такой именно свободы он всегда для себя жаждал. Его мораль проповедовала воздержание, и не делать зла казалось ему и более трудным, и более полезным, чем делать добро****. «Не в действии моя сила, — говорил он, — а в воздержании от действия; если я редко действую так, как я должен, то еще реже действую так, как не должен».

Как мечтатель, которому призраки дороже реальных фактов, и как человек, который в силу своей психической организации неспособен действовать, Руссо с поразительной сдержанностью относился к политическим движениям своей эпохи. Даже тогда, когда ему предлагали вмешаться в политику, он уклонялся под разными предлогами.

Когда его просили вступить за парламент, принять его сторону в его борьбе с короной, он грубо отказал, боясь ловушки, а также не желая, как он говорил, «отступать от своих принципов»*****. Из Франции он собрался бежать, когда ему стало ясно, что надвигается политическая буря. В Корсику, куда его звали устроителем и законодателем государства, он не поехал под предлогом неудобства путешествия и условий жизни. Он категорически заявлял и доказывал, что он никогда не стремился к ниспровержению существующего порядка^{6*}.

* Confessions. II, xii.

** Rousseau juge de Jean Jacques. II Dialogue.

*** Rêveries du promeneur solitaire. VI Promenade.

**** Rousseau juge de Jean Jacques. II Dialogue.

***** Confessions. III, xi.

^{6*} Lettres de la montagne. VI lettre.

Даже в вопросах частного общежития он не одобрял прямого вмешательства. Он сожалел, что «нарушил свои правила», когда, выступив в защиту крестьян одного графа, он позволил себе против этого графа открытую выходку*.

«Есть люди, — говорил Руссо**, — которых отстраняют от прямого вмешательства в житейские дела их порывы к идеалу; эти люди видят в людских волнениях лишь безумие, от которого бегут; и они больше сожалеют об ослеплении людей, чем ненавидят их злобу; они не относятся к людям страстно и в борьбе с ними не покидают своего места и не выходят из своего покоя».

На кого намекал Руссо в этих словах? Они взяты из его Апологии и, очевидно, относятся к нему самому.

Руссо преувеличивал. Он не только хотел спастись от людского безумия, но он хотел и научить людей избегать его; он не только сожалел о людях, но и ненавидел их злобу; он относился к людям страстно и всегда выходил из покоя — и только одно справедливо, что он не покидал своего места, т. е. своего уединения и своего рабочего кабинета.

Такую же невольную ложь сказал он про себя и в письме к своему другу Малезербу, когда писал:*** «Я обладаю очень любящим сердцем, которое может довлеть себе самому; я люблю всех людей, и потому, что я их люблю, я бегу от них; я меньше страдаю их страданиями, когда я их не вижу»⁶. На деле он всегда нуждался в поддержке и искал в людях и дружбы, и любви; в одиночестве он любил людей всего больше, а среди людей, в их обществе, становился, наоборот, более спокоен и индифферентен.

Он прав, однако, утверждая, что бежал от людей из любви к ним. Его мнимая мизантропия, его отшельничество, недоверие к людям и саркастические, иногда очень оскорбительные выходки против них**** вытекали, как он сам признается, из боязни людей, а не из ненависти к ним. Он бежал потому, что они заслуживали его ненависть, а он был создан, чтобы любить их*****; и когда он говорил, что с фантастическими существа-

* Confessions. II, xi.

** Rousseau juge de Jean Jacques. I Dialogue.

*** Lettres à Malesherbes. IV lettre.

**** Предвосхищая слова Байрона, Руссо называл свою собаку своим ближайшим другом. Confessions. II, xi.

***** Rousseau juge de Jean Jacques. II Dialogue.

ми он уживается лучше, чем с людьми*, то эти слова не отрицали его любви к людям, так как его фантастические образы были те же люди, но только лучшие, такие, какими он желал, чтобы они были в действительности.

Вот почему его отчуждение и замкнутость никогда не доводили его ни до апатии, ни до признания смерти, вольной или невольной, за лучшее разрешение жизненной задачи. «Он все-таки был одарен живым темпераментом, и этот темперамент отдалял его от томительной и меланхолической апатии**». Что же касается до самоубийства, то он не имел на него права, так как не мог сделать шага на земле без того, чтобы не встретиться с каким-нибудь долгом, который надлежало исполнить; он помнил, что каждый человек полезен человечеству уже тем одним, что он существует***.

Руссо, как видим, отдавал себе ясный отчет в слабых сторонах своего темперамента. Тревожившее его сознание своей непригодности к действию он старался, однако, смягчить тем соображением, что и люди слова, искреннего страстного слова, так же необходимы для человечества, как и люди дела. Одни в его глазах были кормчие, другие — маяки, указывающие верную пристань и безопасный путь к ее достижению. Несмотря на все свои сожаления об утраченном золотом прошлом, о покинутой на веки счастливой родине, Руссо верил, что для человечества есть в будущем такая спокойная пристань. К ней он и хотел указать людям дорогу верную, но не кратчайшую.

VII

«Он льстил себя безумными надеждами, что он поможет разуму восторжествовать над предрассудками и ложью, что он сделает людей более мудрыми, указав им на их настоящую выгоду, и сердце его было согрето идеей грядущего счастья человеческого рода» — так говорил Руссо под старость о самом себе****.

* Lettres à Malesherbe. I lettre.

** Rêveries du promeneur solitaire. VII Promenade.

*** La Nouvelle Héloïse. III, xxii lettre.

**** Rousseau juge de Jean Jacques. II Dialogue.

Хотя он и назвал свои надежды безумными, но он до самой смерти находился во власти этого безумия. Он часто говорил об испорченности человеческой натуры, о закоренелых людских пороках; иногда, в минуту сильного раздражения, не верил в возможность что-либо сделать для исправления развращенного человечества, но все эти пессимистические мысли и настроения не смогли угасить в нем веры в лучшую будущность. Для этого будущего писал он свои политические трактаты, рисовал картины идеальной семейной жизни и создавал новую теорию воспитания — все для людей, которые, если верить некоторым его желчным афоризмам, этого не стоили.

Сердясь на Вольтера за его поверхностный пессимизм, Руссо с гордостью говорил, что когда он (Руссо) рисовал картину страданий человечества, то цель его была извинима и даже достойна похвалы, так как он показывал людям, как они сами являются творцами своих несчастий, и тем самым указывал им, как они могли бы избежать этих страданий*.

Мысль о способности человека совершенствоваться, действительно, уживалась в уме Руссо с другой — с виду ей противоположной — мыслью об утраченном навсегда блаженном прежнем состоянии. Но именно из этой мечты о золотом веке, лежащем в прошлом, Руссо почерпнул всю свою надежду на будущее.

Об этом минувшем «естественном» состоянии Руссо говорит подробно в рассуждении «О причинах неравенства между людьми». Для него не тайна, что первобытное состояние в том виде, как оно ему рисуется, есть гипотеза; он знает, что нам очень трудно составить себе понятие об «естественном» человеке; но насколько мы можем догадываться об его психике — то этот наш отдаленнейший предок был одарен всеми добродетелями, за исключением разве только интеллектуальных способностей, которые с добродетелью не имеют ничего общего. Природа совсем не готовила человека для общества, и так как общество виновник всех наших несчастий, то «естественный» человек был несравненно счастливее нас. Он инстинктивно действовал всегда гуманно; им, как и всеми животными, руководило сострадание (*pitié*), он был смирен и мягок, не наносил никому вреда; он родился и оставался свободным, между ними и ближними существовали идеальные отношения равенства, он жил для себя, а не так, как мы живем для других; у него была даже своеобразная стоическая философия.

* Lettre à Voltaire. 1756.

Одним словом, он в нравственном отношении стоял выше нас и был счастливее. Одна уже мысль о нем, его характере и жизни может дать отпор тому вполне законному пессимизму, которым бывает охвачен цивилизованный человек. Но с основанием общества золотой век исчез; воскресить его нельзя, мечтать о нем бесполезно, и потому волей-неволей человеку приходится мириться со своим положением в обществе; кто может, пусть, конечно, удалится на лоно природы, но он — Руссо и многие другие, в которых страсти убили врожденную простоту, должны повиноваться законам и примириться, хотя бы презирая общественное устройство; теперь бежать в леса невозможно; надо остаться в пределах родины, любить ее и служить ей.

Таковы главные положения известного рассуждения Руссо. Руссо высказал в нем очень простую мысль; он хотел сказать, что человеку врождены добрые инстинкты, что они не могут быть в нем убиты, а только временно затемнены ложной цивилизацией. «О человек! — писал Руссо*, — *кто бы ты ни был, войди внутрь себя самого, учись прислушиваться к голосу твоей совести, вникни глубже в твои естественные склонности... и ты будешь справедлив, добр и добродетелен*»...

Первобытный человек обладал всеми добродетелями, за исключением социального инстинкта. Но разве та симпатия к ближнему, которую Руссо так оттенял в естественном быте, не была зародышем социальных стремлений? Разве она не должна была постепенно обратить этого добродетельного дикаря в полезного и образцового члена общества?

Утопии Руссо, восхваляя прошлое и осуждая настоящее, не отнимали у человека надежды на лучшее земное будущее. Разве нельзя было предположить, что семейная жизнь будет со временем построена на принципах, изложенных в «Новой Элоизе»? Разве нельзя было ожидать хороших *результатов* от воспитания, веденного по системе «Эмиля»? Ведь сам Руссо писал в одном частном письме: «Хотя Эмили и Софии редки, но все-таки они существуют и некоторые из них воспитываются уже в Европе и даже в Швейцарии»**. Разве, наконец, нельзя было при помощи общественного договора приблизить человеческую общину к недостижаемому идеалу первобытной свободы и равенства? Руссо ни одним словом не обмолвился о

* Lettre à M. Vernes. 1758.

** Lettre à m-me Roguin. 1764.

невозможности осуществить все эти планы; он указывал только на то, что они находятся пока в кричащем противоречии с действительностью.

Высказывая о будущем иногда самые безотрадные опасения, Руссо не терял веры в человека и его назначение; но это была затаенная и смиренная вера. Никто так искренно, как Руссо, не говорил Богу — «да будет Воля Твоя»*, и никто не понимал так глубоко всего трагизма неумеренных и вечно неудовлетворенных желаний человека.

«Одного бы желать я, — писал он**, — это — видеть все сердца довольными. Вид общего счастья (*felicité publique*) один мог бы поселить в моем сердце прочное чувство; и горячее желание способствовать этому счастью было бы моей самой постоянною страстью. Справедливый без пристрастия и добрый без слабости, я бы уберег себя и от слепого недоверия, и от беспощадной ненависти. Я бы мог совершить тысячу чудес милосердия и справедливости». «Но, — говорит Руссо в другом месте***, — если бы я и достиг всего, чего искал, то и тогда я не нашел бы того счастья, о котором так *туманно* болело мое жадное сердце».

Руссо обобщил эту грустную мысль и, предугадывая жалобу Фауста и предвосхищая один из самых пессимистических афоризмов Шопенгауэра⁷, говорил: «Нет ничего прочного в мире, к чему бы сердце могло привязаться; все радости здесь на земле преходящи. Я не думаю, чтобы могло существовать продолжительное счастье, которое бы длилось. В минуту самого сильного наслаждения едва ли найдется мгновение, когда сердце может сказать себе: “я желало бы, чтобы это мгновение всегда длилось”; и как можно назвать счастьем то преходящее состояние, которое оставляет наше сердце пустым, заставляет нас жалеть о прошлом или жаждать чего-то нового?»****

Но этот пессимизм не озлоблял философа; он только усилил его сострадание к людям.

* Rousseau juge de Jean Jacques. II Dialogue.

** *Rêveries du promeneur solitaire*. VI Promenade.

*** Ibid. III Promenade.

**** Ibid. V Promenade.

VIII

Естественное состояние утрачено навеки; возврат к нему невозможен, но известное приближение к идеалу все-таки осуществимо.

В истории был момент, который даже слегка напоминал об этом идеальном прошлом. Это была эпоха нарождавшегося христианства. Руссо любил называть себя христианином — истинным учеником Христа, который так мало настаивал на догмах и так много на обязанностях*. В настроении и образе мыслей Руссо действительно много первоначально-христианского. То же недоверие к мнимой торжествующей цивилизации, то же воздержание от прямого вмешательства в политику дня, симпатия к демократическому общественному укладу, культ сердца, преклонение перед страданием, «отсутствие которого делает человека чудовищем среди ближних»**, высокое понятие о достоинстве человека, завет любить всех людей и говорить о человеческом роде с нежностью и благоговением***, признание равенства всех перед Богом, заповедь братства между людьми и, наконец, также заповедь любви как первая заповедь житейской морали.

Сколь одиноким должен был Руссо себя чувствовать среди тогдашних христиан, о христианстве которых можно сказать словами философа****, «что оно было проповедуемо как религия бедных и страдающих, но по удивительной диалектике истории стало любимой религией тех, которые считают нищету и страдание за вечный божественный порядок здесь на земле и которым этот порядок именно потому так дорог, что он есть естественное основание их привилегированного положения».

Руссо был влюблен в любовь, как его современники-философы в разум. Поставить, однако, вопрос об этом чувстве, его источнике и его психическом составе на научную почву он не захотел. Любовь ему открылась как божество, и он не рассуждал о ней, а только ее славословил. Он прошел спокойно мимо сложного вопроса о взаимной связи эгоизма и альтруиз-

* Lettre à Monseigneur de Beaumont.

** Emile. II.

*** Ibid. IV.

**** Lange. Geschichte des Materialismus. I Buch. IV Abschnitt.

ма, пытаюсь согласовать довольно искусственно amour propre с amour de soi*⁸. «Любовь к людям, — писал он**, — *вытекающая из любви к себе*, есть основание человеческой справедливости». Эту же мысль высказал он и в своей посмертной Апологии⁹, когда говорил, что сострадание, щедрость — эти первоначальные естественные склонности человека — суть *эманации эгоизма****.

Для альтруизма такое происхождение, конечно, не унизительно, а скорее даже почетно, так как чем мутнее источник, тем большего удивления заслуживает естественная сила, которая превратила его в родник нашей жизни. «Любовь к ближнему есть просветленный, истинный эгоизм, который переступает за черту индивидуальных интересов и включает в свой круг интересы ближнего; наше самое блаженное (douce) состояние всегда коллективно и наше истинное “я” не заключено всецело в нас самих»****. Зачем же опасаться эгоизма? Он не страшен, если только дать ему развиваться естественно, по законам природы. Руссо, кажется, и не боялся его; по крайней мере, он не всегда замечал его в себе и в своем любимом герое «Новой Элоизы».

Любовь умеет терпеть и прощать, но она же умеет и наказывать. Руссо ценил в ней преимущественно ее мирную самоуверенность и самоотверженную сдержанность, не идущую дальше обличения. Он был проповедник, а не воин.

Однажды только в «Эмиле» он высказался в ином духе.***** «Чтобы сострадание не выродилось в слабость, — сказал он, — его надо обобщать и расширять на весь род человеческий. По разуму и по любви к себе должно более сострадать роду человеческому, чем нашему ближнему. *Сострадание к злым — это большая жестокость в отношении к другим людям*».

Руссо не развил подробно этой опасной мысли: ее подхватили, дополнили и осуществили на деле его ученики, которым, действительно, удалось вытравить из своего сердца всякое сострадание к тому, что они считали злом в мире.

Руссо предчувствовал надвигающуюся бурю и предвидел, кажется, какое страшное испытание придется пережить лю-

* См. разбор этого учения у Höffding. Rousseau. 107.

** Emile. IV.

*** Rousseau juge de Jean Jacques. II Dialogue.

**** Ibid.

***** Emile. III.

блящему человеку в ближайшем будущем; и он в том же «Эмиле» произнес для него понятное и ясное, для других слишком туманное предостережение. «Надо *стать* прежде всего *человеком*, — сказал он, — так как — кто знает — весь общественный строй может завтра измениться! Мы приближаемся к кризису и к веку революций»*.

Но эта заповедь: «стать человеком» — сколько толкований она допускала!

IX

Служение Руссо идее любви и братства не всегда ограничилось одними общими теоретическими размышлениями. Была область реальных фактов, которую он принимал очень близко к сердцу и о которой он всегда говорил с большой страстностью. Это был вопрос о неимущих классах общества. Необходимость их эмансипации, сначала экономической, затем духовной, вытекала для Руссо не только из требований его сентиментального сердца, не только из его демократического образа мысли, но также из его роли как участника в трудовой жизни ближнего. «От такого человека, который был лакеем, который нуждался в насущном хлебе, который был знаком с ужасами уличной жизни за полночь, которому случалось проводить ночи в пещерах, который получал помощь от самых низких людей и еще более низких женщин, который видел человеческую доброту в ее самой грубой оболочке и который, сверх того, никогда не старался выбросить все это из своей памяти, а, напротив, смотрел на это как на самые интересные, самые трогательные и самые ценные из всех своих испытаний, — от такого человека можно было ожидать, что он проникнет до самого корня занимавших его вопросов и докажет тем, которые наполняют сферы литературы и политики идеями, стремлениями и интересами немногочисленного класса людей, что эти сферы должны принадлежать не им, а тем, чья жизнь возмущает душу и представляет нашим взорам существование людей в их первобытном состоянии»**.

* Ibid.

** Морлей. Руссо [перевод Неведомского]. С. 46–47.

Руссо взывал, однако, не к благотворительности и настаивал на возвращении бедняку того, что богатый человек ему *должен*. В этом требовании заключалась разница между обычной филантропией его века и его собственной радикальной проповедью.

Руссо очень смел в своих сентенциях. «Чем больше человечество *должно* бедному, — пишет он, — тем в большем обществу ему отказывает»*.

«Пока хоть один не имеет необходимого, то какой же честный человек может иметь лишнее?» — спрашивает он**. Или в другом месте еще определеннее: «Когда бедные *позволили*, — говорит Руссо, — богатым быть богатыми, то богатые обещали кормить всех, кто не может содержать себя своими средствами или своей работой»***.

Таких мыслей, не говоря уже о чисто коммунистических взглядах, которые попадаются в ранних диссертациях Руссо, очень много во всех его сочинениях. Служение неимущим и обездоленным — одно из первых правил его теории воспитания****. В «Новой Элоизе» это правило также повторено неоднократно.

Руссо знал, что в данном случае у него очень много конкурентов. Все тогдашнее интеллигентное общество говорило на разные лады о филантропии и даже практиковало ее, Руссо, однако, проводил резкую грань между собой и этими людьми. Он видел, что они, подавая милостыню левой рукой, своею правой бедняка и разоряли, и угнетали.

«О, как эти краснобаи с их фальшивыми правилами человеколюбия были бы ошеломлены, — пишет он*****, — если бы все несчастные, которые от них пострадали; предстали перед ними, чтобы обличить их!»

Частью из осторожности, частью из любви к обобщению Руссо оставлял иногда слова «бедный», «неимущий», «угнетенный» без более точного определения.

Но он не скрывал, что, говоря о бедных, он имел в виду преимущественно крестьян, в соседстве с которыми он жил так часто и быт которых он считал наименее удалившимся от естественного, им столь любимого, состояния. Легко понять,

* Discours sur l'économie politique.

** La Nouvelle Héloïse. II, xiii lettre.

*** Emile. II.

**** Ibid. IV, V.

***** La Nouvelle Héloïse. II, xxvii lettre.

как именно на Руссо, мечтавшем о первобытном счастье человека, должны были отозваться мрачные и тяжелые картины крестьянского несчастья. «Я застонал, сознавая себя человеком, — пишет его двойник Сен-Пре*, — когда увидал, как мои ближние обращены в животных». Сен-Пре говорил в данном случае не о Франции, но после знаменитых слов Ла Брюера намек был вполне ясен.

Известно, с каким поражающим драматизмом Руссо рассказывал о своей встрече с крестьянином, который прятал вино и хлеб, боясь, чтобы его не сочли зажиточным человеком**. В письме к Вольтеру Руссо прямо говорил, что мы заставляем крестьян умирать с голоду, чтобы жить на их счет***. Если в каком вопросе размышления Руссо не терялись в облаках, а верно отражали действительность, то именно в этих картинах нужды и унижения.

Руссо любил говорить о своих симпатиях к народу и о любви народа к нему, любви, которая, как он сам утверждал, была им вполне заслужена. Он любил рассказывать, как, по мере своих сил, он помогал беднякам и как они были опечалены, когда ему приходилось покидать их. Он в особенности гордился симпатиями к нему английского простонародья, которое считал вообще мало отзывчивым и сердечным****.

Мы напрасно стали бы искать, однако, в сочинениях нашего моралиста подробной и беспристрастной характеристики душевного и умственного склада народной массы. Руссо часто говорил о непосредственности народного ума и сердца, о большой отзывчивости простого человека на все доброе, об его врожденной религиозности и справедливости, вообще о чистом сердце простолюдина, которое менее других уклонилось от «естественного» идеала. В основе всех этих взглядов на народную психику и в оценке задатков, затаенных в народном сердце, Руссо был, конечно, прав, но он тем не менее бесспорно идеализировал народную душу.

Много времени провел он около деревень, но не в самой деревне. Иногда, замечая несоответствие между самим народом и тем представлением, какое он о нем заранее себе составил, Руссо угрюмо отворачивался, стремясь спасти свою

* La Nouvelle Héloïse. IV, iii lettre.

** Confessions. I, iv.

*** Lettre à Voltaire. 1756.

**** Rousseau juge de Jean Jacques. II Dialogue. Lettre à M. De Luze. 1765.

мечту от соблазна. Впрочем, в «Эмиле» он сделал однажды очень характерное признание. Он сказал: «Народ, является нам таким, каким он есть, и он *неприятен**. Руссо имел в данном случае в виду, конечно, чисто внешнее неприятное впечатление, какое культурный человек должен вынести из непосредственного столкновения с грубостью народной массы. Но в этой грубости Руссо видел, и совершенно правильно, неизбежное следствие ненормальных условий жизни. Грубость внешняя не исключала доброты и чистоты внутренней. А в эти врожденные добродетели простого, бесхитростного сердца наш мечтатель верил.

С этой верой он и умер.

Незадолго до смерти ему пришлось, однако, пережить одно очень тяжелое испытание. Его вера в чуткость и доброту народного сердца столкнулась с беспощадной действительностью. Он убедился, как легко народная масса может не распознать своих вождей и побить камнями тех, кто себя приносит ей в жертву.

Толпа, возбужденная сплетнями и наговорами властей, крича и ругаясь, забросала его дом камнями и принудила его бежать из одного городка, где он, тогда бездомный скиталец, искал убежища.

Эта сцена отозвалась на Руссо очень больно. «Ненависть народа, — писал он**, — невыносимо растерзала мое сердце, тем более что народ везде меня любил за милостыню, за услуги, за помощь, которые я по мере сил моих ему оказывал».

Такова была первая встреча этого мечтателя с народом, который почувствовал свою силу. Первый камень полетел в пророка, и Руссо принял его с христианским смирением.

Его сердце было растерзано, но любовь его не пошатнулась. Не упрекая и не сердясь на слепых, он спокойно заметил: «О! Он (Руссо) умеет отличить обманутых людей от той черни (la canaille), которая в разных городах его оскорбляла. Это его враги заставили народ ненавидеть его, народ, над страданиями которого он плакал».

И действительно, за что было упрекать тех, которые поступали бессознательно, не умея отличить друга от недруга?

Судьба уберегала Руссо от другого более тяжелого испытания. Ему не пришлось видеть, как люди, знающие наизусть

* Emile. IV.

** Confessions. II, xii.

его сочинения, сознательно проповедующие свободу, равенство и братство, из апостолов переродятся в палачей и как толпа восторженно побежит за ними.

Выдержала ли бы его вера в людей это испытание, и с каким чувством взмог бы на эшафот он, обвиненный в недостатке «цивизма»?¹⁰

Какой богатый материал для психологии сентименталиста заключался бы в словах Руссо о великом революционном моменте, если бы апостол до него дожил!

Х

Защищаясь против всевозможных сплетен, которыми его осыпали и которые касались его образа жизни и характера, Руссо говорил в свое оправдание*: «Та степень чувствительности, которой был и наделен Жан-Жак, может сделать людей неразумными и очень несчастными, но она не сделает из них ни головорезов (*cerveaux brulés*), ни чудовищ».

Руссо как будто предчувствовал, что ему поставят на счет ту чудовищную резню, которой началась и закончилась драма революции.

Не подлежит сомнению, что идеи Руссо в ряду других не менее важных факторов оказали сильное влияние на чрезвычайно быстрый рост агрессивной революционной политики во Франции. Несомненно также, что его политическая утопия имела наибольшее число адептов, самых молодых, самых рьяных и восторженных. Известно, наконец, что крайние революционные партии любили щеголять афоризмами Руссо и открыто признавали его своим учителем. Но все это, конечно, не говорит об агрессивности программы самого Руссо, и почти все историки нашли возможным снять с него прямую ответственность за те средства, к каким прибегли его ученики для осуществления в жизни его идеалов.

Конечно, неясность постановки вопроса об индивидуальной свободе и о сочетании ее с коллективной энергией массы позволяла широкое толкование слов Руссо и допускала возможность прикрыть этими словами иногда выходки как

* Rousseau juge de Jean Jaques. II Dialogue.

крайнего индивидуализма, так и крайнего коллективизма. Но само учение Руссо никаких крайних поступков не санкционировало. Сам Руссо достаточно ясно высказывался против всяких насильственных средств. Он неоднократно и очень энергично протестовал против революционной программы.

Всего яснее он высказался в своих «Суждениях» об известных политических проектах аббата Сен-Пьера¹¹, издание которых было ему поручено. Рассуждая о том, осуществимы ли эти проекты на деле, Руссо пришел к выводу, что при всей их гуманной мудрости эти проекты весьма опасны, так как попытка применить их к жизни привела бы непременно к революции.

«Пусть подумают, — говорит он, — обсуждая проект Полисинодии*, о той опасности, какую представляет движение огромных масс, составляющих французскую монархию. Кто может предвидеть все могущие возникнуть последствия? Если бы даже все выгоды нового плана были вне всякого спора, какой благоразумный человек посмел бы уничтожить все старые обычаи, изменить старые традиции и дать государству иную форму, чем та, которая создалась в течение тринадцати столетий? Осталась ли форма государства все та же, какой она была прежде, или пусть в продолжение стольких веков она изменилась незаметно — все равно было бы опасно ее коснуться. Если она осталась той же самой, то ее надо уважать; если она изменилась, то изменилась в силу времени и обстоятельств, и человеческая мудрость тут бессильна. *Недостаточно думать только о средствах, которые желаешь пустить в ход. Надо считаться еще с людьми, на которых думаешь опереться.* А если целая нация способна заниматься одними только глупостями, станет ли она обращать внимание на важные вопросы?»

Разбирая затем проект аббата о вечном мире**, Руссо писал: «Без сомнения, проект вечного мира теперь проект глупый; но пусть нам вернут Генриха IV или Сюлли — проект станет вновь проектом разумным. Будем же удивляться этому прекрасному плану и утешим себя, что мы не увидим его исполнения, так как осуществиться он может только насильственными средствами и опасными для человечества. Федеративные лиги учреждаются не иначе как путем революций, и

* Jugement sur la polysynodie.

** Jugement sur la paix perpétuelle.

если это так, то кто посмеет сказать, желательна ли такая лига или ее скорее должно остерегаться? Она, быть может, сразу сделает больше зла, чем сколько потом — в течение веков — она будет в состоянии предотвратить».

Если бы мы предположили, что эти софизмы были написаны Руссо нарочно, не для читателя, а для цензора, с которым он никогда не ладил, то его посмертное сочинение «Руссо — судья Жан-Жака» могло бы убедить нас, что в этом осуждении революционных мер наш писатель был вполне искренен. Ничто его так не тревожило в этом посмертном сочинении, как мысль о том, что потомство получит о нем представление как о враге людей, о ненавистнике ближних и о *возмутителе*. Он ревниво оберегал свою репутацию мирного гражданина. «Мои враги, — говорил он*, — хотели представить меня, строгого республиканца, каким-то зажигателем, мою любовь к законной свободе выставляли как безумную распущенность и мое уважение к законам выдавали за ненависть к царям. Они обвинили меня в том, что я хотел опрокинуть весь общественный порядок, а я только негодовал на то, что этим общественным порядком они прикрывали самый плачевный беспорядок и издевались над страданиями рода человеческого».

В различных вариациях повторяет Руссо эту мысль, всегда подчеркивая мирный характер своей проповеди. Такое странное нежелание или боязнь прочитать в своих собственных сочинениях между строками объясняется отчасти темпераментом нашего писателя, в общем столь пассивным, отчасти вполне законным недоверием к людям. Еще в одном из самых ранних своих трактатов, в «Рассуждении о происхождении неравенства между людьми», Руссо говорил, что пользоваться свободой народы-рабы не умеют; и эту же мысль высказал он и в своих суждениях о проектах аббата Сен-Пьера, когда жалел, что нет Генрихов IV и Сюлли, что нет людей, «на которых можно опереться».

Из страха перед легко воспламеняющимися страстями человека и перед его нравственной беспомощностью Руссо отстранял от себя всякую мысль о необходимости быстрого общественного переворота, хотя, как видно из некоторых его писем, у него было известное предчувствие такого надвигавшегося кризиса. Но он сам силился уверить себя и других, что он «человек, всего более уважающий законы и нацио-

* Rousseau juge de Jean Jacques. II Dialogue.

нальные учреждения и более всего ненавидящий революции»*; что он «настаивал всегда на сохранении существующих учреждений» и был прав, думая, «что их разрушение уничтожит только паллиативы, оставив нетронутыми сами пороки и заменив существующий разврат разбоем и убийством»**.

Тяжело было идеалисту так почтительно раскланиваться перед законами и учреждениями, которые в его глазах были лишь паллиативными средствами против полнейшего разложения общественного организма, — тяжело было в особенности ему, «знаменосцу демократии, для которой он послужил истинным выражением и сосудом, ему, который распространял не только демократические идеи, но самый инстинкт и дух демократизма»***.

Недоверие к современному человеку могло бы довести Руссо до отчаяния, до полной пассивности, если бы оно не уравновешивалось в нем удивительно цепкой верой в добрые начала человеческой природы вообще.

Из всего предыдущего мы знаем, как глубока была эта вера в нашем «мизантропе», «пессимисте» и «угрюмом отшельнике». Он только редко говорил о ней, остерегаясь злоупотреблять ею на словах, как это делали современные ему философы, любившие маскировать ею свой гедонистический оптимизм. «Вы наслаждаетесь, — писал он Вольтеру****, — а я *надеюсь*, и надежда эта все скрашивает». Эту надежду Руссо высказывал во всех своих сочинениях, рассуждал ли он о происхождении неравенства между людьми, рисовал ли он картину семейной добродетельной жизни, набрасывал ли он проект политического устройства или писал трактат о воспитании, который, как он сам сказал*****, был трактатом о «врожденной доброте» человека.

Мысль о том, что в человеке существует естественное тяготение к добру, никогда не покидала Руссо, и от этой врожденной человеку склонности он и ждал великих чудес в будущем. «Надобно только поменьше доверять гордости человеческого ума, — говорил он*****, — а сердце свое дело сделает». Этому сердцу

* Rousseau juge de Jean Jacques. III Dialogue.

** Ibid.

*** Слова Спасовича.

**** Lettre à Voltaire. 1756.

***** Rousseau juge de Jean Jacques. III Dialogue.

***** Ibid.

предстоит пройти через ряд тяжелых испытаний, но в этих испытаниях оно окрепнет, так как будущность принадлежит именно тому сердцу, которое страдает, а не тому, которое веселится. Рано или поздно, но человечество сбросит с себя оковы ложной цивилизации, и, освободясь от них, оно не начнет ходить на четвереньках.

Эта никогда не угасавшая вера в человека, хотя бы и развращенного и сбившегося с истинного пути, придает скорбному миросозерцанию Руссо оттенок примиряющей мягкости. При первом знакомстве с этим миросозерцанием может показаться, что все идеалы Руссо лежат в прошлом, навсегда исчезнувшем и невозвратном, что пассивное негодование и невмешательство есть единственно разумное отношение к действительности и что в будущем нас ожидает один сумрак обманутых надежд и желаний. Но если присмотреться поближе к этим кошмарам измученного филантропа, то легко заметить, что все они не что иное, как преувеличенный вывод из враждебного отношения идеалиста не к человеческой жизни и природе вообще, а лишь в частности к данному моменту и к данной обстановке. Парадоксальное отрицание цивилизации в целом у Руссо есть лишь своеобразное повышенное осуждение условной культуры того времени; его сожаление о невозвратном естественном быте — преувеличенная ненависть к изнеженной эгоистической жизни высшего класса и преувеличенное сентиментальное увлечение жизнью классов низших; наконец, его пассивное отношение к существующим порядкам есть лишь поспешно выведенное временное правило поведения, обусловленное опасением не найти в окружающей жизни пригодных людей для реформы.

Все эти пессимистические обобщения вовсе не *конечные результаты* безнадежной доктрины, а *начальные положения*, исходя из которых человек может рассчитывать, что в будущем он доработается до лучшего состояния.

Руссо сказал однажды про аббата Сен-Пьера: «Он работает для существ воображаемых, думая, что трудится для своих современников»*. Эти слова вполне применимы к самому Руссо, но только в обратном смысле: он думал, что пишет для людей будущего, а в сущности он писал для людей своего времени. Они, такие же поклонники автономного сердца, как и он, попытались извлечь из его теорий и утопий непосред-

* Confessions. II, ix.

ственную выгоду для действительности и от пассивного протеста скоро перешли к активному.

Как он выражал собою первый фазис развития сентиментального чувства, а именно чувства любви, скорбящей о грехе и неправде и воспитывающей человека примером и проповедью, так они выражали собою дальнейшую ступень в развитии этих сентиментальных движений сердца — ступень, на которой любовь к людям сочла себя вправе начать истребительную войну против всего того, что она считала неправдой. Ученики взяли на себя большую ответственность, чем учитель, и их идеализму предстояло более тяжелое испытание.

«Научимся страдать без ропота, — говорил Руссо*, — все в конце концов придет в порядок и мой черед настанет». Его черед, действительно, настал, и очень скоро.

Сначала в Германии, а затем во Франции его учение стало откровением морали для всех сентиментальных сердец, в которых неудовлетворенность действительностью и требовательность возрастали с каждым годом. Но это учение на первых порах не привело и не могло привести ни к какому порядку.

XI

Литературную историю разочарованного и скорбного идеализма ближайшего к нам времени принято начинать обыкновенно с характеристики героя «Новой Элоизы».

По собственному признанию автора, герой романа, Сен-Пре, не кто иной, как сам Руссо в его молодые годы. Он — копия с оригинала, теперь достаточно нам знакомого.

«Новая Элоиза» — этот «столько же идейный роман, сколько и сердечный», «роман декламаторный», эта «диссертация о метафизике страсти», был, как известно, настольной книгой всех нежных и опечаленных сердец конца XVIII и начала XIX века. В нем была впервые намечена новая скорбь о мире, которая быстро должна была подняться до больших высот пессимизма и антисоциального озлобления. Но тот человек, чье сердце стало первым, избранным сосудом этой скорби, тот

* *Rêveries du promeneur solitaire. II Promenade.*

«философ» и «учитель», в уста которого Руссо вложил свою обличительную проповедь против современного ему строя общественной, семейной и личной жизни, имел очень мало общего со своими потомками, с теми «демоническими» натурами, которые пришли ему на смену.

Трагедия жизни Сен-Пре была одна из самых простых и несложных: имел он несчастье полюбить баронессу Юлию, не обладая дворянской грамотой; имел он счастье назвать ее своей женой без благословения родителей, общества и церкви; затем он должен был уступить ее другому человеку — которого она не любила, но который стал ее мужем, потому что этого потребовала «честь семьи» и «общественное мнение»; он имел, наконец, терпение, через известный промежуток времени, жить в ее доме, при ней и ее муже, как воспитатель детей. Так жили они многие годы, свято исполняя свой долг: Юлия свой долг в отношении к мужу, муж свой долг в отношении к бывшему любовнику своей жены и, наконец, этот любовник в отношении к своей возлюбленной и к ее законному сожителю. Добродетель торжествовала по всему фронту, и сила воли праздновала свою победу над всеми страстными порывами сердца.

Читая этот роман и оценивая строго склад ума и характера главного героя, поражаешься сначала его духовной дряблостью, его эгоизмом, который не думает о счастье ближнего, затем его безвоьем в борьбе за личное счастье, наконец, его пассивностью перед обстоятельствами, сложившимися для него достаточно оскорбительно. Герой изнемогает то под властью любовной страсти, то под тяжестью любовной меланхолии, то под бременем косной добродетели. И вместе с тем он же берет на себя роль обличителя семейного и общественного склада жизни своих современников.

Судьи его видели в нем иногда только лишь последовательного эгоиста*, и во многом они правы, если судить Сен-Пре, не считаясь с мирозерцанием Руссо, который на время уступил ему свою кафедру. Если же исходить из этого мировоззрения, то все странности в характере и в поведении Сен-Пре разъясняются. Он — выразитель свободной естественной страсти, и этим все сказано. Эта страсть права в своих требованиях, и злого она делать не может, так как она «естественна» и по «естеству» своему добра. Эта страсть, как

* В особенности *Морлей*. Руссо [перевод Неведомского]. С. 243, 244.

признавал сам автор, свидетельствует кроме того о больших умственных способностях ее носителя т. е. она равносильна разуму и «естественно» умна. Если люди эту страсть не признали и ей пришлось от своих прав отказаться, то вина в данном случае людей, которые придерживаются устаревших семейных и общественных предрассудков. Сознание своей правоты дает такому страстному человеку право обличения, и, как известно, Сен-Пре широко этим правом пользуется. Положим, герой мог бы не только обличать: он мог заступиться за свои права и начать активную борьбу с людьми и препятствиями. Но ведь он сентименталист первой формации и как таковой на активное волевое вмешательство в ходе событий не имеет полномочий. Он мог только хандрить, плакать и жаловаться, что он и делает при каждом удобном случае. А для того чтобы доказать, что страсть и добродетель одно и то же, необходимо было в конце концов смирить эту страсть, не охлаждая ее. Так и поступил Сен-Пре, взяв на себя роль воспитателя детей своей возлюбленной. Он продолжал любить Юлию с прежней страстью, он эту страсть не понизил ни одним градусом, но он окончательно загнал ее внутрь себя и не позволял ей всплывать на поверхность жизни. Он смирился внешне, но внутренне признавал себя по-прежнему правым.

Согласно с этой сентиментальной философией первоначальной формы во всей «Новой Элоизе» теплится ровная и тихая любовь к человеку. Нет ни особенно порочных людей, ни особенно виновных, нет резких, грозных слов, нет озлобления, желчи и ненависти. Нет, конечно, и никакого антисоциального пессимизма. Да вообще нет пессимизма настоящего, потому что сохранена вера в людей как в нравственно сильные личности, которые способны устроить свою жизнь так, чтобы полюбить ее и назвать благом.

И все-таки Руссо стоит во главе длинной вереницы проповедников и мучеников мировой скорби.

Все, кто болел этой скорбью, признают Руссо своим апостолом и учителем. Но ни в письмах, ни в сочинениях самого Руссо мы не находим тех постоянных, полных безысходного отчаяния размышлений о страданиях и печалях мира, которые так поражают нас у настоящих теоретиков и певцов мировой скорби. Правда, мировая скорбь Руссо, если только этим именем можно назвать его печаль о заблуждениях людского ума и сердца, прорывается иногда наружу в форме достаточно злобных, презрительных и враждебных человеку афоризмов;

но даже и в эти минуты самого сильного нервного или прямо болезненного раздражения наш сентименталист не обобщает своего гнева и печали, не переносит их с частных явлений на весь процесс мировой жизни и с отдельных лиц и групп на все человечество.

Руссо верил в существование благого, справедливого и доброго принципа, который ведет и направляет нашу жизнь к разумной и доброй цели. Он верил во врожденную человеку склонность к добру и справедливости и признавал любовь за «естественный голос природы». На этой любви, никогда не умирающей в сердце человека, он строил свои надежды. Отвергая настоящее, он мечтал о будущем, которое должно нас вернуть — насколько это возможно — к тому свободному и счастливому состоянию, для которого нас создала природа. Этот возврат потребует от человечества долгой и трудной работы над самим собою, большого самоотречения, много жертв и страданий. Но, развивая в себе свои «естественные» склонности, человек может быть уверен в будущем, хотя мечтать о скором его наступлении — безумие. Все, однако, говорит — и вне, и внутри человека — о том, что это лучшее будущее возможно: вне — благой Промысел, внутри — естественный голос природы.

В такой неопределенный мечтательный оптимизм, сильный именно своей неопределенностью, разрешаются все грустные и скорбные размышления Руссо о своем веке.

Его скорбь нельзя назвать мировой, так как она локализована на одном данном фазисе развития общей жизни.

Чтобы иметь право распространить ее на все бытие и придать ей характер безнадежного отчаяния — для этого человек должен был утратить веру в благую и разумную опеку свыше и, главным образом, веру в человека как в существо по природе доброе, любящее и справедливое. Он должен был, кроме того, повысить те требования, которые он ставил среде и самому себе, так как от нескромности этих требований зависела и степень его неудовлетворенности и раздражения.

Так, действительно, и случилось с ближайшими учениками Руссо.

XII

Но сам учитель сохранил в целости все черты мирного и к людям благосклонного сентиментализма.

Правда, еще при его жизни и вплоть до нашего времени* на него сыпался целый град обвинений в неискренности, в умышленном софизме ума, в актерских приемах, даже в нравственной нечистоплотности... Таким нападкам подвержена всякая крупная личность, дающая чувствовать свою силу, в особенности же те великие моралисты-реформаторы, которые берут на себя бремя обличения и переустройства не каких-нибудь отдельных областей жизни, а всего идейного и нравственного уклада переживаемого ими исторического момента. Никто не назовет, конечно, Руссо безгрешным, и страсть любви к человечеству, которой он жил и дышал, была, конечно, не единственная его страсть, а неизбежно сопровождалась другими страстями, которые могли производить на близких людей впечатление очень тяжелое и неприятное. Но эти страсти, связанные с его земной оболочкой, вместе с ней и исчезли, а та страсть, которой жил его дух, продолжала как историческая сила творить свое великое дело перевоспитания человечества; и все судьи — и самые ранние, почти что его современники, и самые поздние, отделенные от него целым столетием, должны были в конце концов оправдать его.

Барант¹², известный историк и публицист, один из первых и очень принципиальных обвинителей «сатанически-революционного духа», каким, как он выражался, был обуян Руссо, признал, однако, что рычагом всей «порочной» жизни Руссо было искреннее стремление и искание добродетели**.

Жюль Леметр¹³, один из последних и самых красноречивых прокуроров, также должен был закончить свою обвинительную речь чуть ли не славословием. «Невероятный оптимизм Руссо, плод его мечты, — писал Леметр, — не позволил Руссо обра-

* В самое последнее время спор о характере Руссо разгорелся по поводу выхода в свет двух сочинений: *Jean Jacques Rousseau, a new study in criticism* by *F. Macdonald* [2 тома. London, 1906] и *Jules Lemaître. Jean Jacques Rousseau*. Paris, 1907.

** *Barante. De la littérature française pendant le XVIII siècle*. 1824. P. 234–235.

титься к Богу даже с жалобой Иова¹⁴. Под конец жизни (тоже “порочной”, по мнению Леметра) все добродетели, зерно которых Руссо таил в себе, — распустились и даже новые добродетели расцвели в нем: нежность, милосердие, отказ от несбыточных желаний (*resignation*), бескорыстие и вкус к святой нищете — все добродетели за исключением покорного смирения (*humilité*). Его покорность Богу была полная, как и его отторжение от мирских дел (*son détachement du monde*)»*.

Перед одним, конечно, Руссо не склонил своей головы: он не примирился с тем человеком, которого пред собой видел, и он оставался до последних дней верен мыслям, какие легли в основание его «Эмиля». Руссо продолжал верить, что общество нравственно испорчено, но что судьба этого общества зависит от воли человека и что задача истинного человеколюбца в том и состоит, чтобы способствовать всеми силами к поддержанию и развитию в людях их «естественных» добрых склонностей. Сам Руссо из всех сил, которые были в его распоряжении, пускал в ход одну лишь силу словесного воздействия, и его добродетель, заняв боевую позицию, опиралась только на двух союзников — на размышление просветленного ума и на раскаленную фантазию. Силы волевого акта проповедь Руссо за собой не имела. Но несомненно, что она, переданная по наследству молодым поколениям и воспринятая иными темпераментами, при иных условиях могла стать источником самых страшных волевых импульсов, так как в основе своей эта проповедь была проповедью воли к жизни, а не отказа от нее.

Конечно, будучи «заложником скорби», как метко назвал Руссо Жюль Кларети**¹⁵, нельзя было уберечь себя от очень желчных выходов против людей и порядков, которые возбуждали эту скорбь в душе сентименталиста, но в такой сентиментальной скорби не было ничего антисоциального, ничего принципиально враждебного человеку и человеческому общежитию.

Мировая скорбь в том виде, в каком она сохранена в исповеди Руссо, т. е. во всех его сочинениях, есть лишь увертюра к настоящей трагедии, увертюра, написанная в минорном ключе, но своей торжественностью и своим пафосом поддерживавшая в людях веру в себя и в ближнего и настраивавшая — хоть и скорбные сердца — миролюбиво, милостиво и милосердно.

* *Lemaitre. Jean Jacques Rousseau. P. 325–326.*

** В статье «Schiller et Rousseau». Сборник *Grand-Carteret. J. J. Rousseau jugé par les français d'aujourd'hui. Paris, 1890.*



С. КОТЛЯРЕВСКИЙ

Гражданская религия у Руссо

(Посвящается П. И. Новгородцеву)

«Руссо знаменит, но мало известен. Наши отцы знали его лучше» — с этими словами начинает Дрейфус-Бризак свое введение, предпосланное к критическому изданию «Contrat social»¹. В действительности это положение приходится брать с большими оговорками. Несомненно, Руссо больше читали, больше находились под непосредственным впечатлением оборотов его речи и его мысли; но это еще не есть знание в высшем смысле — в смысле понимания духовной личности Руссо, основных моментов его творчества, места, занимаемого им в истории французской и европейской мысли.

Прежде всего значительный свет пролит на историю текста и биографию Руссо, а в лице его мы имеем в виду мыслителя, который менее всего может быть изучен без обращения к биографии. В наших руках теперь находится первоначальный текст «Общественного договора», ценные отрывки, опубликованные Штрейкейзенем-Мульту; мы можем себе представить различные этапы в творчестве Руссо (хотя бы его план, изложенный в «Confessions», написать «основное» сочинение «Institutions politiques»). Но еще важнее уяснение исторической связи Руссо с идейной традицией, сохранившей и развившей учение об общественном договоре и о народном суверенитете, с государственным строем Женевы, а также новое более полное понимание его мыслей. При этом понимании многие противоречия если в порядке формально-логическом и не разрешаются, то уже перестают быть выражением капризного непостоянства, каковыми они неизбежно представляются при первом знакомстве.

Я имею в виду остановиться на одной части учения Руссо, которая послужила едва ли не наибольшим источником обвинений автора, на учении о гражданской религии. В глазах многих последняя глава «Contrat social», посвященная этому вопросу, — есть просто катехизис нетерпимости и в то же время показатель пути, по которому обречен вести общество последователь или ученик Руссо, и нас, конечно, не удивит, что Тэн так настойчиво обращает внимание на этот идеал «светского монастыря»*. Вскрыть здесь нетерпимость — задача очень легкая; не исчерпывается ли ей смысл учения о гражданской религии? Что заставило здесь Руссо идти по стопам Гоббса? То, что психологически понятно в устах автора «De corpore» и «De cive»², то поражает в одном «Profession de foi du vicairе savoyard»³.

П. И. Новгородцев в своем «Кризисе современного правосознания» весьма выразительно подчеркнул значение этой концепции гражданской религии Руссо. Он уже указал, что «общая воля» представлялась Руссо в виде совершенного единства желаний, обеспеченного полным единством жизни и ничем не возмутимой простотой настроений и чувств**, и что это единство было должно созидаться на почве единства морального, которое именно обеспечивается известными общими религиозными признаниями***. Это истолкование надо признать чрезвычайно существенным; как мы увидим далее, им дается возможность превозмочь основные противоречия между Руссо — религиозным индивидуалистом и Руссо — сторонником неограниченного верховенства.

«Буря, поднятая Энциклопедией, не только не успокоилась, но находилась в полном разгаре. Две партии с крайней яростью обрушились друг на друга, и больше было у них сходства с бешеными волками, готовыми к взаимному истреблению, чем с христианами и философами, которые хотят друг друга просветить, убедить и направить на путь истины. Быть может, обеим партиям недоставало только влиятельных вождей, чтобы спор выродился в гражданскую войну, и Бог знает к чему бы привела эта гражданская религиозная война, где с обеих сторон господствовала самая жестокая нетерпимость. Будучи прирожденным врагом всякой партийности, я откро-

* L'ancien régime. P. 325.

** Новгородцев П. И. С. 35.

*** Новгородцев П. И. С. 362.

венно высказывал тем и другим истины, которых они не слушают. Теперь я избрал другой выход, который мне в простоте душевной казался превосходным; я решил смягчить их взаимную ненависть, разрушая их предрассудки, и показать каждой из сторон заслуги и добродетели другой стороны, достойные общественного признания и уважения всех смертных. Этот нелепый план, который предполагал в людях добросовестность и создавая который я впал в ошибку С<ен>-Пьера, увенчался успехом, коего можно было ожидать; он совсем не сблизил партий, и они соединились с одной целью — нападать на меня»*. Такими чертами изображает Руссо свое положение в борьбе традиционных вероисповеданий и просветительной философии.

Оставим в стороне тот болезненный субъективизм, который вообще так часто окрашивает показания Руссо относительно господствовавших вокруг него настроений и понятий. Факт тот, что автор «Эмиля» и «Новой Элоизы» чувствовал свое глубокое расхождение с философской атмосферой XVIII века. Позднейший исследователь, которого более интересует основное содержание доктрины, чем преломление ее в индивидуальном темпераменте, ее дополнительные тона, без труда отведет Руссо место в многочисленной группе представителей деизма. Но ведь это слово более определенно характеризует отрицательную, чем положительную сторону данного миропонимания, то, что им отвергается, чем то, что им признается. И Вольтер, и Руссо были деистами, но какое психологическое расстояние их отделяет и с какой острой отчетливостью они сознавали это расстояние. Руссо увидел в оценке лиссабонского землетрясения у Вольтера безбожный пессимизм и отрицание высшего порядка, царящего в мире; в глазах Вольтера страницы «Общественного договора», посвященные гражданской религии, суть лишь безвкусные нападки на христианство, простой плагиат у Бейля⁴. Можно ли сказать, что духовная отчужденность Руссо от его века объясняется исключительно теми свойствами характера, которые вообще доставили ему в жизни столько неприятностей и затруднений.

У нас есть достаточный материал для определения положительного религиозного взгляда Руссо: он заключается, конечно, в «Исповедании савойского викария». Призывая человеческий дух к смирению и отказу проникать в тайны непости-

* Les Confessions (ed. 1842). P. II. L. IX, p. 453 (1757).

жимого, наставник учит своего воспитанника познать в мире разумное начало, творческую волю, а в человеке — свободу, дает ему предчувствие бессмертия души, без которого «всеобщая гармония была бы нарушена ужасным образом». Все остальное недоступно и, главное, не нужно. «Вы усматриваете в моих словах только изложение естественной религии; было бы странным, если бы требовалось иное. Откуда я узнаю эту необходимость? В чем могу я оказаться виновным перед Богом, если я служу Ему по чувствам, которые Он вкладывает в мое сердце? Какую новую моральную чистоту, какой догмат, полезный для человека и возвышающий его единство, могу я извлечь из положительной доктрины, чего я не мог бы извлечь без нее просто из правильного применения моих способностей. Покажите мне, что можно прибавить для славы Божества, для блага общества и для моего собственного преуспеяния к обязанностям, вытекающим из естественного закона»?^{*} Христианство в его догматическом аспекте не имеет никакой объективной убедительности. «Вы возвещаете мне Бога, рожденного и умершего две тысячи лет тому назад на другом конце мира, в каком-то маленьком городке, и вы мне говорите, что все, которые не уверуют в эту тайну, будут осуждены... Вот вещи достаточно странные, чтобы им поверить так быстро, следуя авторитету человека, который их не знает». Здесь полемика евреев с христианами может продолжаться до бесконечности; вторые лишены средств убедить, а не только принудить первых. Но савойский викарий глубже и интимнее, чем кто-либо, чувствует святость Евангелия, его несравненное превосходство над иудаизмом и античной философией. И в Евангелии вечное, достоверное — именно эта святость, а не те «невозможности и противоречия разуму, которыми оно наполнено и которых не в силах принять или допустить никакой человек со смыслом». «Вот невольный скептицизм, в котором я остался, но этот скептицизм несколько для меня не тягостен, потому что он не простирается на положения, важные практически»^{**}. И в этой неизвестности, которая нас окружает, остается, держится исповедание, в котором мы выросли; «оставлять эту религию значит проявлять ничем не оправдываемую притязательность» (*une inexcusable présomption*).

^{*} Emile, ed. Garnier et frères. P. 349.

^{**} Ibid. P. 367.

Итак, естественная религия, за которую в полной гармонии свидетельствуют и разум и чувство, удовлетворяет глубокому инстинкту и дает достаточную основу моральной жизни. Христианство представляет ее как бы несравненное историческое воплощение, представляет ее в личности самого Христа, т. е. в смысле конкретном, чем это понимает автор «Christianity as old, as creation»⁵. Однако там, где кончается согласие Евангелия с естественным разумом и естественным чувством, там, где начинается история, догмат и обряд, начинается область и недостоверного, и практически несущественного. Здесь можно рекомендовать лишь терпимость и, если угодно, нейтралитет, сохранение традиционных верований в тех пределах, в каких они служат опорой общественного уклада.

Известно, насколько «Исповедание савойского викария» послужило поводом для религиозных преследований против Руссо. Здесь сошлись католики и кальвинисты, парижский архиепископ и женевская консистория, и Руссо имел случай отвечать обоим. Архиепископу он указывает, что «Исповедание савойского викария» остается лучшим и полезнейшим из современных писаний, Руссо остается христианином в смысле Евангелия; но он также знает, что «все господствующие религии причиняют человечеству самые тяжкие раны». Впрочем, в самом «Исповедании» гораздо важнее первая часть, имеющая целью «бороться с материализмом и утвердить существование Бога и естественной религии». Вторая — указывает на трудности и сомнения, вызываемые откровением, но и она, с одной стороны, раскрывает святость и божественную возвышенность Евангелия, а с другой — призывает к терпимости; если отдельные религии не могут доказать своей исключительной обязательности, то остается только не мешать каждому верить по-своему*. В первой книге «Писем с горы», где Руссо приходилось защищать не только «Эмиля», но и «Общественный договор» — в частности, его последнюю главу о гражданской религии, — он продолжает развивать мысль о христианской основе «Исповедания савойского викария» и его терпимым характере и совместимости с самыми разными политическими и религиозными обстановками. «Многие вещи в Евангелии превосходят наше разумение, даже поражают его; однако мы их не отвергаем. Убежденные в слабости нашего понимания, мы умеем уважать то, постигнуть чего мы не в состоянии. Все,

* Lettre à M. de Beaumont. Petits chefs d'ouvrages, ed. Didot. P. 363.

что нам необходимо знать для нашего спасения, все кажется нам ясным в Евангелии; зачем нам нужно другое?»*

Если мы сопоставляем эти данные и дополняем материалом, который дает переписка, то у нас получается достаточно цельный образ. Когда Руссо говорил своему корреспонденту, что у него не только есть религия, но никто в ней больше не нуждается, чем он, у нас нет оснований оспаривать истинность этих слов. Его морализующие наклонности оказываются бессильными в борьбе с противоречивыми влечениями. Отсутствие моральной цельности, которая так сказывается в жизни Руссо, наличие мелочного, которое способно превозмочь даже гениальность его природы, — все это открывало ему глубину бессилия. Пусть он энергично выражается в «Эмиле» против идеи первородного греха**, пусть испорченность есть дело не природы, а истории, — она остается властвовать над человеческим сердцем. Последнее очищается, отдаваясь религиозному порыву, который не похож на экстаз мистиков, но далек и от сухой рассудочности, часто проникающей аргументации деизма. В религиозном чувстве Руссо с его уклоном к сентиментальному эстетизму подготавливается настроение Шатобриана⁶. А главное — естественная религия обеспечивает гармонию между самой интимной стороной человеческого духа и той общественной средой, в которой он живет и которая от него требует известной моральной солидарности.

Положительные исповедания ценны, поскольку они служат оболочками естественной религии; они вредны и способны разрушить общественный мир, поскольку они притязают на нечто большее. Не нужно менять религии отцов или, лучше сказать, не нужно менять ее, рассчитывая найти другую, более достоверную и истинную; но обращение возможно и позволительно, когда им достигаются известные морально практические цели. Руссо оправдывал эту аргументацию примером собственной жизни: он сделался во Франции в 1728 году католиком, чтобы в 1754 году в Женеве вернуться снова в кальвинизм — и он не чувствует в своих «Confessions» потребности оправдываться. Это область, которую он лично предоставляет государственному распорядку и светскому решению, где критерием служит *salus populi, raison d'état*⁷. Нетерпимость гонителей достойна всякого осуждения, но и фанатизм гони-

* □ uvres ed. 1827. V. VII. P. 203. (Partie I, lettre D).

** Ibid. P. 76.

мых есть чисто извращенное естественно религиозное чувство*.

«Гражданская религия» завершает собой «Общественный договор» — сочинение, где целью поставлено обосновать возможность правомерной власти и правомерных повиновений, «найти форму ассоциации, которая бы защищала и охраняла всей общей силой личность и имущество каждого члена ассоциации и где каждый, соединяясь со всеми, повинуетя только себе и остается столь же свободным, как и раньше**». Такое обоснование дается в договоре, созидающем общую волю. Как общая, она не может совершать правонарушений относительно каждого члена ассоциации, не производить и подавления его свободы. Но, как указывал П. И. Новгородцев, эта общая воля не может рассматриваться внешне-механически, будто неизбежный продукт формального акта соглашения. Она возможна лишь тогда, когда психологически возможно совпадение воли коллективной и индивидуальной. Понимать Руссо в ином смысле значит приписывать ему весьма грубую софистику.

Впрочем, и в самом тексте «Contrat social» мы находим достаточное опровержение чисто механического истолкования общей воли. Ведь Руссо совершенно явственно видел весь контраст между идеалом правомерной власти и государственной действительностью. Он дает как бы чрезвычайно ясную и категорическую теорию закона как общую норму, исходящую из общей воли***, но в то же время от него не скрывается, какие непреодолимые препятствия лежат в жизни на пути правомерного законодательства. Они лежат не только в ослеплении, отсутствии прозорливости, способности подняться выше частных выгод и страстей — в том, что люди занимаются делом, для которого были бы потребны боги****. Еще важнее здесь отсутствие простоты быта, вся сеть исторических навыков и традиций, ярко выражаемое притязание индивидуумов и групп на самостоятельность. «То, что делает столь трудной работу законодательства, есть в меньшей степени необходи-

* Ср. отзывы в письмах Руссо об преследовании протестантов; приведено в примечании у Dreyfus-Brisac, p. 412. Суровый отзыв Морлея об этих письмах в его «Rousseau», ч. II, p. 12: «if Voltaire could not write like Fenelon, at least he could never talk like Tartufe»⁸.

** Contrat social. L. I. Ch. 6.

*** Contrat social. L. II. Ch. 6.

**** Contrat social. Ch. 7 — il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes⁹.

мость созидать, чем необходимость разрушать; то, что делает успех столь редким — это невозможность найти простоту природы, соединенную с потребностями в обществе. Все эти условия действительно трудно найти вместе собранными. Отсюда так мало государств хорошо организованных»*. Итак, нужна простота и нетронутость быта, которая в Европе для Руссо существует только в Корсике. Здесь мы находим, почему Руссо, выступая в роли политического эксперта, так опасается колебать установившийся быт, во имя которого он мирится со всеми несообразностями государственного строя Польши**, почему он в письме Даламберу ожидает таких пагубных последствий от введения в Женеве театральных представлений***¹⁰. Здесь, наконец, причина, почему именно демократическое устройство, требующее в наибольшей степени добродетели, так подвержено внутренним раздорам и поэтому так непрочно****.

Все это было бы непонятно, если бы Руссо действительно разделял так часто приписываемую ему веру во всемогущество форм и учреждений. Не было бы потребности и в той цензуре, в признании общественного суждения, которое стоит рядом с законом, выражением общей воли. «Цензура охраняет нравы, удерживая мнения от разложения, сохраняя их правильность мудрым применением, иногда даже закрепляя, пока они остаются неопределенными»*****. Эти приговоры учреждения, производящего цензуру, могут восполнять законодательство, но они способны принести пользу только при наличии известных устоев; цензура может иногда охранить нравы, но не может их восстановить. Следовательно, здесь все сводится к наличности или отсутствию предпосылок морального характера.

Здесь мы и приходим у Руссо к установлению гражданской религии. В древнем государстве она заменялась теократией: веления светской власти здесь порывались. Христианство разрушило это единство и, возведя идеал царства духовного, подчинило ему светское правление; с этой стороны для укрепления государства христианское исповедание оказалось скорее вредным, чем полезным. Впрочем, это исповедание

* Contrat social. L. I. Ch. 10.

** Considérations sur le gouvernement de Pologne, особ. Ch. 15.

*** Petits chefs d'œuvre. P. 375.

**** Contrat social. L. III. Ch. 4.

***** Ibid. L. IV. Ch. 7.

нужно отличать от христианства, как религию отдельного человека, религию Евангелия, святую, возвышенную, истинную, в силу коей люди, дети единого Бога, признают себя братьями. Однако и эта религия, при всей своей возвышенности, не имеет необходимой социальной силы; она не укрепляет законов, она по существу слишком аполитична. Руссо весьма склонен принять аргументацию авторов, указавших на разлагающее влияние христианства в Римской империи.

Нужно ли заменить христианство другим исповеданием? Руссо этого не говорит. Во всяком случае, общественный договор ограничивает власть суверена общей пользой, и его религиозные полномочия не могут выходить за пределы этой пользы. «Для государства важно, чтобы гражданин имел религию, которая заставляет его признавать свои обязанности; догматы же этой религии интересуют государство и его сочленов лишь постольку, поскольку они относятся к морали и обязанностям относительно других». Поэтому государство устанавливает известный обязательный религиозный минимум; отвергающий его нарушает договор и изгоняется «не за нечестие, а за нарушение начал общежития» (*non comme impie, mais comme insociable*). Лицемерное признание, за которым последуют поступки, доказывающие отсутствие веры в эти обязательные истины, наказывается даже смертной казнью. Самые истины ограничиваются утверждением существования Бога и Его Провидения, будущей жизни и будущего воздаяния, святости общественного договора и законов и отрицанием нетерпимости. Нельзя разделять нетерпимость гражданскую и религиозную, нельзя жить в мире с людьми, которых считаешь осужденными; поэтому всякий, сказавший: вне церкви нет спасения, — должен быть изгнан как нарушитель мира*.

Таково это «исповедание нетерпимости», которое было осуждено женевскими пасторами за антихристианскую его основу. Руссо в «Письмах с горы» пытается отразить обвинение. Он напоминает о смысле последней главы в «Contrat social». «Как показывает самое заглавие, он имеет в виду исследовать, как религиозные учреждения могут входить в государственное устройство. Здесь дело идет не о том, чтобы рассматривать религии как истинные или ложные, добрые или злые, но рассматривать их исключительно в их отношении к полити-

* Ibid. L. IV. Ch. 8.

ческому целому как части законодательства»*. Христианство — религия универсальная, но оно не может без вреда превратиться в исповедание национальное; улучшая человека, оно оказывает огромные услуги моральному прогрессу человечества, но оно неспособно поддерживать моральное единство данного общества; оно отвергает человеческие страсти, а не направляет их к желаемой цели. Для законодателя остается альтернатива: или он устанавливает чисто гражданское исповедание, где содержится все, необходимое обществу, или он оставляет христианство во всей его моральной чистоте, которое настолько же совершенно и благотельно, насколько догматическое христианство, введенное в рамки государственного порядка, становится вредным. И, возвращаясь еще раз к обвинениям, Руссо готов признать, что он, если угодно, видит недостаток Евангелия лишь в его высоте: оно слишком универсально, обращено ко всему человеческому роду, внушает более чувство всеобщего братства, чем патриотизм, и укрепляет скорее человека, чем гражданина**.

Нельзя сказать, чтобы этот комментарий «Писем с горы» был свободен от капитальных противоречий: слишком очевидно апологетическое намерение. Оценка христианства несомненно отличается от оценки в «Contrat social». Там Руссо видит в самом существе его источник его социальной слабости; здесь он склонен гораздо резче противопоставить христианство как религию отдельного верующего и христианство в его церковно-политическом аспекте. Отсюда различие в выводах. «Contrat social» завершается учением о гражданской религии, которая очевидно противопоставляется христианству; в «Письмах с горы» перед законодателем открывается альтернатива: или ввести указанную гражданскую религию, или оставить христианство в его чистом виде — совершенно отделить его (не церковь!) от государства***.

На первый взгляд все это представляется трудно объяснимым логически. Весь смысл гражданской религии заключается в ее связи с государством; она содержит то, что нужно для

* P. 210.

** P. 215.

*** Ibid: «La doctrine de l'Evangile n'a qu'un objet — c'est d'appeler et sauver tous les hommes; leur liberté, leur bien-être ici bas n'y entre pour rien; Jesus l'a dit mille fois. Mêler à cet objet des vues terrestres c'est altérer sa simplicité sublime»¹¹.

его сохранения и в этом смысле восстанавливает древнее единство духовного и светского порядка, нарушенное, по словам Руссо, появлением в мире христианства. Вторая же альтернатива основана на полнейшем разделении этих двух порядков и на прямом отрицании принципа гражданской религии; христианство ничего не дает государству, ничего от него не получает*. Невольно рождается сомнение, не следует ли видеть здесь известный тактический прием, рассчитанный на то, чтобы смягчить отзыв о христианстве.

Надо сказать, что «Письма с горы» принадлежат к числу произведений Руссо, менее всего проникнутых примирительным настроением; достаточно указать на следующее (2-е) письмо I книги, изображающее, насколько современный Руссо женеvский кальвинизм, осудивший автора «Эмиля» и «Общественного договора», оказался далеким от первоначального духа реформации. Трудно себе представить, что именно в этом памфлете Руссо допустил в угоду тактическим соображениям такое противоречие.

Напомним, что для Руссо гражданская религия требуется как гарантия необходимого морального единства и необходимой моральной энергии в данном обществе, которое не может существовать одним механизмом учреждений. Государству не нужно даже убеждаться, что граждане действительно верят так; оно удовлетворяется, если все они, дав требуемое обещание, поступят так, как если бы они верили. Мы как будто близко здесь подходим к беспощадному утилитаризму Гоббса. Но ведь для Руссо *гражданская религия есть в то же время естественная религия*; ее не нужно фабриковать, не нужно навязывать как нечто чуждое человеческому разуму и человеческому сердцу. Истины, которые в «Contrat social» предлагаются гражданам как их своеобразные политические обязательства, — эти самые истины мудрый воспитатель Эмиля раскроет своему питомцу, когда для этого наступит время. Естественная религия не только предоставляется чувству, но и открывается разуму, когда этот последний освобожден от власти церковных догматов и философских софизмов, от власти притязаний, которые объединяли просветителей и фанатиков. Но естественная религия, как мы видели из «Исповедания савойского викария», есть в то же время естественное христианство. Если бы возможно

* ...Sans autre obligation que celle de la conscience, sans autre gêne dans les dogmes que les mœurs et les lois¹².

было к нему вернуть христианство историческое, то в обществе существовали бы и необходимые отдельные основы политического порядка.

Правда, Руссо указывает, что в самой психологии христианства есть нечто трудно совместимое — не с буквой, а с духом гражданских обязанностей. Христианин, как бы ни велика была его лояльность, никогда не сможет отдать себя целиком отечеству, так как у него есть другое отечество, занимающее слишком много места в его душе. Но ведь современный законодатель не в силах явиться новым Конфуцием или Магометом, да кроме того, Руссо менее всего склонен идеализировать национальные религии*. Наконец, то, что не в силах дать христианство, может быть возмещено воспитанием, укореняющим в человеке гражданские добродетели.

Трудность лежит в другом — как очистить христианство от его церковно-исторических наслоений — что, по Руссо, есть необходимое условие его политического обезвреживания, как внушить ему ту терпимость, которая прямо отречется от принципа: вне церкви нет спасения? Трудность в глазах Руссо для современного ему государства едва ли преодолимая. А если историческое христианство не может уложиться в отведенных ему пределах, законодателю остается только ввести новую теократию, завершая общественно-политический порядок исповеданием веры савойского викария, исповеданием, из которого вынута все индивидуально-интимное, все оттенки и перемены чувства, все предвосхищения романтизма и извлечены только стимулы нравственной энергии, необходимые, дабы механизм общественного договора действовал без помех и трений. И если основное противоречие «человека» и «гражданина» не устранено, то верил ли Руссо в возможность такого устранения?*

Основной исторический интерес этих мыслей Руссо лежит в их глубокой связи с различными фазисами и различными сторонами новейшей религиозной истории Франции — исто-

* «...Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux et noie le vrai culte de la Divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore, quand devenant exclusive et tyrannique elle rend un peuple sanguinaire et intolérant; en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses dieux»¹³ (Contrat social. IV, 8).

** Cp. Emile. P. 5.

рии великого конфликта между традиционной верой и светским духом. А ведь этот конфликт и достигал такой необыкновенной остроты, и возрождал такие признаки средневековой нетерпимости, и безнадежно, казалось, разрушал моральное единство страны, потому что обе стороны боролись за основы, на которых, в их глазах, должно покоиться современное общество.

Мы говорим здесь не только о непосредственной связи Руссо с различными актами религиозной политики революции. Она чувствуется и в «*constitution civile du clergé*»¹⁴, созданной Национальным собранием, и в той религиозной реформе 1795 г. (закон 3 вентоза), которая в достаточной мере неточно определяется как отделение церкви от государства. Наконец, очевидно, гражданская религия общественного договора была и религией Робеспьера, которую возвел Конвент на степень государственного исповедания в своем декрете о почитании Верховного Существа*, и закон 18 флореаля¹⁶. Все это твердо установлено историческим исследованием. Но мысли Руссо могут быть рассматриваемы в гораздо более широкой перспективе, которая охватывает не только революцию, но и весь XIX век, обнимает даже нашу современность.

Если французский боевой антиклерикализм воспринял так много из психологии своего противника, то это объясняется не только вечными законами, которым повинуются человеческие страсти. Выступая под знаменем светского государства, он утверждениям традиционного католицизма противопоставил не одно отрицание и не один нейтралитет: он чувствовал потребность создать иную основу для морального единства страны. Он искал этой основы на очень различных путях религиозной, политической и социальной мысли и старался закрепить ее в системе светского образования — отсюда та ожесточенная борьба, которая велась вокруг французской школы. У наиболее цельных и наименее критически одаренных представителей «*esprit laïque*»¹⁷, наподобие Комба¹⁸, мы находим прямое возрождение идеала светской теократии — морально-религиозной скрепы, предохраняющей современную демократию. И недаром этот антиклерикализм возбуждает такую реакцию в людях, которые при всей своей отчужденности от католической традиции так опасаются этого принуди-

* «Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme»¹⁵.

тельного единства и никогда не согласятся принести ему в жертву эстетическое многообразие жизни. Лучшим выразителем этого настроения остался для нас Ренан¹⁹.

С другой стороны, разве опасения Руссо относительно трудности превратить историческое христианство в христианство савойского викария не оправдались? Какие огромные психологические препятствия встретило во Франции отделение церкви от государства! Даже свидетельствуя свое полное уважение к предпосылкам либерализма, обе стороны не отказывались ни от теократических притязаний, ни от вытекающего из них непреодолимого недоверия друг к другу. Требование свободы неизменно прикрывало притязание на господство. В этой атмосфере двусмысленный компромисс между секуляризованным государством и католической церковью, — компромисс, данный в конкордате Наполеона, мог просуществовать больше столетия, и отделение осуществиться только в 1905 г., — отделение, в коем юридической форме далеко не соответствовало нравственное содержание. Во всяком случае и новый закон не разрешает векового спора²⁰.

Значит ли это, что в теории Руссо *implicite*²¹ заключались только решения или несовместимые с духом свободы, или утопические? Мы знаем, как легко здесь дать расширенное толкование, оправдываемое лишь диалектически. И все-таки, читая эти слова, читая их при свете опыта, которым владеет та же самая французская демократия, видишь в них и иную сторону. Моральное единство может быть достигнуто не одной нивелировкой в якобинском духе; оно может совмещаться с многообразием убеждений и верований, объединяемых общим стремлением к идеальным благам, объединяемых и общей терпимостью. Последняя не может ограничиваться внешними, принудительными гранями, которые в интересах общественного мира проводит государство, следуя совету Руссо и не допуская, чтобы кто-либо отрицал возможность спасения вне пределов его церкви. Терпимость должна пройти вглубь самих верований; она должна захватить душу человека, создать в нем и незыблемое уважение к чужой личности, и чуткую симпатию к окружающим. Тогда делается возможной и вторая альтернатива Руссо — полное отделение личных переживаний и гражданского долга, и заповедь морального единства уступает место идеалу свободы, справедливости и солидарности. Как бы далеко современное общество ни стояло от воплощения этих идеалов, они косвенно утверждаются и всем рядом неудач, испытанных в поисках этого морального единства, понятого

как обязательное исповедание, и всеми духовными кризисами и разочарованиями, которые пережила европейская демократия с эпохи Руссо. А поскольку разрушаются все устои якобинского миросозерцания, производящего себя от «Contrat social», постольку мы больше и больше ценим другие страницы Руссо, которые призывают прежде всего к терпимости и не приносят «человека» в жертву «гражданину».





Н. БАХТИН

Руссо и его педагогические воззрения <отрывок>

IV. ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА РУССО

Воспитание, о котором говорится в «Эмиле», принято называть «естественным» или соответствующим «природе». Поэтому очень важно знать, что именно подразумевал Руссо под словом «природа».

Это слово Руссо употребляет в самых разнообразных значениях, а именно:

1) как противоположность жизни в большом городе, т. е. в смысле: идиллия, деревенская созерцательная жизнь и спокойствие («Эмилъ». Кн. IV);

2) в смысле: физическая природа, вещи, в противоположность человеку: «Природа развертывала перед нами все свое великолепие» («Эмилъ». Кн. IV. С. 257); в других местах «Эмиля» в том же смысле употребляется выражение «вещи» (objets, objets sensibles);

3) в значении: естественное или первобытное состояние (оба «Рассуждения»);

4) в эволюционном смысле: менее совершенные состояния в качестве переходной ступени к высшим («Человек природы» — «Эмилъ». Кн. IV. С. 246);

5) в теологическом смысле: «Все хорошо, выходя из рук Творца вещей» (т. е. Творца природы; «Эмилъ». Кн. I. С. 11);

6) в значении чего-то неиспорченного, оставшегося в состоянии простоты и естественности: «Он ничего не хочет таким, как оно создано природой» («Эмилъ». Кн. I. С. 11);

7) в психологическом смысле: природа человека*.

В «Эмиле» преобладает это последнее, психологическое понимание. Естественное (близкое к «природе» человека) воспитание для Руссо означало только то, что теперь мы называем педагогикой, основанной на психологии. Какова же природа человека?

Это ведет нас к рассмотрению психологии Руссо.

а) *Психологическое понятие о природе.* Сам Руссо разъясняет нам, что он понимает под словом «природа» в психологическом смысле. Природа человека отнюдь не заключается в совокупности его привычек («Эмилъ». Кн. I. С. 13). Понимаемая в психологическом смысле, природа является скорее совокупностью первоначальных наклонностей («dispositions primitives» — «Эмилъ». Кн. I. С. 14), ощущений, желаний, влечений и инстинктов. «Мы родимся чувствительными» («nous naissons sensibles» — «Эмилъ». Кн. I. С. 13) — это априорное свойство составляет ту особенность Руссо, которая резко отличает его от психологии Локка**;

«мы реагируем чувствами и влечениями на внешние раздражения»*** — это другое свойство, указывающее на волюнтаризм Руссо, обнаруживающийся в других местах еще яснее. Эта способность к ощущениям и субъективная реакция изменяются под влиянием нравов, обычаев и предрассудков современной эпохи. «До этого изменения они составляют то, что я называю в нас природой» («Эмилъ». Кн. I. С. 14).

б) *Психологический оптимизм Руссо.* Хороша только эта природа, но отнюдь не всякая индивидуальность. Большое недоразумение смешивать эти два понятия. Руссо энергически

* Проф. Г. Геффдинг (Ж.-Ж. Руссо и его философия. СПб., 1898. С. 112–116) различает только три значения за словом «природа» у Руссо: теологическое, естественноисторическое и психологическое.

** Сам Руссо указывает на это коренное отличие свое от Локка: «Рассуждать с детьми было главным правилом Локка; оно и теперь пользуется величайшей популярностью; на мой взгляд, однако, его успех не может внушить к нему доверие; и я с своей стороны не знаю ничего глупее детей, с которыми много рассуждали» («Эмилъ». Кн. II. С. 67).

*** У Руссо эта мысль изложена в следующих словах: «Как только мы приобретаем, так сказать, сознание наших ощущений, мы становимся склонными искать или избегать предметов, которые их вызывают» и т. д. (см. «Эмилъ». Кн. I. С. 13. Все ссылки на изд. газ. «Школа и жизнь» в переводе М. А. Энгельгардта).

отрицает врожденность злобных чувств, упрямства и капризов, вообще дурных склонностей*. То, что мы можем считать отличительными чертами *отдельных* лиц, отнюдь не составляет человеческой природы; природою можно назвать только то, что является *общим* достоянием.

Эта природа «хороша», говорит Руссо. Но всякий раз, когда Руссо говорит о человеческой природе, что она «хороша», он употребляет это выражение не в смысле этического мерил.

Что именно нужно разуметь под первичною человеческою «добротою»**, еще яснее видно в различии «доброй» и «злой» любви к себе (см. «Эмиль». Кн. IV. С. 200–201: «Любовь к самому себе всегда хороша» и далее). Противоположность между «самолюбием» (*amour propre*) и «себялюбием» (*amour de soi*), встречаемая, как замечает Геффдинг***², уже у Вовенарга³, у Руссо изложена в более резких чертах. *Amour de soi* — это любовь к себе в смысле стремления к самосохранению. Это стремление не может быть злым. Напротив, *amour propre* — это эгоизм по отношению к другим людям****. Эта *amour propre*, конечно, возможна лишь постольку, поскольку человек живет в социальной зависимости. В качестве живущего для себя индивидуума он мог знать лишь *amour de soi*, т. е. себялюбие.

Таким образом, знаменитая начальная фраза «Эмиля» («Все хорошо, выходя из рук Творца вещей, все вырождается в руках человека») только в связи с дальнейшим получает свое освещение и глубокий смысл; ее надлежит понимать в социально-педагогическом смысле.

Как видим, психологический оптимизм Руссо отнюдь не носит радикально-утопического характера, который ему часто приписывают.

* Ср. его письмо к г-же Т*** от 6 апреля 1771 г. (изд. Тиблена. С. 549): «Чем больше я думаю о вашем объяснении, тем меньше я в состоянии убедить себя, чтобы упрямство характера, обнаруженное ребенком в таком нежном возрасте, было делом природы»¹.

** Говоря «*bonté*», Руссо подразумевает здесь именно первичную, инстинктивную доброту, которую он различает от «добродетели» — *vertu*, являющейся уже социальным понятием и возможной лишь в обществе, среди «культуры», противопоставляемой «природе».

*** Л. с. С. 120.

**** Различные формы, в которых проявляется *amour propre*, — это корыстолюбие, властолюбие, мстительность, тщеславие, зависть.

с) *Интеллектуальные психические явления*. Руссо во всех отношениях склонен к дуалистическому воззрению*. Метафизическая и эмпирическая психология то и дело вступают у него в спор друг с другом; основное же его воззрение заключается в дуалистическом соотношении между нематериальной специфической субстанцией души и материальной субстанцией тела**. Существование души доказывается в духе картезианства: «Я чувствую в себе душу, я познаю ее чувством и мыслью; я знаю, что она есть» («Викарий». С. 277). Следовательно, она действительно существует, и именно в качестве спиритуалистического субстрата. Таково заключение Руссо (в его «Исповедании веры савойского викария»).

Эта душа бессмертна, «так как я не могу себе представить, как может она умереть» («Викарий». С. 276). Воспоминание о духовной жизни здесь, на земле, продолжает жить в душе и после смерти. «Я не сомневаюсь, что это воспоминание составит когда-нибудь блаженство добрых и муку злых» («Викарий». С. 277).

Каким же образом при таком дуализме возможно познание? В ответе на этот вопрос Руссо не только не следует слепо за Локком, но сознательно противопоставляет себя ему.

По Локку, всякое познание имеет начало в ощущениях. Руссо противопоставляет этому сенсуализму свое различение природных (естественных) ощущений и приобретенных идей («Викарий». С. 284): «Наша чувствительность (*sensibilité*) бесспорно предшествует нашему разумению». «Мы родимся чувствительными» («Эмиль, I. С. 13), т. е. способность к чувствительности мы приносим с собою. Слово «*sensibilité*» в «Эмиле» также допускает разные толкования. Здесь оно означает приблизительно то же, что слово «эмоция» (чувствование). Далее, Руссо дает и отличительные приметы идеи и

* См. в особенности у Геффдинга, IV. Философия Руссо. 1. Основные понятия Руссо и тип его мышления и 2. Религиозная проблема — рус. перев. С. 111–144.

** «Если все первичные качества, какие нам известны, могут соединяться в одном и том же существе, то следует допустить лишь одну субстанцию; но если имеются такие, которые взаимно исключают друг друга, то есть столько различных субстанций, сколько можно сделать подобных исключений». И ранее: «Пусть тот, кто делает из человека простое существо, устранил эти противоречия, и я признаю только одну субстанцию» («Эмиль». Кн. IV; «Исповедание веры савойского викария». С. 271–272).

чувства: «Если, занятые прежде всего предметом, мы думаем о себе только в силу рефлексии, то это идея; напротив, если полученное впечатление привлекает наше первое внимание и мы только в силу рефлексии думаем о предмете, который причиняет его, то это чувство» («Викарий». С. 284).

Хотя в одном месте Руссо, под влиянием Локка и современной эпохи, и обмолвливается фразой: «Так как все, что входит в человеческое мышление, проникает туда при посредстве чувств, то первый разум человека есть чувственный разум», но тут же, в следующем абзаце, снова повторяет свое априорное основное воззрение: «Чувства являются лишь орудием нашего ума» («Эмиль». Кн. II. С. 107).

«Сравнительные идеи (больше, меньше и т. п.), без сомнения, не ощущения, хотя мой ум создает их только по поводу моих ощущений» («Викарий». С. 262). Следующий абзац как раз вдается в полемику с чистым эмпиризмом Локка. И затем категорически заявляется («Викарий». С. 263): «Если бы мы были чисто пассивными, когда пользуемся своими чувствами, то между ними не было бы никакого сообщения; нам было бы невозможно знать, что тело, к которому мы прикасаемся, и предмет, который мы видим, одно и то же. Или мы никогда не сознавали бы ничего внешним по отношению к себе, или для нас существовали бы пять ощутительных субстанций, и у нас не было бы никакого средства заметить их тождество».

Таким образом, в качестве психолога Руссо опережает свое время: он пролагает путь к познавательнотеоретическому априоризму (предваряя, таким образом, теорию познания Канта), но словно предчувствует вместе с тем и новейшие психологические теории. Так, например, говоря о пространственных представлениях, Руссо настаивает на значении мускульных ощущений, считая, по-видимому, связь их с осязательными и зрительными ощущениями причиной пространственных представлений, в духе Вундта⁴ («Эмиль». Кн. II. С. 107). Здесь Руссо является как бы философом, склоняющимся к генетическому способу объяснения.

д) *Эмоциональные явления психики*. Руссо — предвозвестник волюнтаризма, и именно в том смысле, в каком понимает волюнтаризм Вундт. Руссо отнюдь не считает волю (*voluntas*) единственным или хотя бы только преобладающим (господствующим) явлением психики. Вундт говорит в этом же смысле: «Волюнтаристическая психология отнюдь не утверждает, что хотение — единственно существующая форма психических явлений, она только утверждает, что хотение, вместе с

тесно связанными с ним чувствами и аффектами, составляет столь же неотъемлемую часть психического опыта, как чувства и представления»*. По Руссо, вся совокупность стремлений, по времени ее развития и по ее значению, является первой в человеке**. Но особенное значение приписывает он «врожденным» этическим (отрывок о «совести» в «Викарии». С. 285), религиозным (весь «Викарий») и эстетическим чувствам (IV книга «Эмиля»). По мере того как окружающие предметы производят на нас свое действие, мы бежим от них или стремимся к ним: таким образом, *стремление* явно находится в тесной связи с чувством («Эмиль». Кн. I. С. 13; «Викарий». С. 284). Поведение, зависящее от чувств приятно-го и неприятного и имеющее скорее инстинктивный характер, мало-помалу начинает руководствоваться рассудком («Эмиль. Кн. I); таким образом, из эмоциональных и интеллектуальных побуждений и мотивов возникает воля.

В том, что касается значения чувств в жизни человека, Руссо сходится со взглядами известнейшего мыслителя современности Бергсона⁵. Последний окончательно разрушил надежды рационализма на возможность познания мира и жизни одними средствами логики и вообще рассудочного мышления и более, чем кто-либо другой, утвердил права интуиции, инстинкта, чувства, воли — тех сторон души, из которых исходят все неясные, но извечные стремления наши к Богу, бессмертию, воскресению.

Этика Руссо. В области этики Руссо принадлежит к числу мыслителей, несправедливо обойденных ее историками; взгляды Руссо на нравственность представляют крупный шаг вперед в истории этики. Естественное состояние, почти везде называемое у Руссо «хорошим» (*bon*), как уже было упомянуто, в этическом отношении безразлично и служит для Руссо лишь *методологическою исходною точкою*. Чувства и стремления не заключают в себе ничего злого, они лишь слуги «любви к себе» (*amour de soi*), т. е. инстинкта самосохранения. Эта любовь к себе в общественной организации расширяется в *сострадание*

* Wundt. Grundriss der Psychologie. 3 Aufl. S. 135–137, 167–168.

** «Существовать для нас — значит чувствовать; наша чувствительность бесспорно предшествует нашему разумению, и мы имеем чувства раньше идей» («Викарий». С. 284). «Эти чувства, — поясняет Руссо, — если иметь в виду индивидуумы, — любовь к себе, боязнь страдания, отвращение к смерти, желание благополучия».

путем отождествления себя со страдающим объектом и подстановки его существа на место нашего («Эмиль». Кн. IV. С. 215). Сострадание ведет нас к такому образу действия, как будто мы не одно лишь Его (я), но в то же время и не-я. Но и этот образ действий из сострадания (*bonté*) все еще не добродетель (*vertu*), потому что он совершается не ради самого поступка, не ради самого добра, но по влечению *чувства*. Это только *естественный* образ действий.

Добродетель же — это поведение наперекор *препятствиям**. «Добродетели без борьбы не существует; слово «добродетель» происходит от слова «сила»**. Зависимость от вещей не порождает пороков (*point de vices*), так как она безразлична в нравственном отношении (*n'ayant aucune moralité*; «Эмиль». Кн. II. С. 62); можно говорить только о препятствиях или зависимости со стороны общества. Таким образом, добродетель мыслима лишь среди общества и в социальной зависимости. Только тогда, когда в борьбе между любовью к себе и состраданием я принимаю какое-нибудь решение вопреки моим собственным наклонностям, я поступаю добродетельно. Хотя я — только я, но я должен вести себя таким образом, как будто я — не я (см. «Эмиль». Кн. IV. С. 224, примеч.).

По свидетельству Геффдинга***, понятие добродетели у Руссо, несомненно, оказало большое влияние на развитие кантовской этики; Руссо еще раньше Канта формулировал категорический императив последнего.

Один лишь рассудок не в состоянии привести к решению наперекор собственному «я». «Предписание (заповедь) поступать с другим так, как желаешь, чтобы поступили с тобою, находит истинную опору только в совести и чувстве» («Эмиль». Кн. IV. С. 224), потому что знать добро (еще) не значит любить его; человек не имеет о нем врожденного знания; но как скоро разум дает ему познание добра, совесть заставляет его любить добро; вот это-то чувство и есть врожденное» («Викарий». С. 284). Здесь уже ясно видна подготовительная ступень к этическому априоризму Канта****.

* Уже Монтень учил, что добродетель — это борьба с препятствиями.

** «Эмиль». Кн. V. С. 451. «Le mot de vertu vient de force; la force est la base de toute vertu».

*** Л. с. С. 130.

**** См. в «Викарии» (С. 285) знаменитое обращение к совести: «Совесть! Совесть! Божественный инстинкт, предвечный небесный голос» и т. д.

Откуда, однако, приобретает разум *познание добра*? Оно является в качестве противоположения *общей воли* воле отдельного лица. «Политический организм — это также моральное существо, обладающее собственной волею; и эта общая воля (*volonté générale*), являющаяся источником законов, составляет закон добра и зла для всех членов государства в их отношениях друг к другу и к обществу»*. «Воля всякой отдельной личности должна основываться на общей воле. А так как добродетель заключается в поглощении индивидуальной воли общею, то социальный закон также гласит: “Добродетель должна господствовать!”»**

Является вопрос: разве общая воля не может быть также и безнравственною? потому что, по существу дела, поглощение индивидуальной воли общею у Руссо, во всяком случае, также лишь *формальный* этический принцип. Но общая воля у Руссо является уже обусловленною реальным *содержанием*. *Volonté générale* — это более чем простая равнодействующая всех отдельных волей. Поэтому она никогда не может быть вредною для отдельной личности, эксплуатировать личность. Общество — также личность, и эта личность поступает таким образом, словно она одновременно и *я* и *не-я*, т. е. тождественна со всяким индивидуумом. «Оно (общество) всегда стремится к сохранению и счастью (благосостоянию, *bien-être*) целого и каждой его части» («*du tout et de chaque partie*» — «*Economie politique*»). «Реальный коллективный организм (*corps de nation*) заботится о последнем из своих членов с таким же участием, как и обо всех остальных» («*Economie politique*»). Иначе он не был бы воплощением всех отдельных волей. Таким образом, в самом понятии «общая воля», сверх формально обязывающего принципа, уже заключается требование самоограничения и социальной справедливости, для отдельной же личности — обязательность тех же добродетелей по отношению к ближнему и по отношению к добровольному подчинению высшим этическим целям целого, установлению которых содействовала сама же отдельная личность.

Конечно, правители часто поступают не в интересах всех личностей — граждан; тогда они являются представителями не общей воли, но своего сословного эгоизма. Именно так обстоя-

* Статья Руссо «*De l'Economie politique*» в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. Ср. V кн. «Эмиля».

** Там же. Ср. V кн. «Эмиля», в конце.

ло дело во Франции в эпоху Руссо. Управляемое таким образом общество испорчено, безнравственно и *неестественно* (противоречит природе).

Характерно, что здесь Руссо находит возможным употребить слово *природа*. Если в законах о государственном строе и действиях правительства находит выражение подлинная общая воля, то такая общая воля исключает произвол расходящейся с нею частной воли; в этом случае социальные законы обладают такою же необходимостью и неизбежностью, как и *законы природы*. Таким образом, зависимость от людей уподобляется зависимости от вещей («Эмиль. Кн. II. С. 62»). В республике *соединились бы* преимущества естественного и гражданского состояния; к свободе, которая удерживает человека от пороков (естественное состояние!), присоединилась бы мораль, которая возвышает его до добродетели» (Там же).

Итак, Руссо резко различает в своей этике *два* рода естественного состояния: природа отдельной личности — это любовь к себе (*amour de soi*), *природа социального состояния* — это совпадение частной и общей воли. Противоречие между ними — это неестественное состояние культуры.

Мы видим, насколько далеко от истины обвинение Руссо в том, что он отдает предпочтение «естественному состоянию» дикаря, близкого по своему развитию к орангутангу. Будучи проповедником индивидуального воспитания, в то же время Руссо — *первый последовательный социолог и социально-этический мыслитель*.

Именно своим толкованием понятия о «природе» он создал мерилу для *всякой* культуры. А так как культура его времени не соответствовала этому вечному мерилу, то он и не хотел знакомить с нею грядущее поколение, но создал при посредстве воспитания культуру, соответствующую его идеалу. Геффдинг на этом основании говорит: «Человек должен стать на высшую, более общую точку зрения, чем точка зрения его частных интересов, он должен подчинить свою индивидуальность более широкой единице — а это не может совершиться без борьбы... Великая проблема, затронутая Руссо, в его основных понятиях, ведет за собою не только новое понимание культурно-исторического вопроса, но и новую этику»*.

Учение о воспитании. В своей психологии, этике и философии культуры Руссо создал уже законченный фундамент для

* Л. с. С. 129–130 и 131.

своей педагогики. Педагогика Руссо отнюдь не является собранием свойственных апостолу природы парадоксов или собранием изолированных воспитательных мер, но солидно обоснованною системою, не имеющею ничего общего ни с первобытным раем, ни с воспитателем и прислугою Эмиля. Руссо — первый педагог, у которого этика и философия культуры ставят воспитанию цель, а психология указывает пути к нему. Так как его педагогика вытекает с строжайшею последовательностью из этих трех основных систем, то в них уже содержится все его учение о воспитании. Здесь мы намерены дать, не вдаваясь в изложение общеизвестных воспитательных приемов «Эмиля», общий очерк педагогической системы Руссо в ее основных положениях, в ее логической связи с этикою, философиею культуры и психологиєю Руссо. Все заимствования Руссо у его предшественников, изложенные Руссо очень обстоятельно, звучат несравненно сильнее в связи с его системою.

Цель воспитания. а) *С точки зрения философии культуры.* Цель и пути воспитания указывает *природа*. Из первобытного, естественного состояния человечество вышло вследствие возникновения собственности. *Природа*, при помощи amour de soi (инстинкта самосохранения), теперь требует сохранения личности также и *внутри общества* («Эмилъ». Кн. III. С. 180).

Если бы человек, изолировав себя от общества, пожелал обеспечить себе возможность существования, то это в действительности означало бы стать *вне природы* (выйти из естественного состояния). «Так образуются мало-помалу в уме ребенка идеи о социальных отношениях, раньше даже, чем он в состоянии сделаться активным членом общества» («Эмилъ». Кн. III. С. 181).

Так как человек находит всю землю покрытою «твоим» и «моим» (couverte du tien et du mien; «Эмилъ». Кн. III. С. 180), то воспитать естественного человека уже не означает «делать из него дикаря и переносить его в лесную чащу» (il ne s'agit pas pour cela d'en faire le sauvage et de le reléguer au fond des bois; «Эмилъ». Кн. IV. С. 246), но, захваченный социальным вихрем, человек должен быть воспитан так, чтобы устоять против ложных мнений и найти собственные страсти (т. е. эмоции или чувства) в сутолоке социальной жизни.

Мы прошли уже первоначальные стадии общества, когда всякий занимал впоследствии место своего отца. Поэтому воспитание не может уже более готовить к определенной роли в обществе, но должно развить всего человека, со всеми его

силами, чтобы он со временем был в состоянии занять место, которое укажет ему социальная жизнь*. Эту цель воспитания можно формулировать таким образом: *Подготовка к условиям социальной жизни путем развития индивидуальных сил.*

б) *С точки зрения этики.* Этическое назначение человека заключается в упражнении в добродетели. В первобытном состоянии это была бы лишь *bonté naturelle*, но не добродетель, так как последняя предполагает добрые *поступки вопреки препятствиям*. Такими препятствиями являются: 1) наши страсти, 2) губительные влияния неестественного культурного общества («Эмил» Кн. IV. С. 246). В первобытном состоянии даже наши собственные страсти не являются препятствием, так как они служат исключительно целям самосохранения, только в социальной зависимости они пробуждаются для зла, так как не склонны к признанию поступков, требующих отождествления с другими людьми и обществом. Если долг человека — стремиться к этической цели, то он должен воспитываться для жизни в обществе.

Эту цель воспитания можно формулировать таким образом: *Подчинение личной (индивидуальной) воли общей путем подчинения страстей индивидуальной, направляемой совестью воле.* (Ср. письмо к Д'Оффревиллю⁶ и «Эмил» Кн. I, II и III).

с) *Выводы из поставленных целей воспитания.* Учение Руссо о воспитании — это *социальная педагогика*; это — *первая социально-педагогическая система*. Но у него речь идет не о простом приобщении к благам культуры и «подготовке к жизни»; он впервые устанавливает более глубокий взгляд на педагогическую и социальную проблему, рассматривая ее как *неразрешимую антиномию*: социальный принцип, в сущности, воплощает в себе пользу всех индивидуумов, т. е. тождествен с индивидуальным принципом, и тем не менее он стоит в полном противоречии с индивидуальным принципом, так как требует отождествления единичной воли с общею. Таким образом, проблема Руссо выражается в следующей формуле: *Социальное воспитание путем развития личности.* Именно из социально-

* Руссо обнаружил большую прозорливость, указывая на непрочность существующего в его время общественного порядка и на близость революции: «Мы приближаемся к кризису и к веку революций», — говорит он в «Эмиле» (Кн. III. С. 182), выводя из этого необходимость основательного изучения Эмилем ремесла.

педагогического принципа впервые вывел он свободу личности и дал ребенку его право личности.

Путь к достижению этой цели. а) *Педагогический волюнтаризм.* Этика Руссо показывает, что подчинение собственной воли рассудку («освобождение от страстей») образует путь в добродетели и отождествлению личности с обществом. Философия культуры учит, что зависимость личности от природы связала отдельные воли в общество, а психология доказывает, что волевая и эмоциональная сторона человека является для его психики основной. Таким образом, система Руссо может быть названа *педагогикой воли*.

Отсюда, однако, еще не следует, что это — волюнтаристическое учение. Существуют педагогические системы, пытающиеся определить волю исключительно или *преимущественно* как следствие переработки круга мыслей. Развитие воли и для них также является целью, но главным средством этого развития они считают развитие ума (педагогический интеллектуализм).

Руссо на основании своих психологических теорий требует развития воли путем ее *упражнения*, принимая во внимание как интеллектуальную, так и *эмоциональную* сторону человека.

б) *Упражнение в добродетели и примере.* Нельзя развить воли ребенка посредством вольных или невольных добродетельных поступков, как ложно понимали Руссо некоторые из филантропистов. Добродетель из подражания Руссо называет «добродетелью обезьяны» (*vertu de singe* — «Эмиль». Кн. II. С. 84). *Пример* же воспитателя должен глубоко запасть в память ученика и *впоследствии* послужить образцом для развития его воли*.

с) *Отрицательное воспитание воли.* Много споров вызвали слова Руссо: «Молодой наставник, я проповедую вам трудное искусство: искусство воспитывать без правил и делать все, не делая ничего» («Эмиль». Кн. II. С. 101). За парадоксальной формой этой мысли не видели ее настоящего содержания. Это

* По новейшему учению психотерапевтов, полученные в детстве впечатления, если они не перешли в действие немедленно, остаются в подсознательной сфере человека, и их влияние скажется позже, но непременно скажется. Вспомним стихотворение нашего великого душеведца Пушкина: «Так исчезают заблужденья с измученной души моей, и возникают в ней виденья первоначальных чистых дней».

так называемое отрицательное воспитание (дисциплина) Руссо приобретает глубокий смысл в связи с его системой.

Дети еще не могут поступать, сообразуясь с голосом рассудка; в противном случае они вообще не нуждались бы в воспитании. Поэтому морализировать, рассуждать, убеждать — значило бы начинать с конца (вопреки мнению Локка; см. схему моральных наставлений в «Эмиле». Кн. III. С. 67–68).

Ребенок, в силу своей природы, *должен* вести себя руководствуясь инстинктом самосохранения. Все, к чему взрослые принуждают ребенка сверх этой естественной необходимости, неизбежно *ощущается* (чувствуется) ребенком в качестве произвольного притязания частной воли, имеющей не более силы, чем всякая другая частная воля, и, в конце концов, не более, чем инстинкт самосохранения или «воля» самого ребенка. В этом случае ребенок действует под влиянием принуждения со стороны другой индивидуальной воли и должен чувствовать себя ее *орудием*. Таким путем он приучается к той мысли, чтобы и собственную частную волю считать противоположностью другим частным волям в качестве самодовлеющей цели, на волю же других людей смотреть исключительно как на средство к достижению личных целей; он развивается в обособленную от общества индивидуальность и не приучается к добровольному самоограничению. Его индивидуальная воля никогда не подчинится общей воле. Ребенок не в состоянии разобраться в сложной путанице социального строя и таким путем постичь необходимость социального принуждения. Поэтому подчинение его чужой воле отдельного индивидуума привело бы к ложному пониманию сущности личности, т. е., попросту говоря, к беспринципности.

И тем не менее волю нужно *упражнять* в подчинении, в самоограничении ради целей, которые выше личных. Как же это сделать?

Двумя способами. Во-первых: Желания и влечения сами по себе хороши. «Ошибочно делить страсти на дозволенные и запретные, чтобы предаваться первым и отказываться от вторых. Все хороши, когда остаешься их господином, все дурны, когда подчиняешься им» («Эмиле». Кн. V. С. 452). Если мы слишком предаемся какой-нибудь страсти, то этим мы вредим себе и другие страсти от этого терпят. Чувство радости от удовлетворения одной страсти убивается, уничтожается сотнею других неудовлетворенных страстей. Воспоминание об этом предохраняет нас от вторичного подчинения какой-нибудь страсти. Голос рассудка начинает постепенно овладе-

вать желаниями. Страсти покоряются рассудку. Это — начало личной добродетели. Что же такое добродетельный человек? Это — тот, кто умеет побеждать свои влечения (*Qu'est-ce que donc que l'homme vertueux? C'est celui qui sait vaincre ses affectations.* «Эмиль». Кн. V. С. 451).

Во-вторых: Ребенок на каждом шагу ощущает связь между его собственною и внешнею природою. Последняя представляется ему не в качестве произвольной силы, но в качестве всеобщего правила, закона необходимости. «Любовь к себе» побуждает его к подчинению этой железной необходимости. Это-то упражнение в подчинении и является основой добродетели. Понятие добродетели у Руссо имеет относительный, даже отрицательный характер: «Самые возвышенные добродетели имеют отрицательный характер» (*Les plus sublimes vertus sont négatives* — «Эмиль». Кн. II. С. 84). Путем столкновения детской воли с непреклонными силами внешней и его собственной природы личность приводится к единственному средству самосохранения: *добровольному подчинению законам необходимости.* «Истинно свободный человек хочет только того, что может. Вот мое основное правило» («Эмиль». Кн. II. С. 61).

Подготовка к согласованию личной воли с природою и свобода от господства страстей — вот сущность так называемого отрицательного воспитания у Руссо.

д) *Положительное воспитание.* Когда согласование индивидуальной воли с общею принимает характер безусловной необходимости, тогда общая воля является естественною равнодействующею всех частных инстинктов самосохранения; зависимость от прочих частных волей прекращается и превращается в зависимость от необходимости, неизбежности социальной связи. Путем отрицательного воспитания ребенок созревает для добровольного подчинения необходимости; в социальной жизни он вынуждается к необходимости общественной жизни и *добровольно* приспосабливается к этой необходимости, которая в то же время становится естественною (т. е. вызванною чувством самосохранения) путем постоянного упражнения и привычки. В противном случае общество при помощи своих законов *принудило бы* личность к подчинению и получился бы раб, несвободный человек, т. е. безнравственная личность; потому что принципом добродетели может быть только свобода, хорошее поведение из любви к добру. «Эмиль не на то создан, чтобы всегда оставаться одиноким; будучи членом общества, он должен исполнять его обязанности. Созданный, чтобы жить с людьми, он должен их знать».

2) *Тождество отрицательного и положительного воспитания*. О периоде отрицательного воспитания у Руссо можно говорить только потому, что его понимание добродетели носит отрицательный характер. Положительное воспитание также является подчинением, различны только силы, которым добровольно подчиняются: сначала — природе, потом — социальным условиям, в сущности же — одному и тому же принципу: закону необходимости.

Средства воспитания также тождественны. Воспитанника ведут сначала на лоно природы, потом к людям, и он должен, в столкновениях с ними, *самостоятельно* достичь свободы в пределах закона.

Мнение, будто в периоде отрицательного воспитания ровно ничего не делается, не соответствует духу системы Руссо. Надо только избегать того, что делалось раньше (т. е. до Руссо) и делается еще и теперь: морализирования, навязывания своих взглядов; поступков, нравственных только по внешности; мертвого, недоступного еще пониманию ребенка знания. Но, конечно, воспитание должно вести ребенка по пути подчинения своих желаний. Все не раз подвергавшиеся осмеянию приемы, которые употребляет воспитатель Эмиля для того, чтобы вести его к самостоятельным переживаниям и самостоятельным выводам на основании встречаемых препятствий, — не более как неудачные попытки непрактичного философа на примере показать нам, что главную свою задачу воспитание должно видеть в естественной дисциплине воли*.

Руссо требует следующих положительных мер отрицательного воспитания («Эмиль», конец I книги. С. 45): 1. Упражнение и пользование всеми силами и органами чувств ребенка. 2. Помощь во всем, что касается физических потребностей. 3. Никакой поправки капризам или неосновательным желаниям. 4. Тщательное изучение языка и жестов ребенка (т. е. знание детской психологии и выбор всех воспитательных мер в соответствии с нею).

* Сам Руссо был того же убеждения, что его сила в теории, а не в практике: «Я сделал когда-то опыт этого ремесла (ремесла воспитателя), достаточный для того, чтобы быть уверенным в своей непригодности к нему... Не будучи в состоянии исполнить наиболее полезную задачу, я рискну по крайней мере попытаться наиболее легкую: по примеру столько других, я возьмусь не за дело, а за перо; и вместо того, чтобы сделать то, что нужно, постараюсь сказать это» («Эмиль». Кн. I. С. 26).

ф) *Принуждение и свобода*. Свободу у Руссо надлежит понимать приблизительно в духе слов Гербарта⁷: «В мальчиках нужно развивать смелость» (Die Knaben müssen gewagt werden). Детям должна быть предоставлена свобода, так сказать, учиться уму-разуму на собственных боках. Воспитание не должно заботливо устранять с дороги всякое препятствие, всякую неприятность. Свобода должна наткаться лишь на непреодолимое сопротивление природы, закон необходимости. Принцип свободы у Руссо — весьма далекого от того, чтобы быть апостолом распущенности, — наоборот, означает почти жестокость по отношению к детям*. Воспитанию должно быть чуждо только сопротивление чужой частной воли или, что психологически равнозначуще: чувство *произвола*, неоправдываемого насилия со стороны взрослых**. В тех же случаях, когда воспитатель выступает в роли закона необходимости также и по отношению к чувствам ребенка, *он должен проявить непреклонную твердость****.

Значение взаимоотношения между свободой и принуждением в постановке Руссо редко понимается правильно. Какая польза от обычно практикуемого принуждения для воспитания воли? Ребенок приучается подчиняться давлению чужой воли. А если впоследствии это принуждение исчезнет? Не будет ли человек приучен таким образом только к поведению под давлением чужой воли и несвободному? Станет ли воспитанный таким образом человек *добровольно* подчиняться давлению общей воли, т. е. будет ли он нравственным?

Основной принцип Руссо отнюдь не свобода и не принуждение в обычном смысле слова. Его основной принцип скорее: *la liberté bien réglée*, т. е. хорошо направленная, регулирован-

* «Страдать — первое, чему он (Эмиль) должен научиться, и самое важное, что ему нужно знать» («Эмиль». Кн. II. С. 54). Впрочем, Руссо предостерегает от обеих крайностей: нельзя чересчур заботливо устранять с пути детей всякого рода неприятности, это слишком изнеживает их, но нельзя также оставлять детей совсем без призора, — тогда «вы подвергаете опасности их здоровье, их жизнь» (Там же. С. 64).

** «Не приказывайте ему (Эмилю) никогда ничего, абсолютно ничего. Не допускайте у него даже мысли, что вы претендуете на какую бы то ни было власть над ним» («Эмиль». Кн. II. С. 69).

*** «Пусть все ваши отказы будут неотменны (у Тиблена — неизменны)... пусть произнесенное *нет* будет несокрушимой стеной» («Эмиль». Кн. II. С. 69).

ная (дисциплинированная) свобода («Эмиль». Кн. П. С. 70); *внутренняя* дисциплина, основанная на психологии ребенка, а не *внешняя*, основанная на произволе и удобстве *взрослых*.

г) *Детские недостатки*. Руссо отнюдь нельзя упрекнуть в том, что он создает для себя из ребенка идола. Даже в вызывающих подчас всеобщее удивление проявлениях детской оригинальности он видит только результат чрезмерной болтливости, причем случайно может попасть на язык и что-нибудь остроумное. Руссо первый научил различать *несовершенства низшей стадии развития* от *индивидуальных* недостатков. Это было для него возможно в силу его методологического естественного принципа. Инстинкты и детские несовершенства — это средства природы для развития личности, и как таковые они необходимы и *хороши*. (Отсюда новые недоразумения, вызванные толкованием слова «хороший» в этическом смысле.) Только тогда, когда ребенок не приучается добровольно подчиняться постепенно раскрывающимся перед ним законам необходимости, он становится злым. (Переход от естественного состояния — *état de nature* — к гражданскому — *état civil* — среди общества.)

Физические несовершенства («недостатки» детского возраста) сами собою исчезают вследствие физического и духовного развития. Если же оценивать их с этической точки зрения и наказывать за них детей, то они не могут не *чувствовать* такой образ действий как произвол, каприз и несправедливость. Поэтому такого рода воспитание действует деморализующим образом.

h) *Стадии психического развития*. Руссо, конечно, не помышлял о законченной предметной системе для различных ступеней развития (эти ступени или стадии: 1. Младенческий возраст. 2. Детство — до 12 лет. 3. Отрочество — до 15 лет. 4. Юность). Хотя, рассматриваемая с точки зрения логики или психологии, каждая ступень вытекает из предыдущей в качестве результата развития, тем не менее всякая предшествующая ступень отнюдь не является простым лишь *переходом* к последующей. Вечная педагогическая истина, которую открыл Руссо в своем учении о ступенях развития, заключается в следующем: мы воспитываем не путем механического присоединения позднейших ступеней к предыдущим, просто-напросто сообщая этическое и интеллектуальное достояние взрослых более ранним ступеням индивидуума, но *путем развития сил (способностей) всякой отдельной ступени*.

i) *Самодовлеющее значение детства*. Как отдельные стадии детства, так и все детство в совокупности — отнюдь не зрелый

возраст в миниатюре, а нечто самому себе служащее целью. Это — самая глубокая мысль Руссо, делающая переворот во всей педагогике. Здесь, как и повсюду, за тезисом следует антитезис: но детство prepares зрелый возраст. Каким путем Руссо приходит к синтезу? Если бы ребенок рассматривался только в качестве подготовительной ступени к зрелому возрасту, а этическое и культурное достояние просто сообщалось ему, то личность (независимо от психологической невозможности действительного усвоения) вынуждена была бы покоряться принуждению, смысл которого для нее непонятен, т. е. произволу взрослых (воспитание к подчинению общей воле). Таким образом, эта непосредственная подготовка к будущему только повредила бы подготовке к будущему назначению человека.

Общая воля — это воля каждой отдельной личности; поэтому подчинение ей в качестве этического идеала — это согласование поведения отдельной личности с собственным рассудком (гербартовская *Charakterstärke der Sittlichkeit*⁸) и, наконец, добровольное отождествление ее с обществом. Поэтому подготовка к этой цели происходит путем свободного подчинения детской воли силам, которые ребенок признает неизбежными. Таким образом, развитие личности в качестве самодовлеющей цели ведет к упражнению в подчинении, которое впоследствии потребуется от ребенка.

Это требование, как мы видели, ставит не одна лишь этика. Априоризм психологии «Эмиля» также требует свободного саморазвития; философия культуры также. Свобода естественного состояния привела некогда (или, вернее, *привела бы*) к социальной зависимости, к отождествлению с условиями общественной жизни. Внезапное подчинение (предполагаемого) естественного человека условиям социальной жизни вызвало бы с его стороны упорные попытки избавиться от этого подчинения. Исчерпывающее развитие личности, осуществление индивидуалистического принципа во всей его полноте — логически необходимое условие осуществления социального принципа и вместе с тем воплощения добродетели!

Таким образом, развитие детства как такового — единственно мыслимая педагогическая возможность подготовки к зрелому возрасту.

Если это так, то не должен ли всякий ребенок пройти многовековой путь человеческого рода? Ответ на этот вопрос дает нам дидактика Руссо.

Рассуждения Руссо и в данном случае сводятся к следующему диалектическому построению:

Каждая отдельная личность должна пройти тот же путь своего развития (от индивидуального принципа к социальному), который был уделом всего человеческого рода — *тезис*.

Но отдельная личность не в состоянии пройти длинный путь целого рода, так как человеческая жизнь слишком коротка сравнительно с существованием рода — *антитезис*.

Поэтому ознакомление с ходом развития человеческого рода должно сократить путь к добровольному подчинению личности социальному принципу — *синтез*.

Каким же образом человеческий род дошел до своих познаний и культурных приобретений?

1. Природа и вещи (т. е. указания опыта) дали толчок к образованию представлений, понятий и оценок (*постановка вопросов как результат переживания*).

2. Наука была результатом не теории, но столкновения с фактами (т. е. результатом человеческой *активности*).

3. Теория и рефлексия явились только конечным результатом развития.

Та же культурно-историческая последовательность необходима и с точки зрения психологии и этики.

Априорная гипотеза требует *самодеятельности* в обучении; этика — отсутствия принудительности, ибо принудительность должна влиять деморализующим образом. В столкновении с природой и вещами сама собою зарождается *потребность* разрешения вопросов и, как результат образовавшейся привычки, добровольное подчинение необходимости образования своего ума.

В соответствии с этим воспитание имеет следующие задачи:

1) Развить в ребенке потребность обучения путем преднамеренной (но в то же время незаметной для ребенка) постановки вопросов (ср. многочисленные примеры у Руссо*. То, что воспитатель подстраивает намеренно, только слабый намек на многочисленные вопросы, ежедневно вызываемые в ребенке природою и житейскими впечатлениями. В конце концов,

* Руссо говорит: «Мои примеры, быть может, хорошие для одного субъекта, окажутся плохими для тысячи других. Кто поймет их дух, тот сумеет варьировать их в случае надобности» («Эмиль». Кн. III. С. 179).

искусственные приемы воспитателя не имеют никакого значения; они учат только одному: *пробуждайте в ребенке собственную жажду знания*.

2) Вести к решению поставленных вопросов путем собственных переживаний (активной деятельности). «Пусть ученик не заучивает науку, *изобретает* ее» (*Qu'il n'apprenne pas la science, qu'il l'invente*). «Эмиль». Кн. III. С. 152). Главное — не знания, а усвоение их путем собственного наблюдения и размышления. Ребенок *должен быть приучен* к тому, чтобы в самом себе находить все вспомогательные средства, он должен не только изучить науку, но усвоить себе и *метод* ее изучения («Эмиль». Кн. III. С. 152, 156).

3) Таким образом, опыты *упрощаются*; впоследствии они становятся излишними. Тогда только фантазия и теория могут заменить собственный опыт. («Эмиль». Кн. IV. С. 226, 234).

Такой взгляд на дидактику, очевидно, является завершением всего индивидуально-социально-педагогического цикла идей Руссо. Усвоение знаний совершается по собственному почину воспитанника, оно является *добровольным* подчинением закону необходимости, проявлением *самостоятельности*, и, таким образом, путем развития активности вводит воспитанника в область социальных отношений и культурных приобретений. Таким путем умственное развитие избегает вредных последствий прежнего метода, развивающего привычку доверяться авторитету и пассивности, и, наоборот, воспитывает привычку к сознательно-добровольному образу действия. Поведение, а не знания, является целью социального существа.

При этих условиях самый процесс усвоения знаний является в то же время средством для достижения нравственных целей. Преподавание само по себе действует воспитывающим образом. Как видим, принцип воспитывающего обучения впервые провозглашен Руссо, но только не в интеллектуалистическом, а в волюнтаристическом смысле.

Отдельные частности и примеры, приводимые у Руссо, имеют большую ценность для волюнтаристической дидактики и новейшей трудовой школы (т. н. лабораторного метода); таковы во II книге «Эмиля»: физическое развитие, развитие органов чувств, *рисование*, геометрия, музыка; в III книге: география, *астрономия*, *физика*, *ручной труд*.

Та романическая форма, которую придал Руссо своему трактату о воспитании, отчасти объясняется вкусами современной эпохи (ср. «Телемака» Фенелона, «L'Ingénu»⁹ Вольте-

ра, дидактические романы Ричардсона); быть может, она объясняется и влиянием «Робинзона» Дефо: недаром Руссо считает чтение этого последнего романа наиболее подходящим для своего Эмиля; отчасти же эта форма обусловлена идеей, которая руководила Руссо при создании его воспитательной системы: так как развитие личности повторяет в главных чертах развитие рода, то и воспитание ребенка должно применяться к разным стадиям этого развития, *меняя* свой характер по мере этого развития*, а таким воззрениям наиболее соответствует эпическая форма изложения, хронологическая передача фактов душевной жизни**.

На этом мы закончим нашу статью о Руссо и его педагогических воззрениях. В силу того, что последние так тесно связаны с его эпохой и его личностью, только основательное знакомство с его биографией и его веком позволяет нам выделить из его сочинений полемический и субъективный элемент и открыть таким путем основные положения его философии. После такого рода анализа мы приходим к убеждению, что в его сочинениях кроется целая энциклопедия мыслей, развитых последующими писателями или ждущих еще своей очереди. Детские сады, трудовая школа, волюнтаризм, физическое образование***, сексуальная педагогика, вегетарианство****, города-сады, педология, свободная школа, права ребенка и т. д. — все это уже имеется, в основных положениях, в «Эмиле» Руссо. Кто хотел бы познакомиться с системой Руссо, заключенною в точные границы и удобоприменимою в современных условиях, тому следует прочесть прежде всего Спенсера; но и Спенсер имел в виду свою родину,

* Ср. следующие выдержки «Эмиля»: «Обращайтесь с вашим воспитанником соответственно его возрасту» (Кн. II. С. 69) и «Помните, что для того, чтобы руководить взрослым, нужно во всем поступать обратно тому, как вы поступали, чтобы руководить ребенком» (Кн. IV. С. 316).

*** То, что М. Дессуар в своем «Очерке истории психологии» (СПб., 1912), называет «психогностикою»; одним из самых важных психогностических памятников Дессуар считает «Исповедь» Руссо.

*** См. напр., «Краткий обзор истории гимнастики» А. Оченашка (Тифлис, 1911). Гутсемутс, автор первого руководства по гимнастике, был учителем в филантропиуме Зальцмана, последователя Руссо¹⁰.

**** См. брошюру Е. Лозинского «Вегетарианство и воспитание» (М., 1912. Ц. 25 к. О Руссо, с. 12–17).

применение же ко всякой другой стране требует соответственных изменений*¹¹.

Двухсотлетняя годовщина Руссо вызвала множество статей, рассматривающих его деятельность со всевозможных точек зрения; в результате оказалось, что произведения Руссо рано еще ставить на полку классиков уважаемых, но не читаемых. Наоборот, и в наше время как нельзя более уместно изучение сочинений Руссо в связи с его эпохой и его личностью, для чего необходимо прежде всего издание важнейших сочинений Руссо, еще не переведенных на русский язык, в хорошем русском переводе, а затем появление обстоятельной биографии Руссо, основанной на новейших данных.



* Руссо говорил: «Такое-то воспитание может оказаться осуществимым в Швейцарии и неосуществимым во Франции; такое-то применимо среди буржуа и неприменимо среди знатных». Система воспитания, рекомендованная Руссо для Польши (разобранная в «Дидактике» О. Вильмана; см. т. I русск. перевода. С. 411), несколько не походит на систему, разработанную в «Эмиле». Спенсер говорит подобное же о своей системе: «Вот что именно (т. е. приучение детей к самоуправлению) и делает систему естественных последствий в особенности подходящей к характеру того социального положения, которого достигла Англия». Наоборот, «если бы вашим детям (говорит Спенсер) предстояла жизнь рабов, вам нужно было бы с раннего детства приучать их к рабству». Общественное воспитание в школе, невозможное в XVIII веке во Франции, в Англии оказалось возможным, а теперь становится возможным и в других, даже наиболее отсталых странах.



Толстой и Руссо

Д. Н. ЦЕРТЕЛЕВ

Нравственная философия графа Л. Н. Толстого

VII

Граф Л. Н. Толстой и Ж.-Ж. Руссо; тождество их основных положений. — Утилитарное отношение к наукам и искусствам; цивилизация как источник неравенства. — Отрицательное отношение к собственности. — Противоречие между теорией графа Толстого и его творчеством.

Если мы захотим в нескольких словах выразить сущность нравственного учения графа Толстого, мы увидим, что оно сводится к требованию жить как можно проще, как можно ближе к природе; при этом предполагается, конечно, что по природе своей человек склонен к добру и что внешние условия (государственные и общественные правила, законы, учреждения) не улучшают, а искажают природу.

Тезис этот не новость в истории философии, и самым ярким представителем его является Ж.-Ж. Руссо. Чтоб убедиться в том, насколько мировоззрения Руссо и графа Толстого близки между собой, стоит только прочесть статью «О назначении науки и искусства» и увенчанную в 1750 году Дижонскою академией речь о том: «Содействовало ли восстановление наук и искусств очищению нравов?». На статью «О назначении науки и искусства» я уже не раз ссылался выше, а теперь позволю себе привести некоторые места из речи Руссо.

Описав привлекательность внешней стороны своего времени и своей среды, Руссо замечает: «Как сладко было бы жить посреди нас, если бы внешность служила всегда выражением сердечного расположения, если бы приличие было добродетелью, если бы наши правила действительно руководили нами; если бы истинная философия была неразрывна с названием философа. Но столько качеств редко встречаются вместе; и добродетель никогда не является так торжественно. Роскошь в наряде может указывать на богатство, а изящество — на вкус человека: но человек здоровый и сильный узнается по другим приметам. Под деревенскою одеждой пахаря, а не под позолотой придворного можно найти телесное здоровье и силу. Не менее чужда нарядов и добродетель — это здоровье и сила душевные. Человек добродетельный есть атлет, который любит сражаться нагим: он презирает все ничтожные украшения, которые помешали бы ему развернуть свои силы и большая часть которых придумана только для того, чтобы скрыть то или другое уродство».

«Иностранец, житель какого-нибудь отдаленного края, если бы захотел составить себе понятие об европейских нравах на основании состояния наук, совершенства нашего искусства, приличия наших зрелищ, вежливости наших манер, любезности наших речей, постоянных проявлений доброжелательства и стечения толпы людей всех возрастов и состояний, которые, по-видимому, с восхода до заката солнца спешат взаимно услужить друг другу, — такой иностранец сделал бы о наших нравах догадку, прямо противоположную действительности».

«Где нет действия, там незачем искать и причины, но здесь действие несомненно и упадок налицо, души наши разворачивались, по мере того как наши науки и искусства двигались к совершенству».

«Ежедневные повышения и понижения вод океана не более правильно связаны с течением ночного светила, чем судьба нравов и честности с успехом наук и искусств. Добродетель, видимо, бежала, по мере того как свет их возрастал над нашим горизонтом, и то же явление замечалось всегда и везде».

«Есть древнее предание, перешедшее из Египта в Грецию, что Бог, враждебный спокойствию людей, изобрел науки. Какое же мнение должны были иметь о них сами египтяне, у которых они родились? Дело в том, что они близко видели породившие их источники».

«В самом деле, будем ли мы перелистывать всемирную летопись или заменим недостоверную хронику философиче-

скими исследованиями, мы не найдем у человеческих знаний происхождения, соответствующего той идее, которую охотно составляют себе о нем. Астрономия родилась из предрассудка, красноречие из честолюбия, ненависти, лести и лжи, геометрия из скупости, физика из праздного любопытства, все, даже мораль, из человеческой гордости. Значит, и наука и искусство своим возникновением обязаны нашим порокам: мы бы менее сомневались в их пользе, если б они были обязаны им добродетели».

«Как унизительны для человечества эти размышления! Как? Честность есть дочь незнания? Науки и добродетель несовместимы? Каких заключений нельзя вывести из таких предпосылок! Но для того, чтобы согласить эти кажущиеся противоречия, стоит только поближе рассмотреть пустоту и ничтожество великолепных наименований, ослепляющих нас, и которые мы так напрасно приписываем человеческим знаниям».

Этим скептическим отношением к самостоятельному значению науки и искусства не исчерпывается сходство между взглядами Руссо и графа Толстого; одинаково отрицательно оба они относятся и к их практическим результатам.

«Если науки наши суетны по самому предмету своему, — говорит Руссо, — то они еще более опасны по тем результатам, которые вызываются ими. Рожденные в праздности, они в свою очередь питают ее, и непоправимая потеря времени есть первый ущерб, неизбежно наносимый ими обществу. В политике, так же как и в нравственности, великое зло не делать добра; и каждый бесполезный гражданин может рассматриваться как человек вредный. Ответьте же мне, славные философы, вы, благодаря которым мы знаем, в какой пропорции тела притягиваются в пустоте, как вращаются планеты, какое отношение моментов, пройденных в равное время, какие кривые имеют точки сопряжения, точки склонения и возвращения, как человек все видит в Боге, как душа и тело друг другу соответствуют не будучи связаны, подобно двум часам, какие светила могут быть обитаемы; какие насекомые рождаются необычайным образом: ответьте мне, говорю я, вы, от кого мы получили столько высоких познаний: если бы вы нас никогда ничему не научили изо всего этого, были ли бы мы менее многочисленны, хуже ли управлялись бы, или стали бы менее грозны, менее цветущи, или более развратны? Не кичитесь же важностью ваших произведений, и, если работы самых просвещенных из наших ученых и лучших из наших

граждан приносят нам так мало пользы, скажите нам, что нам думать об этой куче темных писателей и праздных образованных людей, которые совершенно бесплодно пожирают достояние государства?»

«Потеря времени великое зло, но другие худшие сопровождают науки и искусства. Такова роскошь, рожденная в праздности и тщеславии людей. Роскошь редко встречается без наук и искусств, а они никогда не встречаются без нее. Я знаю, что философия наша, всегда обильная странными положениями, утверждает, вопреки опыту всех веков, что роскошь составляет блеск государств: но, забыв необходимость сумптуарных законов, посмеет ли она отрицать и то, что добрые нравы существенны для прочности государств и что роскошь диаметрально противоположна добрым нравам?»

Отсюда ясно, что для Руссо, так же как и для графа Толстого, технические знания только пособие для роскоши, развращающей нравы, а чистое знание и искусство — праздная забава.

Так же как и граф Толстой, главный источник неравенства он видит в государственных и общественных условиях. «Легко убедиться, — говорит он, — что многие из особенностей, различающих людей, считаются естественными, хотя они составляют исключительно продукт привычки и различия в образе жизни, принятом людьми в обществе». По мнению Руссо, это относится одинаково и к физической, и к умственной природе человека. Неравенство едва чувствительно в естественном состоянии и влияние его там ничтожно, но оно возрастает с каждым шагом на пути культуры, потому что «если великан и карлик пойдут одною дорогой, каждый шаг их будет давать новое преимущество великану».

Замечание это совершенно справедливо, и не нужно даже такой первоначальной разницы, как между великаном и карликом, чтобы в конце дороги одному из спутников удалось значительно обогнать другого. Но это только при том условии, чтобы первоначальное различие между ними сохранялось в течение всего пути. А едва ли возможно указать на что-либо подобное в истории цивилизации.

«Первый, кто огородил землю и вздумал сказать: *это мое* и нашел людей довольно простодушных, чтобы поверить ему, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, скольких войн и убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы род человеческий тот, кто, вырвав колья и зарыв канаву, закричал бы себе подобным:

Берегитесь слушаться этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды принадлежат всем, а земля никому!»

«Но, — замечает Руссо, — весьма вероятно, что тогда уже положение вещей было таково, что не могло продолжаться далее»¹.

Здесь кончается сходство между Руссо и графом Толстым, оба признают существующий порядок вещей несправедливым и ненормальным; но Руссо старается объяснить его возникновение и придумать нечто другое, что бы могло заменить его; графу Толстому кажется достаточным исчезновение этого порядка, чтобы все устроилось само собою.

Руссо для идеального государства придумывает фикцию общественного договора и заставляет служить свою фантазию то для того, чтобы восстановить жизнь первобытных людей, то для того, чтобы представить себе идеального воспитателя, воспитанника или священника. Но сквозь романическую форму его произведений и их риторические прикрасы то и дело проглядывает скелет отвлеченной мысли. Совершенно обратное видим мы у графа Толстого, даже там, где он хочет быть только логичен, сами собою являются краски и образы, и художник то и дело заслоняет мыслителя. Художник настолько преобладает в графе Толстом, что даже чисто философские мысли, когда они выражаются им в беллетристической форме, не проигрывают, а скорее выигрывают и в яркости, и в точности.

Сравните, например, размышления Левина с философскими статьями графа Толстого и вы ясно убедитесь в этом. То положение, в которое поставлены действующие лица, делает вполне понятным, правдивым и реальным то, что они думают, здесь нужна не абсолютная, не метафизическая истина, а правда художественная и психологическая, и мы не можем не видеть и не понять ее в этих образах. В теоретических статьях гр. Толстого, наоборот, сквозь мнимую отвлеченность и логичность его положений то и дело проглядывает субъективное настроение.

Граф Толстой даже и не старается быть спокойным и объективным. «Мыслитель и художник никогда не будут спокойно сидеть на олимпийских высотах, как мы привыкли воображать. Мыслитель и художник должен страдать вместе с людьми для того, чтобы найти спасение и утешение»².

Что мыслители и художники должны часто страдать больше других, это совершенно справедливо и обуславливается большою чувствительностью их темперамента; но, чтоб их произведения должны были быть результатом именно этих страданий,

нельзя утверждать без явной натяжки: это все равно что утверждать, что судья, чтобы постановить справедливый приговор, должен негодовать на преступника или жалеть о нем, или хирург, чтобы хорошо сделать операцию, должен страдать вместе с больным.

Только тогда, когда страдание, любовь, вообще какие бы то ни было движения человеческого духа пережиты и он может относиться к ним спокойно, только тогда возможно и для художника и для мыслителя их объективное воспроизведение и их беспристрастная оценка.

Нужны или нет для человечества науки и искусства — это вопрос, о котором можно спорить, как это и делают Руссо и граф Толстой; но несомненно, что они возможны только там, где заботы и злоба дня не поглощают всего человека.

Цель науки составляют отвлеченные истины, цель искусства — художественная правда и красота; можно находить, что ни отвлеченные истины, ни красота не улучшают удел человечества, но нельзя навязывать ученому и художнику еще других целей, потому что цели эти могут быть несовместимы.

Научная истина может быть полезна, но не потому, что при изыскании ее имелась в виду практическая польза, а потому, что она есть *истина*, на прочном основании которой можно строить какие угодно практические выводы. Наоборот, как только в научное исследование вносится вопрос о тех или других нравственных или практических результатах, оно становится тенденциозным и вместо точных научных положений получают фантастические гипотезы, все равно будут ли они относиться к изысканию философского камня или к исследованию нравственного или общественного вопроса.

Художественное произведение доставляет эстетическое наслаждение не потому, что художник хотел доставить удовольствие зрителям или слушателям, а потому, что оно красиво. Только тот художник, который, по крайней мере во время творчества, совершенно забывает о публике, чтобы погрузиться в созерцание предмета, в состоянии создать нечто крупное.

В этом заключается ответ на вопрос графа Толстого: «Отчего бы, казалось, людям искусства не служить народу? Ведь в каждой избе есть образа, картины, каждый мужик, каждая баба поют; у многих есть гармонии и все рассказывают истории, стихи и читают многие. Как же так разошлись две вещи — сделанные одна для другой, как ключ и замок, — разошлись так, что не представляется даже возможности соединения? Скажите живописцу, чтоб он писал без студии,

натуры, костюмов и рисовал бы пятикопеечные картинки; он скажет, что это значит отказаться от искусства, как он понимает его. Скажите музыканту, чтоб он играл на гармонии и учил бы баб петь песни; скажите поэту-сочинителю, чтоб он бросил свои поэмы и романы и сочинял песенники, истории, сказки, понятные безграмотным людям; они скажут, что вы сумасшедший»³.

Как бы ни было желательно распространение в народе науки и искусства, для этого необходимо, чтобы существовали истинная наука и истинное искусство, а погоня за общедоступностью научных и художественных произведений, хотя бы она исходила из совершенно иных и бескорыстных мотивов, по результатам своим ничем не отличается от погони за популярностью, и если бы, чего избави Боже, художники увлеклись проповедью графа Толстого, это неизбежно повлекло бы к огрублению и опошлению искусства.

Если бы жизнь человеческая исчерпывалась материальными ее проявлениями, взгляд графа Толстого на науки и искусство имел бы достаточное основание, тогда единственным серьезным делом было бы то, что поддерживает эту материальную жизнь, то есть физический труд, а науки и искусства имели бы смысл лишь настолько, насколько содействуют ему или служат от него отдыхом.

Но для того, кто признает, что материальная жизнь есть не цель, а только почва и необходимое условие жизни духовной, истина и красота не могут иметь значения средств для улучшения, сна или пищеварения, хотя бы и не отдельных лиц, а целых народных масс.

Как бы высоко мы ни ценили значение физического труда и материальной благотворительности, мы не должны забывать, что не о едином хлебе жив будет человек. Только с точки зрения узкого материализма можно последовательно провести тот взгляд на науку и искусство, который пытается отстаивать в своих последних статьях граф Толстой, но «Война и мир» или «Анна Каренина» навсегда останутся достаточным опровержением его теории.





А. ДИВИЛЬКОВСКИЙ

Толстой и Руссо

1. ТОЛСТОЙ — УЧЕНИК РУССО

Нет сомнения, что настроения и идеи Толстого впервые почерпнуты им непосредственно и главным образом из живого родника идей и настроений Руссо. Факт этот легко обнаруживается как из сравнения всего духовного наследства обоих, так и из прямых показаний самого Толстого в разные эпохи его жизни. Достаточно привести письмо Толстого к учредителям Общества Ж.-Ж. Руссо в Женеве от 7–20 марта 1905 года*. Вот русский перевод этого документа:

«С величайшим удовольствием я записываюсь в члены вашего общества. Шлю самые искренние мои пожелания успеха вашему делу. Руссо был моим учителем начиная с 15-летнего возраста. Руссо и Евангелие — два великих и благотворных влияния в моей жизни. Руссо не стареется. В самое последнее время мне случилось перечитать некоторые из его произведений, и я испытал то же чувство душевного подъема и восхищения, какое испытывал, читая их в ранней молодости. Благодарю вас за честь, которую вы мне делаете внесением меня в список членов вашего общества, и прошу принять уверение в моих лучших чувствах. Лев Толстой».

* Подлинник, писанный по-французски, хранится в Женеве. Только подпись — руки Толстого; все остальное писано другим почерком.

15-летний возраст Толстого — это как раз эпоха его поступления в Казанский университет. Известно, что Толстой был далеко не прилежным студентом и к университетской науке относился весьма презрительно. У Руссо он мог найти подкрепление для своего юношеского скептицизма по отношению к науке. Руссо твердил: «Науки и искусства испортили естественные, добрые качества человека и погубили его первобытное счастье». И Толстой, по следам Руссо, с этих пор начинает искать счастья — своего и общечеловеческого счастья — подальше от «наук и искусств», подальше от искусственной цивилизации, в естественном голосе человеческого сердца, в среде *du peuple non cultivé*¹, на путях «природы».

Правда, влиянию Руссо в душе Толстого противодействовали требования житейского благоразумия, затем преобладающие течения времени. Так, Толстой все же пытается держать экзамен на кандидата прав при Петербургском университете. Позднее, после Севастополя, он примыкает к «книжникам», «жрецам веры прогресса», как он выражается в «Исповеди», к писателям из «Современника». Но все это не находит твердой опоры в его душе: кандидатские экзамены он бросает на полудороге, от кружка «Современника» бежит, как Руссо бежал от энциклопедистов. Руссо вместе с Евангелием побеждает «соблазн мира».

Теперь уже можно считать прочно установленным и тот факт, что взгляды Толстого, столь враждебные современной культуре, современному железному веку, веку машин и кровавого пота, веку огромных городов и бездушного полицейского гнета, стали им высказываться в литературе не только после пережитого им духовного кризиса, в эпоху, когда он уже давно перевалил за «середину жизненной дороги». Нет, те же взгляды, оставаясь сначала мало замеченными критикой, очень ярко отразились в его художественных произведениях, предшествующих «кризису». Внимательнее приглядываясь к творчеству Толстого, мы можем даже сказать, что с самого начала вдохновляющим и образующим моментом его художественной работы были эти именно, идущие вразрез с духом времени взгляды, унаследованные все от того же великого противника «прогресса» Руссо. Если, напр<имер, в «Детстве», «Отрочестве» и «Юности» художественный материал черпается главным образом из личных и семейных воспоминаний, то столь же несомненно и то, что самая идея этого произведения навеяна не чем иным, как «Эмилем» Руссо. Совершенно подобно Эмилю, Николенька Иртеньев проходит ряд фазисов,

из которых каждый последующий выше предыдущего в нравственном отношении и тем самым как бы его отрицает. Движущею силою и там и тут является свободное сердце юного человека, его ничем еще не искаженная прирожденная любовь к правде и внутреннему согласию с самим собой, ненависть ко всему условному, ложному. И так же сходно, в борьбе с наступающими со всех сторон силами предрассудков среды и века, оба героя успевают побеждать враждебные их природе силы, сбрасывают одну за другой линияющие, ставшие тесными шкурки слишком слепого, хотя и счастливого детства, слишком самодовольного, хотя и готового любить отрочества, слишком самонадеянной, хотя и восторженно стремящейся к добру юности. За это именно противопоставление естественных прав личности господству бессмысленных стадных «мнений» Руссо нередко получал название индивидуалиста, как и Толстой. Излюбленный Руссо «естественный человек», или «дикарь», всегда рисуется ему в виде свободного, одинокого Робинзона. Потому-то, между прочим, в своем «Эмиле» он так горячо рекомендует «Робинзона Крузо» в качестве единственной пригодной для детского чтения книги. Своего рода Робинзоном представляется и Иртеньев среди окружающего его светского общества, не развращенного, но косного. Еще более Робинзоном выглядит Оленин в «Казаках», чувствуя себя хорошо только в полузоологической среде кавказской станицы, — совершенно необитаемого острова с точки зрения «цивилизованных» дворян тогдашней России. Таковы и другие герои Толстого. Вспомним хотя бы смешную, одинокую фигуру Пьера Безухова среди блестящего, утонченно-культурного общества, наполняющего его залы на раутах. Он бродит в толпе, «словно по базару», никого не видя, никем не интересуясь.

И специфический протест в духе Руссо несут с собой одинокие среди толпы герои Толстого. Они протестуют против забвения культурными верхними слоями русского общества, и еще в большей степени европейского (ср. «Люцерн»), исконной простоты жизни и нравов, так хорошо гармонизировавшей с братским общением людей между собой. Они протестуют против унижения, в котором живет серый народ, тот народ, где именно только и сохранились во всей чарующей неприкосновенности и простота нравов, и незлобивость, и всегдашняя готовность к помощи ближнему (Платон Каратаев в «Войне и мире»). Протестуют против поклонения бездушным героям цивилизации, войны и разрушения (Толстой — в лице Наполе-

она), против пренебрежения к невидным, «серым» избранникам земледельческого народа (у Толстого — Кутузов)*. Протестуют против вырождения современной культурной женщины, против превращения ее из вечного образа жены и матери в образ жрицы любви и красоты. Протест «Анны Карениной» является прямым отголоском бичующей эту же сторону жизни «Новой Элоизы». Во второй половине своей литературной деятельности Толстой повторил с величайшим одушевлением религиозный протест Руссо, во имя свободного «культа сердца», против иссушения веры. Если, быть может, в этом периоде на Толстого влияло еще в большей степени Евангелие, то все же «Савойским викарием» Руссо отзывается та великая для верного христианина смелость, с какою наш новый евангелист отбрасывает все догматическое, чудесное, в видах торжества чистого «культа сердца». Весь так называемый кризис в жизни Толстого, создавший из прежнего романиста — пророка и проповедника, можно рассматривать как момент, когда он собрал в один религиозный фокус все отдельные лучи своего протеста и выступил от имени Бога, взамен слишком малоавторитетного в его глазах искусства, этого возлюбленного детища цивилизации. Он вступил в новый, высший для него фазис деятельности, отрицающий все предыдущие, низшие, подобно тому как вылупившаяся бабочка «отрицает» своим крылатым существом бескрылую, неподвижную форму куколки и ползучую форму гусеницы. Но ведь и гусеница, и куколка имеют свое объяснение, свою «конечную причину» в бабочке. Таково отношение Толстого-романиста к Толстому-пророку. Уже в своих ранних дневниках (5 марта 1855 г.) Толстой ставит себе целью «основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле». Мечтания, крайне сходные с мечтаниями Руссо.

Итак, протест Толстого, как и его учителя, направлялся почти с равною силою в две стороны: сторону существовавших в данную эпоху крепостнических, по их сути, порядков и в

* Конечно, Толстому чуждо стало впоследствии поклонение и простакам Кутузовым как служителям насилия; но идеал мудреца народного, глубоко проникшего в инстинктивную жизнь масс, и впоследствии носился перед ним (Будда, Конфуций).

сторону новой духовной культуры, «философии», как выражались во времена Руссо. «Порядки» они критиковали с точки зрения новых идей свободы, что все же роднило их с «философами», а «философию» или «веру прогресса» (по Толстому) — с точки зрения «природы» или сердца человеческого, или «вечных истин», что в действительности совпадало в значительной мере с преданиями старины или с социальной почвой, возраставшей «порядки». Потому-то и учитель и ученик возбудили против себя непримиримую вражду с двух противоположных сторон. В этом отношении судьба обоих представляет довольно сходную картину. Деятельность Толстого, особенно во вторую половину его жизни, возмущала, как и деятельность Руссо, окружающую среду и, вызывая преследования властей предержащих, служила в то же время причиной жестоких размолвок с прогрессивной интеллигенцией.

Напомним факты. Признанный всюду чуть ли не за первого писателя своего времени, Толстой не мог выпускать в свет многие из своих писаний иначе, как тайком и за границей, словно какие-то злоумышленные или порнографические произведения, спекулирующие на моральное вырождение или на похоть читателя. Так как сами враги Толстого не смеют обвинять его в чем-нибудь подобном, зная хорошо, что каждая строка писана им всегда с глубочайшим убеждением в благом действии его слов, то спрашивается, откуда же эти ревнивые запреты? Видно, и в самом деле бывает, как говорит Юлия в романе Руссо, что «красноречие добродетельного человека может повергнуть в ужас тиранию». В начале 90-х годов существовал проект заключения великого писателя в Суздаль-монастырь, которым встарь грозили патриархальные родители своим непослушным чадам и где господствующая церковь смиряла своих строптивых или дерзостно мыслящих служителей. Наконец, по свидетельству лица, близко стоявшего к Толстому, в эпоху его тяжелой болезни в Крыму, зимою 1901–1902 гг., обер-прокурором Победоносцевым, в ожидании близкой смерти страшного писателя, была подготовлена целая обстановка примирения последнего с официальной церковью. Другам пришлось противопоставить ей целую стратегию... Да впрочем — только ли в 1901 году?..

Толстого защитил его исключительный, всемирный моральный авторитет. Оказалось, что не вовсе фантастична, в известных условиях, его теория «непротivления злу насилем». Он засел в своей Ясной Поляне, лишенной и тени каких-либо фортификаций и гарнизонов, не хуже иного средневеко-

вого барона в башне, на скале. Не так счастлив был в столкновениях с старым порядком учитель. Его сочинения печатались тоже большею частью тайком, украдкой, за границей — одни в Женеве, другие в Амстердаме и могли распространяться только благодаря тайному дружескому содействию «директора типографий» Мальзерба, «философа», запряженного в лямку главного цензора. Громкая слава, быстро доставшаяся Руссо, не предохранила его от грозы. Бастилия открыла перед ним свои врата сейчас по появлении «богохульного» «Эмиля» и потрясающего основы монархии «Общественного договора». Едва бежав от тюрьмы, Руссо-эмигрант в родной Женеве подвергается осуждению и спасается бегством. Книги его сжигаются в Париже, Женеве и Гааге рукою палача. Его не могли отлучить от господствовавшей во Франции церкви как протестанта, но архиепископ Парижский де Бомон издал пастырское послание, обличавшее и проклинавшее еретика². И потом началась для Руссо эпоха укрывательства под чужими именами в Невшателе, в Берне, в Англии, во Франции. Его мирная натура не выдержала, и разум, под конец, помутился.

А между тем оба эти пугала «порядка» всегда заявляли себя решительными врагами революции. Более того: они оба, бок о бок с едкой критикой «порядка» успели на практике оказать самые серьезные услуги колеблющимся твердыням, в особенности религии. Конечно, они оспаривали притязания господствующей церкви на единоспасающую истину, но зато с новою, неожиданной силой укрепляли в массах религиозное чувство, т. е. необходимую предпосылку всякой религии. Ведь Руссо дал религии новую жизнь и силу в тот самый момент, когда она, казалось, окончательно обанкротилась теоретически в глазах каждого, кто претендовал на мало-мальское образование. Руссо вывел благочестие человеческое из дремучего леса абстракций и теорем в область непосредственного чувства, сердечной веры. А впоследствии один из учеников Руссо, Шлейермахер³, с его «богословием чувства» противопоставил прежнему «обожествованию понятия» новый принцип: «*pectus est, quod facit theologicum*»⁴ и тем придал вере новый вид, гораздо более укрытый от стрел чисто рассудочной критики... За эту-то неожиданную услугу и возненавидел Руссо злейший враг церкви Вольтер, назвавший его Иудой, изменившим делу «философии», которая, по-видимому, уже готова была *écraser l'infâme*⁵. Таково и отношение Толстого к религии. Он поднимает религиозное чувство в нашей стране, где равнодушие к религии стало типичной

чертой, при наличии множества суеверных и невежественных людей, готовых верить каким угодно чудесам спиритизма, чертям, колдунам и т. п. Он дает в наш скептический век замечательный личный пример глубокой непосредственной веры на почве «христианства, не как мистического учения, а как нового жизнепонимания». А между тем именно со стороны верующих Руссо и Толстой подверглись особо злобным преследованиям.

Но не так все же удивительна непримиримая вражда к Руссо и Толстому со стороны ненавистников всякой новизны, как вражда к ним людей прогресса. Французские «философы» до того возненавидели Руссо за его измену «философии», что не разбирали средств в борьбе с ним. Обширным историческим материалом теперь доказано, что подозрительность Руссо по отношению к бывшим его друзьям не была только плодом его мании. Доказано, что энциклопедисты вызвали путем закулисного влияния указ парижского парламента против книг Руссо и даже «Mandement»⁶ архиепископа де Бомона, а затем без устали преследовали Руссо в Англии, опираясь на Юма, Вальполя и других. В самое последнее время английская писательница Фредерика Макдональд в результате многолетних и кропотливых архивных изысканий обнаружила целую сложную редакционную махинацию над мемуарами г-жи д'Эпинэ, направленную к опозорению памяти Руссо*⁷. И почти целое столетие после этой махинации Гримма и Дидро многие верили легенде о лживости, неблагодарности, «моральном кретинизме», вредной софистике «хитрого злодея» Руссо, что не оставалось без влияния и на оценку его сочинений. И до сих пор, 130 лет спустя после смерти Руссо, не прекратилось озлобление против него иных «друзей прогресса». Не дальше как в 1907 г., академик Ж. Леметр с новою энергией предпринял поход на покойника, открыв курс публичных лекций с специальной целью уничтожения Руссо как духовного виновника всех «якобинских ужасов». Лекции вышли затем отдельной книгой и встретили сочувствие некоторых «культурных умов» нашего времени (статья Леона Додэ в «Libre Parole», 13 янв. 1907 г.)⁸.

Толстой не был предметом такой пламенной ненависти для русских «философов», и многие из них, наоборот, глубоко ценили его, несмотря на идейное несогласие. Однако неоспо-

* *Macdonald Frederika. J. J. Rousseau. A new study in criticism. London, 1906.*

рим хронический разрыв Толстого, до самого последнего времени, со значительной частью русской интеллигенции, а заграничная, восторгаясь его художественным гением, в большинстве столь же холодна к его «разрушительным» идеям, как и к идеям Руссо. И здесь, как мне кажется, отчетливо обрисовывается та причина, которая в обоих случаях привела с собою раскол. Дело было не только в расхождении теоретических взглядов; ясно, например, что деизм Вольтера весьма легко мог ужиться с деизмом Руссо, и сам Вольтер даже восторгался «Исповеданием веры савойского викария», которое де нечаянно удалось написать «этому прохвосту Руссо». Да и новейшие противники Руссо — Леметр, Брюнетьер, Нуриссон⁹ — не могут не понимать, сколько наука и искусство обязаны «гениальному безумию» и ядовитым доктринам Руссо. Дело здесь в замкнутости, в тенденции «философов» смотреть на себя как на избранников культуры и, следовательно, презирать массу как *profanum vulgus*¹⁰. Руссо же и Толстой проповедывали прежде всего *широкую демократию*; умственные привилегии им так же, если не более, были противны, как и привилегии сословные. Отсюда страстные выходки Руссо против «les beaux esprits», «les Holbachiens»¹¹ и многочисленные нападки Толстого на «образование». «Образование, — говорит он, например, — это те формы знания, которые должны отличать человека от других» («Так что же нам делать?»). Понятно, впрочем, что в России, при сравнительной демократичности ее интеллигенции, и разногласие последней с учеником Руссо не приняло боевых форм.

На самом деле никакой «измены философии» со стороны учителя и ученика вовсе не было. Они, правда, горячо восставали против современной им цеховой или салонной науки и против искусства для забавы. Но как бы страстно они ни громили «науки и искусства», в действительности они не только ими занимались, но и оказали им самые существенные услуги. То самое «Рассуждение о происхождении и причинах неравенства между людьми», которое обвиняет науку во всех несчастях людей, представляет первый в своем роде и гениальный эскиз чисто объективной истории цивилизации, откуда потом черпали широкой рукой и Гердер, и В. Гумбольдт, и социалист Сен-Симон¹², и Гегель, и историки права, хозяйства, философии, морали и верований. Педагогика сделала огромный шаг вперед и в «Эмиле», и в толстовских статьях о воспитании и образовании (общественном и школьном). Толстой, по отзыву компетентных критиков, внес новое слово

в современную эстетику, особенно своим трактатом «Об искусстве». Нечего и говорить о собственных художественных созданиях автора «Новой Элоизы», а тем более автора «Войны и мира», «Власти тьмы», «Воскресения».

Среди распавшихся на два лагеря верховных течений «общества» — течения властвующего и течения, стремящегося его сменить, — Руссо и Толстой не нашли своего лагеря; они стали в критическую позицию к тому и другому, невольно служа в то же время обоим. С другой стороны, они не успели выработать, в силу своего промежуточного положения, новой, вполне независимой, низовой позиции, хотя их произведения и содержат для нее богатейший материал. В этой неизбежной незаконченности, связанной с фазисом развития их родины, не дошедшей в полной сознательности социальных низов, — их несчастье; но также, может быть, отчасти и их сила.

2. ОТКЛОНЕНИЕ УЧЕНИКА ОТ УЧИТЕЛЯ

При всем внутреннем сродстве идей Толстого и Руссо, при всем сходстве их положения и судьбы среди общественных течений все же значительна и разница между учителем и учеником. Принадлежа к разным народам, временам и социальным слоям, они различно формулировали свой «культ сердца», свою «религию природы» и неодинаково направляли свой протест против «наук и искусств», против извращения культуры, против господствующей тирании. В связи с этим изменялась и чисто теоретическая основа их учений, та «метафизика веры» или то «объяснение веры», о которых говорит Толстой в своей книге «В чем моя вера?». В конце концов ученик не оказывается столь верен заветам учителя, как сперва может казаться; многие взгляды Толстого, особенно взятые сами по себе, без соотношения со всею совокупностью их, представляются даже решительною противоположностью мнениям Руссо.

Наибольшего расхождения достигают воззрения обоих в области политики. Толстой безусловно, принципиально отрицал всякую политику; женеvский гражданин Жан-Жак выступал всегда убежденным и принципиальным политиком. Главное теоретическое сочинение последнего — «Общественный договор», или принципы политического права, устанавливают

обширное вмешательство общества в жизнь отдельного лица, такое огромное поглощение личной воли «общеоу волей», хотя и в целях приобретения тем большей свободы, как уверяет Руссо, что Толстому до крайности должно было быть противно это стремление к государственному «насилию». Взгляды Толстого в этом отношении выражаются, например, в следующих местах из «Царства Божия внутри вас». «Сколько ни придумывали люди средств для того, чтобы лишить людей, стоящих у власти, возможности подчинять общие интересы своим», но «все употребляемые приемы и божеского благословения, и выбора, и наследственности, и голосований, и выборов, и собраний, и парламентов, и сенатов — все эти меры оказывались и оказываются недействительными... Как скоро явились люди, добровольно не жертвовавшие своими интересами, и понадобилась власть, т. е. насилие, для ограничения этих личностей, так в общественное жизнепонимание и основанное на нем устройство вошло разлагающее его начало власти, т. е. насилие одних людей над другими... Для того чтобы власть одних людей над другими достигла своей цели — ограничения людей, стремящихся к своим личным целям в ущерб общего, — нужно было, чтобы власть находилась в руках людей непогрешимых, как это предполагается у китайцев, или как это предполагалось в Средние века и теперь для людей, верующих в святость помазания. Только при этом условии получало свое оправдание общественное устройство».

Для Руссо общественное устройство есть продукт общественного соглашения (*du pacte social*), напрашивающегося людям силою вещей в тот момент, когда развитие «естественного состояния», исчерпав свои благотельные для человека силы, оборачивается к последнему своей враждебной стороной. «Род человеческий погиб бы, если бы не изменил образа жизни». Перед ним возникает затруднение: нужно «найти форму ассоциации, которая бы защищала и охраняла всею общеоу силою личность и достояние каждого из входящих в ассоциацию». Выход — в общественном договоре. «Каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь в верховное распоряжение всеобщей воли»; откуда следует, что целое имеет столь же принудительную власть над своими членами, как организм — над своими органами. В других местах Руссо, правда, ограничивает эту власть пределами общей пользы; но ведь и организм руководствуется тою же пользой, даже когда удаляет какой-либо из членов, ставший негодным. Понятно, что из общественного договора неизбежно следует обычное устройство

человеческих обществ: издание законов, исполнительная власть, суд, наказания «за неповиновение» и пр. — А «Царство Божие» как дело рук самого вечного Добра решительно отвергает всякую тень Зла, т. е. всякий намек на насилие, на принуждение, следовательно, — и на законы, и на политическую, «верховную», всеобщую волю. Тот общественный порядок, который, с одной точки зрения, является «священным правом», с другой — «не имеет оправдания». Это до такой степени противоположные полюсы, что, по Толстому, Руссо как автора «Общественного договора» следовало бы отнести в ряды тех «защитников общественного или *языческого* жизнепонимания», которые не хотят «опомниться и понять», что «жизнь общества, жизнь государства не спасет от гибели». В другом месте, по другому поводу Толстой прямо опровергает Руссо. Мнение, что деньги — богатство, по словам Толстого, «так же справедливо как и то, что всякое государственное устройство есть последствие общественного договора».

Да это и понятно. Последовательные «духовные» христиане всех времен решительно отвергали возможность соединения их учения любви с властью «Зверя» (антихриста), с царством «мира сего» — все равно, идет ли речь о монархе, папе или республике. Оттого-то Руссо в последних главах «Общественного договора», говоря о глубоком уважении своем к христианству Евангелия как истинной «религии человека», тем не менее резко высказывается против него же как руководителя светской, общественной жизни: «Эта религия далека от того, чтобы привязывать сердца граждан к государству; она отрешает их от него, как и от всех земных вещей; я не знаю ничего более противного духу общества...» «Нам говорят, что народ, состоящий из истинных христиан, образовал бы самое совершенное общество, какое можно себе вообразить. В этом предположении я вижу лишь одну большую трудность, а именно: такое общество истинных христиан не было бы уже человеческим обществом... В силу его совершенства ему не хватало бы связи; в самом его совершенстве и заключался бы порок, ведущий к разрушению». И Толстой, как будто в прямое подтверждение этого, говорит: «Христианство в его истинном значении разрушает государство». Не странно ли, однако, ввиду этого наше прежнее сближение Руссо и Толстого, хотя бы оно и опиралось на собственные слова последнего? Можно ли, в самом деле, представить себе большее разногласие? Можно ли быть более враждебными друг другу?

И в действительности Толстой, без сомнения, видел в политических учениях Руссо как бы случайную, лишнюю часть его мировоззрения, преходящий исторический нарос, род гипнотического ослепления, какое и у лучших людей нового времени порождается долгим господством в мире «фараона», т. е. государственного насилия. Но вряд ли все читатели Руссо согласятся с этим мнением.

Чтобы лучше осветить решительное разногласие ученика с учителем, необходимо припомнить то главное, в чем они были согласны, т. е. то требование полной личной свободы для человека, которое является исходной точкой «индивидуализма» Толстого и Руссо. Теперь мы видим, до чего различно понимают они это свое требование. Руссо под полной личной свободой понимает «истинную» свободу гражданскую, иначе — «права человека»; только актом полного отречения от своей первоначальной, естественной свободы человек получает новую, высшую свободу гражданина как участника «высшего морального тела». У Толстого личная свобода ниспровергает всякую форму права как чуждое, внешнее ограничение, и единственным законом личности остается ее собственный — или Божий — внутренний закон.

Для Толстого «языческое жизнеописание» Руссо представляется слишком ухищренным; он смело производит его упрощение и, принимая только основную индивидуалистическую идею Руссо, признавая только ее естественной, побивает ею все «искусственное» в системе Руссо. Гражданская свобода, право, политика — все это «искусственно», все это не встречается в природе, есть, следовательно, лишь порча прекрасной природы, и, как инородный элемент в чистых воззрениях Руссо, подлежит усечению. В этом случае учителем Толстого оказывается гораздо больше Евангелие, чем Руссо. Смелая операция Толстого не только вытравляет сразу почти все конкретное содержание из Руссо, каким мы его знаем по его сочинениям, но обнаруживает в Толстом слабое проникновение самым методом умственной работы Руссо. Если бы Толстой не был так близок к последнему по мотивам *чувства*, не менее характерным для Руссо как и теоретический его метод, то вряд ли сохранился бы в ученике какой-либо след влияния учителя, кроме пустой абстрактной формы.

Метод Руссо необходимо должен приводить к идее «прав человека», к идее политической свободы, «хорошо упорядоченной» (*liberté bien réglée*). Нет ничего ошибочнее ходячего предассудка, которого не избег и Толстой, — будто Руссо

ставил идеалом для современного ему человечества то блаженное состояние, в каком, по его мнению, человек вышел из рук природы. Руссо, действительно, считал это естественное блаженство достойным зависти; но в то же время он находил совершенно немыслимым возвращение к нему. Метод мышления Руссо был *историчен* по самому существу. В силу этого он полагал, что у естественного человека были и потребности, и чувства, и желания естественные, несложные, почти целиком физические. У нас — потребности и «страсти», издавна и наследственно сложные, искусственные, социальные. Мы — уже «искусственные люди с искусственными страстями», у нас «стала иная самая, так сказать, природа человеческой души и страстей». Следовательно, и счастье естественного человека было бы для нас несчастьем, и наоборот.

Мысль Руссо будет совершенно ясна, если мы прибавим, что для него и мораль есть приобретение социальное, искусственное; в естественном состоянии существует лишь бессознательная доброта или столь же бессознательная злость — качества, лишённые сами по себе морального значения, «не закон», а случайность. Для нас же мораль, добродетель, любовь к ближнему — все это уже является своего рода законом, нераздельно входит в состав самых ценных наших чувств, нашего «сердца», нашей личности, свобода которой так дорога Руссо и Толстому. Руссо может вздыхать о первобытной невинности и блаженстве рода человеческого, о печальной необходимости перехода к «гражданскому состоянию», может пессимистически относиться к перспективам, перед нами открывающимся; но отказаться от этого нового состояния он не может, не отказываясь от самого себя. Поэтому для него вопрос о свободе человеческой может быть только вопросом о политической свободе, о наилучшем способе осуществления общественного договора. А такой наилучший способ неизбежно включает в себе, между прочим, и общественное принуждение в случае несоблюдения договора. Но ведь это ограниченная, неполная свобода? Руссо ответил бы на такой вопрос: это — *полнейшая*, какая возможна для цивилизованных людей. Без нее настанут все прелести «права сильного».

Толстой не хочет такой общественной, исторической свободы, тем более что она допускает весьма разнообразные приспособления к народу, к месту и времени. Он понимает под словом «естественный человек» нечто как раз противоположное тому, что понимает под ним Руссо. Естественный — для него то же, что вечно-истинный, добрый и прекрасный.

Потерять естественные свойства, стать искусственным человеком — для Толстого равносильно полному разврату. Поэтому все доброе, добродетель, совесть, любовь к ближнему он вмещает уже в сердце своего естественного человека. И если дикари, по Толстому, находятся в «эгоистическом, животном жизнепонимании», то отсюда следует лишь, что они не дошли еще до естественного или вечного понимания, так же как и цивилизованные язычники, ставящие выше всего общество или «благо всех». Естественное или вечное понимание, очищенное от всякой примеси эгоизма и «общественности», иначе сказать, чистый Руссо, как его понял Толстой, отнюдь не считается с теми общественными, историческими условиями, в каких находится человек того или иного народа, либо времени, и ни в каком случае не может приписывать этим условиям значительной роли в создании моральных истин. Скорее как раз напротив: эти общественные, исторические условия представляют собою не что иное, как развитие той организации насилия, страха и обмана, которая под именем цивилизации успела в течение тысячелетий до крайности затемнить в сознании людей голос вечной, внутренней правды, начертанной даже в душе дикаря, несмотря на всю грубость его практического эгоизма. Исторические, социальные условия в глазах Толстого — всегда не больше как досадные тормозы, мешающие полному проявлению вечной Любви, вечного Добра — те косные материальные тягости на быстрых крыльях души, которые именно и приходится ежедневно одолевать нам в нашей жизненной борьбе, в нашем естественном стремлении к освобождению себя. История, социальные условия — это синоним самого дьявола-Зла, самого насилия. Вот почему Толстой так издевается, напр<имер, над «глупостью» «Жизни Иисуса» Ренана, где автор всю личность и учение Христа старается выяснить из исторических условий. Толстой говорит, что, на его взгляд, вся историческая обстановка тут не более как «песок», в котором его интересует исключительно лишь вымытое из него «золото» христианской истины (Письмо к Н. Н. Страхову, 1878 г.)¹³.

Что же после этого может думать Толстой об «Общественном договоре», который в глазах Руссо должен обеспечить новую, гражданскую свободу? Раз всякая общественность уже заранее равносильна искажению первоначального образа Божия, начертанного на дне каждого сердца, то какую, спрашивается, пользу могли бы принести те или другие способы общественной организации? Совершенно безразлично, будет ли у нас

монархия или республика, демократия или аристократия, даже, пожалуй, рабство или общее равенство; словом, безразличны все вопросы, которые так заботят действительного, исторического Жан-Жака, а не того учителя вечных истин, который рисуется нам из-за принципов его ученика. Задача, возникающая, по словам Жан-Жака, перед людьми, спасающимися от зол естественного состояния, — задача приискания такой «формы ассоциации, которая бы защищала и охраняла всею общеою силою личность и достояние каждого», — эта задача не может быть для русского ученика ничем иным, кроме жесточайшего самообмана. «Общеою силою не создается ни защита, ни охрана, а лишь вящее угнетение и рабство». Одним словом, все попытки человеческой организации *a priori* осуждены*. В таких попытках всегда таится злой червь внутреннего противоречия: они хотят организовать заведомое царство зла для целей увеличения человеческого блага — предприятие безнадежное, детское или даже безумное, ибо организация зла есть усиление зла, т. е. тем большая угроза добру. Это-то и заставляет Толстого отвергать все «языческие» теории «блага всех» (или хотя бы большинства).

Злая искусственность общества абсолютно противопоставляется Толстым доброй естественности человека. Все злое заползает в человека исключительно из общества; все доброе, что еще может проявляться в обществе, идет от отдельных лиц. Борьба личности с покушающимся на нее со всех сторон обществом, борьба, составляющая главное содержание художественного творчества Толстого, потому лишь увенчивается в его глазах победой, что личность имеет дарованную свыше инстинктивную способность, как бы зрение сердца («свет» или «разум», как впоследствии выражался Толстой, однако далеко не в обычном смысле слова «разум»), которое помогает вовремя разглядеть гибельность всего идущего от общества и освободиться от этого зла. Это — безмерное преувеличение той *относительной* противоположности между личностью и обществом, которая имеется у Руссо.

Для Руссо, правда, личность может в данную историческую минуту стоять в положении борца за добро против испорченного общества, опираясь только на свои внутренние силы. Но возможно и совсем иное между ними отношение — отноше-

* Вот почему Толстой всегда упорно отказывается поддержать стремление «толстовцев» к организации.

ние гармонии, согласия личной добродетели «патриота»-гражданина с обществом, построенным на мудрых началах, дающих полную свободу действий доброй личности. Возможен даже еще иной случай: добрая общественная среда может исправлять человека, впавшего, по личной слабости, в порок или моральные ошибки. Руссо говорит: «Различные наши положения (в обществе) определяют и изменяют без нашей воли движения нашего сердца... и менять нам следует не столько наши желания, сколько положения, которые их производят. Если мы хотим стать добрыми, устраним отношения, препятствующие нам в этом: другого средства нет». Эта мысль совершенно непереварима для Толстого. Бежать от соблазняющей среды — это слабость и невозможность. Ведь всякая среда, всякое общество одинаково полны скверны и соблазна; бежать — некуда. Да это и не по-христиански: ведь личность как единственный сосуд добра в мире должна, наоборот, всегда подавать «пример жизни» заблудшим людям. «Пример — доказательство возможности христианской, т. е. разумной и счастливой, жизни *при всех возможных условиях*; это одно двигает людей» (Письмо Толстого к В. И. Алексееву¹⁴, окт., 1881 г.). Бежать — было бы изменой своему долгу в борьбе с обществом, а Руссо говорит: «другого средства нет»... Вот почему Толстой не мог совершить «ухода» из Ясной Поляны. Только когда он ослабел... а впрочем, быть может, — когда еще раз старый учитель успел убедить его в своей правоте?

Если воззрения Руссо и его метод характеризуются общемою чертою «историчности», то воззрения и метод Толстого должны быть охарактеризованы как «абсолютные». Во имя абсолютно-доброй, естественной личности он требует для нее и абсолютной свободы от внешних общественных связей. Он — индивидуалист абсолютный; по сравнению с ним пресловутый индивидуализм Руссо может показаться скорее отрицанием индивидуализма. Единственная общественность, какую еще может признавать Толстой, это внутренняя общность чувства людей, свободное единство мнений, иначе — общественное мнение, силу которого он, по-видимому, в конце концов и считает движущею человечеством*. Собрание людей, совер-

* «Стоит уничтожиться соблазну, оправдывающему денежную власть над людьми, и изменится общественное мнение о том, что похвально и что стыдно, и изменится жизнь».

шенно единогогласных в признании абсолютной, естественной правды, и будет осуществлением идеального «Царства Божия», без законодательства, без судов и наказаний. Гармония внешняя будет сама собою вытекать из гармонии внутренней, без всяких искусственных аппаратов.

Но, разумеется, на этом не останавливается логика толстовской абсолютности. Его вере в абсолютно-человеческое, в вечно-доброе соответствует и «объяснение веры» или «метафизика веры». Абсолютная аксиома «прекрасной души» (берем термин Руссо) не может опираться на какие-либо исторические или социальные соображения, ибо все социально-историческое преходяще, обманчиво, лукаво. Она может иметь своим фундаментом только Вечность, Абсолютную сущность всего, с которой она прямо сливается и из которой истекает. Абсолютная метафизика Толстого (поскольку мы находим ее, в особенности в книге «О жизни» и в брошюре «Христианское учение») представляет собою повторение многих других метафизик, надеявшихся возвысить человеческую природу перенесением особо ценных свойств последней в сферу вечности, а прочие предоставить презренной сфере преходящего. Со времен Платона вечным признавался разум, Дух, со времен Канта — Воля. Толстой берет сродный последней, но и отличный от нее элемент Чувства («Любви»), т. е. тот самый элемент, который заимствован им в качестве исходного принципа у Руссо.

Здесь еще раз с особой яркостью отражается «абсолютная» тенденция Толстого. У Руссо «голос сердца», чувство отнюдь не возводится на степень единственно-сущего, абсолютного и вечного. Правда, в своем «Исповедании веры савойского викария» он пользуется фактом чувства благоговения как своего рода опытным доказательством бытия Бога — подобно тому как Декарт выводил то же самое из факта присутствия в нашем конечном мышлении идеи бесконечного. Однако Руссо никогда не доводил этого своеобразного доказательства до обожествления самого чувства. Его Бог — обычный Бог дейстов, т. е. всемогущая личность, одаренная разумом и волей (также и чувством), задача которой — учреждение и охрана «законов природы», сбережение нашего грешного мира так, как он есть (ср. два «члена символа веры» савойского викария, а также письмо к архиепископу Бомону).

Совсем другое дело — метафизика Толстого. Его Бог-Любовь есть абсолютное чувство и единственное бытие, исключаяющее из своих пределов все, что не чувство, что не любовь. Поэтому

Бог прежде всего не имеет ничего общего с нашим материальным миром, способным оскорбить его святую сущность одним своим наличием. Толстой пишет, напр<имер, священнику С. К. (25 дек. 1908 г.): «Для меня лично самое высшее внимание Бога, вполне удовлетворяющее меня, есть то, которое выражено в I послании Иоанна, гл. IV, стихи 7, 12, 16, именно то, что Бог есть Любовь»¹⁵. Полная внеприродность Бога у Толстого устанавливается многочисленными его указаниями, что Бог есть «внепространственное, вневременное начало». В книге «О жизни», приравнивая Бога к понятию «жизни» (вечной, истинной), он утверждает, что «с сознанием жизни не соединено понятие времени и пространства... Не сознание (жизни) есть призрак, а *все пространственное и временное призрачно*».

Призрачно, т. е. на самом деле не существует. Весь наш ощущаемый нами мир, с эвклидовым пространством и астрономическим временем — только нечто кажущееся. А существует какая-то вечная «жизнь» (не наша, естественная, а, очевидно, сверхъестественная), которая и есть Бог, чистая, безличная Любовь. Это хотя и последовательно в своем роде, но как это далеко и от нас, и от мира, и от Руссо! Это значит прямолинейным, абстрактным, логическим путем превратить первоначальное понятие «естественного» в полное отрицание естественного. Руссо неповинен в таком безысходном противоречии, ибо всегда умеет ограничивать всякую свою идею пределами, условиями, в которых она только и может иметь смысл. Так, его религия отнюдь не исключает мира временного и пространного. Напротив, она очень определенно признает мир. «Мои ощущения происходят во мне, так как дают мне чувствовать мое существование; но их причина мне чужда, так как я испытываю их, не обладая этой причиной, и от меня не зависит ни производить их, не уничтожать. Итак, я ясно понимаю, что мое ощущение, которое во мне, и причина его или объект, находящийся вне меня, — не одно и то же. Таким образом не только существую я, но существуют и другие существа, т. е. объекты моих ощущений... Но все, что я чувствую вне меня и что действует на мои чувства, я и называю материей». Поэтому Бог Руссо — пусть это будет и непоследовательно с абсолютной точки зрения — ограничен миром. Да и самая его роль, в сущности, связана только с миром. Даже любовь к Богу у Руссо есть «любовь к порядку», т. е. к законам природы прежде всего, а затем — и к законам гражданского общества. Поэтому-то «мудрый законодатель»

Руссо подводит под свой «общественный договор» добавочный фундамент «гражданской религии». Такая «гражданская религия» должна быть для Толстого синонимом насилия над совестью, и — согласимся здесь с Толстым — не без основания. Руссо ведь доходит с своей гражданской религией до требования смертной казни для каждого ее сознательного нарушителя: он ведь «совершил величайшее из преступлений, он солгал пред законами». Однако грех Руссо свойства тоже относительного, условного; это частное уклонение Руссо от его собственных принципов. Толстой, создав себе абсолютного Бога, непримиримого с миром, как вода с огнем, едва ли не подрывает раз навсегда почву под своими принципами. В самом деле, ведь эта Любовь самым жестоким образом ненавидит мир, словно Ормузд Аримана¹⁶. Если же не забывать, что этот бедный мир для нас, земных людей, есть, пожалуй, единственный, то Бог Толстого — *начало всененависящее*. Так-то любовь оправдывает здесь свое обычное, близкое и понятное каждому земному сердцу (по мнению самого же Толстого) содержание! Таков результат желания обладать величинами только бесконечными, вечными, безусловными, «чистыми». Неуклонный итог всякой неумеренной абстракции, не желающей оглядываться на свои неизбежные, реальные условия и последствия...

С моей стороны здесь нет преувеличения. Принципы Толстого в их чистом виде, несомненно, клонят к уничтожению сей греховной жизни. Вспомните, что он говорил о половом вопросе, когда захотел высказаться откровенно и решительно. «Крейцера соната» дышит жестокой враждой к самому источнику человеческой жизни. И как бы ни пытался смягчить Толстой это схимническое произведение в «послесловиях», верно то, что он проповедует здесь всеобщее безбрачие, т. е. добровольное самоубийство человечества. К тому же выводу он приходит и другими путями: так, оставив первоначальную проповедь святости труда (знаменитые «Четыре упряжки»; ср. также предисловие к сочинению крестьянина Бондарева «Трудолюбие, или Торжество земледельца»)¹⁷, он потом, в 90-х годах, уже решительно осуждает свою прежнюю точку зрения. Он убеждает теперь своих последователей: «работа как добродетель, le travail, как то считается в Европе и у нас трудолюбивыми мужиками, есть величайший и злейший соблазн...» «Я думаю и думал, что идеал Христа, как и в брачном вопросе, состоит в том, чтобы не жать, не сеять» (Письмо Е. И. Попову¹⁸, авг. 1890 г.). Он идет дальше и

утверждает «необходимость бездомности, бродяжничества для христианина».

Это — также верный путь к истреблению жизни, заодно с ненавистной цивилизацией. Слишком много ненавидит пророк единосущей любви! Этого бы не случилось с ним, если бы он, как савойский викарий Руссо, ограничивал свои абстрактные умозрения земными условиями. Он бы тогда знал, что «истина — в вещах, а не в моем разуме, который их судит, и чем менее я вкладываю своего в суждения, какие я о них составляю, тем более я уверен, что приближаюсь к истине».

Именно эта всегдашняя оглядка на «вещи», эта осторожность в методе сделала идеи Руссо в конце концов столь научно-объективными и практически-влиятельными, вопреки его видимой субъективности («чувствительности»). Толстому, чтобы удержаться на уровне жизненности, приходилось постоянно вырываться из мертвящих рук своего «вечного» принципа. И делал он это с величайшей непринужденностью, каждый раз, когда поднимало свой голос его необычайно кипучее, жизнелюбивое чувство, его страстно-деятельная природа. Не только его образцовая деятельность во время самарского голода 1873 г. и тульско-рязанского голода 1891–1892 гг., не только его школы, мировое посредничество, издательство «Посредник» и прочие нарушения христианского неделания свидетельствуют против его догмы. Все его художественные произведения, дышащие бессмертной, вечной (мы, разумеется, говорим о *человеческой* вечности, в пределах истории) любовью к жизни, идут вразрез с абсолютными принципами их творца. Оттого-то он и был с ними в крупной ссоре. Но, ссорясь с «Войной и миром» и «Анной Карениной», он в то же время выпускал политический памфлет за памфлетом, брошюру за брошюрой, метя в сердце старого порядка. И сила в них была отнюдь не от «чистого принципа». Отрицать начисто труд и хлопотать, напр<имер, о национализации земли, по Г. Джорджу¹⁹, — это уж уступка «князю мира сего», и не маленькая. Убеждать рабочих, хотя и «религиозно», не работать на капиталистов за слишком низкую плату — тоже значит соприкасаться с прахом земли. Чистая Любовь, пожалуй, побрезговала бы вмешательством в «царство денег». А там еще советы «высшим сферам» о введении конституции... Все это — непоследовательности с точки зрения вечности. Но не будем слишком придирчивы. Толстой был всегда строго последователен по отношению к своему непосредственному, естественному чувству, а эта последовательность всего ценнее в глазах адептов «культа сердца».

Итак, хотя бы и против логики, но согласие ученика с учителем оказывается в значительной мере восстановленным. Вечная Любовь Толстого силою земной действительности оказывается сведенной опять-таки к глубоко социальному чувству, к «человечности» Руссо. Естественный инстинкт сильнее искусственного разума. Здоровое чувство Эмиля еще раз освобождается от метафизических предрассудков среды.

3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ПРИЧИНЫ НЕСОГЛАСИЯ МЕЖДУ УЧЕНИКОМ И УЧИТЕЛЕМ

Собственно говоря, Толстой остается верен общему духу Руссо даже в самых своих отклонениях. Даже превращая перспективное историческое мировоззрение Руссо в плоскую схему абсолютов, где известно только вечно-правое и вечно-левое, вечно-черное и вечно-белое, «настоящее» Божеское добро и безусловное дьявольское зло, — Толстой все же не выходит из пределов общей им доктрины, по крайней мере формально. Ведь Руссо выставил на своем знамени примат чувства в человеческой жизни, между прочим, и в образовании идей. А примат чувства имеет свою крайнюю судебную инстанцией: «я так чувствую; да будет на место разума чувство». Понятно, что при этом оставляется самая широкая свобода для произвольных построений каждого человека, лишь бы чувство его, говорящее ему то, а не иное, было искренне и, так сказать, достаточно громко. Если при этом два оракула чувства расходятся в своих вещаниях, то это опять-таки несколько не противоречит само по себе сущности учения. Только разум, с его пагубной свободой, может искать всеобщие необходимых идей... Впрочем, я, пожалуй, уже несколько уклоняюсь от действительных мнений Руссо и Толстого. Так говорят не они, а скорее сторонники религии внешнего откровения. Они же, каждый отдельно, утверждают, что их сердце, пользуясь услугами разума, открывает им единственно верную, следовательно, всеобще-необходимую истину. Но, во-первых, это непоследовательно: им следовало бы объявить религию делом крайне изменчивым, в зависимости от множества людей и от разнообразия чувств. Во-вторых, скрытая логика их примата чувства, как мне кажется, должна так же

решительно исключать «разумные» доказательства основных истин, как и у верующих в откровение; недаром английские сектанты XVII века (из числа индепендентов), стоя на почве подобной же доктрины, говорили о «внутреннем» откровении. «Голос сердца» Толстого и Руссо, в сущности — такое же «внутреннее» откровение.

Однако, повторяю, согласие Руссо и Толстого в формальном применении догмата чувства — я не умею назвать иначе этого, не терпящего возражений принципа — остается все же ограниченным действительною идейной аберрацией ученика. Абберрация же объясняется разницей в чувствах, диктующих одному скорее светские, правовые политические теории, другому — божественные, моральные, индивидуалистические. Интересно более строго исследовать вопрос: за каким же из двух «культов сердца» мы должны признавать больше прав на руководство в жизни и на чем основаны такие права?

С точки зрения Толстого, надо признаться, этот вопрос остается неразрешимым. Ведь, по его мнению, божественное чувство любви, божеский «свет» — если только к нему искренно и внимательно прислушаться — должны говорить каждому человеку одно и то же. Конечно, призраки мира сего, пристрастия и т. п. заглушают голос природы и могут исказить лик Любви в нашем представлении. Но это дела не меняет. Почему я должен считать, что учение чувства Толстого вернее учения чувства Руссо? Где гарантия, где ручательство подлинности того или, напротив, другого? Гарантия — в нем самом, в явной, чувствуемой чистоте учения любви. Так говорит Толстой; но если я запротестую и скажу, что мое чувство, мой общественный инстинкт громко говорит в пользу Руссо? Что тогда? Или еще хуже: мое чувство колеблется между тем и другим. Тогда окажется, что могут быть два учения чувства, равноценных перед Господом. А между тем они, несомненно, во многом толкают меня в разные стороны. Трагическое положение! А если, кроме Толстого и Руссо, явятся еще иные, с иными чувствами? Где, наконец, критерий истины?

Очевидно, что окончательный критерий не в чувстве, а, пожалуй, все в том же земном, человеческом разуме. И если Толстой, сторонник абсолютной безошибочности божественного голоса чувства, не в силах помочь нам, попробуем обратиться снова к Руссо, который и чувство низводит до земного уровня, и разуму дает при нем существенную роль.

Мы уже видели, что Руссо прекрасно понимал объективную природу исторических явлений*. Он знал поэтому, что чем выше чувства человека, тем вернее порождены они в нас не природой, а социальной средой, а самые высшие чувства те, которые представляются их носителям каким-то внутренним откровением и выливаются в религиозные системы и социально-политические учения, не только не врождены человеку, как верит Толстой, а всеми своими корнями погружены в социальную почву. Эта идея была необычайно плодотворна в науке, образовав сущность современных историко-философских взглядов, укажем, для примера, лекции «Об искусстве» Тэна, где всякое произведение искусства рассматривается как своего рода плод данной страны и эпохи, или же упомянутую «Жизнь Иисуса» Ренана и многие сочинения Гюйо²⁰.

С этой точки зрения становится вполне объяснимо происхождение специального оттенка в чувстве Толстого, внушившем ему те или другие отклонения от Руссо. Руссо был сын одной, Толстой — другой социальной среды. Если взглянуть на общество, в котором жил каждый из них, как на целое, то сразу поражает сходство Франции середины XVIII века и России середины и конца XIX века. Как тут, так и там полукрепостные формы общежития, разрушающийся самодержавный режим. Чувство людей стало широким потоком направляться против разлагающегося порядка. Вот объяснение протеста и Руссо, и Толстого. Но ведь это — объяснение их сходства, а не различия. Нам нужно глубже проникнуть в детали социального строения, в те социальные слои, на какие распадалось и распадается общество. При суждении об окраске чувства того или иного деятеля огромное значение имеет его общественное положение. Это до того важно, что каждый историк в так называемой историко-филологической критике различных документальных источников — летописей, мемуаров, дневников, литературных произведений — обязательно прибегает к определению общественного положения автора. Он

* Дж. Морлей в своем труде о Руссо упрекает Руссо в неисторичности. Мне кажется, что это ошибка. Морлей прав в том, что исторические сведения Руссо были не очень обширны и что, вследствие отсутствия во времена Руссо рациональной критики исторических источников, он нередко слишком доверялся свидетельствам Тита Ливия, Геродота и других, считая подлинною историей предания Греции и Рима. Но это не помешало ему каким-то удивительным чутьем проникнуть в сущность процесса исторического развития.

знает, что свойственные известному сословию, классу, профессии интересы и чувства дают бессознательное пристрастие к различным психологическим формам и идеям.

Эту-то историко-филологическую критику я и попытаюсь применить к чувству Руссо и Толстого.

Тут нам сразу становится ясно, что Руссо и Толстой неизбежно должны были разойтись в своих «демонах». Силою протестующего времени оба получили энергичное социальное внушение к протесту; но для одного из них, Руссо, внушение это было совершенно естественно, как для сына народа, к которому он принадлежал весь, целиком, с головы до ног, притом именно к его трудовым, обездоленным слоям, соками которых паразитарно питался весь *ancien regime*²¹. Толстой же был с ног до головы барин, т. е. принадлежал к тем, в чьих руках был скипетр эпохи. Понятно, что тайно посеянный в его сердце протест был протест против сословной основы его собственного существования. Уже из этого одного видно, что его чувство должно было иметь несколько искусственный и сложный характер, должно было видоизмениться соседством в его сердце с прирожденными инстинктами и воспитанными чувствами барской среды.

Спора нет, чувства Толстого, лившиеся таким кипучим потоком из его сочинений на весь современный мир, имеют великую общечеловеческую цену и интерес — иначе он не мог бы производить такого мощного впечатления на сердца самых разнообразных по национальности и по общественному положению людей. Это — не чувства первого попавшегося русского барина и отнюдь не специфически-барские, сословные чувства. Но социально-психологическая форма, в которую все же заключены его общечеловеческие чувства, есть форма барская, необходимо отличная от чисто плебейской, народной формы Руссо. И эту особенную барскую форму надо выяснить, выделить, чтобы иметь затем возможность сказать, какому же из двух голосов природы или вещаний самого Бога следует отдать предпочтение и в какой степени.

Руссо, как живой отпрыск, как атом бесправного народа, всю душой болел за народные права и ненавидел привилегии знати. В одном из своих писем Мальзербу он говорит: «Я ненавижу великих (знатных), ненавижу их сословное положение, их предрассудки, их мелочность, все их пороки и ненавидел бы еще больше, если бы меньше их презирал» (письмо 28 июня 1762 г.)²². В других местах мы находим выражения страстного негодования за обиды французских

крестьян, которых Руссо много и близко видел во время своих пешеходных блужданий. Сам претерпев немало кровных унижений от «бар», как в бытность свою еще лакеем и гувернером, так и потом, уже литератором, он весь загорался при виде малейшего бесправия. Он нутром своим, ранее всякого рассуждения, знал цену правовой свободы, тем более что живо помнил относительную свободу своей женевской родины. Вместе со всеми элементами народа, не вовсе забытыми крепостничеством, он ощущал настоящий голод «прав человека».

Даже и пороки Руссо были пороками того же народа. В своей личной жизни Руссо далеко не может назваться образцом добродетели; на его совести есть и весьма темные пятна (напр<имер, отдача им пяти своих детей в приют «найденшей»). И вообще, в фактах его биографии не встретим ни громкого геройства, ни изящества. Это — черненький, часто некрасивый, взъерошенный, грубоватый выходец из задыхавшейся в рабстве массы. Малодушные, необычайная застенчивость в высшей среде, какой-то пассивный фатализм — неотъемлемые черты Руссо, черты той массы, которая только начинала тогда просыпаться и чувствовать, но не умела еще жить. Зато, с другой стороны, выйдя в люди и имея все шансы занять наверху, у самого источника привилегий, теплое место (сам король Людовик XVI обратил на него благосклонное внимание), Руссо вдруг самым энергичным образом совершил то фактическое опрощение, которое для Толстого всю жизнь было лишь идеалом. Для Руссо это было так просто: вместе с париком и шестью дюжинами рубашек тонкого полотна он выбросил за окно и привилегию посещения салонов, и благосклонность общественного мнения. Все биографы Руссо, даже враждебные ему, подтверждают его непреклонность в отказе от «данайских даров» со стороны знатных покровителей, в том числе французского, прусского и английского королей. Этот «медвежонок» (Ourseau — измененное для шутки «Rousseau») жил и умер гордым плебеем, бедняком. Прямым сыном народа глядит он на вас и из своих сочинений. Он требует отмены всех и всяческих привилегий, введения равноправия и народного самодержавия как необходимой гарантии против насилия отдельных лиц или групп над всем обществом. Его «Общественный договор» стремится заменить старое «право сильного» новым порядком свободного добровольного самоподчинения всех творимому всеми же закону.

Другое дело — Толстой. «Естественные» его чувства составляли как раз ту сословную психологическую оболочку, от которой он всю жизнь свою всячески старался освободиться. Все великосветские герои его произведений рисуют живо, какие мытарства и муки переживает барин, пытающийся раскрепостить свои человеческие чувства от цепей сословия. Поэтому проникнуться требованиями века, т. е. требованиями народа, которые столь живо чувствовал Руссо, — проникнуться ими Толстой мог, лишь совершая над своим барским нутром крайнее моральное насилие. Что же двигало его к такому насилию, несмотря даже на столь крепкое в нем всегда убеждение в правдивости прирожденного чувства, в том числе, казалось бы, и чувства аристократического самомнения, чувства превосходства белой кости над черною?

Мне кажется, двигало Толстым не что иное, как его врожденный художественный талант. На Толстом можно изучать сущность такого таланта. Сущность эта состоит в выдающейся способности переноситься воображением во всякого другого человека — способности, присущей Толстому в самой необычайной степени. Это художественное ясновидение, дар сам по себе близкий к любознательности — т. е. происхождения интеллектуального, а не эмоционального, — естественно приводило к исключительно живому и ясному пониманию мотивов и интересов разных лиц, попадавших в обширный круг житейского наблюдения художника. Отсюда прямой путь к прощению, к снисхождению, к сочувствию всяким страдающим, а в особенности, конечно, наиболее страдающей массе. Таков исходный пункт толстовской любви. Сам Толстой раскрывает нам особый смысл этого своего термина в письме к Новоселову, 1889 г.²³ Любовь для него, оказывается, не простое непосредственное чувство, а «проникновение», т. е. всестороннее, полное, объективное понимание других людей и их связей между собою, понимание их «в Боге». Оттого и можно всякого любить, что понимаешь его «кругом»: вспомним «круглого» Каратаева, равно ко всем ласкового.

Вот эта-то, так сказать, *художественная любовь* и подняла в Толстом голос против всех барских чувств и вооружила его против обид барской цивилизации. Психология — совершенно отличная от непосредственности и естественности Руссо, на собственном опыте изведавшего горечь народной судьбы. Сравнительная искусственность позиции Толстого и okolность его путей протеста бьет в глаза. Говорю это далеко не в суд и не в

осуждение: каким бы путем человек не пришел к признанию прав народа, это признание само по себе искупает все; и даже чем труднее ему было увидеть истину сквозь гипноз своего общественного положения, тем больше достоин он удивления. Тем не менее эта искусственность и окольность — не самые лучшие условия для полного совпадения толстовского христианства с линией действительных чувств и требований народа. Руссо только впитывал, по пути, своим страстным сердцем и своим умом, свободным от цепей традиции, все близко родственные ему народные чувства; Толстой сперва пропускал всю жизнь сквозь призму своей творческой фантазии, и, как бы ни была сильна эта фантазия, она все же имеет лишь субъективный характер по сравнению с «природой», с самим голосом народа. И как бы ни искренна была любовь Толстого к народу, она все же — любовь к народу, а не любовь народа к самому себе.

Поэтому вместо права и политики, вместо народного самодержавия и «противления злу» социальным согласованием доброй воли всех у Толстого и выступают на первый план мораль, любовь и непротivление злу насилieм. Как член властвующего сословия, он слишком мало мог проникнуться непосредственно гнетущим чувством бесправия, чтобы приобрести столь же непосредственный инстинкт права. С другой стороны, торжество любви к народу в его сердце столько стоило ему борьбы с собою и с своей средой, что любви он и воздвигнул в своем сердце алтарь и она вытеснила оттуда все, что казалось ей несродно.

Это вовсе не значит, конечно, чтобы любовь ко всем сама по себе противоречила требованию равноправия. Смешно было бы и говорить об этом! Еще менее следует отсюда, чтобы любовь была необходимою принадлежностью барства, в противоположность народу. Такое предположение тоже способно вызвать улыбку! Я хочу сказать совсем другое: не сама по себе любовь является барским качеством, а в своеобразной исторической психике Толстого она заняла такое положение по отношению ко всему его душевному миру, что резко противостоит правовым требованиям народа и времени, а потому и получает в конце концов значение барского пережитка.

«В конце концов» — ибо сперва, как мы видели, именно любовь рассорила Толстого со средой его предков и обратила в народника. Но затем, когда ему оставалось, по-видимому, сделать лишь один шаг далее в направлении к современной демократии, он упорно ограничивается первым шагом, объяв-

для его не просто необходимой ступенью к высшему, а, наоборот, высшим идеалом всяких человеческих стремлений. Вот в этой-то задерживающей, тормозящей тенденции я вижу скрытое действие сословной психологической формы — а вовсе не в любви как таковой. Любовь как таковая, как чувство, как живой импульс, напротив, постоянно увлекала Толстого все дальше и дальше на историческую дорогу народных требований, часто вопреки его принципам, как то мы видели в предыдущем изложении. Но, с другой стороны, любовь, возводимая в теоретическую панацею, постоянно останавливала его в его народных увлечениях. И под теоретической панацеей, в глубине, таилось несознаваемое, темное, косное, барское чувство, какая-то глухая боязнь народа, какое-то недоверие к способности народа лучше организовать самому, чем организовал его ранее насильник-барин своими ежовыми рукавицами.

Толстой и для народа рассчитывает только на ту любовь, которая воскресила и духовно воспитала его самого. Этот ход внутренней жизни великого писателя представляется даже логичным в своем роде. Толстой несет народу самый ценный перл из сокровищ своего сердца. И правда, вряд ли возможно вообразить себе широкую демократию будущего без взаимной любви между всеми людьми. Но когда такая любовь принимается исключать необходимые основные условия самоопределения людей в обществе, то мы с некоторой грустью отмечаем дыхание прошлого на ясных чертах идеи будущего. Святой барин, чудак-барин, барин не от мира сего, именно своею милою непричастностью к идущей сейчас борьбе за права и оказывается все еще не освободившимся от барского типа. Ведь неумелость в современной житейской, между прочим, и политической практике и пренебрежение к последней так характерны для старых бар.

Как казалось Толстому, заново открытый им догмат любви ставил его в необычайно выгодную позицию беспартийности, беспристрастия среди современной свалки. В действительности же он часто оказывается со своей любовью «вне времени и пространства», т. е. вне жизни, вне живого ощущения ее самых больных сторон; не то что Руссо, больной болезнями народа. Толстой полагал, что его взгляды придают ему необычайную свободу критики: все в современности в большей или меньшей степени отрицала и отвергала его любовь. В действительности же, совсем наоборот, именно свобода критики и страдала всего больше. Это верно отметил еще Тургенев

в своих отзывах о Толстом-беллетристе; так, напр<имер, в письме к Полонскому по поводу «Анны Карениной» Тургенев писал: «Роман в целом отличается отсутствием свободы... Все это пахнет Москвой... славянофильством, юнкерством и т. п.»*²⁴ И действительно, формальная широта критики Толстого весьма нередко, при очной ставке с реальной жизнью, обращается в робость, в тиски. Чувство любви, заявляя симпатию к страдающему народу, в то же время призывает нашу симпатию и к «великим» (как выражался Руссо), на том основании, что ведь и они — люди, следовательно, не могут быть исключены из действия закона христианской любви. А потому, при всей крайней смелости Толстого в отрицании старинных привилегий, он на практике будет советовать чрезвычайную мягкость и осторожность в их отмене. Вряд ли нужно доказывать, что такую обоюдомягкую проповедь может создать лишь тот, кто слишком близко и лично связан с людьми прошлого, кто хотя бы и всей душой призывал будущее, но не может не ужасаться при мысли, как губительно это будущее для близких ему по жизни людей. Близким другом Толстого очень долго был Фет²⁶, это воплощение крепостнического кулачества, хотя и в оболочке сладкозвучного лирика. И как же Толстому было бы не скорбеть об участи его «Фетушки» в случае демократической реформы? Ведь «Фетушка» в новой обстановке был бы совершенно немыслим. Оттого-то мы и встречаем у одного из весьма сведущих биографов Толстого Левенфельда следующее утверждение: Толстой «уже в 1868 г. пришел к убеждению, что великая мера (освобождение крестьян) имела и дурные стороны. Она была преждевременно проведена в жизнь и обязана своим происхождением теориям любящих народ теоретиков, а не истинным потребностям народа и необходимости»²⁷. Конечно, мотивируется это указание благом народа, но, несомненно, любовь Толстого хотела бы возможно мягче постелить солому, на которую пришлось тогда падать людям, столь ему близким. Ведь он пережил вместе с ними такую привязанность к сословному фундаменту — к земле, к «своей собственной природе», как выражался он в письме к Фету (май 1861 г.), — «на которой женился посредством купчей крепости или от которой родился по

* Те же выражения об «отсутствии свободы» встречаются в письме к Суворину о том же романе и к Дружинину по поводу «Утра помещика»²⁵.

наследству, еще лучше». Пустынник Ясной Поляны слишком был к ней привязан, чтобы не болеть душой за таких же обитателей дворянских гнезд, хотя и осуждал их любовь к роскоши и их эксплуатацию народа.

Но, конечно, не Руссо, которому едва ли не больше пришлось страдать от любви высокопоставленных меценатов, чем от их немилости, который приобрел к концу жизни даже какую-то манию страха при малейшем намеке на «благоденствие», не он бы затруднял себя заботами о судьбе этой естественной привязанности. У Руссо не было теории, которая бы затрудняла разрыв, да и темперамент его не мог бы вынести продолжительное время условий Ясной Поляны, будь у него даже в наличии толстовские теории. Можно ручаться, что Руссо не выдержал бы и десятой части тех мучений, которые выносил среди «роскоши» своей Ясной Поляны граф Толстой*; он просто бежал бы куда глаза глядят, по своему с детства усвоенному, подмастерскому обычаю. Бежал бы, не глядя, что сзади бросает. Но Толстой был необычайно терпелив. Лишь перед смертью вступил он, наконец, прямо на путь человека из народа, приблизившись тем к своему учителю Руссо.

Это же отсутствие свободы, эта же связанность старым видны и в другом отношении. Как указывал Тургенев, Толстой унаследовал свою идею любви вместе с «собственной природой», от старшего барского поколения, притом консервативного лагеря. Ведь славянофилы, совершенно подобно Толстому, критиковали всю современную культуру гнилого Запада с точки зрения христианской любви, якобы особо присущей русскому народу (в брошюре Толстого: «О значении русской революции» сохраняется след этого взгляда в виде надежды на богоизбранность славянства). И так же точно они, во имя этой любви, отрицались от всякой политики, как греха насилия. Политика представляется славянофилам, как и Толстому, делом всегда корыстным, всегда направляемым групповыми

* «В своей исключительно счастливой в мирском смысле жизни, — говорит Толстой («В чем моя вера»), — я наберу страданий, понесенных мною во имя учений мира, столько, что их достало бы на хорошего мученика во имя Христа. Все самые тяжелые минуты моей жизни... до того нездоровья и тех неестественных и мучительных условий жизни, в которых я живу теперь, — все это мучительство во имя учения мира». Это писано еще в 1884 г., за 27 лет до смерти! Подобные жалобы встречаются и в статье: «Три дня в деревне» («В. Е.». 1910 г. № 9).

интересами, в ущерб любви ко всем. Поэтому-де русский народ и возложил все бремя политики на плечи внесословного самодержца, оставив для себя исключительно моральную жизнь. Реформаторская идея славянофилов была направлена к освобождению народа и его мысли, но условием для реформы предполагалась опять-таки любовь и согласие всех, в чем явственно слышался голос барского самосохранения.

Толстой, конечно, далеко ушел от славянофилов, но христианство его подчас тоже отзывалось «Москвой и славянофильством». В письме к Александру III (март 1881 г.) он так доказывает необходимость для России обновления христианством: «Убивая, уничтожая их (социалистов), нельзя бороться с ними. Не важно их число, а важны их мысли. Для того чтобы бороться с ними, надо бороться духовно. Их идеал есть *общественный достаток, равенство, свобода*; чтобы бороться с ними, надо поставить против них идеал такой, который бы был выше их идеалов, включал бы в себя их идеал... Есть только один идеал, который можно противопоставить им, — тот, из которого они выходят, не понимая его и кощунствуя над ним, — тот, который включает их идеал, идеал любви, прощения и воздаяния добра за зло»²⁸.

Здесь «идеал любви» получает оправдание, приближающееся к сословно-консервативному, хотя и не узко-эгоистическое. Толстой вовсе не желает с помощью этого идеала сохранить дворянский строй России. Он понимает, и понял потом еще лучше, всю утопичность такого желания. Но он хотел бы сохранить право устройства новой, уже не дворянской России в руках прежних строителей, так как это, на его взгляд, дало бы наименьшее потрясение для всех. И для этого нужен «идеал любви». И в других подобных письмах он все так же увещевает старую власть взяться за новое дело. Любя народ, любя его будущую свободу, он все же инстинктивно больше верил старым деятелям — как ни обличал и ни порицал их грехи. И не только в своих письмах в «сферы», но и долгое время в своих «радикальных» сочинениях Толстой явно обращается преимущественно к читателю из верхов общества. Так, например, в «Так что же нам делать?» он предоставляет женщинам высших сословий самую существенную роль в будущей полной реформе общества, а в предисловии к брошюре: «Этика пищи» («Первая ступень», 1892 г.) он пишет об освобождении людей от потребления одуряющих веществ следующее: «И кажется, что это уже начинается. И как всегда, начинается с *высших классов*, тогда, когда уже заражены все низшие».

Наконец, видимый радикализм, даже своего рода нигилизм* толстовской критики не должен обманывать наших глаз, так как он нередко — тоже косвенное порождение его барства. Легко достается абсолютное отрицание всего, кроме любви, тому, кто, найдя в себе силу, хотя бы только теоретически, отречься от скверны своего социального положения, в то же время не приобрел чувства симпатии к отрицающему старый мир, растущему в грязи городов цветку новой добродетели: защиты *своего* права на почве прав *всех*. При этом условии всестороннее отрицание, самую свою всесторонностью, показывает, что оно хватается через край; оно сродни старорусскому типу широких натур, которые уж коли возьмутся отрицать — так уж дотла все.

Коль любить — так не на шутку,

Коль ругнуть — так уж с плеча!..²⁹

Тут опять-таки просвечивает крепостная косточка. Старые бары, подобно грозному Ивану Васильевичу, любили, нагрешив, каяться вовсю, каяться так, чтобы все кругом знали, что нет хуже пса смердящего, как он, кающийся. Толстой под формою «христианского учения, соответствующего современному развитию человечества», стремится увлечь весь народ в свое старозаветное, безмерное покаяние, силою которого и надеется спасти мир. «Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» (ср. брошюру «Опомнитесь»). Но ведь мы знаем, сколь мало богаты результатами бывали покаянные кризисы батюшки Грозного царя, наверное глубоко искренние. И, пожалуй, пора уж нам перестать верить в домашнее средство всенародных покаяний, по завету седой старины. Время наше новое, и нет над ним силы у старосветских преданий.

В личной жизни Толстого покаяние играет определяющую роль. Вероятно, еще на севастопольских бастионах он впервые стал замышлять свое всемирное покаяние, когда навсегда убедился в крушении крепостного прошлого. Но живым, растущим слоям современной народной массы и каяться не в чем. Ничего не может обещать покаянное возвращение в пыль веков. Не столько вера в изношенные символы прошлого, сколько надежда на вновь созданные и созидаемые орудия разума человеческого ведет новые поколения. Руссо, с его «Общественным договором», дает нам в руки средство свободно

* Выражение Тургенева по поводу отрицания Толстым искусства.

создавать новую свободно-договорную организацию общества вместо старинных организаций насилия.

Толстой совершенно остался глух к этой стороне воззрений Руссо. Вышедший из помещичьей среды, «севастопольский солдат», близкий свидетель палочных времен, он усматривал насилие даже и там, где была разве лишь тень его, сходство только по форме, при разнице по существу. Уничтожение насилия путем сознательного договора — этой формы общества не в силах был уже усвоить великий выходец из старой Руси. Другое дело — Руссо, сам вышедший из политически деятельного слоя женевской республики. Руссо живо предчувствовал в будущем колоссальное, самодеятельное движение европейских масс и для него старался создать идеальные формы. Не меньший ненавистник политического насилия, чем Толстой, он отыскал для него историческое, т. е., конечно, относительное, а не абсолютное противоядие в *участии всех в политике*, т. е. в том, что врагу старинной «политики» из числа ее бывших, хотя бы моральных участников не может не казаться безграничным расширением старого зла. Все — политики! Да это для Толстого равносильно тому, чтобы всякий смирный деревенский мужик возмечтал о требовании лично для себя подобных же привилегий насилия, какими владеют сейчас немногие бары. «Я представил себе, — говорит, напр<имер, Толстой, — что всем нам и нашим детям с детства словом и примером внушается не то, что внушается теперь, что человек должен соблюдать свое достоинство, отстаивать перед другими свои права (*чего нельзя иначе сделать, как унижая и оскорбляя других*), а внушается то, что ни один человек не имеет никаких прав и не может быть *выше или ниже другого*».

Итак, для Толстого право совершенно совпадает с привилегией, с унижением и оскорблением других. Чтобы уйти от этого греха, он создает утопию *всеобщего бесправия*. Эта отрицательная демократия есть отголосок тех жестоких времен, когда только безграничным смирением, т. е. самоуничтожением, можно было человеку, не участвующему в насилии, приобрести право существования в гнетущей всех без разбора общественной среде. Но новое время уже теперь оставляет гораздо больше свободы для молекулярного движения масс. Анахронизмом является такой преувеличенно боязливый призыв. Естественно, нынче наоборот, стремление расширять уже живущую в массах, хотя все еще слишком недостаточную свободу.

Толстой пытается с истинно барским размахом установить безусловную противоположность злого насилия и доброй свободы, еще небывалой на земле. Руссо устанавливает более скромную, условную противоположность общественного насилия и общественного согласия, уже наблюдавшегося, по его мнению, в древних республиках и в некоторых из современных ему малых государств. Что касается толстовского всеобщего бесправия, оно показалось бы Руссо дважды странным. Руссо твердо знает, что раб и господин — понятия соотносительные. Господа — лишь там, где рабы, и наоборот; рабство не может существовать без господ, ибо и сами рабы «всегда готовы господствовать или служить, смотря по тому, благоприятна ли им судьба или неблагоприятна». Всеобщее бесправие в глазах Руссо было бы лишь кануном новой тирании. Прекращение тирании совпадало для него с началом политической демократии.

Толстой надеялся построить новый мир из чистого кристалла Добра. Эта древняя кристальная мечта имеет, быть может, один существенный недостаток в руках ее новейшего реставратора: отсутствие веры в чудеса. Современный разум, тоже не верящий в чудеса, в силу этого не доверяет и идеальным кристаллам, которые в действительности представляют собою обыкновенно отвлеченные схемы, творимые социальным слоем, теряющим почву под ногами. Конечно, это относится не к идее Толстого в ее драгоценном зерне, а лишь к ее обветшавшей, барской одежде.

4. РУССО И ТОЛСТОЙ ПОД УГЛОМ ЗРЕНИЯ ИСТОРИИ

По сравнению с Толстым Руссо является в большей степени нашим современником, хотя он и умер за полвека до рождения Толстого. Так, в действительности, приближает и удаляет людей то самое время, которое Толстому казалось лишь призраком перед лицом вечного Бога, досадным призраком, только путающим людей, не дающим позабыть, что прекрасное прошлое невосвратно ушло.

Но ведь и Руссо постоянно обращал свое лицо с грустными вздохами в ту же привлекательную даль, в ту же волшебную дымку невосвратного. Да, конечно, и в этом заключается тоже

утопически-консервативная, обратная сторона Руссо. Если в предыдущем изложении выступала вперед его прогрессивно-реальная сторона, то лишь по сравнению с полуславянофильским толстовским романтизмом, который еще наивнее «дикарского» романтизма Руссо, а также потому, что прогрессивная нота все же господствует в причудливом аккорде тех «противоречий» Руссо, над которыми считают нужным с презрительной гримасой издеваться его ученые и неученые противники.

Человеком прошлого делает Толстого его принадлежность к уходящему в прошлое слою населения, к слою, уже сыгравшему свою роль на исторической сцене. Учение Толстого — как бы высшая точка сознания барства, завещание мудрейшего из бар, увидавшего и закат барства, и зарю новых времен. Человеком современным делает Руссо принадлежность к народу, этому угнетенному барством слою, или, вернее — не слою, а создателю всех социальных слоев, тому маточному рассолу, из которого выкристаллизовываются в историческом процессе всевозможные социальные слои. Однако самая неопределенность этого понятия заставляет ближе определить положение Руссо в народной массе, чтобы уловить и те социальные трения, которые придали, так сказать, шероховатую, точно поношенную поверхность его сверкающим новой жизнью народным идеям.

Во времена Руссо во французской массе уже более или менее наметились те новые струи городского пролетариата, которые в наши времена являются главными носителями демократических движений. Сам Руссо принадлежал отчасти к этому легкоподвижному разряду людей, ничего не ждавшего от господствующих порядков и только в развитии новых отношений черпавшему свои надежды. Руссо любил людей этого оттенка — парижских каменщиков, плотников, трактирных слуг, как мы видим из его «Исповеди» и из «Воспоминаний о Руссо» Б. де Сен-Пьера. Подруга его жизни, Тереза, взята была им из этих же сирот общества, и крайняя умственная неразвитость этой «дикарки» может служить довольно верным показателем тогдашней малосознательности авангарда народной армии. Однако Руссо угадал основные черты просыпавшихся уже тогда стремлений этой части народа к самоосвобождению и воплотил их в своих политических трактатах. Насколько верен такой взгляд, показывают нам отзывы некоторых специалистов по Руссо, например, фрейбургского профессора Мориса Массона³⁰. Последний даже склонен преувеличивать пролетарские черты Руссо, считая его

наследственным рабочим, со всею психологией, свойственной этому классу (см. его статьи о Руссо в парижском журнале «Revue des cours et conférences», № 29, май 1908 г.). «Весь Руссо, — говорит он, — объясняется Жан-Жаком, вся система — человеком, привычками его среды или, лучше, его социального класса». В действительности рабочего класса в современном смысле слова тогда еще почти не существовало, были скорее шаткие, текучие, неопределенные его зародыши, род социальной туманности. И Руссо надо считать скорее провидцем судеб этой туманности, а не идеологическим отражением «класса», т. е. формы ясно дифференцированной. Верно, однако, и то, что в своей многобурной жизни Руссо успокоился, наконец, лишь в те семь последних лет, когда вел существование вполне по своему вкусу. Зарабатывая на жизнь перепиской нот, он снимал квартирку в рабочем предместье Парижа и жаждал лишь одного: потеряться в трудовой массе и навсегда позабыть о своем «блестящем» литературном прошлом.

Однако, повторяю, эта особо близкая душе Руссо порода людей тогда не выделялась сколько-нибудь резко из остального народа. Создавая ее идею, сам Руссо неизбежно должен был, так сказать, проектировать последнюю на общий фон, на народ вообще: ведь и демократия Руссо была всенародная. Между тем в действительности народная масса была еще целиком погружена всею своею жизнью, всеми своими интересами, чаяниями и болями в готовом к разложению прошлом. И сам Руссо опять-таки сидел телом и душой, следовательно — и многими из своих «естественных» чувств, там же, в темном прошлом. Ведь по рождению он был далеко не «рабочий»: из числа пяти разрядов населения Женевы, он принадлежал к высшему, к «гражданам» (*citoyens*) или городской аристократии, представители которой одни только могли быть избираемы в правительственный совет «des Magnifiques, Très-honorés et Souverains Seigneurs»³¹. Он, следовательно, был лишь обнищавший потомок «хорошей фамилии». Впрочем, ведь и вообще пролетариат образовался из обломков и продуктов разложения старых общественных групп.

Ничего нет удивительного, если Руссо прихватил с собою, в составе своих идей и элементы, свойственные мировоззрению этой родной ему по крови части народа, этих «честных буржуа», как называет их Юлия в «Новой Элоизе», прибавляя, что они «образуют, быть может, наиболее достойный уважения разряд населения». Одно можно решительно отрицать в Руссо:

какую бы-то ни было духовную близость с теми, так сказать, сливками третьего сословия, которые в лице откупщиков, банкиров и финансистов стремились уже тогда захватить бразды общества и особо покровительствовали «философии». С ними-то и разошелся Руссо, резко порвав с Дидро, Гриммом³² и салоном м-м д'Эпинэ. От этой в современном смысле слова капиталистической буржуазии он безусловно был далек. Его «честные буржуа» были старого, докапиталистического закала, буржуа, сохранявшиеся больше в провинции, в малых городках, поближе к деревням, следовательно и к древней сельскохозяйственной культуре, которая разрушалась от соприкосновения с новой. Эта старинная буржуазия труда и достатка имела своим идеалом не столько денежное накопление, сколько свой дом — полную чашу вроде хозяйства г. Вольмара, почтенного супруга Юлии. Все идеалы и добродетели здесь клонили к простоте нравов, к чинному, чистому быту, к строгим правилам. Эта-то среда мещанства южно-французских провинций и давала (в союзе с мелким сельским хозяйством) главную массу гугенотов XVI и XVII веков, свободомыслящих и упорных в защите старых вольностей республиканцев-федералистов.

Отсюда проистекало у Руссо, наряду с передовыми политическими взглядами, известное предрасположение к платоническому консерватизму — платоническому, ибо в действительности он совсем отстал от размеренно добродетельных привычек тех гнезд, откуда вылетел, и в поклонении чувству создал слишком опасный для старинной патриархальности элемент. Ведь он сам признавался в своих «Мечтаниях», что «когда его долг и его сердце находятся в противоречии, то долг заранее побежден». Какой же это пуританин и поклонник старины? А между тем все старое, традиционное, коренное в народе казалось ему особо почтенным и «естественным». Его так и тянуло под тень вольного быта полупастушеских племен Швейцарии, где, однако, вряд ли он мог бы найти приют по себе (стоит только вспомнить, как набожные крестьяне долины Валь-де-Травер готовы были побить камнями «еретика»). Вот как идиллически он рисует быт горцев Верхнего Валлиса в письме Сен-Пре к Юлии: «Их бескорыстие было столь полно, что за все время моего путешествия мне не пришлось истратить ни одного патагона (местного эку). В самом деле, на что потратишь деньги в стране, где хозяева не получают стоимости своих издержек (?), а работники — стоимости своих услуг (?) и где в то же время не встретите ни одного нищего? Впрочем,

деньги весьма редки в Верхнем Валлисе, но это оттого, что жители зажиточны: ибо съестные припасы там в изобилии — при отсутствии вывоза на сторону и излишества в потреблении у себя дома; при этом горец, которому земледельческий труд — удовольствие, отнюдь не теряет трудолюбия. Если когда-либо у них денег станет больше, они неминуемо обеднеют. Они достаточно мудры, чтобы чувствовать это, и в *стране имеются золотые рудники, разработка которых не допускается...* В отношениях друг с другом они сохраняют ту же простоту: дети, достигшие разумного возраста, равны со своими отцами, слуги садятся за стол вместе с хозяевами; одна и та же свобода царит и в домах, и в республике, и семейство здесь — образ государства»³³.

Можно было бы даже подумать, с точки зрения «историко-филологической критики», развитой в предыдущей главе, что Руссо следовало бы прямо и без разговоров отнести к идеологам натурального хозяйства, к адвокатам зажиточного общинного крестьянства, естественно расположенного к первобытно-коммунистическим воззрениям на собственность («право первого захвата» у Руссо), к вечевому укладу жизни* и к превращению свойственных их быту отношений в вечно-истинные, т. е. в божественные. Тогда бы действительно поклонник вековой старины Руссо не далеко бы разошелся с дворянином Толстым, ибо оба жаждали бы одного: того золотого века, откуда пошли одинаково и семейственно-общинные чувства крестьян, и семейственно-родовые чувства дворян. Недаром же самобытные идеи барина Толстого так удивительно совпали с самобытными идеями крестьян-духоборов и многих других русских сектантов вроде признаваемого Толстым тоже за своего «учителя» Сютаева³⁴, с его девизом: «все в тебе» (ср. письмо Молочникову, 25 февр. 1909 г.)³⁵.

Однако на самом деле тяготение Руссо к истовому мужицкому укладу жизни гораздо меньше определяет его воззрения, чем хотя бы у Толстого. В идиллии крестьянской жизни его прельщает скорее ее цельность, уравновешенность, так сказать, самодовление, чем специфические земледельческие черты. Ведь мы знаем уже, как осторожно относился Руссо к особенностям каждого народа. Конечно, для чисто сельскохозяйственных

* Если только страна не подвержена постоянным военным опасностям и в связи с этим не выдвигает власть абсолютного монарха — как это наблюдается в восточных империях.

стран, как, напр<имер , Польша, (ср. его «Замечания о правительстве Польши и о его проектируемой реформе»), он предпочитал федеративно-крестьянский строй. Но для других государств, где «почва неблагоприятна и бесплодна или же страна слишком тесна для жителей», он советовал: «обратитесь к промышленности и искусствам, продукты которых вы будете менять на съестные припасы, вам не хватающие» («Общ. дог.», кн. II, гл. 11). Словом, Руссо вовсе не считал крестьянский быт единственным благом для всех народов. Мало того, ему лично были не по вкусу неотъемлемые недостатки этого быта: легкоподвижный «дикарь» оказывается у него гораздо выше «рутинного» крестьянина по своему человеческому типу («Эмилъ». Кн. II). Точно так же — и «ремесленник». «Ремесленник зависит лишь от своего труда, он свободен, настолько же свободен, насколько земледелец — раб... Всюду, где ремесленника станут мучить, ему недолго уложить свои вещи: он уносит с собой свои руки и уходит» (Там же). Чувствуется, что под именем ремесленника здесь уже рисуется образ настоящего промышленного пролетария, свободного от старинного прикрепления к цеху и к месту.

За всеми этими необходимыми оговорками верным остается то, что пристрастие Руссо ко всему тому *romanesque*, что он видел в старине, кладет свой меланхолически-боязливый отсвет даже на самые новаторские и смелые его воззрения. Он, правда, не доводит своей зависимости от предков до того, чтобы вовсе отрицать возможность для людей целесообразного устройства политической среды, как мы видим у Толстого. Напротив, он-то и ободряет нас к такому устройству. Но в то же время некоторыми чертами своих политических схем он отдает дань почтенным временам, когда все спасение полагали в твердых авторитетах. И тут подчас он бывает не так далек от теоретиков отеческого правления Гуго Гроция и Гоббса, с которыми постоянно полемизирует. Вся разница в том, что роль деспота-монарха у него переносится на самодержавный народ. И надо сказать, что наше время, логически-необходимо развивая главную идею Руссо о самодержавии народа, далеко оставило позади себя своего первого теоретика на этих пунктах, где он мысль о свободе людей в обществе подменяет мыслью о произволе государства над людьми.

Не стану здесь входить в детали. Ограничусь указанием на то, в чем особенно ярко выступает влияние старины. Такова решительная невозможность для Руссо допустить борьбу частных групп и партий внутри общества — борьбу, составляющую

на самом деле характернейший признак живого демократического общества. По мнению Руссо, в этом — могила общества. Ибо ведь оно есть «моральное тело»: вообразите себе, что бы получилось, если бы органы тела либо группы органов вступили между собой в борьбу? Понятно, целостность тела, его гармония разрушилась бы, оно перестало бы быть телом. То же и с обществом. Политический механизм общества, его конституция должна быть так «совершенна», чтобы жизнь текла в нем гладко и ровно, без сучка и задоринки, во исполнение существующих законов. Руссо, поклонник античных городов-республик, поклонник кальвинской теократии в родной Женеве, не мог и мысли допустить, чтобы реальная жизнь, жизнь интересов могла постоянно делить граждан на противоположные лагеря, для которых каждый закон может иметь весьма различный смысл: одним быть другом, другим — врагом. Он не понимал естественности и необходимости ежеминутной «борьбы за право» таких лагерей, стремящихся придать каждому отвлеченному закону свое житейское практическое толкование. Он не понимал, что в потоке социальной жизни закон фактически меняет свое содержание, хотя и остается формально тем же — впредь до отмены. И он требовал «святого», чуть ли не вечного закона, нарушение которого стояло бы наряду с богохульством.

В этой-то религиозной, теократической концепции закона и «общественного договора» — отсталость Руссо, отсталость от собственной идеи. Такая концепция требует логически не правления большинства (поглядите, как враждебен Руссо к этому, для нас уже до смешного банальному принципу, и вообще к представительству — напр<имер, в главе «О депутатах или представителях»), а — единогласия! Как странно сближается здесь крайний, можно сказать, неумолимый политик с отрицателем всякой политики Толстым! Этот странный союз «насилия» с «непротивлением» объясняется именно тем, что Руссо здесь, вопреки своему научному методу, жаждет абсолютно-совершенного закона, а не относительного, практически пригодного, следовательно, существенно изменчивого в зависимости от исторических условий. Вот в этом принципиальном требовании единогласия и следовало бы Толстому искать мотива всяческого насилия, а не в том факте, что частный интерес имеет свойство расходиться с другими частными интересами или так называемым интересом всех. Интересы ведь могут и примиряться на каком-либо относительно безобидном компромиссе, а вот единогласие... этот небесный

идеал стоил на земле морей крови! И замечательно: его требуют всегда именно самые беспросветно-тиранические монархии. Если же выступали с ним религиозно-одушевленные идеей свободы народные деятели, то — как это было во французской и английской революциях — дело обязательно кончалось опять-таки тиранией Кромвелей и Наполеонов.

Традиционный взгляд Руссо на социальную борьбу как на врага социальной гармонии придает жестко деспотический дух его политике. Э. Фагэ, например, имеет известное право говорить, что Руссо создает из народа «нового Константина, нового Феодосия», т. е. византийского самодержца, «какого Боссюэт создавал из Людовика XIV»³⁶. В самом деле, раз частные союзы для преследования своих насущных интересов заранее осуждены моралью — формальным ли образом, в виде закона, или молчаливым общественным мнением, это все равно, — то тогда понятно, что «дух закона» возлагает на его исполнителей, как, впрочем, и на всех граждан вообще, святой долг преследовать эти политические аномалии. Отсюда недалеко и до инквизиции, и до полного прекращения законом (плохое утешение!) всякой политической самодетельности. В перспективе рисуется безгласный народ, где личная воля без остатка поглощается «всеобщей волею», — словом, то полицейское государство-чудовище, от которого с понятным ужасом отворачивается Толстой.

Между тем в действительности дух сочинений Руссо не только не исчерпывается этим «якобинским» (или — что одно и то же — религиозно-нетерпимым) оттенком демократизма, но, напротив, дух этот целиком противоречит подобным обветшалым воззрениям. И противоречит им прежде всего исходная мысль Руссо: личная свобода гражданина. Ведь Руссо потому-то так и хлопочет о наилучшем способе узнавать истинное мнение верховного властелина-народа, что ему важно органическое создание закона свободным сердцем каждого гражданина. Закон, не имеющий такой моральной санкции, — уже не закон. Потому-то Руссо признает закон «святым» лишь до тех пор, пока народ не заменит его другим. Это значит практически признать законы, не исключая и самого «общественного договора» (или, выражаясь по нынешнему, конституции государства), принципиально изменчивыми и предоставить каждому не только полную личную свободу выражать свои искренние мнения (а кто же судья моей искренности, кроме меня самого?) о желательных переменах в законе, но и свободу борьбы за их осуществление. Отсюда уже прямо

вытекает та гарантия личной неприкосновенности, та свобода мнений, слова, союзов и проч., которая служит основой политической жизни наших дней.

Из «культы сердца» Руссо, из признания им неизбежности политических рамок для, увы! «испорченного» цивилизацией человечества, прямо следуют все лучшие нынешние принципы. Все нетерпимое, «единогласное», фанатическое, все это — достояние архива истории и показывает неоспоримо лишь одно: Руссо, как Жан-Жак, т. е. как ограниченный сын своего времени, был ниже уровня своей огромной, важной исторической роли. Да, впрочем, кто из смертных может избежать такой участи? Мы видели, что не избежал ее и гений, быть может, гораздо мощнее моделированный природою, Толстой, — получивший, правда, от общества гораздо менее благоприятную обстановку для развития своего гения. Ведь спертая, душная атмосфера помещичьих усадеб никак не может сравниться, в смысле «человечности», с народным, стихийным простором. Может быть, потому мы и наблюдаем у Толстого, наряду с громадным захватом, глубиной творчества и деятельной силой моральных стремлений, гораздо более сильную, чем у Руссо, односторонность, как бы поляризованность воззрений.

Мы уже видели ранее, в чем Толстой не поспевает за своим временем, подхватившим и развившим учение Руссо, находя в нем более полного и многостороннего выразителя. Остается показать, что и Толстой, подобно учителю, внес в сокровищницу времени новые и драгоценные начала — под какой бы неподходящей, по-видимому, ипостасью они ни появлялись на свете. Конечно, начала эти не лежат в области политическо-социальной — хотя и в этой области они заставили Толстого, «наперекор стихиям», дать немало образцов протеста поразительной силы. Начала эти — чисто морального содержания, а именно дальнейшее, свободное и смелое развитие морального индивидуализма Руссо, не остающееся без влияния и на прогресс политических народных воззрений. Сознательные элементы народа, разумеется, не преминут сделать соответствующие выводы из толстовских начал, хотя бы выводы эти ускользнули от самого автора.

Толстой с чрезвычайной силой подчеркнул взгляд Руссо на полное самоопределение каждого человека. Если Руссо и правильнее Толстого усматривал ту единственную арену, где может совершаться это самоопределение, именно — арену общества, то, с другой стороны, только от Толстого, и ни от кого иного, исходит беспредельное доверие к человеку, предо-

ставленному на всю свою волю. Руссо, правда, впервые выдвинул принцип врожденной доброты человека, но доброта эта имеет, по Руссо, силу преимущественно лишь пока человек — *ermite solitaire*³⁷, дикарь, Робинзон, т. е. находится в условиях изолированности, ныне не встречающихся. Общество же, то самое общество, которое Руссо стремится улучшить «законами», пугает его своею ненадежностью, заставляет опасаться за каждый шаг человека среди «подобных ему». Тут столько соблазнов со стороны тщеславия («*amour-propre*»)³⁸ и прочих «искусственных страстей», что Руссо становится мнителен, недоверчив к личной свободе. Оттого-то весь его «Эмиль» наполнен вечной заботой сперва о возможной изоляции воспитанника от всякого общества (к общественному образованию автор питает непобедимое отвращение), а потом о создании загодя в душе воспитанника как можно более надежных противоядий против предвидимых в будущем неизбежных социальных отрав. Эта мудрость воспитателя граничит с какою-то трусостью и хитростью, чуть что не иезуитизмом. Так, Руссо выставляет подозрительное педагогическое правило: «без сомнения, Эмиль должен делать только то, что хочет; но он должен хотеть только того, что вы хотите, чтобы он делал». Здесь недоверие уже переходит в безусловное отрицание настоящей свободы действий. И все же, в заключение, столь тонко направляемый к добру Эмиль, достигнув зрелости и предоставленный самому себе, творит ряд ошибок, глупостей, губит свою избранницу сердца Софию и наконец оказывается сам на дне несчастья, в алжирской неволе. И все по собственной вине (см. продолжение «Эмиля», роман «Эмиль и София, или Пустынники», к сожалению не конченный). А ведь воспитателем Эмиля был сам пророк «внутреннего человека», Жан-Жак...

Толстой совершенно освободил идею Руссо от призраков страха. В первой же повести своей «Детство», «Отрочество» и «Юность» он дал нам картину развития такого же «естественного» и доброго мальчика, как Эмиль, но — без мудрого воспитателя (нельзя же считать таким немца-дядьку или француза-гувернера). И вот оказывается, что этот предоставленный самому себе новый Эмиль — сам себя воспитывает, самодеятельно сбрасывая с себя чешую за чешуей, кору общественных предрассудков и страстно стремясь к добру. Оказывается, сам человек, лишь бы не слишком его давили в тиски «образцового» воспитания, достигает свободно лучших моральных успехов, чем в руках самого мудрого воспитателя.

Мы теперь оставляем в стороне барские привески к идее Толстого, его «абсолютную» окраску понятия добра; нас интересует здесь самая идея *самовоспитания*. Она как нельзя лучше подходит к нашему быстро самоосвобождающемуся от пут старого общества веку. И замечательно, что никто из русских или иностранных писателей — бар или детей народа — не развил ее с такой беззаветной и радостной убежденностью, как Толстой. Толстой всю жизнь повторял ее ярче и ярче в своих великих художественных созданиях, которым она-то и придает их неуловимый сразу сознанием, но ясно ощутимый внутренний свет и теплоту. Идея эта небывало сильно доказана им художественно на примерах самой черной, безжалостно-реальной действительности. Человек — сам себе наилучший судья; он — самодержец в своем моральном сознании, и он оказывается сильнее всех отрав общества, стремящихся проникнуть в его сердце, если только он следует самому себе.

Но тут Толстой и становится в ряды самых мощных двигателей демократии, ибо дает ей в руки новое оружие против злейших ее врагов — тех проповедников крепостной морали, которые, как на камень краеугольный, опираются на полное недоверие к личности, родящейся-де в грехах, по какой причине она и нуждается в патриархальной узде со стороны авторитетов. А такое отношение к врагам демократии, в силу вещей, уже приводит нас к политике — как бы ни отрекся от нее христианин Толстой.

Руссо-«дикарь» не мог вполне преодолеть боязни перед обществом, даже обществом свободных Эмилей, и потому... и потому счел нужным подчинить последних деспотизму общества; но, естественно не надеясь и на такой деспотизм, искал для общества опоры еще в Боге. Доверие же Толстого к личности способно дать «общественному договору» нашего времени единственную моральную основу, в какой он нуждается: основу взаимного уважения сознательных людей, внутренне убежденных в необходимости и добре своего исторического, народного дела.

Пусть сам граф Толстой брезгливо отворачивается от политической роли — история не посмотрит на его слабости и предрассудки и даст ему место среди других творцов демократии, в особенности в ряду тех, кто стремится перенести энергию «политического тела» от центра его к *самодетельной* периферии, к *живой массе*. Этим именно путем развиваются теперь идеи общественного самоуправления, что мы видим фактически во многих странах на росте требований всенарод-

ного референдума, «инициативы», пропорционального представительства и других гарантий для меньшинства против подавления большинством. Идеи Толстого — лучше сказать, логика лучших его идей — впадают в это именно русло и приносят в него еще неоцененную, свежую, великую струю.

Характерно, что эту именно народную струю приносит представитель столь солоно пришедшегося народу барства. Поистине, история — пресвоенравная богиня, с которой не сговоришься!

Несмотря на все странности, видимые и действительные противоречия, ошибки и пробелы, несмотря на всю историческую накипь на идейном ядре морально-политических взглядов, созданных сообща женевским полумещанином-полурабочим XVIII века и его учеником, московским барином XIX в., суть этих взглядов оказывается глубоко верною и оправданной историей, которая уже сама берет на себя обязанность их очищать, уяснять и воплощать в конкретную действительность. Еще долго, вероятно, эти взгляды будут современны нам и нашим внукам; не скоро исчерпается их реальная ценность, не скоро они станут просто «историческими», в презрительном смысле этого слова. И будущие читатели, перечитывая некоторые из их произведений, все так же будут испытывать то же чувство душевной возвышенности и восхищения, какое испытываем сейчас и мы. Руссо и Толстой бессмертны, вечны — пока существует народ, стремящийся на основе личной свободы и равенства всех осуществить «царство Божие» (о, разумеется, не абсолютное!) на земле. А ведь такой народ, считая от наших времен, просуществует, пожалуй, немало-таки веков?..

«Голос сердца» говорит нам, вопреки всем скептическим мифистофелям, зрение которых загипнотизировано судорогами и язвами в муках рождающегося будущего, что мы стоим на пороге нового периода истории, периода «естественного человека». Не в том дело, конечно, чтобы мы вернулись вспять и стали «бегать по лесам на четвереньках», как смеялся Вольтер над Руссо, а в том, что человек станет творить себе общество по образу своему и подобию, общество жилое, уютное и привольное, где каждый будет себя чувствовать, как у себя дома. Тогда как теперь люди, словно на мусорном заднем дворе, задыхаются от пыли, создаваемой их же сутолокой, против всякого их желания и к сомнительному удовольствию горсти избранных. Человек станет хозяином своих человеческих отношений, на место теперешнего рабства — рабства, которого ничуть не

избегают даже избранные, как бы они ни были довольны своею львиною долей.

Лозунг всенародного, сознательного, целесообразного строительства общества создан впервые Руссо и нашел в Толстом одного из могучих апостолов. Лозунг этот был провозглашен со всем красноречием, какое было знакомо религиозному пафосу предыдущей эпохи, но именно поэтому и со всем ее — да будет прощено мне это слово — косноязычием. Тем не менее смысл лозунга остается глубоко родным для нас, уже отвыкших плакать над речами епископов Боссюэтов и Фенелонов³⁹. Смысл этот резко противоположен девизу: «добродетель народа есть слепое повиновение мудрым законодателям», защитниками которого выступали не одни епископы, но и такие ярые их враги, как Дидро и Вольтер, и даже «социалисты» XVIII столетия аббат Мабли и Морелли.

В противоположность девизу абсолютизма и философского «просвещения», учение Руссо—Толстого (поскольку ученик не расходится с учителем) устанавливает две неоспоримые истины. Во-первых, политический строй даже самых грубо солдатских и полицейских государств держится, не разваливаясь, не благодаря голому насилию, а еще больше потому, что в глубине, под организацией насилия, есть всегда в наличности молчаливое согласие народа, т. е. согласие, по крайней мере, огромного большинства личностей — *неписанный* «общественный договор». Другой вопрос, конечно, насколько соответствует та или иная форма общества лучшим желаниям и представлениям каждого; но она признается единственно возможным выходом при данных условиях, родом всеобщего компромисса*. Иначе, несмотря на самую упорную охоту насильников применять насилие, государство распадается или — что в этом случае одно и то же — меняет форму.

Во-вторых, в таком виде «общественный договор» присущ стихийно возникшим обществам, где вышеуказанное согласие носит поневоле полувынужденный характер, ибо люди не в состоянии еще понять сущность общественных сил, властно требующих сплочения, организации во что бы то ни стало, и пассивно покоряются неодолимой необходимости, не позволяющей им устроиться по своей воле. Они умеют лишь олицетво-

* Таков взгляд не только Руссо, но, по существу, и Толстого, ибо ведь и он говорит, что «стоит только измениться общественному мнению, и все изменится».

рять эту гнетущую силу собственных своих отношений в виде неисповедимой, сверхъестественной воли и слепо ей покоряться (как проповедует и Толстой). Такое согласие, конечно, позволяет людям кое-как существовать, но для них, в особенности же для личностей чутких к запросам души, «чувствительных», жизнь эта нередко хуже каторги. В противоположность этому, наше сознательное время открывает перспективу «общественного договора», достойного, наконец, своего имени — такого общественного договора, параграфы которого составлялись бы не на основании учета печальных потребностей, отказа от лучших запросов сердца, чтобы только-только как-либо продышать на этом свете, в беспросветной, черной работе, недоедая, недопивая, каким-то живым трупом. Возникает перспектива договора, на основе *высших стремлений каждой личности* к полному развитию заложенных в ней потребностей.

Дерзкая была эта мысль, мысль о возможности такой ослепительно новой формы договора. Для этого надо было осмелиться понять, что в самом человечестве таится достаточно сил не только для удовлетворения существующих потребностей и желаний, но и для гораздо более повышенного их уровня. Эту *difficulté*, эту трудность и нашли в себе смелость победить теоретически Руссо и Толстой. Руссо уразумел, что вся трудность устранилась, если все люди, словно муравьи или кораллы, отдадут без остатка все личные силы в пользу одного общего целого, где роль каждого человека — лишь нота в общем аккорде. Тогда, конечно, объединенная деятельность всех несоизмеримо умножает возможности удовлетворения для всех, следовательно, и счастья для каждого. Толстой же в особенности уразумел другую гарантию тех же возможностей: со стороны нашего «я». Если каждое «я» будет видеть в каждом другом такую же драгоценность, интерес которой надо беречь и лелеять не менее, если не более, своего, то отсюда получится опять-таки неисчерпаемое увеличение источников удовлетворения для всех и счастья для каждого.

Люди прежде не знали колоссальных размеров общих сил, которыми они *потенциально* владеют, и потому давали свое согласие скрепя сердце на скупое, полуживотное существование. Понятно, что, пробудившись от сна невежества, они с тем большей охотой дадут согласие на истинно человеческое счастье, которое «так близко, так возможно». И надо прибавить, что после Руссо народ уже не раз пробовал перейти к этому новому счастью. Мы знаем, обо что разбились эти первые попытки: об экономический вопрос. Руссо не учитывал

еще всей острой силы этого подводного камня современности; он, кажется, надеялся справиться с ним простыми мерами «доброго управления» (*de la bonne politique*; напр<имер, в его «Трактате о политической экономии», статье из «Энциклопедии»). Толстой, человек более зрелого века, уже решительно требует проведения равенства и в экономической области. Но, увы, Толстой едва ли не хуже Руссо ориентировался в крайней сложности современных капиталистических явлений; здесь он, может быть, больше всего оставался старым баринoм (ср. его «самобытные» политико-экономические теории в «Так что же нам делать?»). И на долю других народных сил выпадает заслуга точного исследования этого рода тормозов к реализации «Общественного договора». Впрочем, мы уже достаточно говорили об исторических недомолвках и обмолвках учителя и ученика. Чтобы предупредить слишком одностороннее отношение к этим недочетам, я должен прибавить, что они — далеко не простой исторический «песок», годный только для того, чтобы вымыть из него «золото» общественно-ценных идей. Нет, история — хозяйка изумительно практичная. Она, по примеру гоголевского Костанжогло, утилизирует и то, что на вид следовало бы, кажется, только бросить⁴⁰.

Старые меха, в которые Руссо и Толстой льют свое вино новое, именно и способны привлекать к ним медленно пробуждающиеся, застрявшие в тине старинных отношений и формул слои масс, которые не могли бы вынести яркого света чистой идеи народоправления. Сетование на стремительно развивающуюся культуру, вздохи о временах, когда хлебные зерна были с человечесью голову, а старики — моложе нынешних молодых (ср. сказки Толстого), призывание небесной санкции на скромные земные дела — все это как нельзя более по плечу еще многим миллионам народа*. А в то же время религия Толстого — самая рациональная, насколько это возможно для религии, и самая объединяющая, ибо наиболее лишена конкретных представлений о божестве и культе.

Нечувствительно многие люди, массы могут входить через Руссо, и особенно Толстого, в круг новых идей. Жизнь, силою резкой игры своих противоположностей, поможет им впоследствии освободиться от формы, впервые их привлечшей. Но, может быть, наибольшее значение получают инородные эле-

* В особенности это нужно отнести, быть может, к Востоку, о котором с такой симпатией отзывается Толстой в брошюре о русской революции.

менты толстовских воззрений именно в нашем отечестве. Здесь, после недавней эпохи бурных увлечений политикой для широких масс, по-видимому, настало политическое похмелье. Проповедники чистой демократии, пожалуй, долго принуждены будут на многих пунктах сложа руки отступать перед этой повальной оскоминой к политике. И тут Толстой с его «абсолютной» антиполитичностью, кто знает? может сыграть, вопреки ожиданиям, немалую роль.

Приверженцы его из народа, отмахиваясь от политики и в то же время, напр<имер, требуя земли «по Генри Джорджу», неизбежно логикой толстовского «голоса сердца» будут приведены в конце концов, к тому, от чего бежали. Возможно, конечно, и тут сектантство другого рода, в среде того старинного крестьянства, которое, подобно части духоборов, умирая, с непримиримой враждебностью глядит на непонятное движение жизни вокруг него.





М. М. КОВАЛЕВСКИЙ

Можно ли считать Толстого продолжателем Руссо?

Имя Толстого не раз упоминалось в нынешнем году, преимущественно на Западе и в связи с чествованием двухсотлетнего юбилея со дня рождения одного из властителей дум XVIII и отчасти XIX столетия Жан-Жака Руссо.

И в Женеве, и в Париже, в которых устроены были торжественные заседания, посвященные прославлению родоначальника современной демократии в такой же мере, как и современной педагогики, а также и инициатора того литературного течения, которое известно под именем романтизма, — Толстой не раз выставляем был последователем идей женевского мыслителя. Такое утверждение уже потому могло показаться вероятным, что Толстому и в частной беседе, и в своих сочинениях приходилось высказываться с полным сочувствием к некоторым мыслям Руссо. Я сам могу припомнить, как в 80-х годах протекшего столетия Толстой укорял людей моего поколения в недостаточном признании автора «Эмиля» и рассуждения «Об источнике неравенства». Он высоко ставил «Исповедь» Руссо и не прочь был рекомендовать ее чтение, хотя бы ввиду развития в каждом из нас того искреннего отношения к самому себе, той редкой способности открыто сознаваться в дурных поступках, которая так чарует читателя этой автобиографии.

Строгое отстаивание своей индивидуальности одинаково поражает нас и в Руссо, и в Толстом. Недаром последний считал одной из самых безнравственных поговорок ту, которая гласит «с волками жить — по-волчьи выть». Толстому пришлось однажды открыто выразить свое признательное отно-

шение к автору «Исповеди» в письме, направленном к членам Общества Жан-Жака Руссо в Женеве*. Немудрено поэтому, если в нынешнем году русский делегат от Москвы счел возможным говорить о нашем великом писателе как о последователе, стороннике и продолжателе дела женевского мыслителя. Еще ранее, в 1907 году Общество Ж.-Ж. Руссо включило в свои анналы статью г. Бенруби, озаглавленную: «Толстой — продолжатель Руссо»¹. Наконец, в «Вестнике Европы» появился этюд нашего соотечественника, проживающего в Женеве, этюд, заключающий в себе параллель между Руссо и Толстым².

Вы не посетуете на меня, если предметом моей сегодняшней беседы я изберу вопрос о том, можно ли на самом деле установить тесную связь между доктринами обоих писателей и видеть в одном из них, в нашем Толстом, эпигона идей, высказанных с большою силой, хотя не с достаточной оригинальностью, в середине XVIII столетия...

Позвольте, прежде всего, обратить ваше внимание на последнее замечание, на то, что мысли Руссо далеко не так новы, как может показаться на первый взгляд. Я имею в виду, разумеется, не рекомендуемые им приемы педагогики или другие столь же специальные темы, затронутые в его сочинениях. Для меня важны в настоящее время его общие принципы, как, напр<имер, государство не может быть создано насилием, а соглашением; закон — выражение общей воли; правительство — слуга народный; из всех догматов единственно нетерпимых надо признать самую нетерпимость, так как совесть людей свободна и т. д. и т. д.

Почти все и каждое из указанных положений нашло выразителей ранее Руссо: Алтузий, Спиноза, Локк, Сидней и, в самой Женеве, Бурламаки³ — говорили то же. Новейшей критике пришлось подчеркивать это не раз при изучении сочинений женевского мыслителя. В трактате «О неравенстве» влияние шотландских философов, Шефтсбери, в частности, выступает весьма наглядно⁴. Все, что Руссо говорит о доброжелательной природе человека и о ее позднейшем извращении под влиянием учреждений, нашло выражение себе у писа-

* В письме к Обществу, написанном 20 марта 1905 г., Л. Н. Толстой говорит: «Руссо был моим учителем с 15-летнего возраста. В моей жизни было два великих и благодетельных влияния: это влияние Руссо и Евангелия».

телей, явившихся критиками Гоббса и допущенной им с самого начала «борьбы всех — против всех», вызываемой тем, что человек по отношению к человеку всегда был волком («Homo homini lupus est»). Общественный характер, какой на первых порах носила собственность, и прежде всего земельная, возникновение частного присвоения в связи с приложением труда к почве, печальные последствия разрыва большинства народа с землею, происхождение неравенства и пролетаризация масс — были отмечены еще писателями древности, английскими утопистами XVI и XVII века с Томасом Морусом во главе, наконец, Джоном Локком, доктрина которого в этом отношении оказала непосредственное влияние и на Руссо.

С другой стороны — учение о неотчуждаемости верховной власти и о том, что она по праву должна принадлежать всему народу, сложилось еще начиная с XVI века... Ее отдаленными родоначальниками надо признать Бодэна⁵ и Гоббса, а ближайшими истолкователями в том же демократическом направлении, что и Руссо, — Спинозу, для которого прямая демократия есть древнейшая и справедливейшая форма государственного устройства, а правительство, построенное на свободном выборе народом лучших людей и потому аристократическое, — наиболее совершенным правительством. Мысль эту повторяет и автор «Общественного договора». Наконец, свобода совести из-за которой пострадали Эгмонт и Горн⁶, нашла горячего поборника в их соотечественнике Спинозе. Он в этом отношении пошел так же далеко, как и Руссо... Не меньшими поборниками той же свободы был ряд англиканских проповедников с Роджером Вильямсом во главе и великим Мильтоном⁷. Наконец, нельзя терять из виду, что трактат о веротерпимости Джона Локка появился более чем за полвека до «Исповеди савойского викария» и заключительных глав «Общественного договора».

За исключением только что указанных доктрин, общих Руссо с его предшественниками, остается несколько более второстепенных и спорных положений. Одно гласит, например, что народный суверенитет непримирим с представительной системой, так как никто не в состоянии передать другому своей воли... Но это положение не из числа тех, которые способны были оказать какое бы то ни было влияние на Толстого, вовсе не задававшегося вопросом о лучшем устройстве государства. Возьмем другое утверждение Руссо о необходимости того, что мы называем гражданской религией, т. е. небольшого числа догматов, частью религиозных, частью политических, признания которых правительство вправе тре-

бовать от своих граждан. Но и эта мысль, во многом сближающая Руссо со Спинозой, уж конечно, не из числа тех, которые нашли признание Льва Николаевича — противника всякой навязываемой кем-либо веры.

Что же, спрашивается, общего у этих двух писателей, так часто сближаемых между собой?

Я полагаю, что сходство их выступает не в чем ином, как в их одинаково религиозном настроении. Руссо разошелся с Вольтером, Гельвецием и всем кружком энциклопедистов из-за их неуважительного отношения к откровенной религии. Он не мог перенести насмешек Вольтера над божественным промыслом, проявившимся якобы в злом разрушении Лиссабона. Первым шагом к разрыву было письмо, написанное им по прочтении этого известного стихотворения, вызванного знаменитым Лиссабонским землетрясением.

Разрыв с энциклопедистами сделался окончательным со времени появления книги Гельвеция *«De l'Esprit»*⁸. Прочитав ее, Руссо счел нужным восполнить свою «Исповедь савойского викария» резкой отповедью по адресу материализма. В толковании одного недавнего русского писателя, религиозное чувство проявляется у Руссо при созерцании чудес природы; молиться он может всего лучше под открытым небом. «В комнате я молось более редко и более сухо, — писал он, — но при виде красивого пейзажа я чувствую себя растроганным, сам не зная почему»⁹. Молитва для Руссо есть форма прямого общения человека с Богом. «Главным содержанием молитвы, — пишет г. Вульфius, — Руссо считает не просьбы к небу, а обращение сердца к Богу, которое укрепляет и очищает нас. Для Руссо религия неразрывно связана с нравственностью и необходимо включает в себе веру в личного Бога, в загробную жизнь или в бессмертие души и ответственность по ту сторону могилы за все содеянное на земле»¹⁰. Все эти мысли мы находим и у Толстого.

Вспомните только, что он говорил о действительном смысле жизни. Целью ее не может быть преследование счастья — личного или общественного, — а служение Богу, забота о спасении своей души; одно необходимо — это самоусовершенствование с целью приблизиться к Богу, по возможности уподобиться ему. Словом и поведением мы должны стремиться поэтому к подавлению в нас эгоизма, ненависти, властолюбия; мы должны развивать в себе, наоборот, любовь к ближнему, братские чувства, искренность и уважение к чужой свободе. Бог — сама любовь. Чем больше мы будем любить Его, тем

больше будет наша привязанность к людям, тем более мы будем проникнуты религиозным настроением, тем наше поведение сделается нравственное.

Для Толстого, как и для Руссо, — мораль связана неразрывно с вселенной, а мораль — правила поведения, вытекающие из отношения. «Подумаешь, — пишет автор мемуара о Толстом как о продолжателе Руссо, — что мы слышим самого женевского философа»¹¹.

Вне этого и любви к Евангелию, толкуемому в духе членов первых христианских церквей, мы не можем открыть прямого сходства даже в религиозных убеждениях между Руссо и Толстым. Наш философ несравненно шире женевского мыслителя. Он далек от желания навязывать кому-либо гражданский катехизис или вынуждаемый государством Символ веры. Его религиозная мысль питается не одним Евангелием, но и учениями Лао-Тсе¹², Будды, Библии, Талмуда, Корана; не меньшее значение имеют для него философы, начиная от Сократа и стоиков и переходя к Спинозе, Канту, Шопенгауэру.

Тогда как Руссо жалеет о том, что христианство, в отличие от греко-римского язычества, недостаточно служит интересам государства, Толстой, наоборот, старается освободить христианство от той связи с государством, которая установлена была вековым развитием церкви и, разумеется, не существовала во времена апостолов. В числе общеобязательных догматов гражданского катехизиса Руссо мы находим признание святости общественного договора и законов (*la sainteté du contrat social et de la loi*). А это необходимо предполагает исполнение гражданами предписываемых законами обязанностей по отношению к государству. Статья, встречающаяся в тексте европейских конституций, статья, гласящая, что никто не может отказаться от исполнения общегражданских обязанностей по причине исповедуемой им веры, — статья, прямо вытекающая из положения Руссо о святости общественного договора и законов, разумеется, не удовлетворила бы русского мыслителя, который не раз высказывался в смысле не-делания всего несогласного с требованиями совести.

Странно подумать даже о сопоставлении взглядов Руссо на государство со взглядами Толстого. Конечно, последний не согласился бы с Руссо насчет перенесения каждым всех своих прав хотя бы и на совокупность лиц, образующих из себя государственное сообщество. В этом отношении Толстой гораздо ближе к Спинозе и Локку, желавшим ограничить функции государства защитой неотъемлемых прав человека на жизнь и

свободу и обеспечивавших за гражданами возможность самой широкой автономии в вопросах веры и нравственности.

Те, кто утверждает ближайшее сходство Толстого с Руссо, руководствуются, как мне кажется, скорее случайным совпадением взглядов обоих писателей в поднятых ими вопросах. Толстой пишет «Детство», «Отрочество» и «Юность», Толстой печатает свою «Исповедь»; Руссо — автор «Confessions» и «Rêveries du promeneur solitaire». Толстой пишет об искусстве и подчиняет его служению интересам человечества. Руссо кладет основание своей мировой известности решением в отрицательном смысле вопроса о том, содействовали ли науки и искусства благополучию людей. Толстой подымает ряд социальных вопросов, не исключая основного — в какой мере отвечает справедливости частное обладание землею; Руссо в трактате «О неравенстве», признав возникновение частной собственности ближайшим источником извращения доброжелательной природы первобытного человека, в то же время мирится с необходимым злом, каким в его глазах является собственность, и считает, что всякая попытка к ее устранению грозит еще большей бедою. Толстой пишет трактат «В чем моя вера»; Руссо отводит религиозным вопросам выдающееся место во всей своей проповеди, он автор «Исповеди савойского викария» и посвящает целую главу своего «Общественного договора» рассуждению о религии.

И Толстой, и Руссо одинаково заняты вопросом о воспитании подрастающих поколений, и, может быть, ни в какой другой области Толстой не стоит так близко к автору «Эмиля», как в области педагогики. Яснополянская школа построена в значительной мере на тех же педагогических принципах, которые нашли выражение себе в известном сочинении Руссо. Автор мемуара о Толстом как продолжателе Руссо на этот раз прав, когда говорит, что Толстой в деле воспитания почти всегда идет за Руссо. Подобно ему, он убежден в том, что надо следовать природе, подобно ему — он сторонник развития в детях прирожденных каждому способностей; заодно с Руссо он думает, что учитель должен развивать в ребенке индивидуальность. Принуждать детей к учению кажется ему бессмысленным. Нужно, чтобы дети учились по собственной охоте, необходимо воздержаться от всякого принуждения их наказанием. Но все это ранее Толстого говорил Руссо. И Толстой и Руссо сходятся между собою в представлении, что воспитание должно действовать столько же на разум, сколько и на сердце, а поэтому может быть вверено только истинно нравственному

человеку. Оба писателя расходятся скорее в частностях, нежели в общих положениях. Если Толстой сходитя с Руссо в требовании, чтобы детей обучали какому-нибудь полезному мастерству, то они далеко не согласны по вопросу о воспитательном значении, какое может иметь преподавание истории, и в частности, деяний великих людей. Руссо, сам воспитавшийся на Плутархе, придает большое воспитательное значение историческому знанию: Толстой так же решительно отрицает его. Но в чем Толстой идет несравненно далее женевского мыслителя, это — в вопросе о возможности перевоспитывать людей и в зрелом возрасте. Руссо не пришло бы на ум написать «Воскресение». Он слишком проникнут тем взглядом, что общество трансформирует человека, и конец «Эмиля» показывает, до каких пределов может дойти гнет общества в этом отношении и искажение им даже развитых воспитанием природных качеств¹³. Толстой имеет несравненно большую веру в способность человека возродиться под влиянием личных усилий. Он сам испытал на себе такое превращение, он допускает его поэтому одинаково и для выпешдшего из «власти тьмы» крестьянина Никиты, которому отец, сам человек глубоко религиозный, указывает верный путь к спасению, настаивая на мысли о раскаянии и исправлении. Воскресение возможно, полагает Толстой, и для легкомысленного, подчинившегося влиянию среды светского юноши Неклюдова. Неклюдов спасает свою душу, изменяя образ жизни. Возвращение на должный путь открыто в глазах Толстого каждому, кто готов исполнить два условия: стремиться к самоусовершенствованию, приближаясь тем самым к Богу, и отказаться от всякой борьбы насиллем с существующим злом. Эта последняя мысль едва ли встретила бы поддержку Руссо, хотя сам он показал пример отказа от борьбы со злом добровольным выходом из среды женевского гражданства с заведомою целью — сделать невозможной внутреннюю усобицу между своими сторонниками и угнетавшим его правительством. Руссо слишком проникнут идеей борьбы за право, чтобы советовать кому бы то ни было отказаться от борьбы за него всякими средствами. Он в этом отношении продолжает традицию тех героев Греции и Рима, примером которых питалась его младенческая мысль. История, так высоко им ценимая как воспитательное средство, не оставила в нем сомнения в том, что только в борьбе за право могут зародиться условия лучшей гражданственности.

Ближайшая причина того, что, затрагивая одни и те же темы, Толстой во многом разошелся с Руссо, лежит, как я

полагаю, прежде всего в различии той среды, в которой пришлось действовать обоим мыслителям. Чем более новейшая критика выясняет практическую сторону литературной деятельности Руссо — тем более мы проникаемся тем убеждением, что, работая для человечества, женеvский мыслитель в то время был озабочен всего более судьбами своей родины, Женевы, и старался всячески содействовать ее нравственному, общественному и политическому благополучию. И Толстого нельзя отделить от той крестьянской и общинно-сельской России, среди которой протекла почти вся его жизнь. Его взгляды почти всегда устремлены к деревне, его ближе интересует судьба земледельческих масс, чем городских рабочих, которым он проповедует возвращение в ту же деревню. Разрыв народа с землею кажется ему величайшим из всех бедствий, и если на старости лет он объявляет себя сторонником идей Джорджа, то потому, что в сохранении мирской собственности он видит залог не только материального, но и нравственного преуспеяния для более чем стомиллионной массы сельского люда.

Руссо чувствует себя гражданином небольшой по пространству автономной республики. В постоянном союзе с другими такими же мелкими политическими телами она может обеспечить себе необходимую мощь для защиты своей независимости. Проповедуя поэтому прямую демократию, Руссо в то же время является пропагандистом идеи федерации мелких политических тел. Такие федерации обеспечат существование мира на земле, поборником которого Руссо выступает вслед за аббатом Сен-Пьером, истолковывая его мысли и подготавливая издание в свет его сочинений. Толстой живет в пределах обширной империи, среди народа завоевателя, создавшего государство вековой борьбою с соседями.

Непротивление злу силой, поборником которого является Толстой, не позволяет ему, разумеется, иного, кроме отрицательного, отношения к тем, кто желал бы изменения существующих порядков путем переворота. Его заботит поэтому вопрос не о политической самостоятельности народа, а об одной лишь автономии личности. Он желает обеспечить ей свободу внутреннего суждения, возможность согласовать с ним свое поведение; но все это не более как средства к одной высшей цели — сделать для человека возможным на земле жизнь, согласную с требованиями вечного спасения. А все эти требования сводятся к одному — к любви к ближним и к Богу; Бог же — сама любовь, и ему можно служить, только трудясь на

пользу всем. Идеал Руссо — идеал политический; идеал Толстого — идеал нравственный и религиозный. Оба принадлежат к числу несомненных обновителей человечества; но оба, при внешнем сходстве поднятых ими задач, идут в решении их каждый самостоятельной дорогой, питая в то же время свою мысль сочинениями близких и отдаленных предшественников, являясь в гораздо меньшей степени автодидактами, чем утверждают это их слишком горячие последователи.

Между Толстым и Руссо существует еще одно в высшей степени важное различие. Если Руссо отличается неизвестной дотоле чуткостью к восприятию красот природы и способностью к глубокому психологическому самоанализу, если благодаря этому «Новая Элоиза» и еще в большей степени «Исповедь» и некоторые главы «Эмиля» заключают в себе неподражаемые образцы описания природы и раскрытия самых сокровенных пружин психического поведения людей, то, с другой стороны, у Руссо чувствуется недостаток той способности проникнуться чужим самосознанием, войти, как говорят, в душу изображаемых им лиц, которая сделала из автора «Войны и мира», «Анны Карениной», «Воскресения» и «Хаджи-Мурата» такого же великого реалиста-психолога, каким во Франции можно считать Флобера.

Несмотря на морализующую тенденцию, какой отличаются все романы и театральные пьесы Толстого, в них живет и действует целый мир разнообразнейших типов. У Руссо же, наоборот, сам Жан-Жак выступает одинаково и в одном из главных действующих лиц «Новой Элоизы», и в роли воспитателя «Эмиля».

Едва ли найдется во всей мировой литературе писатель, который был бы так озабочен изображением своей собственной личности, как Руссо. Со времени завершения им «Эмиля» он, можно сказать, пишет только в объяснение и в защиту самого себя. Такой именно характер носят и его «Письма с Горы», и «Исповедь», и его «Мечтания одинокого странника»¹⁴, и его еще более откровенный по своему заглавию трактат «Руссо — судья Жан-Жака». Мысль изобразить себя наидобродетельнейшим из людей, что не исключает, однако, готовности к самобичеванию, присуща была Руссо и осталась совершенно чуждой Толстому. Анахорет Эрменонвиля не прочь был занимать собой и своими счетами с действительными и мнимыми врагами все человечество. Толстой лишен был этой слабости. Его уход из мира показал воочию, как тяжело было ему примириться с условиями постоянно тревожимого народной

молвой и осаждаемого посетителями гения. Всем памятно его отрицательное отношение к проекту юбилейного чествования, а его предсмертные слова: «на свете пропасть народу кроме Льва Толстого, а вы помните одного Льва», как нельзя лучше показывают способность и в последние минуты жизни устремлять свою мысль к более высоким и общим вопросам, чем те, какие обыкновенно осаждают человека на смертном одре.

Наш великий писатель, разумеется, ничего не потеряет от сопоставления его с мудрецами всех стран и всех народов; но проводить ближайшие параллели между ним и Руссо, считать его последователем женеvского мыслителя, — по-моему, не выдерживает критики. Толстой был самородок в такой же степени, как и Руссо. Мы вправе гордиться им, жалея в то же время, что его высокая нравственная проповедь, хотя бы в силу ее недоступности нам, послужит в большей степени другим народам, чем тому, среди которого он жил и которому особенно охотно готов был служить.



Сокращения названий архивов и книжных собраний

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки.

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

РГИА — Российский государственный исторический архив.

ОРК РНБ БВ — Отдел редкой книги Российской национальной библиотеки. Библиотека Вольтера

КОММЕНТАРИИ И ПРИМЕЧАНИЯ

Прежде чем начать работу над антологией, составитель должен был определить принципы отбора литературы и материалов, хронологические рамки работы. Решено было ограничиться периодом с 1752 (этим годом датируется отзыв В. К. Тредиаковского на «Рассуждение о науках и искусствах» Руссо) до революции 1917 года, после которой во многом коренным образом изменился характер изучения и осмысления идей «женевского гражданина». Включение в антологию работы Г. Д. Гурвича, датированной 1918 годом, и рецензий на нее Н. И. Кареева (1918) и П. И. Новгородцева (1921), которые по своему характеру относятся к дореволюционному периоду, — исключение, только подтверждающее правило. Руссоизм в России — очень многогранное явление, которое охватывает литературу, социальную мысль, философию, педагогику. Учитывая название серии «Русский путь», составитель сделал акцент на социальных и философских аспектах восприятия творчества Руссо. Из педагогических и литературоведческих сюжетов решено было выбрать лишь такие, которые были бы связаны с философскими и социальными воззрениями «женевского гражданина». Необходимо было ограничиться объемом однотомника, поэтому далеко не все важные сюжеты могли получить отражение в антологии.

Внутри разделов статьи расположены по времени их написания или появления в печати. В значительной части случаев материалы публикуются по их первым или прижизненным изданиям, используются материалы архивов.

Тексты печатаются с соблюдением современных грамматических правил, однако сохраняются особенности орфографии и пунктуации подлинника, имеющие смысловой или стилистический характер. Это в первую очередь касается употребления прописных и строчных букв, написания имен и фамилий. Подчеркивания в рукописных архивных материалах заменены курсивом. Если текст опубликован под псевдонимом, псевдоним дается в комментарии. Заглавия, данные составителем, заключаются в угловые скобки.

Выражаю искреннюю благодарность за помощь при работе над антологией, за консультации и советы А. А. Ермичеву (Санкт-Петербургский государственный университет), Б. А. Градовой, В. М. Загребину и Н. А. Копаневу (Российская национальная библиотека), В. А. Староверову (Библиотека Российской Академии наук); благодарю Т. В. Артемьеву (Санкт-Петербургский государственный педагогический университет), Н. Д. Ко-

четкову (Институт русской литературы), М. А. Морозова (Санкт-Петербургский государственный университет), В. А. Сомова (Санкт-Петербургская консерватория), сотрудников Справочно-библиографического отдела Библиотеки Российской Академии наук — Н. В. Бекжанову, Л. М. Герасимову, Н. М. Розову, Н. А. Сидоренко, библиографов Российской национальной библиотеки Н. Л. Елисеева и С. Ю. Баранова.

Составитель благодарит также за предоставленные материалы Российской государственный исторический архив Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

Ж.-Ж. Руссо

Общественный договор,
или Начальные основания политического права
<отрывки

Печатается по рукописи ОР РНБ. QП. № 26. Л. 10 об.-13; Л. 19 об.-27; Л. 36 об.-38; Л. 96-97.

Перевод неизвестного лица. Научным сотрудником ОР РНБ Б. А. Градовой перевод датирован по водяным знакам на бумаге не ранее 1810 (1815) года (Фабрика Александра Ольхина, филигрань: горн) (См.: *Uchastkina Z. V. A history of Russian hand paper-mills and their watermarks. Hilversum, 1962*). Как установлено Б. А. Градовой, рукопись поступила в РНБ до 1844 года. Рукопись написана писарским почерком с пометами другим почерком неизвестного лица.

Текст печатается по современной орфографии с сохранением стилистических и некоторых орфографических особенностей подлинника. Прямые скобки в тексте заменены круглыми, подчеркивания — курсивом.

Использованы примечания из книги: *Руссо Ж.-Ж. Трактаты М., 1969* и издания: *Rousseau J.-J. Œuvres complètes. T. III. Le contrat social. Écrit politique. Paris, 1964*.

¹ Бодин (правильно Бодэн) Жан (1530-1596) — французский политический мыслитель.

Имеется в виду то место главы IV первой книги Бодэна о государстве, в котором говорится: «В Женеве гражданин не может быть ни синдиком города, ни членом совета XXV, а горожанин может ими быть», в то время как в действительности дело обстояло как раз наоборот.

² Д'Аламбер Жан Лерон (1717-1783) — французский философ и математик, вместе с Дидро издавал «Энциклопедию».

Имеется в виду статья Д'Аламбера «Женева» в VII томе «Энциклопедии», на которую Руссо ответил «Письмом к д'Аламберу о зрелищах».

³ Гроций Гуго — см. примеч. 8 к статье Герье «Понятие о народе у Руссо».

⁴ Барбейрак Жан (1674-1744) — французский юрист и философ. Был переводчиком произведений Гроция и Пуфендорфа.

⁵ Георг I (1660–1727) — английский король в 1714–1724 гг. Ранее (в 1698–1714) — курфюрст Ганноверский (под именем Георга Людвига).

⁶ Речь идет о событиях, которые вошли в историю под названием «славной революции».

Яков II (1633–1701) — король из династии Стюартов. Пытался восстановить абсолютную королевскую власть, был низложен Вильгельмом Оранским, который с помощью нидерландского флота высадился в Англии.

⁷ Здесь, очевидно, описка или неправильный перевод. Современный перевод: «Часто существует немалое различие между волею всех и общею волею. Эта вторая блюдет только общие интересы; первая — интересы частные и представляет собою лишь сумму изъявлений воли частных лиц» (*Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / Пер. А. Д. Хаятина и В. С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.-Ж. Трактаты М., 1969. С. 170*).

⁸ Имеются в виду маркиз д'Аржансон (1694–1757), французский государственный деятель, и его книга «Соображение о древнем и нынешнем правлении Франции». Гл. II.

⁹ Так в тексте.

¹⁰ Ликург — легендарный законодатель Спарты. Создал политические институты спартанского общества, в основе которого лежало равенство, военный порядок и регламентация жизни.

Солон (ок. 640–560 гг. до н. э.) — афинский политический деятель, автор реформ Солона. В частности, в результате реформ все граждане были разделены согласно имущественному цензу на четыре группы. Занимать высокие государственные посты могли только представители первых трех групп.

Нума Помпилий — второй царь Древнего Рима. Ему приписывают установление законов и разделение граждан на сословия.

Сервий Туллий (578–534 гг. до н. э.) — шестой римский царь. Согласно созданному им законодательству римские граждане были разделены в соответствии с имущественным цензом.

¹¹ Так в тексте.

¹² Так в тексте.

¹³ Аркадия — область в центре Пелопоннесского полуострова с мягким климатом. В античности являлась фоном для идиллий.

Киренаика — область в Северной Африке с центром в городе Кирена, где в 630 г. до н. э. возникла греческая колония. Кирена была важным торговым пунктом.

¹⁴ Минос — в греческой мифологии могущественный и справедливый царь Крита, сын Зевса и Европы, составил древнекритское законодательство.

¹⁵ Имеется в виду Тарквиний Гордый — последний царь Древнего Рима этрусского происхождения (508–507 гг. до н. э.), известен своей жестокостью. Самоубийство Лукреции, которую обесчестил старший сын Тарквиния Гордого Секст, послужило поводом к ликвидации царской власти в Риме. Рим стал республикой.

¹⁶ Речь идет об изгнании Габсбургов из Голландии в результате Нидерландской буржуазной революции и из Швейцарии в XIV — начале XV века. Швеция — явная описка переписчика.

¹⁷ Так в тексте.

XVIII — первая треть XIX века ЗНАКОМСТВО И ОСВОЕНИЕ

В. К. Тредиаковский

Слово о мудрости, благоразумии и добродетели
<отрывок

Впервые: *Тредиаковский В.* Сочинения и переводы как стихами, так и прозою. СПб., 1752. Т. 2. С. 294–299. Печатается по тому же изданию.

Тредиаковский Василий Кириллович (1703–1768) — русский писатель, поэт, переводчик, теоретик литературы. Отрывок из «Слова» представляет собой первый в России отклик на произведение Руссо, знаменитое «Рассуждение о науках и искусствах», написанное как ответ на вопрос, заданный Дижонской академией.

¹ И начало всех добродетелей есть та мудрость, которую называют Софией (лат., древнегреч.) (пер. И. Н. Лебедевой).

И. Веселовский

Письмо М. Л. Воронцову

Впервые: Письма к Вольтеру. Л., 1970. С. 221. Публикация В. С. Люблинского. Печатается по тому же изданию.

Письмо представляет собой один из первых отзывов на «Рассуждение о науках и искусствах» Руссо.

Веселовский Исаак Павлович (ум. 1754) — русский государственный деятель, при Петре I служил в Посольском приказе, в царствование Елизаветы был учителем русского языка у наследника престола вел. кн. Петра Федоровича, был членом государственной Коллегии иностранных дел.

Воронцов Михаил Илларионович (1714–1767) — граф, государственный канцлер, был другом и покровителем М. В. Ломоносова, проявлял живой интерес к литературе и культуре.

И. Г. Рейхель

Примечание к следующему письму, посланному от г. Руссо к г. Вольтеру <о поэме Вольтера «О разрушении Лиссабона»

Впервые: Собрание лучших сочинений к распространению знания и к произведению удовольствия, или Смешанная библиотека. 1762. Ч. IV. С. 231–234. Печатается по тому же изданию.

Автором «Примечания» является И. Г. Рейхель (см. об этом: Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Лотман Ю. М. Русская литература и культура Просвещения. М., 2000. С. 149–150, 167).

Рейхель Иоганн-Готфрид (1727–1778) — историк, редактировал «Собрание лучших сочинений...».

В начале XIX века появились другие переводы письма Руссо («Поэма на разрушение Лиссабона» сочинение г. Вольтера с возражением на оную, писанным Ж.-Ж. Руссо // Правдолюбец, или Карманная книжка мудрого. СПб., 1801. С. 24–54. Вольтер Ф. М. Поэма на разрушение Лиссабона с возражением на оную, писанным Ж.-Ж. Руссо. СПб., 1801. 2-е изд. — СПб., 1809. Письмо Жан-Жака Руссо к Вольтеру / Пер. А. К. [А. И. Каменский]; Примеч. издателя Ф-го [Е. М. Филомофитского] // Украинский вестник. 1817. Ч. 7. № 7. С. 3–29; Ч. 8. № 9. С. 271–283).

¹ Моперт, Мопертиус — латинизированная форма имени французско-го астронома и геодезиста Мопертюи Пьера Луи Моро (1698–1759). Отношения Вольтера и Монпертиус не были простыми. Вольтер написал эпиграмму на Мопертюи, сжимающего одной рукой землю, а также «Диатрибу на доктора Акакия», где высмеивался Мопертюи. Однако в «Опыте моральной философии» («Essai de philosophie morale»), в главе второй, озаглавленной «В повседневной жизни сумма зол превышает сумму благ», Мопертюи близок к Вольтеру, критиковавшему учение Лейбница о предустановленной гармонии (см.: *Œuvres de M. de Maupertuis*. T. 1. Lyon, 1756. P. 201, 203, 204).

² В романе «Кандид» Вольтер критикует «теорию оптимизма» Лейбница с ее тезисом: «Все идет к лучшему в этом лучшем из возможных миров».

³ Имеется в виду «Рассуждение о науках и искусствах», «Рассуждение о происхождении неравенства» и «Письмо о французской музыке».

⁴ «Предсказание, извлеченное из старой рукописи о “Новой Элоизе”» (франц.). Имеется в виду принадлежащее Шарлю Борду (1711–1781), знакомому Руссо литератору, «Предсказание, извлеченное из старой рукописи», напечатанное в «Журналь ансиклопедик» и вышедшее отдельным изданием (*Prédiction tirée d'un vieux manuscrit par M. Borde*. S. l. n. d. [1761]), памфлет, посвященный «Новой Элоизе» Руссо.

Шарль Борд откликнулся ранее на «Рассуждение о науках и искусствах» Руссо «Рассуждением о преимуществах наук и искусств»

(1752). Опубликовано отдельной книгой вместе с ответом Руссо («Discours sur les avantages des sciences et des arts prononcé dans l'assemblée publique de l'Académie des sciences et belles-lettres de Dijon le 12 juin 1751 par Borde avec La Réponse de J.-J. Rousseau» Genève, 1752).

В ответ на возражение Руссо Борд опубликовал и второе рассуждение. Издано отдельной книгой: (Discours [second] sur les avantages des sciences et des arts, par M. B. [Borde] Avignon, Gerard et Lyon, Aimé de la Roche, 1753).

Первое «Рассуждение» Борда переводилось в XVIII веке на русский язык (*Борд III. Речь о пользе наук и художеств, говоренная в публичном собрании Лионской академии знаний и свободных наук г. Бордом 1751 года июня 22 и содержащая в себе возражение против рассуждения Ж.-Ж. Руссо.* СПб., 1792).

⁵ Руссо писал статьи для раздела музыки в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера, а также написал для «Энциклопедии» статью «О политической экономии», близкую по своей проблематике к «Общественному договору». Статья эта была помещена в V томе «Энциклопедии». На русский язык статья переводилась трижды (*Руссо Ж.-Ж. Economie (Morale et politique) = Экономия (Нравоучение и политика) / Пер. А. Нарышкина // Переводы из Энциклопедии. М., 1767. Ч. 2. С. 3–63; Руссо Ж.-Ж. О политической экономии, или о Государственном благоустройствии [пер. А. И. Лужкова]. СПб., 1777; Руссо Ж.-Ж. Гражданин, или Рассуждение о политической экономии / Пер. В. Медведева, СПб., 1787). Много раз также переводились отрывки из статьи (см. например: О любви к Отечеству / из Жан-Жака Руссо // Собрание разных сочинений и новостей. 1776. Ч. III. Май. С. 13–14; Сократ и Катон: Речь Ж.-Ж. Руссо о политической экономии // Северный вестник. 1804. Ч. 3. № 8. С. 184–185; *Руссо Ж.-Ж. Сократ и Солон [!] / [Пер. П. В. Победоносцева] // Новый пантеон отечественной и иностранной словесности. 1819. Ч. 4. С. 15–17; в последнем случае в названии опечатка, правильно «Сократ и Катон»).**

Г. Г. Орлов

Письмо к Ж.-Ж. Руссо

Впервые на языке оригинала (французский) опубликовано в: *Mercure historique et politique. La Haye, 1767. Juill. CLXIII. P. 64–66.* На русском языке впервые: Письмо графа Григория Григорьевича Орлова к Жан-Жаку Руссо // *Московский вестник. 1809. Ч. I. С. 66–69.* Печатались также в других изданиях (Письмо князя Г. Г. Орлова к Жан-Жаку Руссо: (Писано в 1766 году, [декабрь]) // *Новости литературы. 1822. Кн. 1. № 13. С. 193–195; Письмо князя Г. Г. Орлова к Жан-Жаку Руссо и ответ Ж.-Ж. Руссо // Собрание новых русских сочинений и переводов в прозе, вышедших в свет с 1821 по 1823 год. Ч. 1. СПб., 1825. С. 162–164).* Печатается по: *Русский архив. 1869. № 3. С. 582–583. Пер. В. Андреева.*

Орлов Григорий Григорьевич (1734–1783) — граф, фаворит Екатерины II, председатель Вольного экономического общества. Перевод «Рассуждения

о происхождении неравенства Ж.-Ж. Руссо, сделанный П. С. Потемкиным, был посвящен Г. Г. Орлову.

¹ В 1766–1767 годах Руссо проживал в Вуттоне, близ Лондона, приглашенный туда через посредничество Юма.

² Речь идет о Гатчине, которой владел тогда Г. Г. Орлов.

³ Скорее всего Г. Г. Орлов приглашал Руссо с ведома императрицы (см. об этом: *Lortholary A. Le mirage russe en France au XVIII siècle. Paris, 1951. P. 384; Майкова К. А. Архив Орловых-Давыдовых // Записки отдела рукописей / Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина. 1971. Вып. 32. С. 17–18*). Руссо ответил отказом на предложение. Письмо Руссо см.: Русский архив. 1869. № 3. С. 584.

Брат Г. Г. Орлова В. Г. Орлов встречался с Руссо. Среди черновых писем В. Г. Орлова за 1773 год сохранился отпуск его письма Ж.-Ж. Руссо (см.: *Майкова К. А. Архив Орловых-Давыдовых... С. 17–18*).

Я. П. Козельский

Философические предложения < отрывок

Впервые: *Козельский Я. П. Философические предложения, сочиненные надворным советником и правительствующего сената секретарем Яковом Козельским. СПб.: печ. при Сенате, 1768. Печатается по: Козельский Я. П. Философические предложения // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. М.; Л., 1952. Т. 1. С. 524–530.*

Козельский Яков Павлович (1728 — после 1793) — философ, просветитель. Испытал влияние идей Руссо наряду с воззрениями Монтескье и Гельвеция. «Из всех философов нашел я только четырех человек, а именно: господ Руссо, Монтескиу, Гельвеция и некоторого анонима, коего книга, под титулом “Philosophie morale réduite et ses principes”, которые писали основательно о материях нравоучительной философии» (Козельский Я. П. Философические предложения // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. С. 418). В «Философических предложениях» Козельский опирается главным образом на «Общественный договор» и «Рассуждение о происхождении неравенства». В «Рассуждениях двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании», написанных позднее (СПб., 1788), он осмысляет тезис Руссо о вреде наук и искусств (см.: Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. С. 554–555).

¹ Пересказ рассуждений Руссо из второй части «Рассуждения о неравенстве» (ср.: *Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 75–76*).

² Козельский ссылается на Руссо, но Руссо говорит прямо противоположное. Ср.: *Руссо Ж.-Ж. Общественный договор Кн. 1. Гл. I–V (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 153–160)*.

³ Пересказ главы VIII и главы IX «Общественного договора» (*Руссо Ж.-Ж.* Тракаты С. 164–165, 167).

⁴ Вольный пересказ следующих слов из гл. VII кн. 1 «Общественного договора»: «Тот, кто берет на себя смелость дать установления какому-либо народу, должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу, превратить каждого индивидуума, который сам по себе есть некое замкнутое и изолированное целое, в часть более крупного целого, от которого этот индивидуум в известном смысле получает свою жизнь и свое бытие; переиначить организм человека, дабы его укрепить; должен поставить на место физического и самостоятельного существования, которое нам всем дано природой, существование частичное и моральное» (*Руссо Ж.-Ж.* Тракаты. С. 179).

⁵ Козельский пересказывает гл. V «Об аристократии» кн. III «Общественного договора» (*Руссо Ж.-Ж.* Тракаты. С. 201–203). Бильфельд (Билефельд) Якоб Фридрих (Bielfeld, Jacob Friedrich) (1717–1770) — немецкий политический писатель. Имеется русский перевод его сочинений (Наставления политические барона Билфелда / Переведены с французского языка кн. Федором Шаховским. Ч. 1–2. М.: печ. при имп. Моск. ун-те, 1768–1775).

⁶ Пересказ рассуждения Руссо из гл. XI кн. III «Общественного договора» (см.: *Руссо Ж.-Ж.* Тракаты С. 217).

П. С. Потемкин

<Предисловие к «Рассуждению о науках и искусствах» Ж.-Ж. Руссо

Впервые: [*Руссо Ж.-Ж.*] Рассуждение, удостоенное награждения от Академии Дижонской в 1750 году на вопрос, предложенный сею Академиею, что восстановление наук и художеств способствовало ли к исправлению нравов? Сочиненное господином Ж.-Ж. Руссо / Пер. П. Потемкина. М., 1768. Печатается по: [*Руссо Ж.-Ж.*] Рассуждение, удостоенное награждения от Академии Дижонской в 1750 году на вопрос, предложенный сею Академиею, что восстановление наук и художеств способствовало ли к исправлению нравов? Сочиненное господином Ж.-Ж. Руссо / Пер. П. Потемкина. 2-е изд. М., 1787.

Потемкин Павел Сергеевич (1743–1796) — государственный деятель, писатель, переводчик. Один из первых переводчиков произведений Руссо. Встречался с Руссо (См.: Санкт-Петербургские ведомости. 1778. № 63. 7 августа.) Перевел следующие произведения Руссо: [*Руссо Ж.-Ж.*] Рассуждение, удостоенное награждения от Академии Дижонской в 1750 году на вопрос, предложенный сею Академиею, что восстановление наук и художеств способствовало ли к исправлению нравов? Сочиненное господином Ж.-Ж. Руссо. М., 1768; 2-е изд. — М., 1787; *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о начале и основании неравенства между людьми. М., 1770; 2-е изд. — М., 1782; Рассуждение Ж.-Ж. Руссо на вопрос: какая добродетель есть нужнейшая героям и которые суть не герои, кто оной добродетели не имели. М., 1770.

¹ Критика «Рассуждения о науках и искусствах» Руссо и его главного тезиса о вреде наук и искусств была практически единодушной среди русских мыслителей того времени (см. об этом: *Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 562–563, 582–583).

² Потемкин, в отличие от Руссо, в соответствии как с христианской, так и масонской традицией полагает, что человек от природы порочен и зол. В то же время в данном замечании явно видно влияние «Общественного договора» с его противопоставлением природной доброты и добродетели в обществе (ср.: *Руссо Ж.-Ж.* Общественный договор. Кн. I. Гл. VIII «О гражданском состоянии» // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 164–165).

Ср. также в «Рассуждении о неравенстве»: «Так что можно было бы сказать, что дикари не злы как раз потому, что они не знают, что значит быть добрыми; ибо не развитие познаний и не узда Закона, а безмятежность страстей и неведение порока мешают им совершать зло<...>» (*Руссо Ж.-Ж.* Там же. С. 64).

³ Ср.: О роли самолюбия в «Рассуждении о неравенстве» (*Руссо Ж.-Ж.* Там же. С. 78, 81–82).

⁴ «Астрейя» — пастушеский роман Оноре д'Юрфе (1568–1625). Действие романа происходит в VII веке. «Астерин век» — синоним блаженно-го прошлого, золотого века. Это слова из письма Д'Аламбера к Руссо (ответ на «Письмо к Даламберу о зрелищах» Ж.-Ж. Руссо, которое было вызвано статьей Даламбера «Женева» в седьмом томе «Энциклопедии», где Даламбер предлагал учредить в Женеве театр). См.: *Lettre de M. D'Alembert à M. J.-J. Rousseau sur l'Article Genève tiré du septième volume de l'Encyclopédie avec quelques autres pièces, qui y sont relatives.* Amsterdam, 1759. P. 73.

⁵ Имеется в виду следующий отрывок из «Рассуждения о науках и искусствах»: «Пусть же короли не гнушаются допускать в свои советы людей, более всего способных быть для них хорошими советчиками; пусть откажутся они от этого давнего предубеждения, порожденного гордынею вельмож, что искусство править народами труднее, чем искусство их просвещать; будто легче заставить людей поступать хорошо по собственному желанию, чем принуждать их к тому же с помощью силы; пусть первоклассные ученые получают при дворе почетный кров; пусть они получают там единственную достойную их награду: возможность содействовать своим влиянием счастью народов, которые они научат мудрости; лишь тогда увидят люди, на что способны добродетель, наука и власть, возбуждаемые духом благородного соревнования и действующие в согласии на благо человеческому роду» (*Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 29).

П. С. Потемкин

<Предисловие к «Рассуждению о происхождении неравенства»
Ж.-Ж. Руссо

Впервые: *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о начале и основании неравенства между людьми / Пер. П. Потемкина. М., 1770. Печатается по тому же изданию.

¹ Ср.: Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства // Руссо Ж.-Ж. Трактаты С. 78, 81–82.

² Явное влияние Руссо. См.: Там же. С. 73–77.

³ Ср.: Там же. С. 82–86, 90.

⁴ Явное противоречие с позицией Потемкина в его предисловии к переводу «Рассуждения о науках и искусствах».

⁵ Здесь, в отличие от предисловия к «Рассуждению о науках и искусствах», Потемкин согласен с Руссо.

Д. И. Фонвизин

Рассуждение о неперменных государственных законах

Впервые: «О праве государственном Фон-Визина» в «Историческом сборнике вольной русской типографии в Лондоне». Лондон, 1861 (опубликовано А. И. Герценом). По другому списку печаталось в 1907 году как приложение к книге С. Е. Шумигорского «Император Павел I. Жизнь и царствование». Печатается по: Фонвизин Д. И. Собр. соч.: В 2 т. М.; Л., 1959. Т. 2. С. 254–267.

Фонвизин Денис Иванович (1744 или 1745 — 1792) — русский писатель, драматург, философ, политический мыслитель. Имя Руссо неоднократно упоминается Фонвизиным в письмах из Франции (1778 г.). Под влиянием «Исповеди» Руссо Фонвизин писал «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях». «Рассуждение» написано в промежутке между 1780 и 1783 годами. Степень участия Н. Панина в его написании и поныне вызывает дискуссии. Данное произведение написано под явным воздействием идей Руссо и Монтескье.

¹ Ср. в «Эмиле» Руссо: «Благость есть необходимое следствие безграничного могущества... Кто все может, тот может желать лишь того, что благо» (Руссо Ж.-Ж. Эмил. М., 1911. С. 412).

² Ср.: «Общественный договор». Кн. I. Гл. IV, V.

³ Ср.: «Пока народ принужден повиноваться и повинуетя, он поступает хорошо; но если народ, как только получает возможность сбросить с себя ярмо, сбрасывает его, — он поступает еще лучше; ибо, возвращая себе свободу по тому же праву, по какому ее у него похитили, он либо имеет все основания вернуть ее, либо же вовсе не было оснований ее у него отнимать. Но общественное состояние — это священное право, которое служит основанием для всех остальных прав. Это право, однако, не является естественным; следовательно, оно основывается на соглашениях (Руссо Ж.-Ж. Общественный договор. Кн. 1. Гл. I // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 152). Ср. также: Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 95–96).

⁴ Рассуждение о недействительности права сильного — скрытая цитата из Руссо (ср.: Руссо Ж.-Ж. Общественный договор. Кн. 1. Гл. III. О праве сильного // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 154–155).

А. Н. Радищев

Вольность

Ода

Впервые сокращенный текст оды «Вольность» опубликовал П. А. Ефремов в своем Собрании сочинений А. Н. Радищева (1872). Полностью текст оды «Вольность» был опубликован отдельной брошюрой в 1906 году издательством «Сириус» (*Радищев А. Н. Вольность*. СПб.: Сириус, 1906). В основе был так же, как в собрании сочинений, данный П. А. Ефремову сыном А. Н. Радищева П. А. Радищевым не исправленный текст оды. Попытка исправленного издания была предпринята Г. А. Гуковским (см.: *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 1–17). Новое исправленное издание текста оды под редакцией А. В. Западова см.: *Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность*. СПб.: Наука, 1992. С. 124–139. Печатается по: *Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность*. СПб.: Наука, 1992. С. 124–139.

Радищев Александр Николаевич (1749–1802) — писатель, философ, социальный мыслитель, усвоивший наиболее радикальные социально-политические идеи французского Просвещения.

¹ Скрытая цитата из «Общественного договора» Руссо: «Человек рождается свободным» (*Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 152).

² В данном случае явное влияние не только идей Руссо, но и концепции Гельвеция (см. об этом: *Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 567).

³ Отнюдь не непротиворечивый синтез концепции народного суверенитета Руссо и теории «разумного эгоизма» Гельвеция. Изложение теории народного суверенитета см. также в главе «Новгород» «Путешествия из Петербурга в Москву».

⁴ Ср. рассуждение Руссо о «религии сердца» в «Исповедании веры савойского викария» (напр.: *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль. М., 1911. Кн. IV. С. 353).

⁵ Ср: «Общественный договор». Кн. II. Гл. V «О праве жизни и смерти» (*Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 175). Ср. также «Рассуждение о происхождении неравенства» (Там же. С. 96).

⁶ Ср.: «Общественный договор». Кн. III. Гл. I «О правительстве вообще» (Там же. С. 191–192). У Руссо исполнительная власть должна подчиняться власти суверена.

⁷ Пиндар (522 или 518–446 г. до н. э.) — древнегреческий поэт-лирик, родом из Фив.

⁸ Марий Гай (156 г. до н. э. — 86 г. до н. э.) — римский полководец и политический деятель. В гражданской войне — противник Суллы. В 87 году захватил Рим и организовал жестокую расправу.

Сулла Луций Корнелий (138–78 г. до н. э.) — римский полководец и государственный деятель. Противник Мария, жестоко расправлялся с его сторонниками. В 83 году провозгласил себя диктатором на неопределенный срок, что отразило кризис Римской республики.

⁹ Скрытая цитата из «Общественного договора». Ср.: «Чем более растягивается связь общественная, тем более она слабеет, и вообще Государство малое относительно сильнее большого... Чем больше растет государство, тем больше сокращается свобода» (*Руссо Ж.-Ж.* Трактааты. С. 184, 193).

Н. М. Карамзин

Нечто о науках, искусствах и просвещении

Впервые: Аглая. М., 1794. Кн. I. С. 33–76. Печатается по тому же изданию.

Карамзин Николай Михайлович (1766–1826) — писатель, историк, философ и социальный мыслитель. Руссо оказал значительное влияние как на социально-философские взгляды Карамзина, так и на его художественное творчество. По теме Руссо — Карамзин см.: *Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Руссо Ж.-Ж. Трактааты. М., 1969. С. 580–587; *Гусев В. В.* Ж.-Ж. Руссо и русская общественно-политическая мысль первой половины XIX в. // Из истории Нового и новейшего времени. Воронеж, 1965. Вып. 1. С. 123–146; *Канунова Ф. З.* Восприятие Жуковским идей Ж.-Ж. Руссо // Жуковский и литература конца XVIII — XX в. [Сб. ст.]. М., 1988. С. 289–305 [отношение к Руссо Жуковского и Карамзина]; *Канунова Ф. З.* Карамзин и Жуковский: (о восприятии первого трактата Руссо) // Карамзинский сборник. Национальные традиции и европеизм в русской культуре. Ульяновск, 1999. С. 16–25; *Краснощекова Е.* Bildungsroman на русской почве («Рыцарь нашего времени» Н. М. Карамзина) // Рус. лит. СПб., 2002. № 1. С. 3–21 [Руссоистская традиция романа воспитания в произведении Н. М. Карамзина]; *Краснощекова Е. А.* Карамзин и Руссо (Рыцарь нашего времени) // Карамзинский сборник. Ульяновск, 2002. С. 52–75; *Макогоненко Г. П.* Карамзин и Просвещение // Славянские литературы. VII Международн-ный конгресс славистов. Варшава. Авг. 1973 г. Доклады советской делегации. М., 1973. Вып. 3. С. 295–318; *Розова З. Г.* «Новая Элоиза» Руссо и «Наталья, боярская дочь» Карамзина // Рус. лит. 1966. № 4. С. 149–153; *Розова З. Г.* «Новая Элоиза» Руссо и «Бедная Лиза» Карамзина // XVIII век. Сб. 8. Л., 1969. С. 269–280; *Лотман Ю. М.* Карамзин. СПб., 1997.

¹ «Пусть музы, искусства и философия переходят от одного народа к другому и услаждают жизнь» (*франц.*).

Сен-Ламбер Жан Франсуа де (1716–1803) — французский поэт, автор поэмы «Времена года» («*Les saisons*») (1769). Данные строки, явно полемич-

ные по отношению к Руссо, цитируются Карамзиным из четвертой части поэмы «Времена года» — «Зима» (см.: [Saint-Lambert J.-F.] Les saisons, par M. de Saint-Lambert. Hambourg, 1797. P. 166).

² Рассуждение на вопрос, предложенный Дижонской академией: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?

³ Фарос — маяк.

⁴ Лаборд — Борд Шарль см. примеч. 4 к статье «Примечание к следующему письму, посланному от г. Руссо к г. Вольтеру <о поэме Вольтера «О разрушении Лиссабона»».

Имеются в виду также:

Мену Жозеф (1695–1766) — иезуит, автор опровержения на первое рассуждение Руссо, написанного совместно с польским королем Станиславом I ([Stanislas I, roi de Pologne avec Joseph de Menoux]. Réponse au discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon. [S. l., 1751]).

Готье М. — профессор математики и истории, также автор опровержения первого «Рассуждения» Руссо, напечатанного в «Меркюр де Франс» (Gautier M. Réfutation d'un Discours qui a remporté le prix // Mercure de France. 1751. Octobre). По поводу этого опровержения Руссо в ноябре 1751 года публикует свое «Письмо к Гримму».

⁵ Клопшток Фридрих Готлиб (1724–1803) — немецкий поэт. Был высоко ценим Карамзиным.

⁶ Боннет (Боннэ) Шарль (1720–1793) — швейцарский естествоиспытатель и философ. Карамзин был знаком с ним. О встречах и беседах с Боннэ Карамзин рассказал также в «Письмах русского путешественника».

⁷ Омар Ибн-Хаттаб (ум. 644) — второй мусульманский халиф. В 642 году взял Александрию, где, по преданию, по его повелению сожгли библиотеку. Амру (Амру-Бен-Эль-Асс; ум. 662) — арабский полководец, основатель Каира, по преданию, сжег знаменитую Александрийскую библиотеку.

Тизифона — одна из эриний (наряду с Алекто и Мегерой) — богинь мести, защитниц нравственных устоев. Изображались с факелами, змеями, бичами.

⁸ Бакон (Бэкон) Фрэнсис (1561–1626) — английский философ.

Кондильяк Этьенн Бонно (1715–1780) — французский философ-сенсуалист. В «Трактате об ощущениях» в качестве модели для изучения процесса познания приводит статую, которая оживает и у которой начинают функционировать чувства обоняния, вкуса, слуха, зрения и осязания.

⁹ Сатурн (Кронос) — в римской и древнегреческой мифологии отец Юпитера (Зевса). Считалось, что когда Сатурн спасся от Юпитера в Италии и стал там повелителем, то в Италии наступил золотой век.

Аркадия — горная местность в центральной части Пелопоннеса. Для Вергилия картины природы Аркадии явились фоном для изображения идиллических сцен из пастушеской жизни.

¹⁰ Я открываю летописи: об этом веке повсюду нахожу я сожаления; и все, кто мне изображают его, скорбят о том, что родились слишком поздно (франц.). Карамзин цитирует строки из идиллии французского поэта и драматурга Жана-Батиста Луи Грессе (1709–1777) «Пастушеский век»

(«Le siècle pastoral»). Руссо положил эту идиллию на музыку и заменил последние две строфы Грессе (содержащие строки, которые цитирует Карамзин) тремя новыми, менее пессимистичными, чем у Грессе. См.: *Gresset [J.-B.-L.] Œuvres*. Paris, 1826. Т. II. Р. 96–97. Стихи Руссо: Там же. Р. 97–98, а также: *Rousseau J. J. Œuvres complètes*. Paris, 1961. Т. 2. Р. 1908 (строфы Грессе); Р. 1169 (строфы Руссо).

¹¹ Речь идет о поэме Руссо «Левит с горы Ефремовой» («Levite d'Ephraïm»), произведении на библейский сюжет (Книга Судей Израилевых. Гл. 19–21). Об истории этого сочинения Руссо пишет в одиннадцатой книге «Исповеди»: «Я уверен, что за всю жизнь не написал ничего, что было бы проникнуто более умилительной нежностью нравов, отличалось бы более свежим колоритом, более наивным рисунком, большой верностью эпохе, более античной простотой во всем, и это — несмотря на страшный и, в сущности, отвратительный сюжет, так что, помимо всего прочего, за мной была заслуга преодоления трудности. Если «Левит с горы Ефремовой» и не лучшее из моих сочинений, то оно навсегда останется самым моим любимым (Руссо Ж.-Ж. Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 3. С. 509). Имеется русский перевод: Руссо Ж.-Ж. Ефраимский Левит / Пер. П. А. Пельского М., 1802.

¹² Тимон Афинский (V в. до н. э.) — афинянин, обличавший своих соотечественников в упадке нравственности; его имя стало нарицательным обозначением мизантропа.

Альцибиад (Алкивиад) (ок. 451 — 404 гг. до н. э.) — афинский политический деятель и полководец. Скрываясь от политических противников, бежал в Спарту.

¹³ Эфоры — пять высших должностных лиц Спарты. Избирались каждый год всеми гражданами Спарты. Надзирали над царями Спарты.

Фалес (VII в. до н. э.) — мифологический спартанский поэт, учитель Ликурга.

Ликург (IX–VIII вв. до н. э.) — легендарный законодатель Спарты, давший ей законы, определивший ее государственное устройство. Для Руссо являлся образцом законодателя (наряду с Моисеем и Нумой).

Тиртей (конец VII в. до н. э. — начало VI в. до н. э.) — древнегреческий поэт. Во время 2-й Мессенской войны (VII в. до н. э.) своими песнями призывал спартанцев к борьбе.

¹⁴ Алкман (2-я пол. VII в. до н. э.) — лирик из Сард. Был поэтом и хормейстером в Спарте

¹⁵ Павзаний (Павсаний) (ум. 467 г.? до н. э.) — преемник Леонида, спартанский царь и полководец. Был командующим в битве против персов при Платеях (479 г. до н. э.).

Леонид (V в. до н. э.) — спартанский царь, героически погиб, сражаясь против персов при Фермопилах. Бразид — спартанский вождь во время Пелопоннесской войны (431–404 гг. до н. э.).

Архилох (VII в. до н. э.) — древнегреческий лирик и сатирик, автор сатирических стихотворений против Ликамба, нарушившего обещание выдать за него дочь.

Фалес Милетский (624–546 гг. до н. э.) — первый греческий философ, один из семи мудрецов. По его представлениям, все произошло из воды.

Питтак (651–569 гг. до н. э.) — правитель в Митилене на Лесбосе. Издал первые письменные законы и поэтому часто считается одним из семи мудрецов.

¹⁶ Эпаминонд (ок. 418–362 гг. до н. э.) — фиванский государственный деятель и полководец. Выступал против Спарты, которая была им разгромлена в 371 г. до н. э. при Левктрах.

¹⁷ Фемистокл (524–459 гг. до н. э.) — афинский политический и военный деятель.

Аристид (ок. 540 г. — ок. 467 г. до н. э.) — афинский политический деятель и полководец. Являлся выразителем интересов крупных землевладельцев. Слыл образцом справедливости и неподкупности.

Фокион (402–318 гг. до н. э.) — афинский государственный деятель, сторонник Македонии.

¹⁸ Сын Софронисков — Сократ (469–399 гг. до н. э.) — сын каменотеса Софрониска и повивальной бабки Фенареты. Сократ участвовал в нескольких битвах, показав себя храбрым воином.

Абдерит — житель города Абдера (приморский город во Фракии). Несмотря на то что Абдера явилась родиной философов Демокрита и Протагора, абдериты считались людьми небольшого ума, наивными простаками.

Карамзин также отсылает (как показал Ю. М. Лотман) своих читателей к роману Виланда «История абдеритов» (имеется современный перевод: Виланд К. М. История абдеритов. М., 1978), где Виланд высмеивает ограниченность своих современников (см.: Лотман Ю. М. Карамзин. СПб., 1997. С. 59–60).

¹⁹ Сципионы — прозвище патрицианского рода Корнелиев, откуда вышли известные государственные деятели. Имеются в виду:

Публий Корнелий Сципион (235–183 гг. до н. э.), который принимал участие во 2-й Пунической войне и в 204 году руководил высадкой в Африке (за что получил прозвище Африканский Старший). Имел хорошее греческое образование. А также имеется в виду Публий Корнелий Сципион Эмилиан (185–129 гг. до н. э.) — в 146 году до н. э. разрушил Карфаген, за что получил прозвище Африканский Младший. Был прекрасным знатоком греческой культуры, стремился усилить в Риме греческое культурное влияние.

Катон Марк Порций (Младший, или Утический) (95–46 гг. до н. э.) — правнук Катона Старшего, республиканец, противник Цезаря. После поражения республики бросился на собственный меч. Изучал философию, был приверженцем стоицизма.

²⁰ Камоэнс Луис (1524 или 1525–1580) — португальский поэт, автор эпической поэмы «Лузиады».

²¹ Здесь неточность Карамзина. По легенде, которая была использована Овидием в «Метаморфозах», Дафна — дочь речного бога Пеней уклонялась от преследований влюбленного Аполлона и была по ее просьбе превращена в лавровое дерево. Этот миф часто служил сюжетом произведений искусства.

Палемон — покровитель моряков. Морское божество. К мифу о Дафне никакого отношения не имеет. В Палемона превратился Меликерт,

сын фиванского царя Атаманта и Ино, когда вместе с ним его мать, спасаясь от обезумевшего отца, бросилась в море.

²² Галлер Альбрехт (1708–1777) — швейцарский врач, натуралист и поэт. В 1786 году Карамзин перевел прозой поэму Галлера «О происхождении зла», полемичную по отношению к тезису Руссо о доброй природе человека (см. об этом: *Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 580).

Томсон Джеймс (1700–1748) — английский поэт, автор поэмы «Времена года», где выступает как предшественник руссоистского культа природы. Один из любимых писателей Карамзина. Неоднократно им переводился (см. например: Детское чтение для сердца и разума. 1789. Ч. 17. С. 151–158; Ч. 19. С. 138–144).

Геснер Соломон (1730–1788) — швейцарский поэт, автор идиллий. Оказал большое влияние как на Руссо, так и на Карамзина. Под влиянием «Идиллий» Геснера Руссо создал «Левита с горы Ефремовой» (см.: *Руссо Ж.-Ж.* Исповедь. Кн. XI // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 3. С. 509).

²³ Говард Джон (1726–1790) — английский филантроп; занимался изучением тюремного режима в различных странах, в том числе и в России.

²⁴ Греи (граи, грайи) (греч. — старухи) — три сестры горгон с седыми от рождения волосами, имеющие на троих один глаз и один зуб. Персонажи древнегреческой мифологии.

Горгоны в древнегреческой мифологии — три чудовища: Сфено, Эвриала и Медуза. Всякий, кто встречал страшный взгляд горгон, превращался в камень.

Гарпии (греч. — хищницы) — духи бури в виде полуптиц-полуженщин.

²⁵ Палладиум — защита, оплот. Изображение Афины Паллады в полном вооружении, хранившееся в недоступном месте греческого города (например, в сокровищнице Акрополя в Афинах). Наличие этого изображения, по мифологическим представлениям, обеспечивало неприступность города.

²⁶ Тширнгауз (Чирнгаузен) Эренфельд Вальтер (1651–1708) — немецкий философ, медик, юрист. Испытал влияние Декарта и Лейбница.

Томазий Кристиан (1655–1728) — немецкий юрист и философ. Сторонник школы «естественного права».

Меланхтон Филипп (настоящая фамилия — Шварцерд) (1497–1560) — немецкий гуманист, деятель Реформации, сподвижник Мартина Лютера.

Рамус Петр (Пьер де Ла Рамэ) (1515–1572) — французский философ и логик.

Клерикус (Клерик) Иоанн (1657–1736) — швейцарский богослов, философ, писатель.

Буддеус Иоанн Франц (1667–1729) — профессор философии в Галле, затем профессор богословия в Йене.

²⁷ Формы силлогизмов в схоластической логике.

²⁸ Клейн-йок Якоб (Kleinjogg, Chlijogg Jakob) — маленький Якоб — прозвище, настоящее имя Gujer или Guyer Jakob (1716–1785) — швей-

царский фермер и философ, по мнению современников, тип «человека природы».

Бодмер Иоганн Якоб (1698–1783) — швейцарский поэт и критик.

Лафатер Иоганн Каспар (1741–1801) — швейцарский философ, ученый, физиогномист. Н. М. Карамзин переписывался с Лафатером и встречался с ним (см.: *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 123–125, 464–498).

²⁹ Аквилон — северный и северо-восточный ветер.

Темпейская долина — долина в Фессалии между горами Олимп и Осса. Славилась красотой своей природы.

П. С. Потемкин

Письмо к Ивану Ивановичу Шувалову

<ОТРЫВОК

Брест. Сентября 23 дня 1794 года.

Впервые: письмо Графа Павла Сергеевича Потемкина к Ивану Ивановичу Шувалову. Брест. Сентября 23 дня 1794 года // *Московский вестник*. 1809. Ч. I. Имеется также публикация: Письмо к И. И. Шувалову от Генерал-Порутчика Павла Сергеевича Потемкина 1794 г. сентября 23 дня. Брест // *Северная Минерва*. 1832. № 2. Январь. С. 104–108 с некоторыми разночтениями. Печатается по: *Московский вестник*. 1809. Ч. I. С. 89–92.

¹ *Шувалов Иван Иванович* (1727–1797) — государственный деятель. Внес большой вклад в развитие образования и культуры в России. Оказал поддержку Ломоносову в создании Московского университета, был его куратором. Был президентом Академии художеств, созданной по его инициативе. Встречался с Руссо (см.: *Санкт-Петербургские ведомости*. 1778. № 68. 7 августа).

² Рейналь Гийом Тома (1713–1796) — философ-просветитель, автор «Философской и политической истории заведению и торговли европейцев в обеих Индиях».

³ Мысль о злом начале в человеческой природе П. С. Потемкин высказывал еще в предисловии к переводу первого трактата Руссо (1768 г.): «Но кто может уверить в том, что люди, находясь в первобытном состоянии, не были причастны сей зловерной страсти, естли и жили они так, как скоты, совокупно, то не отымали ль един у другого пищи, не отгоняли ли друг друга от мест, которые обоим могли полюбитья, не убивали ли тогда друг друга за соединение, природою устроенное?» (*Потемкин П. С.* К читателю // [Руссо Ж.-Ж.]. Рассуждение, удостоенное награждения от Академии Дижонской в 1750 году на вопрос, предложенный сею Академиею, что восстановление наук и художеств способствовало ли к исправлению нравов? Сочиненное господином Ж.-Ж. Руссо. 2-е изд. М., 1787. С. 7 (см. наст. издание. С. 86).

⁴ Это общее место для публицистики в годы французской революции (ср.: *Лопухин И. В.* Излияние сердца, чтущего благодать единоночалия... М., 1794. С. 62; Руссово полуторжество в Париже // *Политический журнал.* 1790. Ч. VII. С. 1089–1090, 1101; Волтер, Руссо, Райналь и Парижское народное собрание. Параллельное начертание истинны // Там же. 1791. С. 1–4).

⁵ Имеется в виду «История обеих Индий» аббата Рейналя, где Рейналь отстаивал концепцию общественного договора и оправдывал восстание против деспотизма, а также письма Рейналя Национальному собранию во время французской революции (см.: *Lettre de l'abbé Raynal à l'Assemblée National.* Paris, 1789; *Lettre de l'abbé Raynal à l'Assemblée Nationale.* Paris, 1790), где он призывал к быстрому завершению революции, к остановке «мятежей и бунтов». Одно из писем Рейналя Национальному собранию было переведено на русский язык, однако не полностью (см.: *Политический журнал.* 1791. Ч. VI. С. 5–7).

⁶ Д'Аламбер Жан Лерон — см. примеч. 2 к «Общественному договору» Ж.-Ж. Руссо.

⁷ Дантон Жорж Жак (1759–1794) — вождь «умеренных», правых якобинцев, защищал интересы крупной буржуазии. Группировка Дантона была разгромлена Робеспьером, Дантон и его приверженцы казнены.

Робеспьер Максимилиан Мари Исидор (1758–1794) — вождь якобинцев, казнен после переворота 9 термидора.

⁸ Речь идет о национально-освободительном восстании поляков под руководством Тадеуша Костюшко.

П. А. Словцов

Поучение при случае торжества бракосочетания Его Высочества, Великого Князя Александра Павловича с Елисаветой Алексеевной, Княжною Баденскою

Впервые: Памятники новой русской истории. СПб., 1873. Т. 3. С. 400–403. Печатается по: Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1873. Кн. 3. С. 150–153.

Словцов Петр Андреевич (1767–1843) — профессор философии в Тобольской семинарии, сибирский историк, автор «Исторического обозрения Сибири».

¹ Александр Павлович (1777–1825), с 1801 года император Александр I. Елизавета Алексеевна (Луиза-Мария Августа) (1779–1826) — дочь наследного принца Баденского Карла Людвига, русская императрица с 1801 года, жена Александра I с 1793 года. Проповедь Словцова произнесена 10 ноября 1793 года.

² Ср.: *Руссо Ж.-Ж.* Общественный договор. Кн. I. Гл. IV // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 155–156.

Я. И. Де Санглен

Параллель между Руссо и Вольтером

Впервые: Аврора. 1805. Т. 1. № 3. С. 179–204. В переработанном виде было напечатано почти сорок лет спустя: См.: *Де Санглен Я.* Вольтер и Руссо // Полный обзор творений Фридриха Шиллера. Вольтер и Руссо. М., 1843. С. 87–109. Печатается по первому изданию.

Де Санглен Яков Иванович (1776–1864) — русский писатель, издатель журнала «Аврора».

¹ См. примеч. 25 к статье Карамзина «Нечто о науках, искусствах и просвещении».

² Имеется в виду поражение Франции в войне за Испанское наследство. По мирным договорам, заключенным в 1713 и в 1714 годах, Франция потеряла итальянские и нидерландские владения.

³ Расин Жан (1639–1699) — французский поэт, драматург, представитель классицизма.

⁴ Протестант Жан Калас по навету был признан виновным в убийстве сына, который якобы хотел перейти в католичество, и казнен с утонченной жестокостью в Тулузе в 1761 году. (В действительности сын Каласа Марк Антуан покончил с собой по неизвестной причине.) Вольтер добился реабилитации Жана Каласа.

⁵ Слова Августа после поражения в Германии 2 августа 9 г. н. э. в Тевтобургском лесу: «Квинтилий Вар, верни легионы!» (см.: *Светоний Гай Транквилл.* Жизнь двенадцати цезарей. Кн. 2 Божественный Август. 23. СПб., 1999. С. 68).

Вар Публий Квинтилий — полководец Августа, консул 13 г. до н. э., муж внучатой племянницы Августа.

⁶ Цитируются слова Руссо, которыми начинается первая книга «Эмилия» (см.: *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения. М., 1981. Т. 1. С. 24).

⁷ Сравнение Руссо с циниками, в частности с Диогеном, довольно часто в XVIII–XIX веках. Диогеном, с фонарем в руке ищущим человека и не находящим его, представлял себя сам Руссо. «Я бесполезно носил мой фонарь, я не нашел ни человека, ни человеческой души», — пишет он в одном из писем (см.: *Rousseau à Anne-Anne-Marie-Henriette Feydeau de Brou, marquise de Mesmes.* A Paris, 14 aout 1772 // *Rousseau J. J. Correspondance complète.* Oxford, 1981. Т. XXXIX. Lettre № 6959. P. 97). Тот же мотив во втором диалоге в «Руссо — судья Жан Жака» (см.: *Rousseau J.-J. Œuvres complètes.* Paris, 1959. Т. 1. P. 792). Неоднократно сравнивал Руссо с Диогеном Вольтер. В частности, обезьяной Диогена называл Вольтер Руссо в своих пометках к «Рассуждению о неравенстве» (см.: ОРК РНБ БВ 5-114 3034. discours sur l'origine et les fondement de l'inégalité parmi les hommes, par J. J. Rousseau. Amsterdam, 1755. P. 171). Ср. высказывание А. Н. Радищева: «Самого Руссо обвиняли в том, что он второй пес-Диоген» (*Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. III. С. 429). Сравнение

Руссо с циниками вошло во второе переработанное издание статьи Я. Де-Санглена (*Де Санглен Я.* Полный обзор творений Фридриха Шиллера. Вольтер и Руссо. С. 102).

⁸ Этот эпизод связан с посылкой маркизой Помпадур Руссо 50 луидоров за экземпляр нот его оперы «Деревенский колдун» и изложен в переписке Руссо к ней (см.: J.-J. Rousseau à Jeanne-Antoinette le Normand d'Etioles née Poisson, marquise de Pompadour. Le 7 mars 1753. Lettres N 195, 195 bis. // Rousseau J.-J. Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau. Genève, 1965. Т. II. 1744–1754. Р. 214–216).

И. В. Лопухин

Замечание на известную книгу Руссову «и Contrat social»,
т. е. о договоре, по которому составились общежития

Впервые: под заглавием «Нечто на начало и окончание Руссовой книги “и Contrat social”» опубликовано в журнале «Новости русской литературы» (1805. Ч. 14. С. 179–188). Печатается по: *Лопухин И. В.* Отрывки сочинения одного старинного судьи и его же замечание на книгу Руссову «и Contrat social». М., 1809. С. 42–60.

Лопухин Иван Владимирович (1756–1816) — писатель, издатель, переводчик, известный масон. Перевел книгу «О блаженстве. Из творений Ж.-Ж. Руссо» (М., 1781). Хотя он резко отрицательно относился к французской материалистической философии (см.: Рассуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями и опровержение их вредных правил, сочиненное Россианином. 1780; 2-е изд. — 1787) и к идеям «Общественного договора» («Contrat social») Руссо (в книге, вышедшей в годы французской революции, он пишет: «Le Mr. Sansjugement (безрассудный (франц.). — А.З.), желая издать такую книгу, которая бы ни с какой в мире не сравнялась (что, может быть, и удастся ему по глупости) начинает писать о равенстве состояний. Для справок вынимает из своей библиотеки “Contrat social” и другие». (*Лопухин И. В.* Излияние сердца, чтущего благость единоначалия и ужасающегося, взирая на пагубные плоды мечтания равенства и буйной свободы. М., 1794. С. 62), в то же время он высоко оценивал Руссо как моралиста и писателя. В подмосковном имении Лопухина находился «Юнгов остров» с «Руссовой хижиной».

¹ И. В. Лопухин полемизирует с главой VIII книги IV «Общественного договора» «О гражданской религии».

² Здесь Лопухин явно противоречит соответствующим строкам «Общественного договора». Ср.: примечание к главе IX книги III «Общественного договора»: «Нужно меньше обращать внимания на кажущееся спокойствие и на успокоенность правителей, чем на благосостояние подданных и в особенности многочисленных сословий. Град разоряет несколько кантонов, но он редко приводит к голоду. Мятежи, гражданские войны весьма тревожат правителей, но они не составляют настоящих бедствий для

подданных, которые даже могут получить передышку, пока идет спор о том, кому их тиранить. <... Некогда Греция процветала в разгар самых жестоких войн: кровь лилась там потоками, а вся страна было заселена людьми. Казалось, говорит Макиавелли, что среди убийств, изгнаний, гражданских войн наша Республика стала в результате еще более могущественной; доблесть ее граждан, их нравы, их независимость более способствовали ее укреплению, чем все раздоры — ее ослаблению. Небольшое волнение возбуждает души, и процветание роду человеческому приносит не столько мир, сколько свобода» (*Руссо Ж.-Ж.* Трактааты. М., 1969. С. 214).

Настроения, близкие воззрениям Лопухина, были распространены на рубеже веков среди мыслителей различных идеологических ориентаций (ср.: *Радищев А. Н.* Осьмнадцатое столетие // Радищев А. Н. Полн. собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 128). Противопоставление спокойствия и процветания России потрясениям на Западе — общее место официальной публицистики и в первой половине XIX века.

³ Здесь явное влияние мыслей Руссо. Ср.: *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о науках и искусствах // Руссо Ж.-Ж. Трактааты. С. 9–30).

⁴ Катилина Луций Сергей (108–62 гг. до н. э.) — обедневший римский патриций, организовал заговор против республики с целью установления единоличной власти. Его планы потерпели крушение, и в сражении при Пистории он был убит.

⁵ Слова Руссо, характеризующие христианство Евангелия в последней главе «Общественного договора» «О гражданской религии». Современный перевод см.: *Руссо Ж.-Ж.* Трактааты. С. 202.

<А. А. Волкова?

О «Новой Элоизе»

Письмо россиянки

Впервые: О «Новой Элоизе». Письмо россиянки // Вестник Европы. 1814. Ч. 75. № 9 (май). III. Литература. С. 36–47. Печатается по тому же изданию.

Предполагаемый автор А. А. Волкова См. ее стихотворение «Чувствование Россиянки» в кн.: «Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году» (М., 1814). (См. об этом: «Сводный каталог сериальных изданий России (1801–1825). Т. 1. Журналы (А–В). СПб., 1997. С. 323. № 08162).

Волкова Анна Алексеевна (1781–1834) — поэтесса, писала стихи в духе поэтов-моралистов XVIII века.

¹ Лагарп Жан Франсуа (1739–1834) — французский драматург и теоретик литературы. Автор «Лицея, или Курса литературы древней и новой» в 16 томах (1810–1814). В 16-м томе «Курса» помещены «Рассуждения о Жан-Жаке Руссо и его произведениях», первоначально напечатанные в «Меркюр де Франс» от 5 октября 1778 года.

Мармонтель Жан Франсуа (1723–1789) — французский писатель и просветитель, автор «Апологии театра, или Анализа письма Руссо, гражданина Женевы, Д'Аламберу о зрелищах» (см.: *Marmontel Jean François. Apologie du théâtre, ou analyse de la lettre de M. Rousseau, citoyen de Genève à M. d'Alembert au sujet des spectacles* // Marmontel J. F. Contes moraux, par M. Marmontel, suivis d'une apologie du théâtre. La Haye, 1761. Vol. II. P. 211–389).

Сталь Анна Луиза Жермена (1766–1817) — французская писательница, общественная деятельница, теоретик литературы. Автор «Писем о произведениях и характере Ж.-Ж. Руссо» (*Lettres sur les ouvrages et le caractère de J.-J. Rousseau. Par madame la baronne de Staël. [S. l.]. 1788*).

Жанлис Стефани Фелисите Дюкре де Сент-Обен, маркиза де Селле-ри, графиня де (1746–1830) — французская писательница. Оставила воспоминания о Руссо. См.: *Genlis S. F. Souvenirs de Félicie L***. T. 1* // Genlis S. F. Œuvres. Paris, 1825. T. XVII. P. 292–310. Воспоминания Жанлис о встречах с Руссо достаточно часто переводились на русский язык в начале XIX века. См.: *Жанлис С. Ф. Знакомство госпожи Жанлис с Жан-Жаком Руссо* / [Пер. Н. М. Карамзина] // Вестник Европы. 1803. Ч. 12. № 21–22. С. 59–70; *Жанлис С. Ф. [Знакомство с Руссо]* // Жанлис С. Ф. Воспоминания Фелиции Л., состоящие из отборнейших мыслей и изящнейших Анекдотов, в недавнем времени изданные Госпожею де Жанлис / Пер. с франц. М., 1809. Ч. 2. С. 43–56; *Жанлис С. Ф. Знакомство госпожи Жанлис с Жан-Жаком Руссо* / [Пер. Н. М. Карамзина] // Жанлис С. Ф. Повести госпожи Жанлис / Переведенные Н. Карамзиным. 2-е изд. М., 1816. Ч. 1. С. 270–284.

Мерсье Луи Себастьян (1740–1814) — французский писатель, близкий Ж.-Ж. Руссо. В 1766 году написал повесть «История Изербена, арабского поэта», где провел сравнение Вольтера и Руссо. В 1791 году издал книгу «О Ж.-Ж. Руссо, одном из главных писателей, подготовивших революцию» (*Mercier Louis Sébastien. De J.-J. Rousseau, considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution. Paris, 1791*).

² Аспазия (Аспасия) из Милета (V в. до н. э.) — гетера, затем вторая жена Перикла, ее брак с Периклом не был признан полностью законным. В 432 г. до н. э. была привлечена к ответственности по обвинению в безнравственности и непочитании богов.

Нинона (Нинон де Ланкло) (1616–1706) — французская куртизанка, хозяйка салона, который посещали известные писатели и ученые того времени.

³ Ловелас — герой романа Самуэля Ричардсона (1689–1761) «Клариса», тип бессовестного соблазнителя, его имя стало нарицательным.

⁴ Ср.: «Любовь в благородных душах проникает сперва в сердце, потом уже сообщается чувствам. Чем позже, чем медлительнее делается сие сообщение, тем чище любовь, тем вернее счастье, которое она доставляет. Сердце соединяется с чувствами посредством фантазии, которой главная цель есть соединение различных душевных сил. Потому-то при образовании девиц нет ничего важнее, как предохранить фантазию их от вредных внушений чувственности, потому-то (что бы Руссо, впрочем, ни говорил в свое защищение) чтение “Новой Элоизы” есть и будет всегда опасно для молодых девиц» (*Де Санглен Я. И. О сказках и романах* // Аврора. 1806.

Т. 2. № 3. С. 214–215). Ср. также суждение Радищева: «Этот господин Руссо, как мне сейчас кажется, опасный сочинитель для юношества, опасный отнюдь не своими правилами, как это обычно считают, но тем, что он весьма искусный руководитель в науке чувствительности...» (*Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 3. С. 428–429). Такая точка зрения находила отражение в повседневной жизни (см.: *Головина В. Н.* Записки. СПб., 1900. С. 76). Имелась и другая, апологетическая точка зрения. См.: *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 149–153; *Палицын А. А.* Любезной крестнице моей, девице Дельсаль (Подарившей мне прекрасно нарисованный Руссов портрет) // Вестник Европы. 1807. Ч. 36. № 22. С. 112). См. также о восприятии «Новой Элоизы» в России: *Кочеткова Н. Д.* Герой русского сентиментализма. 1. Чтение в жизни чувствительного героя // XVIII век. Сборник 14. Русская литература XVIII — начала XIX века в общественно-культурном контексте. Л., 1983. С. 130–142.

А. Д. Улыбышев

Сон

Впервые: Декабристы и их время. М., 1928. Т. 1 С. 53–56 (пер. В. Б. Враской-Янчевской). Печатается по тому же изданию. Используются примечания Б. Л. Модзалевского.

Улыбышев Александр Дмитриевич (1794–1858) — писатель, музыковед, член литературного кружка «Зеленая лампа» (одна из «управ» Союза благоденствия).

¹ Вероятно, имеется в виду Александр I, так как трудно предположить, чтобы автор записки думал о жившем в Аничковском дворце молодом великом князе Николае Павловиче: в 1819 году еще никто не думал о том, что он будет занимать Всероссийский престол (примеч. Б. Л. Модзалевского).

² Явное воздействие представлений о Боге, изложенных Руссо в «Исповедании веры савойского викария», а также в главе «О гражданской религии» «Общественного договора».

³ Здесь явное влияние (отчасти пересказ) оценки деятельности Петра I, данной Руссо в «Общественном договоре». Ср.: «Юность — не детство. У народов, как и у людей, существует пора юности или, если хотите, зрелости, которой следует дожидаться, прежде чем подчинять их законам. Но наступление зрелости у народа не всегда легко распознать; если же ввести законы преждевременно, то весь труд пропал. Один народ воспринимчив уже от рождения, другой не становится таковым и по прошествии десяти веков. Русские никогда не станут истинно цивилизованными, так как они подверглись цивилизации чересчур рано. Петр обладал талантами подражательными, у него не было подлинного гения, того, что творит и создает все из ничего. Кое-что из сделанного им было хорошо, большая часть была не к месту. Он понимал, что его народ был диким, но

совершенно не понял, что он еще не созрел для уставов гражданского общества. Он хотел сразу просветить и благоустроить свой народ, в то время как его надо было еще приучать к трудностям этого. Он хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских. Он помещал своим подданным стать когда-нибудь тем, чем они могли бы стать, убедив их, что они были тем, чем они не являются. Так наставник-француз воспитывает своего питомца, чтобы тот блистал в детстве, а затем навсегда остался ничтожеством (*Руссо Ж.-Ж.* Трактааты. М., 1969. С. 183).

А. С. Пушкин

<О вечном мире

Впервые с комментариями Б. Томашевского: *Томашевский Б. В.* Пушкин и вечный мир // Звезда. 1930. № 7. С. 227–231. Печатается по: *Пушкин А.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1962. Т. 6. С. 254–255. Подлинник по-французски. Печатается перевод.

Пушкин Александр Сергеевич (1799–1837).

О воздействии идей и личности Ж.-Ж. Руссо на Пушкина см.: *Томашевский Б. В.* Пушкин и Франция. М., 1960. С. 132–140; *Алексеев М.* Пушкин и проблема «вечного мира» // Русская литература. 1958. № 3. С. 3–39; *Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Руссо Ж.-Ж. Трактааты С. 590–598; *Лотман Ю. М.* Несколько заметок к проблеме «Пушкин и французская литература». У истока сюжета о Клеопатре (полемика с «Эмилем» Руссо) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988; *Петрунина Н. Н.* К творческой истории романа «Дубровский» // Временник Пушкинской комиссии. Л., 1979. С. 21–23; *Глас А.* Из чего сделалась «Метель» Пушкина // Новое литературное обозрение. М., 1995. № 14. С. 89–102 [«Метель» и «Новая Элоиза»]; *Фомичев С. А.* «Он говорил о временах грядущих...»: (заметка Пушкина о вечном мире) // Литературные мелочи прошлого тысячелетия: К 80-летию Г. В. Краснова. Коломна, 2001. С. 28–33.

Заметки не озаглавлены. Заголовок «<О вечном мире» дан в: *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. М., 1949. Т. 12. С. 480. Заметка датируется 1821 годом по письму Е. Н. Орловой, жены декабриста М. Ф. Орлова, от 23 ноября 1821 года из Кишинева: «Мы очень часто видим Пушкина, который приходит спорить с мужем о всевозможных предметах. Его теперешний конек — вечный мир аббата Сен-Пьера» (*Гершензон М.* Семья декабристов (По неизданным материалам) // Былое. 1906. № 10. С. 308; *Алексеев М.* Пушкин и проблема «вечного мира». С. 5).

Сен-Пьер Шарль Ирине (1658–1743) — французский мыслитель, автор «Полисинодии» и «Проекта вечного мира» (1716). Руссо сделал из огромного проекта Сен-Пьера извлечение, а также отдельно написал «Суждение о вечном мире». Кроме этого Руссо написал «Суждение о «Полисинодии»» и сделал из «Полисинодии» извлечение.

В отрывке Пушкина речь идет именно о «Суждении о вечном мире» (см. об этом: *Томашевский Б. В.* Пушкин и вечный мир. С. 230; *Алексеев М.* Пушкин и проблема «вечного мира». С. 18).

¹ Верующего протестанта — в автографе А. С. Пушкина эти слова (*un croyant de protestantisme*) даны в сокращении. Расшифровка является условной. М. Алексеев предлагает расшифровки: профессиональный критик (*critique de profession*), критик проекта (*critique de projet*). (См.: *Алексеев М.* Пушкин и проблема «вечного мира». С. 7).

² Данная цитата отсутствует в автографе Пушкина. Она условно введена как наиболее вероятная. Это цитата из «Суждения о вечном мире» Ж.-Ж. Руссо. Полный перевод «Суждения о вечном мире» опубликован в: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 142–150. Данную цитату см.: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 150.

Генрих IV — король Франции (1589–1610). Сюлли Максимилиан де Бетюн (1560–1641) — один из наиболее выдающихся государственных деятелей Франции, министр Генриха IV. «Великий план» — план Генриха IV и Сюлли, предлагавший создать союз монархов Европы, направленный против Турции.

Г. Н. Городчанинов

О разрушительной системе воспитания, противоположной духу Св. Евангелия

Впервые: Казанский вестник. 1821. Ч. 3. Кн. IX. С. 46–52; Кн. XII. С. 220–235. Печатается по тому же изданию.

Городчанинов Григорий Николаевич (1772–1853) — писатель, переводчик, критик, профессор российской словесности в Казанском университете, близок к М. Л. Магницкому.

¹ Кондорсе Мари Жан Антуан Никола (1743–1794) — французский философ-просветитель. Городчанинов ссылается на сочинение: *Condorcet J. A. N.* Vie de M. Turgot. Londres, 1787. Partie II. P. 130–131.

² Ibid. P. 132.

³ См. об этом: *Гельвеций К. А.* Об уме. Рассуждение III. Гл. VII. Об умственном превосходстве людей, охваченных страстью, по сравнению с людьми рассудительными, а также: Там же. Гл. XVI. Какой причине следует приписать равнодушие некоторых народов к добродетели // *Гельвеций К. А.* Сочинения: В 2 т. М., 1973. С. 363–369, 410–411.

⁴ См.: *Гельвеций К. А.* Об уме. Рассуждение II. Гл. XIV. Добродетели, основанные на предрассудке, и истинные добродетели // Там же. С. 248–258.

⁵ Об этом см.: *Гельвеций К. А.* О человеке. Раздел X. Гл. III. О преимуществах общественного воспитания перед домашним // *Гельвеций К. А.* Сочинения. М., 1974. Т. 2. С. 509–511.

⁶ Близкая по смыслу фраза находится в письме Вольтера маркизе Дю Дефан от 9 мая 1764 г. (Voltaire. Œuvres complètes. Paris, 1881. Т. 43. Р. 207).

30–70-е годы XIX века ОСМЫСЛЕНИЕ И ОЦЕНКА

А. И. Герцен

<Чтобы выразуть эту исповедь страдальца...

Впервые: Литературное наследство. Т. 61. М., 1953. С. 11–12. Печатается по: Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. 1. С. 329–330. Переводы с пометкой «Ред.» принадлежат редакции Собрания сочинений.

Герцен Александр Иванович (1812–1870) — философ, писатель, общественный деятель, создатель теории «русского социализма». К идеям Руссо, его произведениям Герцен обращался на протяжении всей жизни. Ссылается на Руссо А. И. Герцен в своем «Дневнике» (Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. 2), в ранних очерках и набросках: «День был душный», «Чтобы выразуть эту исповедь страдальца...» (Там же. Т. 1. М., 1954). «Естественного человека» рисует под влиянием Руссо в повести «Доктор Крупов» (Там же. Т. 4. М., 1954). Противоречия в воззрениях и облике Руссо, Руссо как мыслитель, ставящий вопросы, на которые не дан еще ответ, рассмотрены в духовной исповеди «С того берега» (Там же. Т. 6. М., 1955). Руссоистская идея суверенитета народа, рассмотренная через призму Французской революции, анализируется в статьях «Дуализм — это монархия» (Там же. Т. 12. М., 1957); «Мясо освобождения» (Там же. М., 1959. Т. 16); «Прививка конституционной оспы» (Там же. М., 1959. Т. 18); «Порядок торжествует» (Там же. Т. 19. М., 1960).

¹ Руссо покинул Париж и поселился у маркиза Рене Луи де Жирардена в Эрменонвиле в конце мая 1778 года. 2 июля 1778 года в Эрменонвиле он умер.

² Особого рода (лат.). — Ред.

³ Робеспьер — см. примеч. 7 к Письму графа Павла Сергеевича Потемкина к Ивану Ивановичу Шувалову.

Сен-Жюст Луи Антуан (1767–1794) — якобинец, один из ближайших соратников Робеспьера, ярый приверженец террора.

⁴ Темира — так Герцен называл Татьяну Петровну Пассек (урожд. Кучина; 1810–1880) — свою двоюродную сестру. Под этим именем она значится в «Записках одного молодого человека».

⁵ Правильно «Discours sur l'inégalité parmi les hommes» («Рассуждение о неравенстве между людьми»).

⁶ «Дева чужбины» — стихотворение Ф. Шиллера.

А. И. Герцен

С того берега

V. Consolatio

Впервые: «Vom anderen Ufer. Aus dem Russischen Manuskript». Hamburg, Hoffman und Campe, 1850, в немецком переводе. Впервые по-русски: «С того берега». Лондон, 1855, под псевдонимом Искандер. Печатается по: Герцен А. И. С того берега. V. Consolatio // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1955. Т. 6. С. 86–106.

¹ Человек не рожден быть свободным (нем.). — *Ред.* Слова Тассо из драмы Гете «Торквато Тассо» (действие II, явление 1).

² Лазарь был воскрешен Иисусом Христом, пролившим слезы над его могилой (Ин. 11: 17–45).

³ Руссо жил в Монморанси с конца 1757 по 1762 год.

⁴ Тереза Левассер (1721–1801) — подруга, а затем жена Руссо. Была малограмотна и ограничена. Руссо страдал манией преследования, считая, что его бывшие друзья-энциклопедисты составили заговор против него. В этот заговор, полагал Руссо, была вовлечена мать Терезы.

⁵ Руссо умер 2 июля 1778 года. Имели место слухи о его самоубийстве, но они не подтвердились.

⁶ Премии за добродетель во Франции, по имени барона Монтiona (1733–1820), французского филантропа.

⁷ Если только (франц.). — *Ред.*

⁸ Аристид — см. примеч. 8 к статье Н. М. Карамзина «Нечто о науках, искусствах и просвещении».

Симеон Столпник (356–459 гг. н. э.) — христианский аскет. Показал новый пример подвижничества — столпничество.

⁹ Последний, решающий довод (лат.). — *Ред.*

¹⁰ Опровержение (франц.). — *Ред.*

¹¹ Нелепость (франц.). — *Ред.*

¹² Этой фразой начинается первая глава «Общественного договора».

¹³ Гора (Montagne), Монтань, отсюда монтаньяры, синоним якобинцев. Крайне левая в законодательном собрании, названа Горой, так как занимала верхние скамьи. Есть также предположение, что название идет от «Писем с горы» Жан-Жака Руссо.

¹⁴ См.: Аристотель. Метафизика. Кн. 1. Гл. 3.

¹⁵ Братство или смерть! (франц.). — *Ред.*

¹⁶ Кошелек или жизнь (франц.). — *Ред.*

¹⁷ Прав человека (франц.). — *Ред.*

¹⁸ Калибан — персонаж пьесы «Буря» Шекспира, тип «естественного человека». Он груб и жесток и в то же время доверчив. Просперо — персонаж «Бури», законный герцог Милана, лишенный престола. Просперо, владеющий магическими чарами, подчинил себе Калибана.

¹⁹ Атеизм — аристократичен (*франц.*). Слова из речи Робеспьера в Якобинском клубе 21 ноября 1793 года.

²⁰ Праздника Верховного существа (*франц.*). Этот праздник состоялся 8 июня 1794 года. Мысль о культе Верховного существа сложилась у Робеспьера под влиянием религиозных представлений Ж.-Ж. Руссо, этот культ должен был заменить христианство.

²¹ Клоотс (Клоц, Cloots) Жан-Батист (Анахарсис) (1755–1794) — левый якобинец, атеист, один из горячих приверженцев «дехристианизации». Был казнен вместе с другими эбертистами (левыми якобинцами). Одна из причин казни — атеизм Клоотса.

²² Сведенборг (Шведенборг) Эммануэль (1688–1772) — шведский мистик, его учение пользовалось популярностью в масонских кругах.

²³ Потустороннего (*нем.*). — *Ред.*

²⁴ Посюстороннего (*нем.*). — *Ред.*

²⁵ Пребывание в стороне (*итал.*). — *Ред.*

²⁶ Юлиан Отступник Флавий Клавдий (332–363 г. н. э.) — император в 361–363 гг. н. э. Получил строгое христианское воспитание, но под влиянием неоплатоников обратился к язычеству. Однако его усилия по реставрации язычества не увенчались успехом.

Людовик XVIII (1755–1824) — французский король эпохи Реставрации (1814–1824), брат казненного Людовика XVI.

Карл X (1757–1836) — французский король эпохи Реставрации (1824–1830).

Отношение Председателя комитета 2 апреля 1848 г.

Платону Александровичу Ширинскому-Шихматову по поводу цензурных упущений в «Руководстве ко всеобщей истории»

Ф. Лоренца и о пробеле цензурирования учебных пособий

21 февраля 1850 года № 45

<отрывок

Печатается по рукописи: ОР РНБ. Ф. 831. Цензурные материалы. Ед. хр. 5. Л. 69–72 об. Заголовок дан архивариусом. Председателем комитета 2 апреля 1848 года (Комитета для высшего надзора за духом и направлением печатаемых в России произведений), так называемого «Бутурлинского комитета», после смерти Д. П. Бутурлина (1790–1849), в 1849–1853 годах был Николай Николаевич Анненков (1799–1865) — военный и государственный деятель, член государственного совета.

Ширинский-Шихматов Платон Александрович (1790–1853) — князь, с 1842 года — товарищ министра народного просвещения, с 1850-го — министр народного просвещения.

¹ Лоренц Фридрих Карлович (1803–1861) — профессор Главного педагогического института по кафедре всеобщей истории.

² «Новая Элоиза» (*франц.*).

³ «Об общественном договоре» (*франц.*).

⁴ За «неправильное» освещение идей Руссо пострадал не только Ф. Лоренц, но и священник, преподаватель тверской семинарии Н. Соколовский. В «Деле о замечании цензором по требованию комитета 2 апреля» отмечается по поводу его «Всеобщей гражданской истории»: «В особенности представляется несоответственным цели учебной книги и званию автора отдел “Философия усовершилась (так! — А.З.) значительно”. Здесь говорится, между прочим, что в философии прославились Юм, Фихте, Гельвеций, Руссо, Вольтер и множество сочинителей больших энциклопедий. Но Руссо, Вольтер и другие из поименованных известны как разрушители христианских верований, как отрицатели Божественного учения церкви, и потому не странно ли, что пастырь церкви относит труды их к усовершенствованию философии?» (РГИА. Ф. 772. Главное управление цензуры Министерства народного просвещения. Оп. 1. Ч. I. Ед. хр. 2716). См. также: *Айзеншток И.* Французские писатели в оценке царской цензуры. Вольтер — Руссо — Дидро // Литературное наследство. М., 1939. Т. 33–34. С. 776.

Н. К. Михайловский

<Рецензия

Жан-Жак Руссо. Собрание сочинений. Изд. Н. Л. Тиблена и под его редакцией. Т. 1. Теории воспитания. Вып. 1. СПб., 1866.

Впервые: Книжный вестник. 1867. № 8. С. 197–198. Печатается по: Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. СПб., 1913. Т. 10. С. 710–711.

Михайловский Николай Константинович (1842–1904) — социальный мыслитель, публицист, народник. Одним из источников народничества считает идеи Руссо. В частности, в «Политических письмах социалиста» он провозглашает: «Привет вам с родины Руссо и во имя Руссо, чье широкое сердце умело ненавидеть и политическое, и экономическое рабство, чей широкий ум охватывал и принцип политической свободы, и принцип социализма, земли и воли» (*Гроньяр <Михайловский Н. К. . Политические письма социалиста. Письмо 1-е // Литература партии «Народная воля».* М., 1930. С. 28). Идеи Руссо в интерпретации Энгельса рассматриваются им в статье «О диалектическом развитии и тройственных формулах прогресса» (*Михайловский Н. К.* Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т. 7. С. 766–778).

¹ Тиблен Николай Львович (1825 — после 1869) — петербургский издатель и типограф.

² Вышел только первый том.

³ Полностью «Эмиль» опубликован лишь в XX веке. См.: Руссо Ж.-Ж. Эмиль / Пер. П. Первова. 2-е изд. М., 1911; Руссо Ж.-Ж. Эмиль / Пер. М. А. Энгельгардта. СПб., 1912.

⁴ Слова редактора книги Н. Л. Тиблена, объясняющие, почему не будет напечатано «Исповедание веры савойского викария» (цитата неточна). См.: Руссо Ж.-Ж. Собр. соч. СПб., 1866. Т. 1. С. 281–282.

Н. К. Михайловский

<Рецензия

Жан-Жак Руссо. Собрание сочинений. Т. 1. Теории воспитания.

Вып. II. СПб., 1866.

Впервые: Книжный вестник. 1866. № 13. С. 290–291. Печатается по: Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. СПб., 1913. Т. 10. С. 735–736.

¹ Мильчевский Октавий Витальевич (1833–1878) — журналист, переводчик, писатель. Как публицист являлся пропагандистом естественнонаучного материализма и политического радикализма.

Флоринский Василий Маркович (1833–1899) — врач и писатель.

² Асоченский Виктор Ипатьевич (1813–1879) — писатель и публицист охранительного направления. Роман Асоченского «Асочей нашего времени» считается предшественником антинигилистических романов. В 1858–1877 годах издавал еженедельник «Домашняя беседа», который ориентировался на принцип «православия, самодержавия, народности».

³ «Исследования о происхождении неравенства между людьми» (франц.). Михайловский неточно называет трактат Руссо. Правильно «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes» («Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми»). Речь идет, очевидно, о следующих словах Руссо в его четвертом примечании к «Рассуждению о происхождении неравенства»: «Что, если бы вздумал я показать, что задет самый источник рода человеческого и даже священнейшие его узы, когда люди смеют прислушаться к голосу природы лишь после того, как предварительно подумают об имущественном положении, и когда, вследствие беспорядочности гражданских отношений, добродетели и пороки перемешались так, что воздержание стали полагать преступной предосторожностью, а отказ дать жизнь себе подобному — актом человеколюбия!» (Цит. по: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 103).

⁴ «Петербургский листок» — еженедельная газета. Выходила с 1864 по 1917 год. В «Колоколе» А. И. Герцена от 15 февраля 1866 года была названа «помойной ямой всяких правительственных, политических и общественных нечистот».

⁵ Неточная цитата из статьи Н. Д. Ножина «Наша наука и ученые: ученые книги и издания»: «Вот почему мы смело говорим: лучше никакой науки, чем лицемерная, бессильная и бесчестная» (Книжный вестник. 1866. № 1. С. 19).

Д. И. Писарев

Популяризаторы отрицательных доктрин
<отрывок

Впервые: в сборнике «Луч». СПб., 1866. Т. 1, под псевдонимом Д. Рагодин. Печатается по: *Писарев Д. И.* Исторические эскизы: Избр. ст. М., 1989. С. 562–569.

Писарев Дмитрий Иванович (1840–1868) — публицист, литературный критик, социальный мыслитель, представитель русского нигилизма, определял свое мировоззрение как «реализм». Идеи Руссо, их воплощение в эпоху французской революции оцениваются также в статьях «Исторические эскизы», «Исторические идеи Огюста Конта» (см.: *Писарев Д. И.* Исторические эскизы: Избр. ст. М., 1989); «Французский крестьянин в 1789 г.» (см.: *Писарев Д. И.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1956).

¹ Правильнее «Деревенский колдун» («Le evin du village»).

² «Исповедь» Руссо в переводе Ф. Н. Устрялова вышла в свет в Петербурге в 1865 году.

Устрялов Федор Николаевич (1836–1885) — журналист, переводчик.

³ Писарев явно необъективен и искажает мысль Руссо: другой причиной, наряду с указанной Писаревым, было то, что Руссо не хотел получить пенсию от короля и, таким образом, потерять свободу и независимость, о чем он пишет в восьмой книге «Исповеди» (см.: *Руссо Ж.-Ж.* Избранное. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. М., 1996. С. 308).

⁴ Гримм Фредерик Мельхиор (1723–1807) — редактор знаменитой «Литературной корреспонденции». Друг Дидро. Многие исследователи считают его одним из главных виновников разрыва между Руссо и Дидро. Когда Руссо писал «Исповедь», он был уверен в заговоре энциклопедистов против него.

Эпине Луиза, Флоранс Петронилла г-жа д' (1726–1783) — писательница, сначала была связана с Руссо дружескими отношениями, однако затем произошел разрыв. Написала автобиографический роман «История госпожи де Монбрийан», где в художественной форме рассказывала о своих отношениях с Руссо. На основе этого романа была создана и в 1818 году опубликована литературная подделка «Мемуары г-жи д'Эпине».

⁵ Это письмо приведено Руссо в X книге «Исповеди».

Сен-Ламбер Жан Франсуа — см. примеч. 1 к статье Н. М. Карамзина «Нечто о науках, искусствах и просвещении». О Сен-Ламбере, своих отношениях с ним Руссо пишет в IX и X книгах «Исповеди».

⁶ Эта цитата из книги XII «Исповеди». См. в переводе М. Н. Розанова: *Руссо Ж.-Ж.* Избранное. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. С. 518–519.

⁷ Афанасий Иванович и Пульхерия Ивановна — персонажи «Старо-светских помещиков» Н. В. Гоголя.

⁸ Альба Фернандо Альварес де Толедо (1505–1582) — наместник Нидерландов, преследовавший протестантов и подавлявший освободительное движение.

Торквемада Томас (1420–1498) — с 1483 года великий инквизитор, организовывал жестокие преследования еретиков.

Летеллье Мишель (1603–1685) — министр при Людовике XIV, фанатичный враг протестантов.

Елизавета I (1533–1603) — английская королева с 1558 года, последняя из династии Тюдоров.

⁹ Демулен Камилл (1760–1794) — один из вождей «умеренных», «модерантистов», правых якобинцев, требовавших остановить революцию для защиты интересов крупной буржуазии.

Шометт Пьер Гаспар (Анаксагор) (1763–1794) — один из вождей левых якобинцев, требовавший углубления революции в интересах беднейших слоев.

Клюц (Клооте) см.: Герцен А. И. Consolatio, примеч. 21.

Питт Уильям Младший (1759–1806) — глава кабинета министров в Англии (1783–1801 и 1804–1806). Боролся с революционной Францией. Обвинение в сношениях с Питтом представляло собой фальсификацию.

М. А. Бакунин

Федерализм, социализм и антитеологизм <отрывок>

Впервые: по-французски, на языке оригинала опубликована в 1895 году в первом издании сочинений Бакунина. В русском переводе эта работа вышла в 1906 году в петербургском издательстве «Мысль». Печатается по: Бакунин М. А. *Философия, социология, политика*. М., 1989. С. 97–106.

Бакунин Михаил Александрович (1814–1876) — революционер, теоретик анархизма, философ, социальный мыслитель. Идеи Руссо представляли для Бакунина живой интерес. Он спорит с первыми трактатами Руссо, а в особенности с «Общественным договором» во многих своих произведениях. См.: «Предисловие к статье “Гимназические речи Гегеля”» (Московский наблюдатель. 1838. Кн. I. С. 5–21); «Кнута-германская империя и социальная революция», «Государственность и анархия» (Философия, социология, политика. М., 1989).

¹ Бакунин критикует основную антитезу «Общественного договора» человек — гражданин, причем для анархиста Бакунина государство, делая из человека гражданина, полностью поработачивает его.

² Ср. в «Общественном договоре»: «Итак, чтобы общественное соглашение не стало пустой формальностью, оно молчаливо включает в себя такое обязательство, которое одно только дает силу другим обязательствам: если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принуж-

ден все организмом, а это означает не что иное, как то, что его силою принудят быть свободным» (*Руссо Ж.-Ж.* Тракаты. С. 164).

³ Мадзини Джузеппе (1805–1872) — итальянский революционер, борец за освобождение Италии.

Речь идет о работе Д. Мадзини «Обязанности человека» и об открытом письме папе Пию IX (сентябрь 1847 года).

Пий IX (1792–1878) — римский папа с 1846 года.

⁴ Эти рассуждения о законодателе — явное воспроизведение (и критика) не только воззрений Мадзини, но и соответствующих рассуждений Руссо в главе «О законодателе» «Общественного договора» (см.: *Руссо Ж.-Ж.* Тракаты. С. 179–182).

⁵ Клеобул (VI в. до н. э.) — тиран Линда, один из семи греческих мудрецов (по легенде).

Периандр (ум. 586 г. до н. э.) — приблизительно с 627 года до н. э. тиран Коринфа. В позднеантичной традиции — один из семи мудрецов.

⁶ Джонсон Эндрю (1808–1875) — президент США после убийства Линкольна выступал против гражданского равноправия негров.

Б. Н. Чичерин

История политических учений

6. Руссо

Впервые: *Чичерин Б. Н.* История политических учений. М., 1874.

Ч. 3. С. 126–167. Печатается по тому же изданию.

Чичерин Борис Николаевич (1828–1904) — философ, историк, правовед, разрабатывал философские основания права. Социально-политические воззрения Руссо рассматриваются им также в следующих работах: *Чичерин Б. Н.* Учение о народном представительстве М., 1866. С. 25–30 (2-е изд. М., 1899); *Чичерин Б. Н.* Политические мыслители древнего и нового мира. М., 1897. Вып. 1. С. 406–468.

¹ Шотландская школа — философская школа в Шотландии в XVIII веке. Основатель Т. Рид. Представители Дж. Освальд, Д. Стюарт, Дж. Битти. Философы шотландской школы критиковали Юма и Беркли. Считали, что философия базируется на здравом смысле, а основанием здравого смысла является внутренняя достоверность, заложенная в природе человека.

² Правильнее «Рассуждение о науках и искусствах». Оно было сочинено в период с октября 1749 по март 1750 года, и в том же году (в ноябре) опубликовано. Имеется точка зрения, что «Рассуждение о науках и искусствах» было опубликовано в самом начале 1751 года (первые экземпляры вышли в свет приблизительно 8/I 1751 г.).

³ «Рассуждение о происхождении и основании неравенства между людьми» Руссо решил написать, когда в ноябре 1753 года прочитал в «Меркюри де Франс» объявление о новом конкурсе Дижонской академии.

В апреле 1754 года он отправил «Рассуждение» на конкурс. Опубликовано весной 1755 года.

⁴ «Исповедание веры савойского викария» (*франц.*).

⁵ Из письма Руссо аббату Рейналю, написанного в конце мая 1751 года (см.: *Rousseau J.-J. Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau. Genève, 1965. Т. II. Р. 152*).

⁶ Слова Руссо из восьмой главы четвертой книги «Общественного договора» (см.: *Руссо Ж.-Ж. Тракаты. С. 251*).

⁷ См.: *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Кн. 4. Гл. 8 // Руссо Ж.-Ж. Тракаты. С. 250*.

⁸ Об этом Б. Н. Чичерин говорит в данной книге далее, в параграфах «Кант» и «Фихте». См.: *Чичерин Б. Н. История политических учений. Ч. 3. С. 349–365, 423–442*.

⁹ «Соображения об образе правления в Польше» написаны между октябрём 1770-го и июнем 1771 года по просьбе графа Михаила Виельгорского (1716(?)–1794) — одного из видных членов так называемой Барской конфедерации, организации, выступавшей как против польского короля, так и против русского присутствия. «Соображения» впервые опубликованы (не полностью) в Женеве в 1782 году. Полностью опубликованы в Париже в 1801 году.

¹⁰ *liberum veto* — свободное вето (*лат.*), право любого члена сейма феодальной Польши своим протестом ликвидировать постановление сейма; решения сейма требовали единогласия. Отменено конституцией 3 мая 1791 года.

Конец XIX — начало XX века

Доклад цензора В. В. Юза и определение Петербургского цензурного комитета о запрещении опубликования в «Библиотеке европейских писателей» названного сочинения [«Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо] с приложением корректуры его перевода

Печатается по рукописи: РГИА. Ф. 777 Санкт-Петербургского цензурного комитета. Оп. 3. 1881 год. Ед. хр. 93. «Дело СПб. Цензурного комитета по издаваемой г. Чуйко подцензурной “Библиотеке европейских писателей”». Л. 15–15 об, Л. 22 (остальные листы занимает корректура, которая не воспроизводится). Заглавие дано архивариусом (пояснение в квадратных скобках принадлежит составителю). Доклад датирован 26 мая 1882 года. Журнал заседаний Петербургского цензурного комитета от 2 июня 1882 года.

Юз Вильям Вильямович (1838–1888) — чиновник Министерства иностранных дел, заведующий читальным залом Императорской Публичной

библиотеки, статский советник, с 1882 года исправляющий должность цензора Санкт-Петербургского цензурного комитета.

¹ Чуйко Владимир Викторович (1839–1899) — издатель, литературовед, журналист, переводчик, редактор журнала «Луч». Относительно «Библиотеки европейских писателей» Главное управление по делам печати сообщало Санкт-Петербургскому цензурному комитету: «Министр внутренних дел разрешил дворянину Владимиру Викторовичу Чуйко открыть подписку на предпринятое им издание “Библиотека европейских писателей”, в которой помещаются произведения наиболее выдающихся мыслителей и писателей старой и новой Европы с объяснениями, а также биографическими статьями. Издание это будет разделено на серии, состоящие из десяти выпусков по пяти рублей за серию. Сообщая о вышеизложенном С.-Петербургскому Цензурному комитету для надлежащего сведения, Главное управление по делам печати вместе с тем по распоряжению г. Министра предлагает комитету относиться с особым вниманием к просмотру предпринятого г. Чуйко изданию» (РГИА. Ф. 777. Оп. 3. 1881 год. Ед. хр. 93).

² Неверно. «Общественный договор» был напечатан в 1762 году в Амстердаме.

³ Явная ошибка. Французская революция началась в 1789 году. Якобинская диктатура существовала в 1793–1794 годы.

⁴ Неточный перевод рассуждений о дворянстве милорда Эдуарда: «Чем же может похвалиться сословие, принадлежностью к которому вы так гордитесь? Что совершенно ради славы отечества или счастья человеческого рода? Смертельный враг законов и свободы, что же породило оно в большинстве стран, где занимает столь блистательное положение, кроме тирании или угнетения народов?» (*Руссо Ж.-Ж.* Юлия, или Новая Элоиза. М., 1968. Ч. 1. Письмо LXII. От Клары к Юлии. С. 154).

⁵ Понятно, что это не соответствует действительности. Однако еще в 1848 году пьеса по роману Руссо «Новая Элоиза» была запрещена, так как в ней цензор усмотрел «дух коммунизма» (см.: *Айзеншток. И.* Французские писатели в оценках царской цензуры // Литературное наследство. Т. 33–34. М., 1939. С. 780).

⁶ Этот абзац и предыдущий перечеркнуты карандашом.

В. И. Герье

Понятие о народе у Руссо

Впервые: *Герье В.* Понятие о народе у Руссо // *Русская мысль.* 1882. № 5. С. 104–157, № 6. С. 195–225. Печатается по: *Герье В.* Понятие о народе у Руссо // *Герье В.* Идея народовластия и Французская революция 1789 г. М., 1904. С. 187–286.

Герье Владимир Иванович (1837–1919) — русский историк умеренно-либерального, а затем консервативного направления. Воззрения Руссо он

рассматривает также в следующих работах: *Герье В.* Французский этик — социалист XVIII в. (Мабли) // *Русская мысль.* 1883. № 11. С. 202–211; *Герье В.* Руссо // *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона.* Т. 53. С. 348–363.

¹ «Сказать народ — значит сказать многое. Это — всеобъемлющее понятие, смысл которого удивительно широк, а значения бесчисленны» (*франц.*). (Пер. Э. Линецкой и Ю. Корнеева, под ред. А. Смирнова. *А. Лабрюйер Жан де.* Характеры, или Нравы нынешнего века. М.; Л., 1964. С. 206).

Лабрюйер Жан де (1645–1696) — французский писатель, автор книги «Характеры, или Нравы нынешнего века».

² Локк Джон (1632–1704) — английский философ. В «Двух трактатах о государственном правлении» выступил с идеей разделения властей и обоснованием конституционной монархии. Эта концепция явилась теоретическим осмыслением итогов «славной революции» 1688 года, в частности, компромисса между буржуазией и дворянством. В «Письмах о веротерпимости» он сторонник религиозной свободы, однако эта свобода не должна распространяться на атеистов.

³ «Старый порядок» (*L'ancien régime*) — первая часть труда Ишполита Тэна (1828–1893) «Происхождение современной Франции», вышла в 1876 году. Книга выдержала множество изданий, есть переводы на русский язык. Рационализм характеризуется в третьей книге «Старого порядка» «Дух доктрины» (см.: *Taine H. Les origines de la France contemporaine. I. L'ancien régime.* Т. 1. Paris, 1899. Р. 265–319. *L'ancien régime.* Т. 2. Paris, 1899. Р. 1–76). В воззрениях В. Герье явно прослеживается влияние И. Тэна.

⁴ Я мыслю, следовательно, существую (*лат.*).

⁵ Легисты — средневековые юристы во Франции, сыгравшие важную роль в политическом и юридическом объединении страны. Они постепенно укрепляли и расширяли королевскую власть за счет юрисдикции феодалов. Боролись также против городского самоуправления.

⁶ Что угодно принцепсу, имеет силу закона, поскольку народ передал ему целиком свою власть и могущество (*лат.*) (пер. М. А. Морозова).

⁷ Дигесты — название сочинений римских юристов, в которых они давали систематическое изложение римского права или его частей.

⁸ Гроций Гуго (1583–1645) — голландский юрист и государственный деятель. Гроций полагает, что далеко не всегда суверенитет должен принадлежать народу, что народ может передать свой суверенитет правителю без всяких условий. Руссо спорит с Гроцием в «Общественном договоре».

⁹ Аржансон Рене-Луи, маркиз д' (1694–1757) — государственный деятель, министр иностранных дел, друг Вольтера, его воззрения близки к воззрениям физиократов. Автор мемуаров, критически оценивающих общественный строй Франции.

¹⁰ Платон (ок. 427 — 347 гг. до н. э.) автор утопии «Республика» или (в другом переводе) «Государство», где он подчиняет личность социальному и государственному целому.

Минос — в греческой мифологии могущественный царь Крита, выдающийся законодатель. Ликург — легендарный законодатель Спарты.

¹¹ В «Общественном договоре» (кн. III, гл. XV) Руссо писал: «Английский народ считает себя свободным: он жестоко ошибается. Он свободен только во время выборов членов Парламента: как только они избраны — он раб, он ничто. Судя по тому применению, которое он дает своей свободе в краткие мгновения обладания ею, он вполне заслуживает того, чтобы он ее лишился» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 22).

¹² Сен-Марк Жиарден (1801–1873) — французский писатель и литературовед. Автор книги «Жан-Жак Руссо. Его жизнь и произведения». (*Saint-Marc Girardin. Jean-Jacques Rousseau. Sa vie et ses ouvrages. Paris, 1875.*)

Каро Эльм (1826–1887) — французский философ, критик, публицист. Автор книги «Конец XVIII века» (*Caro E. La fin du dix-huitieme siècle. T. 1. Paris, 1881.*) Третья глава первого тома этой книги посвящена исследованию Сен-Марка Жиардена о Руссо.

¹³ Филополис — псевдоним Ш. Боннэ.

Боннэ Шарль — см. примеч. 6 к статье Н. М. Карамзина «Нечто о науках, искусствах и просвещении».

¹⁴ Цитата из «Письма Ж.-Ж. Руссо Гримму по поводу опровержения его “Рассуждения” г-ном Готье», написанного Руссо в ноябре 1751 года и посвященного защите «Рассуждения о науках и искусствах» (см.: *Rousseau J.-J. Œuvres complètes. Paris, 1964. T. 3. P. 61.*)

¹⁵ Де Сен-Пьер — см. о нем в примеч. к наброску Пушкина «<О вечном мире>». Автор «Полисинодии» и «Проекта вечного мира». И в «Проекте вечного мира», и в «Полисинодии» выдвигает мысль о создании всевропейского арбитражного трибунала. Здесь речь идет о «Суждении о “Полисинодии”» Ж.-Ж. Руссо.

¹⁶ Герье имеет в виду критику пророчества Руссо Вольтером в вольтеровских «Республиканских идеях» (см.: *Voltaire. Œuvres complètes. Paris, 1879. T. XXIV. P. 422–423.*)

Герье допускает неточность в своем пересказе оценки Вольтера. Речь идет у Вольтера не «об одном распространенном альманахе Хромого Вестника», а об «Альманахе Хромого вестника» (*L'Almanach du Courier boiteux*). Это выражение употребляется Вольтером в переносном смысле. Такой альманах не значится в библиографических указателях (см., например: *Grand-Carteret J. Les almanachs français... (1600–1895). Paris, 1896.*) В то же время выражение «ждать хромого», восходящее к Корнелю, означает во французском языке ожидание того, что не сбывается. Вольтер подчеркивает этим названием несуществующего альманаха, что пророчества Руссо не сбудутся. Критику Вольтером руссоистской оценки деятельности Петра I см. также в статье «Петр Великий и Жан-Жак Руссо» из «Философского словаря» (*Voltaire. Œuvres complètes. Paris, 1879. T. XX. P. 218–222.*)

¹⁷ Градовский Александр Дмитриевич (1841–1889) — правовед, политический мыслитель. Цитируется его книга «Национальный вопрос в истории и литературе» (СПб., 1873).

¹⁸ Морлей Джон (1838–1923) — историк общественной мысли. Автор двухтомного исследования о Руссо (*Morley J. Rousseau. Vol. 1, 2. London;*

New York, 1873, имеется русский перевод 1881 года). Автор других исследований по истории французского Просвещения: «Вольтер» (1871), русский перевод — 1889; «Дидро и Энциклопедия» (1878), русский перевод (М., 1882).

¹⁹ Георг III (1738–1820) — английский король. В 1788–1789 и в 1801 годах впадал в безумие. В 1811 году в связи с умственным расстройством управление окончательно перешло в руки регента.

²⁰ Брандес Георг-Морис-Коген (1842–1927) — датский литературный критик. Речь идет о характеристике Руссо в труде «Главные течения в европейской литературе XIX в.» (см.: *Брандес Г. Собр. соч. / Пер. с дат. Киев, 1902. Т. III. С. 28–32*).

²¹ Восхождение Франческо Петрарки (1304–1374) вместе с братом Герардо на Ветреную гору (Мон Ванту, Монте Вентозо) в окрестностях Авиньона произошло 24 апреля 1336 года. Это был первый пример ренессансного наслаждения природой. Восхождение описано Петраркой в письме к Диониджи из Борго Сан Сеполькро. См. русский перевод: *Петрарка Ф. Книга писем о делах повседневных. IV, 1 // Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. М., 1982. С. 84–91*.

²² Это с него начинается у нас чувство природы (*Сент-Бёв. Беседы... III. С. 65*) (Перевод составителя). Сент-Бёв Шарль Огюстен (1804–1869) — критик, поэт, писатель. С 1849 года писал для парижских журналов статьи, которые печатались по понедельникам. Они составили книгу «Беседы по понедельникам» (*Causeries du lundi, 1851–1862*). Герье цитирует второе издание: *Saint-Beuve Ch. Aug. Causeries du lundi. 2 ed. Paris, 1852–1869 (Т. 3 — Paris, 1852, Т. 6 — 1853)*.

²³ «Горожане приучены с тупым равнодушием относиться ко всему, что связано с деревенской жизнью и сельскими занятиями <... . Они сыты, одеты — остальное их не интересует. Не говорите с горожанами о земле под паром, подлеске, виноградных отводках, отаве — они все равно вас не поймут, для них это какая-то тарабарщина. Заведите лучше речь с одними о лирах, тарифах, надбавке в су на ливр, с другими — об апелляциях, гражданских исках, частных определениях или о передаче дела в высшую инстанцию. Они знают общество, хотя отнюдь не с его лучшей или хотя бы самой привлекательной стороны, но им ничего не известно о природе, о ее пробуждении и расцвете, о ее дарах и щедротах <... . Самый жалкий стряпчий, который сидит в унылой и прокопченной конторе, обдумывая очередное сомнительного свойства дело, задирает нос перед землепашцем, который трудится на вольном воздухе, обрабатывает землю, сеет зерно и собирает обильный урожай. Если рассказать этому крючкотвору о первых людях на земле, о патриархах, о их сельской жизни и труде под открытым небом, он выразит удивление, как это возможно быть жить во времена, когда еще не существовало ни должностей, ни посредничества, ни президентов парламента, ни прокуроров <... » (*франц.*). Пер. Э. Линецкой и Ю. Корнеева, под ред. А. Смирнова (*Лабрюйер Жан де. Характеры, или Нравы нынешнего века. М.; Л., 1964. С. 18–19*).

²⁴ См.: *Шиллер Ф. Полн. собр. соч. / Под ред. Н. В. Гербеля. 5-е изд. СПб., 1875. Т. 1. С. 84*.

Крешев Иван Петрович (1824–1859) — поэт, переводчик, журналист.

Гербель Николай Васильевич (1827–1883) — поэт, переводчик, издатель. Первый издал на русском языке собрания сочинений крупнейших иноязычных писателей, в том числе Шиллера. Первое издание: *Шиллер Ф.* Полн. собр. соч. СПб., 1857–1861. Т. 1–9.

²⁵ Руссо — верующий человек, он верит в природу, как верят в Священное Писание, он верно судит о ней, он ее непогрешимый истолкователь, он прямо получает свет, который отражает на человеческий род (*франц.*) (пер. сост.). Берсо Пьер Эрнест (1816–1880) — французский философ и публицист. Написал введение к книге Сен-Марка Жирардена о Руссо (см.: *Saint-Marc Girardin. Jean-Jacques Rousseau. Sa vie et ses ouvrages avec une introduction par M. Ernest Bersot.* Paris, 1875. Т. 1–2).

²⁶ Карл Моор — главный герой драмы Ф. Шиллера «Разбойники». Имеются в виду слова Карла Моора из 2-й сцены третьего действия. Современный перевод см.: *Шиллер Ф.* Собр. соч. М., 1955. Т. 1. С. 441.

²⁷ «Он чувствует в своем сердце нежную признательность к природе» (*франц.*) (пер. сост.). Альбер Поль (1828–1880) — французский литературовед и критик, автор курсов по французской литературе «Французская литература от начала до XVII века» (1872), «Французская литература XVIII века» (1874), «Французская литература XIX века» (1882). Цитата из книги «Французская литература XVIII века» (Paris, 1874).

²⁸ «Божественная гармония царит в бездушной природе — так откуда же этот разлад в разумном существе?» (*Шиллер Ф.* Разбойники. Действие IV, сцена V // Шиллер Ф. Собр. соч. М., 1955. Т. 1. С. 468. Пер. Н. Ман).

²⁹ «Так прекрасен порядок физического мира и столько неустройства в мире моральном, что действительно необходимо, чтобы существовал мир, где душа была бы удовлетворена» (*франц.*) (пер. сост.).

³⁰ Бернарден де Сен-Пьер Жак Анри (1737–1814) — французский писатель. Последователь Руссо, был дружен с ним. В «Этюдах природы» («*Etudes de la nature*») (1784–1787) проповедует культ природы, чувства.

³¹ «...Рассматривая его таким, каким оно должно было выйти из рук природы, я вижу перед собой животное, менее сильное, чем один, менее проворное, чем другие, но, в общем, организованное лучше, чем какое-либо другое» (*франц.*) (пер. А. Д. Хаютина). (Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 46).

³² «Ничуть не нужно нас так пугать чисто животной жизнью, ни рассматривать ее как наихудшее состояние, до которого мы могли бы пасть, так как лучше было бы походить на овцу, чем на падшего ангела» (пер. сост.). Борд Ш. — см. примеч. 4 к статье «Примечание к следующему письму, посланному от г. Руссо к г. Вольтеру <о поэме Вольтера «О разрушении Лиссабона»».

³³ Имеется в виду письмо Руссо Винсенцу Бернгарду Чарнеру, предназначенное для членов Бернского экономического общества от 29 апреля 1762 года. (Герье ошибается, говоря, что оно было написано двадцать лет спустя после появления первого «Рассуждения» Руссо, «Рассуждение о науках и искусствах» было издано в 1750 году.) Данное письмо см.: *Correspondance complète. Genève, 1969. Т. 10. Р. 225–227.* Данная цитата: *Correspondance complète. Т. 10. Р. 225–226.* Чарнер Винсенц Бернгард

(Tschärner Vincenz Bernhard) (1728–1788) — один из первых членов Бернского экономического общества (основано в 1759 году). Принадлежал к старинному патрицианскому роду Берна. Письмо Руссо было ответом на письмо Чарнера от 5 апреля 1762 года.

³⁴ Цитируется письмо Руссо парижскому архиепископу Кристофу де Бомону. Кристоф де Бомон (1703–1781) — с 1746 года архиепископ Парижа. В августе 1762 года выпустил папское послание по поводу «Эмиля» Руссо, где обвинил Руссо в разрушении основ христианской религии, подстрекательстве народа к возмущению против власти имущих. Ответ Руссо — письмо Кристофу де Бомону — появилось в свет в марте 1763 года. В этом письме Руссо выступает с критикой церкви, излагает свои религиозные воззрения.

³⁵ См.: Correspondance complète. Genève, 1969. Т. 10. Р. 227.

³⁶ Имеется в виду работа Руссо «Последний ответ Ж.-Ж. Руссо», адресованная Борду. См.: *Rousseau J. J. Œuvres complètes*. Paris, 1964. Т. 3. Р. 78.

³⁷ Де Местр Жозеф Мари (1754–1821) — философ, писатель, государственный деятель. Полагал, что знание неразрывно с верой, предсказывал в будущем великий синтез религии, философии и науки, в котором, однако, науке должно принадлежать последнее место. В своем «Исследовании философии Бэкона», опубликованном после его смерти («Examen de la philosophie de Bacon». Paris, 1835), резко критиковал науку и философию, считал, что философия Бэкона, как исток всей современной философской мысли, несостоятельна, так как ставит науку на первый план.

³⁸ Бокль Генри Томас (1821–1862) — английский историк и социолог-позитивист. Считал, что исторический прогресс зависит от накопления знаний.

³⁹ Герье скорее всего имеет в виду иезуита Жозефа Мену, который совместно с королем Польши Станиславом написал ответ на «Рассуждение о науках и искусствах» Руссо, через который лейтмотивом проходит данная мысль. См. например: [Stanislas I, roi de Pologne avec Joseph de Menoux] Réponse au discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon [S. l., 1751], р. 14. Герье называет дату 1753 год. Данный ответ впервые появился в 1751 году, однако был перепечатан в 1753 году в сборнике: Recueil de toutes les pièces qui ont été publiées du Discours de M. J.-J. Rousseau sur cette question proposée par l'Académie de Dijon Pour le Prix de l'année 1750 Si le Rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les Mœurs. T. 1. A Gotha, 1753. Р. 62–82.

О Мену см. примеч. 4 к статье Карамзина «Нечто о науках, искусствах и просвещении».

⁴⁰ Примечание к письму VII VI части «Новой Элоизы». См.: *Руссо Ж.-Ж.* Юлия, или Новая Элоиза. М., 1968. С. 644.

⁴¹ Берни (Bernis) Франсуа Пьер (1715–1794) — кардинал и министр Людовика XV, автор мемуаров.

⁴² Бюффон Жорж Луи Леклер (1707–1788) — биолог, естествоиспытатель, автор «Естественной истории». Влияние Бюффона на Руссо (в частности, таких его сочинений, как «Теория земли», «Естественная история человека» и «Рассуждение о природе животных») видно в «Рас-

суждении о неравенстве» и в «Опыте о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании».

⁴³ Тацит Публий(?) Корнелий (ок. 55 н. э. — ок. 120 н. э.) — римский историк. Трактат «Германия», посвященный описанию общественного устройства и быта древних германцев, закончил в 98 году н. э.

⁴⁴ «Простодушный».

⁴⁵ Руссо заимствовал этот рассказ из «Всеобщей истории путешествий» (*Histoire générale des voyages*. Paris, 1748. Т. 5. Р. 175).

⁴⁶ Фёрстер (правильно Форстер) (Forster) Иоганн Георг Адам (1754–1794) — немецкий писатель и общественно-политический деятель. В 1772–1775 годах участвовал во втором кругосветном плавании Дж. Кука. Написал книгу «Путешествие вокруг света», где сочувственно отзываясь о первобытных народах. В книге явно ощутимо влияние Ж.-Ж. Руссо.

Шамиссо (Chamisso) Адельберт фон (1781–1838) — немецкий писатель и ученый-натуралист. В 1815–1818 годах принимал участие в русской кругосветной экспедиции под командованием О. фон Коцебу. Опубликован дневник Шамиссо «Путешествие вокруг света» («*Reise um die welt*», 1834–1836).

Уатертон (Waterton) Чарльз (1782–1865) — английский натуралист и путешественник.

Местер (Мейстер) (Meister) Георг (ум. ок. 1682) — путешественник по Индонезии и Японии.

⁴⁷ Зейме Иоганн Готфрид (1768–1810) — немецкий писатель-демократ, испытал влияние идей Руссо и французской революции.

⁴⁸ Варенс, современное русское написание Варанс, Франсуаза-Луиза (1699–1762) — покровительница, а затем возлюбленная Руссо. О своих взаимоотношениях с ней Руссо подробно пишет в «Исповеди».

⁴⁹ Здесь и далее Герье цитирует «Письма с горы» («*Lettres de la Montagne*») Руссо.

⁵⁰ «Итак, есть кучка наглецов, возомнивших, будто на земле существуют лишь они одни; с ними не стоило бы и считаться, если бы не зло, которое они творят» (Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза. Ч. II. Письмо XVII (пер. А. Худадовой, под ред. В. Дынник и Л. Пленского). М., 1968. С. 230).

⁵¹ Сиес, современное написание Сийес, Эмманюэль Жозеф (1748–1836) — политический деятель, представитель буржуазии. В январе 1789 года во время выборов в Генеральные Штаты опубликовал брошюру «Что такое третье сословие». В брошюре содержался знаменитый афоризм: «Что такое третье сословие? Все. Чем оно было до сих пор в политическом отношении? Ничем. Чего оно требует? Стать кое-чем в политическом отношении».

⁵² Слова из «Исповеди»: «Чувствовать я начал прежде, чем мыслить; это общий удел человечества. Я испытал его в большей мере, чем всякий другой» (пер. М. Н. Розанова) (Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. М., 1961. Т. 3. С. 12).

⁵³ «Они начинают с предположения, что всякое мыслящее существо всецело пассивно, а затем из сего предположения делают выводы,

доказывающие, что оно не является деятельным» (слова Сен-Пре из VII письма, VI части «Новой Элоизы»). Пер Н. Немчиновой. *Руссо Ж.-Ж.* Юлия, или Новая Элоиза. М., 1968. С. 645.

⁵⁴ «В его поведении им руководит именно чувство» (пер. сост.). См.: *Bersot E. Introduction // Saint-Marc Girardin. Jean-Jacques Rousseau. Sa vie et ses Œuvres.* Paris, 1875. Т. 1. Р. XV.

⁵⁵ «И доверяет его характеристику то, что он верит и публично признает, что лучше его не было никого, потому что поступки не имеют значения, есть только чувства, и именно это ценно» (пер. сост.). Ibid. Р. XVI.

⁵⁶ «В противовес сладострастной развращенности и любопытному приключению, которые являются рассудочной любовью, он возвышает страсть, а в противовес страсти — долг» (пер. сост.). Ibid. Р. XV.

⁵⁷ По буддийской легенде, когда царевич Сиддхартха Гаутама узнал, что в жизни существует страдание, он отправился на поиски пути избавления от него. В результате он основал новое учение, служащее избавлению от страданий, и стал Буддой (просветленным).

⁵⁸ Слова из письма VII части VI «Юлии, или Новой Элоизы» (см.: *Руссо Ж.-Ж.* Юлия, или Новая Элоиза. М., 1968. С. 565.).

⁵⁹ «Бедные крестьяне — бедное королевство; бедное королевство — бедный король» (пер. сост.). Кенэ Франсуа (1694–1774) — основатель школы экономистов-физиократов. Данные слова являются эпиграфом к «Экономической таблице» Кенэ.

⁶⁰ Друг народа (*франц.*).

Мирабо Виктор Рикетти (1715–1789) — экономист, представитель школы физиократов. В 1756 году выступил с сочинением «Друг людей, или Трактат о народонаселении». Отец деятеля французской революции Оноре-Габриэля-Рикетти Мирабо (1749–1791).

⁶¹ «Мы сделали из Жан-Жака Руссо главным образом человека из народа, пришедшего из низов и возвышающегося благодаря своему дарованию до диктатуры над общественным мнением. Это чистый миф» (пер. сост.). См.: *Saint-Marc Girardin. Jean-Jacques Rousseau. Sa vie et ses ouvrages.* Paris, 1875. Т. 1. Р. 142. Необходимо отметить, что Сен-Марк Жирарден во многом прав. Отец Руссо принадлежал к сословию граждан, которое, единственное из четырех сословий (граждан, горожан, уроженцев и жителей), обладало всеми политическими правами и составляло незначительное меньшинство населения Женевы. Он родился в аристократическом районе Женевы, на улице Гран-рю, близ ратуши. В то же время Руссо начал обучаться ремеслу гравера в простонародном квартале Сен-Жерве.

⁶² «Таковы суть сиятельные и высокочтимые государи, граждане и даже простые обитатели, рожденные в государстве, которым Вы управляете; таковы эти опытные и толковые люди, о которых под именем рабочих и народа у других наций существует столь низкие и столь ложные представления» (пер. А. Д. Хаятина). См.: *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении неравенства // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 37.

⁶³ Он испытал голод в своей жизни; он отмечает в «Исповеди», когда ему в последний раз случилось почувствовать нужду и голод (пер. сост.).

⁶⁴ Это слова Сен-Марка Жирардена. См.: *Saint-Marc Girardin. Jean-Jacques Rousseau. Sa vie et ses ouvrages.* Paris, 1875. Т. 1. Р. 61.

⁶⁵ Герцог Люксембургский Шарль Франсуа Фредерик II де Монморанси (1702–1764) — покровитель Руссо. В его землях в Монморанси Руссо поселился в 1759 году.

Человек из народа (*франц.*).

⁶⁶ Шамфор Никола Себастьян Рок (1741–1794) — французский писатель. Прославился изданными посмертно заметками «Максимы и мысли. Характеры и анекдоты».

«Я не знаю, знаком ли господин Шамфор с людьми, которые интересуются мною. Когда я снял квартиру в квартале бедноты, я оказался на месте, к которому предназначен уже давно» (пер. сост.).

⁶⁷ Цитата из главы II, книги II «Общественного договора» (данная цитата неточна). (См.: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 170). Далее Герье пересказывает положение статьи «О политической экономии» (см.: Там же. С. 111, 113).

⁶⁸ У Герье вольный пересказ начала «Исповеди»: «Я создан иначе, чем кто-либо из виденных мною; осмеливаюсь думать, что я не похож ни на кого на свете. Если я не лучше других, то по крайней мере не такой, как они» (*Руссо Ж.-Ж.* Избр. соч.: В 3 т. М., 1961. Т. 3. С. 10. Пер. М. Н. Розанова).

⁶⁹ Цитата из письма графу Франсуа Ластикю (1729–?) от 20 декабря 1755 года (у Руссо ошибочно помечено 20 декабря 1754 года) (См.: *Rousseau J.-J. Correspondance complète.* Genève, 1966. Т. 3. Р. 231–232). Граф принес Руссо свои извинения.

⁷⁰ Имеется в виду письмо к г-же д'Эпине от 25 декабря 1755 года (См.: *Ibid.* Р. 238–239).

⁷¹ Безенваль Катрин (?–1761) — графиня Белинская, дочь графа Белинского, маршала Польши. Вышла замуж за барона Жана Виктора де Безенваля. Де Брольи Теодора Катерина (?–1777) — дочь баронессы Безенваль. Свои отношения с графиней Безенваль и ее дочерью Руссо описал в VII книге II части «Исповеди».

⁷² Граф де Монтегю Пьер Франсуа (1692–?) — капитан гвардейского гренадерского корпуса. В январе 1743 года занял пост посла в Венеции, вероятно, благодаря кардиналу де Флери, покровительствовавшему его семье.

⁷³ Данное письмо, датированное ноябрем 1744 года, в настоящее время считается апокрифическим (см.: *Rousseau J.-J. Correspondance complète.* Genève, 1965. Т. 2. Р. 376–377).

⁷⁴ Характеристика дворянства дана в письме LXII. От Клары к Юлии части 1 романа Руссо «Юлия, или Новая Элоиза».

⁷⁵ Лабрюйер был наставником Людовика III Конде, герцога Бурбонского и Эншенского (1668–1710) внука «великого Конде» (Людовика II, принца Конде).

⁷⁶ Современный перевод см.: *Лабрюйер Ж.* Характеры. Гл. IX. О вельможах. М.; Л., 1964. С. 196.

⁷⁷ «Только среди работающих в поте лица своего находят еще некоторые добродетели» (пер. сост.) Слова из третьего письма «Путешествия в

Иль-де-Франс» Бернардена де Сен-Пьера. См.: *Saint-Pierre Jacques Henri Bernardin. Œuvres complètes*. Paris, 1826. Т. 1. Р. 15.

⁷⁸ Об Элизии Бернарден де Сен-Пьер говорит в XIII этюде третьего тома своих «Этюд о природе». См.: *Saint-Pierre Jacques Henri Bernardin. Œuvres complètes*. Paris, 1826. Т. 5. Р. 240–264.

⁷⁹ «Самодержец только первый слуга своих сословий» (франц.) (пер. сост.).

Фридрих II (1712–1786) — король прусский (1740–1786), идеолог просвещенного абсолютизма. Полемизировал с Руссо, не называя его имени, в «Рассуждении о государственной пользе наук и искусств» (1772). О своих отношениях с Фридрихом II, во владениях которого он получил убежище, Руссо пишет в XII книге «Исповеди».

Данную мысль Фридрих II высказывал во многих произведениях. См.: *Frédéric II. Anti-Machiavel* // *Frédéric II. Œuvres, publiées du vivant de l'auteur*. Berlin, 1790. Т. II. Р. 10; *Frédéric II. Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains* // *Frédéric II. Œuvres posthumes*. Berlin, 1788. Т. VI. Р. 83–84.

⁸⁰ Речь идет о произведении Вольтера «Республиканские идеи, изложенные членом политического тела» («*Idées républicaines par un membre d'un corps*»), публиковалось также под заглавием «Республиканские идеи, изложенные женеvским гражданином» («*Idées républicaines par un citoyen de Genève*»). Здесь Герье пересказывает XXXIV отрывок «Республиканских идей» (см.: *Voltaire. Œuvres complètes*. Paris, 1879. Т. XXIV. Р. 421).

Барни Жюль Ромэн (Barni) (1818–1878) — французский философ, представитель университетского спиритуализма. Автор книги «История моральных и политических идей во Франции в XVIII веке» (*Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII siècle*. Т. 1–2. Paris, 1866). Познакомил французского читателя с философией Канта.

⁸¹ См.: *Russo Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Кн. 3. Гл. XV (*Russo Ж.-Ж.* Тракаты. С. 222).

⁸² Там же. Кн. 3. Гл. IV (*Russo Ж.-Ж.* Тракаты. С. 220).

⁸³ *Voltaire. Idées républicaines*. XXII // *Voltaire. Œuvres complètes*. Paris, 1879. Т. XXIV. Р. 420. Вольтер обосновывает свою оценку тем, что «иначе собрание народа было бы торжественным приглашением к преступлению» (Там же).

⁸⁴ Мабли Габриэль Бонно (1709–1785) — французский философ и социальный мыслитель. Наилучшим строем считал утопический коммунизм. Однако этот строй неосуществим. Осуществимым Мабли считал государство общественного договора. Морелли — французский просветитель, утопический коммунист. Основное произведение — «Кодекс природы». Достоверных данных о нем не сохранилось.

⁸⁵ Слова из главы VI книги I «Общественного договора» (см.: *Russo Ж.-Ж.* Тракаты. С. 160).

⁸⁶ «Существует, следовательно, исповедание веры чисто гражданское, статьи которого надлежит устанавливать суверену; и не в качестве догматов религии, но как правила общежития, без которых невозможно быть ни добрым гражданином, ни верным подданным. Не будучи в

состоянии обязать кого бы то ни было в них верить, он может изгнать из государства всякого, кто в них не верит <... . Если же кто-либо, признав уже публично эти догматы, ведет себя, как если бы он в них не верил, пусть он будет наказан смертью <... » (пер. А. Д. Хаятина) (*Руссо Ж.-Ж. Тракаты. С. 254*).

⁸⁷ «Ж.-Ж. Руссо совсем не является всегда революционером по своей доктрине, есть даже многое в доктрине Ж.-Ж. Руссо, что можно обратить против революционного духа, но что имеется в сущности революционного у Руссо — это его чувства» (*франц.*) (пер. сост.).

⁸⁸ Блан Луи (1811–1882) — французский историк, политический деятель, социалист. Полагал, что в человеческом обществе борются между собой принцип индивидуализма и принцип братства. Считал Руссо представителем принципа братства.

⁸⁹ Мишле Жюль (1798–1874) — французский историк. Изучал историю французской революции. Отвергал социализм, считал необходимым сближение верхних слоев общества с народом, основанное на любви. Идеализировал народ, под которым понимал крестьянство. В. И. Герье называл Мишле народником (см.: *Герье В. И. Народник во французской историографии* // *Вестник Европы. 1896. № 3, 4*).

В. И. Засулич

Жан-Жак Руссо. Опыт характеристики его общественных идей
<отрывок

Впервые: *Засулич В. И. Жан-Жак Руссо. Опыт характеристики его общественных идей*. СПб., 1898 (Напечатано под псевдонимом Н. Карелин). Печатается по: *Засулич В. И. Жан-Жак Руссо. Опыт характеристики его общественных идей*. М., 1923. Гл. III. Политические взгляды Руссо. С. 92–95; 103–116.

Засулич Вера Ивановна (1849–1919) — деятель русского революционного движения, одна из первых русских марксистов. В. И. Засулич принадлежит также работа о Вольтере (*Засулич В. И. Вольтер. Его жизнь и литературная деятельность*. СПб., 1893. Напечатано под псевдонимом И. М. Каренин).

Книга о Жан-Жаке Руссо подвергалась цензурным преследованиям. В результате она была разрешена за исключением последней главы, «излагающей основные положения марксизма» (см.: РГИА. Ф. 776. Оп. 21. 1898 г. Д. 4. Л. 84–85, 98–99). Четвертая последняя глава так и не была напечатана (даже в издании 1923 г.). Она сохранилась в цензурном деле (РГИА. Ф. 776. Оп. 21. 1898 г. Д. 4). Оценки теории Руссо, история работы над книгой содержатся также в переписке В. И. Засулич (Группа «Освобождение труда». 1928. № 6. С. 172–173, 196). О работе В. И. Засулич над книгой, о цензурной истории книги см. также: *Курбатова И. Н. Неизвестная работа В. И. Засулич о либеральных народниках* // *Проблемы*

источниковедческого изучения рукописных и старопечатных фондов. Л., 1980. Вып. 2. С. 9–25.

¹ Неточность В. И. Засулич. Задуманное Руссо произведение называется не «*Institutions sociales*» («Общественные установления»), а «*Institutions politiques*» («Политические установления»).

² Мабли Габриель Бонно — см. примеч. 84 к статье Герье «Понятие о народе у Руссо». В. И. Засулич неточна. По Мабли, источником законодательной власти является народ. Однако, в отличие от Руссо, Мабли является противником непосредственного народовластия. Народ осуществляет законодательную власть через своих представителей. В связи с этим Мабли высказывается против свободы собраний. (См. об этом: *Панов В.* Политические идеи аббата Мабли // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1911. Ч. XXXIV, июль. С. 61–78.)

³ Морган Льюис Генри (1818–1881) — американский этнограф и социолог. Работа Моргана «Древнее общество» оказала значительное влияние на труд Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Речь идет о работе Моргана «Древнее общество» и о книге Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

⁴ Южаков Сергей Николаевич (1849–1910) — публицист, социолог, экономист, представитель народничества. Речь идет о книге С. Н. Южакова «Жан-Жак Руссо. Его жизнь и литературная деятельность» (СПб., 1894). С. Н. Южакову принадлежит также статья «Детство и молодость Руссо» (Мир Божий. 1894, № 1) и предисловие к книге: *Руссо Ж.Ж.* О причинах неравенства. СПб., 1907. С. III–XXIV.

⁵ Речь идет о работе Н. И. Кареева «Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII века» (М., 1879).

Резкий тон В. И. Засулич в оценке книги Кареева объясняется ее полемикой с народническими взглядами.

⁶ Дэр (aire) Эжен Луи Франсуа (1798–1847) — историк общественной мысли, издатель сборника произведений физиократов. Цитируется оценка Вольтера и Руссо из предисловия к этому сборнику. См.: *aire E.* Introduction // *aire E. Physiocrates*. Paris, 1846. Т. 1. Р. VII.

⁷ В. И. Засулич пересказывает с. 278 работы Н. И. Кареева «Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII века».

⁸ См. об этом в очерке Лагарпа «О Жан-Жаке Руссо». (Впервые напечатан в «Меркюр де Франс» от 5 октября 1778 г.) См.: *La Harpe J. F.* Cours de la littérature ancienne et moderne. Т. III. Paris, 1870. Р. 461–463. О Лагарпе см. примеч. 1 к статье <Волковой А. А. «О “Новой Элоизе”».

⁹ несчастных (*франц.*)

¹⁰ знатных, богатых (*франц.*)

¹¹ Слова из шестой главы «Соображений об образе правления в Польше».

¹² В. И. Засулич неточна. Луи Блан подчеркивает, что закон у Руссо является выражением общей воли. (См.: *Blanc L.* Histoire de la révolution française. Т. II. L. 3. Ch. II. Paris, 1878. Р. 101–103.)

М. Н. Розанов

Ж.-Ж. Руссо и демократический идеал жизни

Впервые: Русское богатство. 1912. №9. С. 47–55. Печатается по тому же изданию.

Розанов Матвей Никанорович (1858–1936) — историк литературы, литературовед. В 1910 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Ж.-Ж. Руссо и литературные движения XVIII века». Автор капитального труда «Ж.-Ж. Руссо и литературное движение конца XVIII и начала XIX века. Очерки по истории руссоизма на Западе и в России. Критическое исследование». Т. 1. (М., 1910). Руссо посвящены также следующие работы: *Розанов М. Н.* Ж.-Ж. Руссо и его международное значение // Русские ведомости. 1912. 15 июня; *Розанов М. Н.* Ж.-Ж. Руссо // Розанов М. Н. Очерк истории французской литературы эпохи «Просвещения». М., 1916. С. 148–172; *Розанов М. Н.* Руссо и Толстой // Отчет о деятельности Академии наук СССР за 1927 год. Приложение. Л., 1928.

¹ Мерсье Луи Себастьян — см. примеч. 1 к статье <А. А. Волковой? «О “Новой Элоизе”». Данная цитата имеет своим источником сборник Мерсье «Мой ночной колпак» (*Mercier L. S. Mon bonnet de nuit. Amsterdam, 1784. Т. П. Р. 124–125*).

² Он восстановил в правах полезные искусства (франц.).

³ Морелле Андрэ (1727–1819) — писатель, сотрудник «Энциклопедии», автор статей по философии и религии. Автор «Мемуаров», где помещены воспоминания о Руссо. Розанов цитирует слова Морелле о философии французских просветителей в целом (*Morellet A. Mémoire sur la seconde moitié du XVIII siècle et sur la Révolution. Paris, 1822. Т. 1. Ch. VI. P. 139*).

В. Е. Жаботинский

Поджигатель
(Разговор о Жан-Жаке)

Впервые: Одесские новости. 1912. Подписано псевдонимом «Altalena» 15 июня. Печатается по тому же изданию.

Жаботинский Владимир (Зеев) Евгеньевич (псевдоним — Altalena (качели — итал.) (1880–1940) — публицист, писатель, общественный деятель, один из руководителей сионистского движения.

¹ В 1898–1901 гг. Жаботинский учился на юридическом факультете Бернского и Римского университетов.

² Имеется в виду островок Сен-Пьер на Бильском озере кантона Берн. Здесь Руссо жил недолго в сентябре–октябре 1765 г. Похоронили же его на «острове тополей» в Эрменонвиле, где он провел последние дни в поместье маркиза Рене Луи де Жирардена. Во время революции прах Руссо перенесли в Пантеон.

³ Иловайский Дмитрий Иванович (1832–1920) — русский историк, составил учебники для средних учебных заведений для разных возрастов по всеобщей и русской истории. Учебники Иловайского, написанные с консервативно-монархических позиций, получили широкое распространение в средних учебных заведениях царской России, многократно переиздавались.

Д. В. Философов

Жан-Жак Руссо

(К двухсотлетию со дня рождения)

Впервые: Русское слово. 1912. 15 июня. Печатается по тому же изданию.

Философов Дмитрий Владимирович (1872–1940) — публицист, один из представителей «нового религиозного сознания».

¹ Голицын Александр Николаевич (1773–1844) — князь, министр народного просвещения при Александре I, обер-прокурор Святейшего Синода.

Имеется в виду Ученый комитет Главного правления училищ для рассмотрения учебных книг и пособий (1817–1831) и «Инструкция для руководства Ученого комитета в исправлении возложенных на него обязанностей» (см.: Сборник распоряжений по Министерству народного просвещения. Т. 1. 1802–1834. СПб., 1866. С. 327).

² Робеспьер считал себя последователем Руссо, в 1778 г. в Эрменонвиле встречался с ним. См.: *Robespierre M. Œuvres complètes de Robespierre*. Paris, 1912. Т. 1. Р. 211–212.

³ Ср. близкое мнение Ю. М. Лотмана (*Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII — начала XIX в. // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 555–556).

В. В. Розанов

Ж.-Ж. Руссо

Впервые: Новое время. 1912. № 13048. 10 июля. Печатается по: *Розанов В. В.* О писательстве и писателях // Собр. соч. Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 1995. С. 569–575.

Розанов Василий Васильевич (1856–1919) — философ, писатель, публицист.

¹ Цитата из стихотворения Пушкина «К вельможе» (1830).

² Это высказывание приведено в «Размышлениях о Французской революции» мадам де Сталь (*Staël [J. L. J. Considérations sur les principaux événements de la révolution française. Ouvrage posthume de madame la baronne de Staël. Paris, 1818. P. 377].* (См. также: Damas Hinard. Dictionnaire — Napoléon ou recueil alphabétique des opinions et jugements de l'empereur Napoléon I-er. Deuxième édition. Paris, 1854. P. 468.)

³ Об этом Тэн говорит во второй главе третьей книги «Нравы и характеры» своего сочинения «Старый порядок» (см.: *Taine H. Les origines de la France contemporaine. I. L'ancien régime. T. 1. Livre 2. Les mœurs et les caractères. Ch. 3. Paris, 1899. P. 249–264.*

⁴ Мария Антуанетта (1755–1793) — французская королева, жена Людовика XVI (с 1770). Казнена во время французской революции. По ее повелению в Малом Трианоне была построена «деревня королеввы», где Мария Антуанетта вела жизнь «простой поселянки».

⁵ Белогорская битва (битва у Белой горы) (8 ноября 1620 г.) — решающая битва в Чешском восстании против Габсбургов (1618–1620), в результате чего Чехия потерпела поражение. Чешское восстание — исходный пункт Тридцатилетней войны.

⁶ Мирабо Оноре Габриэль Рикетти (1749–1791) — французский политический деятель, депутат Генеральных штатов.

⁷ Любимов Николай Александрович (1830–1897) — физик, историк, автор очерков «Против течения», напечатанных в «Русском вестнике» (1880. № 8; 1881. № 6) под псевдонимом В. Кочнев и посвященных разбору книги И. Тэна о французской революции. Идеи Руссо и революцию 1789 г. оценивал с консервативно-охранительных позиций. Воззрениям И. Тэна на французскую революцию В. Герье посвятил следующие труды: *Герье В. И. Ипполит Тэн как историк Франции // Вестник Европы. 1878. Т. 2. апрель. С. 534–582; Герье В. И. Ипполит Тэн и его значение в исторической науке. СПб., 1890; Герье В. И. Французская революция 1789–1795 гг. в освещении И. Тэна. СПб., 1911.*

⁸ гражданин Женевы (*франц.*)

⁹ Здесь ошибка Розанова. Левассер — фамилия подруги, а затем жены Руссо Терезы, а также ее матери. Эпизод же, о котором упоминает Розанов, связан с мадемуазель Ламберсье и описывается Руссо в первой книге «Исповеди».

¹⁰ Помпадур Жанна Антуанетта Пуассон (1721–1764) — маркиза, фаворитка Людовика XV. Ментенон Франсуаза, маркиза д'Обинье (1635–1719) — фаворитка Людовика XIV. Корде Шарлотта (1768–1793) — убийца Ж.-П. Марата. Кольберг (Кольбер) Жан Батист (1619–1683) — французский государственный деятель, министр финансов. Неккер Жак (1732–1804) — министр финансов во Франции (1777–1781 и 1788–1790). Людовик XVI (1754–1793) — французский король (1774–1792). Руже де Лилль Клод Жозеф (1760–1836) — военный инженер, автор «Марсельезы».

М. О. Меньшиков

Оторванный атом

Впервые: Меньшиков М. О. Письма к ближним // Новое время. № 13055. 1912. 15/27 июля. Печатается под названием: Оторванный атом // Меньшиков М. О. Письма к ближним. Год XI. Июль 1912. СПб., 1912. С. 502–507.

Меньшиков Михаил Осипович (1859–1918) — публицист, политический мыслитель.

¹ Речь идет о статье В. Розанова «Ж.-Ж. Руссо», помещенной в газете «Новое время» за 10/23 июля 1912 г. № 13053. Печатается в настоящем издании.

² См об этом высказывании Наполеона примеч. 2 к статье В. Розанова «Ж.-Ж. Руссо».

³ Наполеону принадлежит высказывание: «не пройдет и двадцати лет, вся Европа будет или казацкою, или республиканскою» (см.: Damas Hinard. Dictionnaire — Napoléon ou recueil alphabétique des opinions et jugements de l'empereur Napoléon I-er. Deuxième édition. Paris, 1854. P. 205).

⁴ Меньшиков здесь неточен: любимым автором Руссо был Плутарх, любимой книгой — «Сравнительные жизнеописания» (см.: Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Кн. I // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. М., 1961. Т. 3. С. 13).

⁵ См. настоящее издание. Розанов В. В. Ж.-Ж. Руссо. С. 401.

⁶ Наилучшего устройства государства (*лат.*) (Пер. М. А. Морозова).

⁷ Свою утопию о стране Эльдорадо Вольтер излагает в повести «Кандид, или Оптимизм», гл. XVII и гл. XVIII.

⁸ Конфуций (Кун-цзы) (ок. 551 — 479 до н. э.) — китайский мудрец, основатель конфуцианства, религиозно-философского и этического учения. Конфуций особое внимание уделял традиции.

⁹ См. примеч. 7 к статье Я. Де Санглена «Параллель между Руссо и Вольтером».

¹⁰ Сковорода Григорий Саввич (1722–1794) — религиозный философ, поэт. Вел скитальческую жизнь. Слова «Мир ловил меня, но не поймал» завещал написать на своем надгробии.

¹¹ Бриарей — в греческой мифологии чудовище с пятьюдесятью головами и сотней рук, сын Урана и Геи.

¹² По статусу рождения (*лат.*).

Трактаты Руссо «О влиянии наук на нравы» и «О происхождении неравенства»

А. С. Ященко

<Рецензия

Ж.-Ж. Руссо. О влиянии наук на нравы. СПб., 1908.

Впервые: Критическое обозрение. № 1. 1909. С. 71–73. Печатается по тому же изданию.

Ященко Александр Семенович (1877–1934) — издатель, библиограф, правовед.

¹ Имеется в виду книга: *Руссо Ж.-Ж.* О причинах неравенства / Пер. с франц. Н. С. Южакова; под ред. и с предисл. С. Н. Южакова. СПб.: Светоч, 1907.

² Книги имеют свою судьбу (*лат.*).

³ Цитата из стихотворения М. Ю. Лермонтова, начинающегося с одноименных строк.

Г. В. Плеханов

Жан-Жак Руссо и его учение о происхождении неравенства
между людьми

Впервые: Современник. 1912. № 9. Печатается по: *Плеханов Г. В.* Сочинения. М.; Л., 1926. Т. XVIII. С. 1–36.

Плеханов Георгий Валентинович (1856–1918) — философ-марксист, социал-демократ, историк философской и общественной мысли, публицист. Характеристику идей Руссо он дает также в следующих произведениях: «История русской общественной мысли» (*Плеханов Г. В.* Сочинения. М.; Пг., 1923–27. Т. XXII. С. 10–11, 15, 141–142); «Карл Маркс и Лев Толстой» (*Плеханов Г. В.* Сочинения. М., 1927. Т. XXIV. С. 233); «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (*Плеханов Г. В.* Сочинения. Т. VII. М.; Л., 1925. С. 136–141, 196); «Очерки по истории марксизма» (*Плеханов Г. В.* Сочинения. М.; Л., 1925. Т. VIII. С. 33, 44–46). О проблеме «Плеханов и Руссо» см.: *Занадворова Т. Л.* Ж.-Ж. Руссо в оценке Г. В. Плеханова // Типология и взаимосвязь в русской и зарубежной литературе. Красноярск, 1981. С. 13–26.

¹ Говоря об оценках Руссо как стилиста, Г. В. Плеханов имеет в виду прежде всего оценку С. Н. Южакова. «Руссо принадлежит к лучшим

французским стилистам и притом совершенно оригинальным. Не тонкий сарказм Вольтера, не академическая речь Монтескье и вдумчивая логика Дидро пленяли в изложении Руссо, а то, что французы называют *le sublime*. Это чувство *высокого* проникает всю речь Руссо, облеченную всегда в изящную форму, тонко и внимательно обработанную. Эта возвышенная красота изложения была первой причиной замечательного успеха книги» (Южаков С. Н. Введение // Руссо Ж.-Ж. О причинах неравенства. СПб., 1907. С. XXI).

В своем трактате «Политика» Аристотель дает классификацию форм государственного устройства, оказавшую большое влияние на последующую общественную мысль. Он различает три «правильных» формы правления (монархия, аристократия, полиция) и три «неправильных» (тирания, олигархия и демократия).

² В статье по поводу стихотворения А. С. Пушкина «Бородинская годовщина», написанной в период «примирения с действительностью», В. Г. Белинский, беря за основу диалектику Гегеля и его формулу «все действительное разумно, все разумное — действительно», оправдывал самодержавие.

³ Слова из письма Вольтера к Руссо от 30 августа 1755 г. См.: *Rousseau J.-J. Correspondance complète*. Genève, 1966. Т. III. Р. 157.

⁴ Сюар Жан Батист (1733–1817) — французский журналист и публицист.

⁵ Древнее общество (англ.). Морган Льюис Генри — см. примеч. 3 к отрывку из книги В. И. Засулич «Жан-Жак Руссо. Опыт характеристики его общественных идей»

⁶ Бональд Луи Габриэль Амбруаз (1754–1840) — французский философ. Выступал против идеологии Просвещения, которую считал причиной бедствий Французской революции, с апологией монархии и католической церкви. Монархия, как и язык, имеет божественное происхождение и лежит в основе общественного порядка. Эту мысль Бональд высказывает в своем труде «Философские изыскания по поводу первых объектов морального знания» («*Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*»). Paris, 1818). О происхождении языка см.: *Recherches philosophiques sur les premiers objet des connaissances morales*. Seconde édition. Т. 1. Paris, 1826. Р. 119–239.

⁷ Бюхер Карл (1847–1930) — немецкий политэконом, глава так называемой новой исторической школы. Его труд «Возникновение народного хозяйства» вышел в 1893 г. — русский перевод в 1923 г.

⁸ Нуаре Людвиг (1829–1889) — немецкий писатель и философ, представитель монизма в философии.

⁹ Об этом Гизо говорит в своих «Опытах по истории Франции», вышедших в 1823 г. См.: *Guizot F. Essais sur l'histoire de France*. Paris, 1823. Р. 87. См. также статью Г. В. Плеханова «Огюстен Тьерри и материалистическое понимание истории» (Плеханов Г. В. Сочинения. М.; Л., 1923. Т. VIII. С. 9–10).

¹⁰ Речь, очевидно, идет о следующих словах из двенадцатой книги «Исповеди»: «В «Общественном договоре» я говорил о корсиканцах как о народе, новом — единственном в Европе, еще не испорченном законода-

тельством, и высказал мнение, что на такой народ нужно возлагать большие надежды, если ему посчастливится найти мудрого руководителя» (*Руссо Ж.-Ж.* Избранные сочинения. М., 1961. Т. 3. С. 561).

¹¹ *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. Введение. Гл. I. Общие замечания. Отдел I. Гл. XIII // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1961. Т. XX. С. 20, 143–144.

¹² См.: Рассуждение о происхождения неравенства. Ч. 2. Современный перевод (*Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 96).

¹³ Другой аспект различий между Руссо и Толстым подчеркивает Плеханов в статье «Карл Маркс и Лев Толстой», он говорит, что Руссо — диалектик, а Толстой — метафизик (см.: *Плеханов Г. В.* Сочинения., М., 1927. Т. XXIV. С. 233).

¹⁴ Здесь Плеханов явно не прав. Жорж Санд разделяла многие радикальные идеи Руссо. См. об этом: *Верцман И.* Жан-Жак Руссо. М., 1976. С. 262–263; *Трапезникова Н. С.* Руссо и Санд (Опыт сопоставительной характеристики) // Романтизм в художественной литературе. Казань, 1972. С. 155–168.

¹⁵ См.: *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. Введение Гл. I. Общие замечания // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. XX. С. 20.

¹⁶ Слова Руссо из второй части «Рассуждения о происхождении неравенства» (см.: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 82).

¹⁷ Жан-Жак Руссо — революционер (*франц.*) Речь идет о книге: *Meynier Albert.* Jean-Jacques Rousseau révolutionnaire. Paris, 1912. Мейнье Альбер (род. 1869–) — французский историк, специалист по истории Франции.

¹⁸ Фабианское общество (*англ.*). Основано в 1884 г. в Англии. Члены его считали социализм неизбежным результатом экономического развития капитализма, признавали только эволюционные пути к социализму. В дальнейшем фабианское общество вошло в лейбористскую партию.

¹⁹ Под псевдонимом Н. Карелин выступала В. И. Засулич. Речь идет о ее работе «Ж.-Ж. Руссо. Опыт характеристики его общественных идей», отрывок из которой помещен в настоящей антологии.

²⁰ присоединиться к нему во всем (*франц.*).

²¹ Об этом Руссо говорит в главе VIII книги IV «Общественного договора». Для него атеист — прежде всего плохой гражданин, нарушитель общественного договора. «Существует, следовательно, исповедание веры чисто гражданское, статьи которого следует устанавливать суверену, и не в качестве догматов религии, но как правила общежития, без которых невозможно быть ни добрым гражданином, ни верным подданным. Не будучи в состоянии обязать кого бы то ни было в них верить, он может изгнать из Государства всякого, кто в них не верит, причем не как нечестивца, а как человека, неспособного жить в обществе<... » (*Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 245).

«Общественный договор» в оценке русских социологов и представителей философии права

А. С. Алексеев

Политическая доктрина Ж.-Ж. Руссо в ее отношении к учению
Монтескье о равновесии властей и в освещении одного
из ее новейших истолкователей

Впервые: Вестник права. 1905. № 2, 3. Печатается по: Вестник права. 1905. № 2. С. 52–55; 1905. № 3. С. 97–117.

Алексеев Александр Семенович (1851–1916) — юрист, историк права и политических учений. Автор «Этюдов о Руссо» (М., 1887), в приложении к «Этюдам о Руссо» впервые опубликовал на языке оригинала первоначальный вариант «Общественного договора». Руссо посвящена также статья «Мирозозерцание Руссо и его учение о нравственности» (Юридический вестник. 1882. № 1, 2).

¹ Дюги Леон (1859–1928) (Дюгюи) — французский социолог и теоретик права.

² Ковалевский Максим Максимович (сведения о нем см. в комментарии к статье «Можно ли считать Толстого продолжателем Руссо»). А. С. Алексеев говорит о книге М. М. Ковалевского «Происхождение современной демократии». 2-е изд. М., 1899. Т. 1.

³ «Политическим установлениям» (*франц.*).

⁴ Штрекейзен-Мульту (Streckeisen-Moultou) Жорж (1834–?) — публикатор сочинений Руссо и его переписки, исследователь творчества Руссо. В книге «*Ouvres et correspondance inedit de J.-J. Rousseau*» (Paris, 1861) впервые опубликовал отрывки, которые считал фрагментами «Политических установлений». В дальнейшем данное предположение не подтвердилось.

⁵ В настоящее время господствует мнение, что все же существует прямая связь между «Политическими установлениями» и первоначальной редакцией «Общественного договора». Причем замысел «Политических установлений» относится исследователями к 1744–1745 гг., а извлечение из них первоначальной редакции «Общественного договора» к 1759 г. (см.: *Luporini L. Institutions politiques // Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, 1996. P. 446–447). Р. Дерате датирует первоначальную редакцию 1758–1760 гг., однако считает, что там имеются и отдельные отрывки, написанные ранее, в 1754–1755 гг. (в частности, в книге 1, гл. 5). См. об этом: *Derathé R. Première version «Du Contrat Social» // Rousseau J.-J. Oeuvres complètes*. Paris, 1964. Т. 3. P. XXXIII–XXXIV).

В то же время подтвердилась правота А. С. Алексеева, и на настоящий момент не установлена связь между черновыми набросками Руссо и «Политическими установлениями».

⁶ Дрейфус-Бризак (reufus-Brisac) Эдмон (1850–1921) — публикатор сочинений Руссо.

⁷ «Среди этой рассеянной жизни я не утратил ни вкуса, ни привычки к одиноким прогулкам и часто уходил довольно далеко по берегу озера; в это время голова моя, привыкшая к работе, не оставалась праздною. Я обдумывал уже составленный мною план “Политических установлений” — труда, о коем мне скоро придется говорить» (пер. Д. А. Горбова). (*Руссо Ж.-Ж.* Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. М., 1961. Т. 3. С. 344).

⁸ Каким образом состояние войны проистекает из общественного состояния (*франц.*) (пер. сост.)

⁹ Вопросительный знак в цитате из текста М. М. Ковалевского принадлежит А. С. Алексееву.

¹⁰ Величие наций

О законах

О религии

О Ф...

О торговле

О путешествиях

О пище

Заблуждения общества

Развитие наук

Рассмотрение Республики Платона (*франц.*).

С. А. Суворов

<Рецензия на переводы «Общественного договора»

Впервые: Новая книга. Критико-библиографический еженедельник. 1907. № 11. С. 6–7. Печатается по тому же изданию.

Суворов Сергей Александрович (1869–1918) — философ, литератор, статистик, социал-демократ. В сборнике «Очерки по философии марксизма» (1908) опубликовал статью «Основания социальной философии», которую В. И. Ленин подверг критике в «Материализме и эмпириокритицизме».

¹ См.: Карлейль Т. Французская революция. История. М.: Мысль, 1991. С. 44.

² 23 июня 1789 г. в ответ на приказание короля Национальному собранию разойтись и заседать пословно Мирабо ответил: «Ступайте и скажите вашему господину, что мы находимся здесь по воле народа и оставим наши места, только уступая силе штыков!»

³ Другого мнения о переводе П. Новгородцев. Самым лучшим переводом он считает перевод Л. Неманова. Примечания Болавона он считает не совсем удачными.

«Эти примечания, носящие большей частью односторонне-апологетический характер, далеко не всегда помогают правильному пониманию Руссо. Иногда же они дают сведения прямо неверные или поверхностные. Приведу для примера четвертое примечание к главе III книги I (русский пер. с. 12; франц. подлинник издания Болавона — р. 114, note 1), в котором без дальнейших оговорок ставятся на одну доску «Общественный договор», мораль Канта и Декларация прав человека и гражданина в ее провозглашении неотчуждаемых личных прав. Было бы гораздо целесообразнее, ограничившись переводом текстов и примечаний самого Руссо, дать в виде предисловия подробную статью о его политической доктрине, написанную кем-нибудь из русских ученых специалистов» (*Новгородцев П.* <Рец. на переводы «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо // Критическое обозрение. 1907. № 4. С. 55).

Скирмунт Сергей Александрович (1862–1932) — издатель. Издательство Скирмунта (основанное под названием «Труд») существовало в 1899–1907 гг. Выпускало социал-демократическую литературу, было связано с большевиками.

Неманов Лев Моисеевич (1872–?) — переводчик, журналист.

Жуковский Дмитрий Евгеньевич (1868–1943) — издатель философской литературы и журнала «Вопросы жизни».

Болавон Жорж (Beaulavon Georges (1869–?) — историк общественной мысли, комментатор и издатель «Общественного договора» Руссо (*Rousseau J.-J. Du contrat social. Nouvelle édition par Georges Beaulavon. Paris, 1903*), а также «Исповедания веры савойского викария» (*Rousseau J.-J. La profession de foi de vicaire savoyard, publié avec une introduction, des notes et des illustrations par Georges Beaulavon. Paris: Hachette, [1937]*).

П. И. Новгородцев

Введение в философию права. Кризис современного правосознания

Гл. 1. Кризис теории правового государства

<в сокращении

Впервые: *Новгородцев П.* Введение в философию права. Вып. 2. Кризис современного правосознания. М., 1909. Печатается по: *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1996. С. 21–47.

Новгородцев Павел Иванович (1866–1924) — русский философ права, социолог, правовед.

Учению Руссо посвящены также следующие работы П. И. Новгородцева: *Новгородцев П.И.* Учения Нового времени XVI–XVIII вв. М., 1904. С. 175–188; *Новгородцев П.И.* Конспект к лекциям по истории философии права. М., 1909. С. 156–169; *Новгородцев П.И.* Лекции по истории философии права. Учения Нового времени. XIX–XX вв. М., 1918. С. 142–

152; *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале (см. наст. издание); *Новгородцев П. И.* <Рецензия на книгу Г. Гурвича «Руссо и «декларация прав» (см. наст. издание).

¹ Не совсем точная цитата из главы VI книги I «Общественного договора» (см.: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 160).

² Эйхталь Эжен д' (1844–?) — писатель, публицист, социальный и политический мыслитель. Автор книг «Суверенитет народа и правительство» (1895), «Социализм, коммунизм и коллективизм» (1892) и т. д.

Дюги Леон — см. примеч. 1 к статье А. С. Алексеева.

Венуа Шарль (1861–1936) — политический деятель, дипломат, социолог. Придерживался правых взглядов. Автор работы: «Об организации всеобщего голосования. Кризис современного государства» (1895).

³ Эсмен Адемар (1848–1913) — французский историк, юрист.

⁴ Демулен Камилл — см. примеч. 9 к статье Писарева.

⁵ Благодаря чудесному стилю Жан-Жака.

⁶ Правило управления, законное и неоспоримое.

⁷ Брайс Джеймс (1838–1922) — английский политик, дипломат, историк, посол в США, исследователь американской конституции.

⁸ Леруа-Болье Анри Жан-Батист Анатоль (1842–1912) — французский историк, политический мыслитель. С 1906 года директор школы политических наук.

⁹ Фулье Альфред (1838–1912) — французский философ и социолог, в своей философии сочетал позитивизм и волюнтаризм.

¹⁰ Вельти Фридрих Эмиль (1825–1899) — швейцарский политический деятель, несколько раз был президентом Швейцарии (в 1869, 1872, 1876, 1881, 1884, 1891 гг.).

¹¹ Нет принуждения, для имеющего добрую волю (*лат.*) (пер. М. А. Морозова).

¹² Стифен Джеймс (1829–1894) — английский правовед, историк права.

П. И. Новгородцев

Об общественном идеале

<ОТРЫВОК

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1911. № 4 (109) С. 395–435; № 5 (110). С. 491–530; 1912. № 5 (115). С. 361–398; 1913. № 4 (119). С. 279–312; 1914. № 1 (121). С. 1–46; 1916. № 2–3 (132–133) С. 356–409; № 4 (134) С. 440–511; 1917. № 1 (136). С. 114–164. Печатается по: *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале М., 1991. С. 47–51. Это издание воспроизводит существенно переработанное 3-е издание книги (Берлин, 1921) и его воспроизведение в 4-м издании (Берлин, 1922).

¹ Прэнс (Prins) Адольф (1845–1919) — бельгийский правовед. Автор книг «О духе демократического правления» (1906), «Преступность и борьба с ней» (1886).

² Рузвельт Теодор (1858–1919) — государственный деятель США. Трижды в 1901–1905, 1905–1909, 1912–1917 — президент США

³ Дюги Леон — см. примеч. 1 к статье А. С. Алексеева «Политическая доктрина Руссо».

Г. Д. Гурвич

Руссо и Декларация прав

Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо
<отрывок>

Впервые: *Гурвич Г.* Руссо и Декларация прав. Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо. Пг., 1918. Печата-
ется по тому же изданию. С. 23–36, 67–79.

Гурвич Георгий Давыдович (1894–1965) — философ и социолог. В 1920 г. эмигрировал. Профессор социологии Парижского университета.

Мировоззрение Руссо исследуется также в статьях: *Гурвич Г. Д.* Идея неотъемлемых прав лица в политической доктрине XVII–XVIII веков // *Труды русских ученых за границей.* Берлин, 1922. Т. 1. С. 71–74; *Gurwitch G.* Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten // *Kant-Studien.* XXVII. 1922. P. 138–164. Имеется французский перевод: *Gurwitch G.* Kant et Fichte, interprètes de Rousseau // *Revue de Metaphysique et de Morale.* 1971. LXXVI. № 4. P. 385–405.

¹ «Статьи этого договора определены самой природой акта так, что малейшее видоизменение этих статей лишило бы их действительности и полезности» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова.) (*Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 160.)

² «Эти статьи [договора], если их правильно понимать, сводятся к одной-единственной, именно: полное отчуждение каждого из членов ассоциации в пользу всей общины... Далее, поскольку отчуждение совершается без каких-либо изъятий, единение столь полно, сколь только возможно, и ни одному из членов ассоциации нечего больше требовать» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. Указ. соч. С. 161.)

³ «Ибо, если бы у частных лиц оставались какие-либо права, то, поскольку теперь не было бы такого старшего над всеми, который был бы вправе разрешать споры между ними и всем народом, каждый, будучи судьей самому себе в некотором отношении, начал бы вскоре притязать на то, чтобы стать таковым во всех отношениях; естественное состояние продолжало бы существовать, и ассоциация неизбежно стала бы тиранической или бесполезной» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. Указ. соч. С. 161.)

⁴ «Итак, речь идет о том, чтобы четко различать соответственно права граждан и суверена; а также обязанности, которые первые должны нести в качестве подданных, и естественное право, которым они должны пользоваться как люди» (пер. А. Д. Хаятина и В. С. Алексеева-Попова. Указ. соч. С. 172).

⁵ «Внимательные читатели, не спешите, пожалуйста, обвинять меня здесь в противоречии. Я не мог избежать его в выражениях. <... но подождите» (пер. А. Д. Хаятина и В. С. Алексеева-Попова. Указ. соч. С. 172).

⁶ запутанным (франц.).

⁷ Фаге Эмиль (1847–1916) — историк литературы, философии, общественной мысли. Автор многих книг о Руссо: «Политика у Монтескье, Руссо и Вольтера» (1902), «Жизнь Руссо» (1911), «Друзья Руссо» (1912), «Руссо — мыслитель» (1912), «Руссо против Мольера» и т. д.

⁸ «Все согласны с тем, что все то, что каждый человек отчуждает по общественному соглашению из своей силы, своего имущества и своей свободы, составляет лишь часть всего того, что имеет существенное значение для общины, <... но надо также согласиться с тем, что один только суверен может судить о том, насколько это значение велико» (пер. А. Д. Хаятина и В. С. Алексеева-Попова. Указ. соч. С. 172).

⁹ Дюги Леон — см. примеч. 1 к статье А. С. Алексеева.

Гирке Отто (1841–1921) — юрист, представитель концепции позитивного, исторического права. Творцом права является народный дух. Концепция естественного права, основу которой составляет личность, ведет к гибели общества.

Жане Поль (1823–1899) — французский философ и историк философии, последователь В. Кузена. Рассматривал идеи Руссо в работе «История моральной и политической философии в античности и в Новое время».

Еллинек (Иеллинек) Георг (1851–1911) — немецкий правовед.

¹⁰ все согласны.

¹¹ но надо также согласиться с тем, что один только суверен может судить о том, насколько это значение велико.

¹² «Все то, чем гражданин может служить государству, он должен сделать тотчас же, как только суверен этого потребует, но суверен <... не может налагать на подданных узы, бесполезные для общины; он не может даже желать этого, ибо как в силу закона разума, так и в силу закона естественного ничто не совершается без причины» (пер. А. Д. Хаятина и В. С. Алексеева-Попова. Указ. соч. С. 172).

¹³ «Отказаться от своей свободы — это значит отречься от своего человеческого достоинства, от прав человеческой природы, даже от ее обязанностей. Невозможно никакое возмещение для того, кто от всего отказывается. Подобный отказ несовместим с природою человека; лишить человека свободы воли — это значит лишить его действия какой бы то ни было нравственности» (пер. А. Д. Хаятина и В. С. Алексеева-Попова. Указ. соч. С. 156).

¹⁴ человек рождается свободным (франц.).

¹⁵ «Рассуждение о неравенстве», «О политической экономии», «Эмиль», «Письма с горы».

¹⁶ Безусловно, что если можно ограничить мою волю, то я не свободен.

¹⁷ «Мы рассмотрим, законно ли, когда человек отдается другому без ограничений, без оговорок, без каких бы то ни было условий, т. е. может ли он отказаться от своей личности, от своей жизни, разума, от своего «я», от всякой нравственной ответственности за свои поступки, — словом, прекратить существование до наступления смерти, вопреки природе, которая непосредственно на него возлагает заботу о его самосохранении, вопреки своей совести и разуму, которые предписывают ему, что он должен делать и от чего должен воздерживаться» (пер. П. Д. Первова) (*Руссо Ж.-Ж. Эмиль // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. Т. 1. М., 1981. С. 566*).

¹⁸ Конечно, если можно ограничить мою волю, я не свободен.

¹⁹ «...Всякого рода обязательства оказываются недействительными даже перед судом людским. Таким образом, чтобы определить это обязательство, нужно объяснить его природу <... нужно доказать, что оно <... не содержит ничего противного естественным законам. Ибо столь же недозволено нарушать естественные законы общественным договором, как недозволено нарушать позитивные законы соглашениями частным лиц» (перевод Н. А. Полторацкого) (*Руссо Ж.-Ж. Письма с горы // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 355*).

²⁰ «Гражданское общество», «Опыт об учреждении государства», «Опыт о возникновении общественного тела», «Опыт о форме республики» (пер. сост.).

²¹ принципы политического права.

²² «Есть тысяча способов собрать людей <... среди множеств скопления людей, существующих ныне под этим названием, не найдется и двух, которые были образованы одинаково, и ни одного такого, которое было бы образовано по той методе, каковую я устанавливаю, но я ищу права и основания и не оспариваю фактов» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 318*).

²³ «Как совершилась эта перемена? Не знаю. Что может придать ей законность? Полагаю, что этот вопрос я смогу разрешить (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 152*).

²⁴ Штаммлер Рудольф (1856–1938) — немецкий юрист, неокантианец, виднейший представитель школы «возрожденного естественного права».

Липман Мориц (1869–1928) — немецкий юрист, историк права.

Хайман Франц Карл (1874–1947) — юрист, историк и философ права, исследователь взглядов Руссо.

Гессен Владимир Матвеевич (1868–1920) — юрист, политический деятель, историк права. Исследованию идей Руссо посвящена глава в книге Гессена: *Гессен В. М. Монтестье и Руссо // Гессен В. М. Основы конституционного права. Пг., 1917. С. 88–100*.

²⁵ «Этот переход от состояния естественного к состоянию гражданскому производит в человеке весьма приметную перемену, заменяя в его поведении инстинкт справедливостью и придавая его действиям тот нравственный характер, которого они ранее были лишены. Только тогда, когда голос долга сменяет плотские побуждения, а право — желание, человек, который до сих пор считался только с самим собою, оказывается

вынужденным действовать сообразно другим принципам и советоваться с разумом, прежде чем следовать своим склонностям <... если бы заблуждения этого нового состояния не низводили часто человека до состояния еще более низкого, чем то, из которого он вышел, то он должен был бы непрестанно благословлять тот счастливый миг, который навсегда вырвал его оттуда и который из тупого и ограниченного животного создал разумное существо — человека» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. Указ. соч. С. 164).

²⁶ «Люди Нового времени признают под именем закона только правило, предписываемое существу моральному, т. е. разумному и свободному» (пер. сост.).

²⁷ «Животное выбирает и отвергает с помощью инстинкта, человек путем свободного действия... и именно в сознании этой свободы обнаруживается его духовный характер (пер. сост.).

²⁸ «...лишить человека свободы воли это значит лишить его действия какой бы то ни было нравственности» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. Указ. соч. С. 322).

²⁹ «Принципы всякого действия в воле свободного существа <... . Человек свободен в своих действиях <... . Роптать на то, что Бог не препятствует ему совершать зло, значит роптать на то, что он дал ему превосходную природу, что он дал его действиям нравственный характер, который их облагораживает» (пер. сост.).

³⁰ «То, что есть благо и что соответствует порядку, является таковым по природе вещей и не зависит от соглашений между людьми <... несомненно, существует всеобщая справедливость, исходящая лишь от разума, но эта справедливость, чтобы быть принятой нами, должна быть взаимной. Если рассматривать вещи с человеческой точки зрения, то при отсутствии санкции законы справедливости бессильны между людьми <... . В естественном состоянии <... я ничем не обязан тем, кому я ничего не обещал; я признаю чужим лишь то, что мне не нужно <... . Необходимы, следовательно, соглашения и законы, чтобы объединить права и обязанности и вернуть справедливость к ее предмету» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты*. С. 156).

³¹ «Естественное право».

³² «Когда я пишу, в моем мозгу возникают сотни мыслей, так что невозможно в большом сочинении всегда давать то же значение тем же словам; я не противоречу себе в мыслях, но я не могу отрицать, что часто противоречу себе в изложении» (пер. сост.).

³³ О Первоначальной редакции «Общественного договора», ее датировке, ее связи с «Политическими установлениями» («*Institutions politiques*») Руссо см. примеч. 5 к статье Алексеева «Политическая доктрина Руссо».

³⁴ «Защищаемые тем обществом, членами которого мы являемся, в котором мы живем, когда естественное отвращение к причинению зла не уравнивается более в нас боязнью, что самим его причинят, мы склоняемся одновременно природою, привычкой, разумом использовать это с другими людьми... и из этой склонности, претворенной в действия,

возникают принципы разумного естественного права, отличного от естественного права, собственно говоря, которое основано на чувстве верном, но весьма расплывчатом и часто заглушаемом любовью к самим себе» (пер. сост.).

³⁵ «Вот так образуются в нас первые отчетливые понятия о справедливом и несправедливом. Ибо закон предшествует справедливости, а не справедливость закону <... . Самое важное, что следует из такого понятия о законе, состоит в том, что оно ясно показывает нам истинные основания справедливости и естественного права» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.Ж. Трактаты*. С. 347, 346).

³⁶ Обоснование того, что анонимная статья «Естественное право» («*roit naturel*») принадлежит Руссо, Гурвич дает в той же работе «Руссо и Декларация прав» (см. примеч. 2 на с. 49–50). Гурвич цитирует эту статью по третьему изданию «Энциклопедии», которое вышло в Женеве и Невшателе (1778). В этом издании статья помещена в XI томе. В первом же издании «Энциклопедии» статья помещена в V томе. Анонимная статья «Естественное право» помечена редакторским значком Дидро. В том же томе имеется другая статья «Право, данное природой, или Естественное право» Антуана Гаспара Буше. Точка зрения Гурвича на авторскую принадлежность статьи «Естественное право» не получила в дальнейшем поддержки. Большинство исследователей полагают, что эта статья принадлежит Дидро и что в главе II книги I первоначальной редакции «Общественного договора» Руссо спорит со статьей Дидро (См.: *Hubert R. Rousseau et l'Encyclopédie*. Paris, 1928. P. 27–49; *Proust J. Diderot et l'Encyclopédie*. Paris, 1962. P. 393). Статья «Естественное право» помещена также в «Собрании сочинений» Дидро на русском языке (см.: *Дидро Д. Сочинения*. М.; Л., 1939. Т. VII. С. 201–205).

³⁷ «[Так как] лишить человека свободы воли — это значит лишить его действия какой бы то ни было нравственности» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.Ж. Трактаты*. С. 156).

³⁸ «Мы, собственно, начинаем становиться людьми, лишь став гражданами (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.Ж. Трактаты*. С. 309).

³⁹ «Вечные законы природы и порядка существуют; <... они начертаны в глубине сердца <... совестью и разумом <... именно им человек должен покоряться, чтобы быть свободным».

⁴⁰ «...Человек, который до сих пор считался только с самим собою, оказывается вынужденным действовать сообразно другим принципам и советоваться с разумом, прежде чем следовать своим склонностям» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.Ж. Трактаты*. С. 164).

⁴¹ «Разум [просветится] новыми познаниями, его сердце согреется новыми чувствами» (пер. сост.).

⁴² «...Организм человека [изменяется], <... на место физического и независимого существования, которое нам всем дано природой, <... [ставится] <... существование частичное и моральное» (пер. сост.).

⁴³ «Тот, кто берет на себя смелость дать установления какому-либо народу, должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу <... переиначить организм человека, дабы его

укрепить; должен поставить на место физического и самостоятельного существования, которое нам всем дано природой, существование частичное и моральное» (перевод А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 179).

⁴⁴ «...Моральную свободу, которая одна делает человека действительным хозяином самому себе, ибо поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода» (перевод А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 165).

⁴⁵ Тарановский Федор Васильевич (1875–1936) — правовед, сторонник позитивизма в философии права.

⁴⁶ Спекторский Евгений Васильевич (1875–1951) — социальный философ, историк социальных учений и права. Его работа на степень кандидата прав была посвящена Ж.-Ж. Руссо (Жан-Жак Руссо как политический писатель. Варшава, 1898).

⁴⁷ «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы <... >» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 161.)

⁴⁸ «Каждый член общины подчиняет себя ей в тот момент, когда она образуется, таким, каков он есть в то время, подчиняет ей самого себя и все свои силы <... >» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 165).

⁴⁹ «Надо точно различать естественную свободу, границами которой является лишь физическая сила индивидуума, и свободу гражданскую, которая ограничена общей волей» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 164).

⁵⁰ которое является результатом действия силы (пер. сост.).

⁵¹ которая является подлинным правом (пер. сост.).

⁵² только превращает захват в подлинное право, а пользование в собственность (пер. сост.).

⁵³ «Сила — это физическая мощь, и я никак не вижу, какая мораль может быть результатом ее действия. Уступать силе — это акт необходимости, а не воли <... >. В каком же смысле это может быть обязанностью? <... >. Если нужно повиноваться, подчиняясь силе, то нет необходимости повиноваться, следуя долгу <... >. Согласимся же, что сила не творит право» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 154–155).

⁵⁴ Общая воля.

⁵⁵ «Если бы его частное мнение возобладало, то он сделал бы нечто другое по сравнению с тем, что хотел, именно тогда я не был бы свободен» (пер. сост.).

⁵⁶ что все особенности общей воли воплощены в большинстве голосов. Когда этого уже нет, то какое бы решение ни было принято — нет более свободы» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 231).

⁵⁷ «Часто существует немалое различие между волею всех и общую волю <... >, но отбросьте из этих изъятий воли взаимно уничтожа-

ющиеся крайности; в результате сложения оставшихся расхождений получится общая воля» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты*. С. 170).

⁵⁸ в общей воле индивидуальные особенности отдельных волей превращаются посредством суммирования совпадающих у них моментов в среднюю волю (*нем.*).

⁵⁹ Воздействие идей Руссо на воззрения Канта Гурвич рассматривает также в статье «Кант и Фихте — истолкователи Руссо» (*Kant-Studien*. XXVII. 1922. Р. 138–164).

⁶⁰ совесть (*франц.*).

⁶¹ всякий человек добродетелен, когда его частная воля во всем соответствует общей воле» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты*. С. 121).

⁶² в паре, в соответствии (*франц.*).

⁶³ Болавон Жорж — см. примеч. 3 к рецензии С. Суворова на переводы «Общественного договора».

Кистяковский Богдан (Федор) Александрович (1868–1920) — социальный философ, социолог, юрист.

Шталь Фридрих Юлий (1802–1861) — немецкий юрист и политический деятель.

⁶⁴ «<... я все время буду стараться сочетать то, что разрешает право с тем, что предписывает выгода, так, чтобы не оказалось никакого расхождения между справедливостью и пользой» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты*. С. 151–152).

⁶⁵ Принимая людей такими, каковы они есть (пер. сост.).

⁶⁶ «Только человеческие страсти <... сохраняют политические установления» (пер. сост.). Несколько измененная Гурвичем фраза из письма Руссо к Леонгарду Юстери от 18 июля 1763 г.: «...только пороки людей производят эти установления и только человеческие страсти их сохраняют» (пер. сост.). (*Correspondance complète*. Oxford, 1972. Т. 17. Р. 63.)

Юстери Леонгард (1741–1789) — пастор, основатель школы для девочек в Цюрихе. Переписывался с Руссо в 1761–1765 гг. В переписке затрагивались религиозно-философские вопросы.

⁶⁷ Право отнюдь не подчиняется страстям людей (пер. сост.).

⁶⁸ «суверен образуется лишь из частных лиц, у него нет и не может быть таких интересов, которые противоречили бы интересам этих лиц. Следовательно <... невозможно, чтобы организм захотел вредить <... своим членам» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты*. С. 163).

⁶⁹ потому что это значило бы желать сделать зло себе самому (пер. сост.).

⁷⁰ «Суверен уже в силу того, что он существует, является всегда тем, чем он должен быть» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты*. С. 163).

⁷¹ «не может даже желать этого, ибо как в силу закона разума, так и в силу закона естественного ничто не совершается без причины» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты*. С. 172).

⁷² «Право отнюдь не подчиняется страстям людей, и речь между нами шла о том, чтобы сначала установить истинные принципы политического права. Теперь, когда основы установлены, исследуйте то, что люди построили над ними (пер. сост.).

⁷³ «Чтобы хорошо судить о том, что есть, нужно знать, что должно быть» (пер. сост.).

⁷⁴ публичная сила.

⁷⁵ общая воля является сущностью суверенитета (пер. сост.)

⁷⁶ «Суверен уже в силу того, что он существует, является всегда тем, чем он должен быть» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 163*).

⁷⁷ Общая воля не может ошибаться (пер. сост.).

⁷⁸ «<... верховная власть суверена нисколько не нуждается в поручителе перед подданными» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 163*).

⁷⁹ «<... суверен <... не может налагать на подданных узы, бесполезные для общины; он не может даже желать этого; ибо в силу закона разума [т. е. под действием разумного естественного права (вставка Г. Д. Гурвича. — *Сост.*)], так и в силу закона естественного ничто не совершается без причины» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 172*).

⁸⁰ «<... верховная власть, какой бы неограниченной, священной, неприкосновенной она ни была, не переступает и не может переступить границ общих соглашений, и <... каждый человек может всецело распоряжаться тем, что ему эти соглашения предоставили из его имущества и его свободы» (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 173–174*).

⁸¹ Кельзен Ганс (1881–1973) — немецко-австрийский правовед. Радбрух Густав — немецкий правовед, философ права, социолог, последователь баденской школы неокантианства.

⁸² свободы как гражданской, так и политической.

⁸³ «<... никто не теряет из своей свободы ничего, кроме того, что может вредить свободе другого <... » (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 116*).

⁸⁴ «Прочтите ее, сударь, эту книгу <... вы там всюду увидите требования свободы, но не выходящей из-под власти законов, без которых свобода не может существовать <... » (пер. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 358–359*).

⁸⁵ закон есть выражение общей воли (пер. сост.).

⁸⁶ «Свобода состоит в возможности делать все, что не наносит вред другим: таким образом, осуществление естественных прав каждого человека имеет только те границы, которые обеспечивают другим членам общества пользование теми же самыми правами. Эти границы могут быть определены только законом» (пер. сост.).

Н. И. Кареев

Новое истолкование политического учения Руссо

Рецензия на книгу г. Гурвича

«Руссо и Декларация прав»

Печатается по: ОР РГБ. Ф. 119 Н. И. Кареева. Картон 43. Ед. хр. 13. Л. 1–26 об. Автограф белой. Рецензия датирована Кареевым сентябрем 1918 г. На обложке надпись рукою Н. И. Кареева «Статья о книге Гурвича “Руссо и декларация прав”. Печатается с сохранением стиля и некоторых особенностей орфографии автора.

Кареев Николай Иванович (1850–1931) — русский историк и социолог. О теории Руссо Н. И. Кареев писал также в следующих работах: *Кареев Н. И.* История Западной Европы в Новое время. СПб., 1893. Т. III. С. 189–211; *Кареев Н. И.* Курс Новой истории. СПб., 1899. Ч. 1. Гл. 21, 22, 24; *Кареев Н. И.* Руссо и «Общественный договор» // Кареев Н. И. Французские политические писатели XVIII века. Ростов-на-Дону, 1905. С. 17–32; *Кареев Н. И.* Вступительная статья // Руссо Ж.-Ж. О влиянии наук на нравы. СПб., 1908. С. 1–16; *Кареев Н.* Происхождение современного народноправового государства. СПб., 1908. С. 108–119.

¹ Так в тексте.

² Так в тексте.

³ Бенжамен Констан де Ребекк (1767–1830) — французский политический мыслитель. Проводил различие между свободой древних и свободой новых народов. Свобода в древних республиках — это участие в народовластии, свобода людей Нового времени — это индивидуальная свобода. Выступал против теории народного суверенитета Ж.-Ж. Руссо. О теории народного суверенитета Руссо см.: *Constant B.* De la souveraineté du peuple et de ses limites // *Constant B.* Cours de politique constitutionnelle. Paris, 1836. Т. 1. Р. 1. Р. 161–191.

⁴ Об этом см. примеч. 36 к статье Гурвича «Руссо и декларация прав».

⁵ Прочитано предположительно.

⁶ совести (франц.).

⁷ Слово прочитано предположительно.

⁸ В развитии общества Луи Блан отмечал смену трех принципов — авторитета, индивидуализма и братства. Принцип авторитета господствовал в Средние века, на принципе индивидуализма основана философия XVIII века, представителями принципа братства Луи Блан считает Руссо, Мабли, Робеспьера. О Руссо см.: *Blanc L.* Histoire de la Révolution française. Paris, 1878. Т. 2. Р. 99–104.

П. И. Новгородцев

<Рецензия

Георгий Гурвич. Руссо и Декларация прав

Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо

Петроград, 1918

Впервые: Русская книга. 1921. № 4. С. 5. Печатается по тому же изданию.

¹ Еллинек (Иеллинек) Георг — см. примеч. 9 к книге Гурвича.

² См.: Гурвич Г. Руссо и Декларация прав. С. 86.

³ Там же. С. 98.

**Философско-религиозные
и педагогические воззрения Руссо****Н. Котляревский**

Мировая скорбь

<отрывок

Впервые: *Котляревский Н.* Мировая скорбь в конце прошлого и в начале нашего века. Ее основные этические и социальные мотивы и их отражение в художественном творчестве. СПб., 1898. Печатается по: *Котляревский Н.* Мировая скорбь в конце XVIII и в начале XIX века. Ее основные этические и социальные мотивы и их отражение в художественном творчестве. 2-е изд., испр. СПб., 1910. С. 9–50.

Котляревский Нестор Александрович (1863–1925) — литературовед, критик, первый директор Пушкинского Дома.

¹ Ламартин Альфонс Мари Луи де (1790–1869) — поэт-романтик, публицист, историк. Опубликовал враждебную идеям Руссо книгу «Жан-Жак Руссо. Его ложный общественный договор и истинный общественный договор».

² Для меня достаточно, что я вижу, до какой границы я могу дойти (пер. сост.).

³ Слова из статьи Г. Гейне «О Польше» (см.: *Гейне Г.* Полн. собр. соч. Т. V М.; Л., 1937. С. 270).

⁴ чувствительность (*франц.*).

⁵ Состояние размышления — это состояние противоестественное и человек, который размышляет, — животное извращенное.

⁶ Мальзерб (Малезерб) Кретьен-Гильом де Ламуаньон (1721–1794) — политический деятель, главный директор книжной торговли, покровительствовал энциклопедистам и Руссо. Письма Руссо к Мальзербу носят автобиографический характер, об истории их написания Руссо рассказывает в XI книге «Исповеди». Здесь цитируется четвертое из четырех знаменитых писем, письмо Руссо к Мальзербу от 28 января 1762 г. (см.: *Rousseau J.-J. Correspondance complète. Geneve; Madison, 1969. Т. 10. Р. 65*).

⁷ В трагедии Гете «Фауст» Фауст заключает договор с Мефистофелем. По договору дьявол выиграет в том случае, если Фауст попытается «остановить мгновение». Фауст уверен, что этого никогда не случится.

Возможно, имеются в виду следующие слова Шопенгауэра: «Пока, именно, мы свободны от страданий, беспокойные желания рисуют нам химеры несуществующего счастья и соблазняют нас к погоне за оным: этим мы навлекаем на себя страдания, которые неоспоримо реальны. Тогда мы начинаем горевать об утраченном беспечальном состоянии, которое мы прошутили. Как потерянный рай, оно осталось далеко позади нас, и мы тщетно желаем вернуть его обратно. Таким образом, кажется, будто какой-то злой демон постоянно морочит нас соблазнами желаний и выманивает из беспечного состояния, которое и есть высшее, действительное счастье» (*Шопенгауэр А. Афоризмы для усвоения житейской мудрости. Гл. V // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. М.; Харьков, 1998. С. 551*).

Шопенгауэр Артур (1788–1860) — немецкий философ, представитель волюнтаризма. Этика Шопенгауэра пессимистична, страдание неотделимо от жизни.

⁸ себялюбие с самолюбием (*франц.*).

⁹ Апологией Котляревский называет произведение Руссо «Руссо — судья Жан-Жака. Диалоги».

¹⁰ Цивизм (*civisme — франц.*) — гражданская доблесть, патриотизм. В годы Великой французской революции наблюдательными комитетами секций гражданам выдавался сертификат цивизма — специальная бумага, подтверждающая их патриотизм.

¹¹ См. об этом комментарии к отрывку А. С. Пушкина «О вечном мире».

¹² Барант (Barante) Амабль-Гильом-Проспер — Брюжьер (1782–1866) — французский политический деятель, историк и публицист. Дает оценку идеям Руссо в своем труде «О французской литературе в XVIII веке».

¹³ Леметр Жюль (1853–1914) — французский критик и писатель. В своей книге «Жан-Жак Руссо» (Париж, 1907) выступает против Руссо с консервативно-националистических позиций.

¹⁴ Иов — персонаж ветхозаветной книги Иова, страдающий праведник, обращающийся с жалобой к Богу.

¹⁵ Кларети (Клареси) Арсен Арно (прозвище Жюль) (1840–1913) — французский писатель и историк. Автор заметки «Шиллер и Руссо»

в сборнике Джона Гран-Картере «Руссо перед судом сегодняшних французов» (1890). Заметка опубликована в русском переводе (см.: *П-ва А. В. Ж.-Ж. Руссо (По отзывам нынешних французов) // Русская мысль. 1890. № 6. С. 120–122).*

С. Котляревский

Гражданская религия у Руссо

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 102 (II). Март–апрель. С. 180–197. Печатается по тому же изданию.

Котляревский Сергей Андреевич (1873–1939) — историк, теоретик и философ права.

¹ См.: *Rousseau J.-J. u Contrat Social / Une introduction et des notes par Edmon reyfus-Brisac. Paris, 1896. P. 10.*

² «О теле», «О гражданине» (*лат.*).

³ «Исповедание веры савойского викария».

⁴ Речь идет о письме Руссо к Вольтеру по поводу поэмы Вольтера «О разрушении Лиссабона». Вольтер оценивает «четыре страницы», направленные против христианства в VIII главе IV книги «Общественного договора», как «литературную компиляцию» из Бейля и называет Руссо плагиатором в письме к Дамилавиллю от 25 июня 1762 г. (см.: *Voltaire. Œuvres complètes. T. 42. Paris. 1881. P. 142).* Бейль Пьер (1647–1706) — французский философ, представитель скептицизма. Критиковал христианство, отстаивал религиозную терпимость.

⁵ Автором книги (ее полное название «Христианство так же старо, как сотворение мира, или Евангелие — восстановление естественной религии». «Christianity as old as the Creation; or, the Gospel, a republication of the religion of nature») является английский философ-деист Мэтью Тиндаль (1657–1733). Книга вышла в Лондоне в 1703 г. Считалась современниками «Библией деизма». Тиндаль понимает христианство как нравственное учение. Христос явился восстановителем естественной религии.

⁶ Шатобриан Франсуа Рене (1768–1848) — французский писатель, консервативный романтик. В творчестве Шатобриана сочетаются религиозные мотивы и настроения меланхолии, опустошенности. Связь сентиментализма Руссо и творчества Шатобриана проанализирована в книге Ф. де ла Барта. «Шатобриан и поэтика мировой скорби во Франции в конце XVIII и в начале XIX столетия».

⁷ благо народа (*лат.*), государственный интерес (*франц.*).

⁸ если Вольтер не мог писать, как Фенелон, по крайней мере он никогда не мог говорить, как Тартюф (*англ.*).

⁹ Нужны были бы боги, чтобы дать законы людям (*франц.*).

¹⁰ Речь идет о «Письме Д'Аламберу о зрелищах». Оно было написано в ответ на статью Даламбера «Женева» в VII томе «Энциклопедии». В статье Даламбер предлагал открыть в Женеве театр.

¹¹ «Учение Евангелия имеет только одну цель — призвать и спасти всех людей; их свобода, их благосостояние здесь ни при чем; Иисус это говорил тысячу раз. Примешивать к этой цели земные намерения — значит искажать его возвышенную простоту» (*франц.*) (пер. сост.).

¹² «Без другого долга, кроме долга совести, без других принудительных догм, кроме нравов и законов» (пер. сост.).

¹³ «Но она плоха тем, что, будучи основана на заблуждении и лжи, она обманывает людей, делает их легковверными, суеверными и топчет подлинную веру в Божество в пустой обрядности. Она еще более плоха тогда, когда, становясь исключительной и тиранической, она делает народ кровожадным и нетерпимым; так что он живет лишь убийством и резней и полагает, что делает святое дело, убивая всякого, кто не признает его богов» (пер. А. Д. Хаятина и В. С. Алексеева-Попова) (*Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 251*).

¹⁴ гражданском устройстве духовенства (*франц.*).

¹⁵ французский народ признает существование Верховного существа и бессмертие души (пер. сост.).

¹⁶ «Гражданское устройство духовенства» было принято Учредительным собранием 12 июля 1790 г. По декрету о «гражданском устройстве духовенства» епископы и кюре должны были избираться. Избранный епископ не должен был обращаться к папе для получения разрешения на отправление службы. Ему позволялось лишь писать папе как главе Всемирной церкви. Кюре получал посвящение у епископа, а епископ — от митрополита. Содержание духовенства осуществлялось за счет государства. Было уменьшено количество епархий. Закон 3 вантоза III г. (21 февраля 1795 г.) — закон об отделении церкви от государства. Он провозглашает свободу всех культов. Государство не обеспечивает служителей культа, оно запрещает публичное отправление культа. Закон 18 флореаля II г. (7 мая 1794 г.) устанавливал культ Верховного существа в духе «гражданской религии» Руссо.

¹⁷ светского духа (*франц.*).

¹⁸ Комб Эмиль (1835–1921) — французский политический деятель, левый демократ, антиклерикал. В 1902–1905 гг. — глава правительства. В этот период был принят ряд антиклерикальных законов. Были разорваны отношения с Ватиканом, подготовлен законопроект об отделении церкви от государства.

¹⁹ Ренан Жозеф Эрнест (1823–1892) — французский философ и историк религии. Исходная позиция Ренана — позиция «благожелательного скептицизма». В религии видел утешающую иллюзию, выражение духовных особенностей народа.

²⁰ Конкордат Наполеона с папой Пием VII был заключен в 1802 г. Закон об отделении церкви от государства был принят в конце 1905 г., после отставки правительства Э. Комба, которое его подготовило.

²¹ неявно, имплицитно.

Н. Н. Бахтин**Руссо и его педагогические воззрения
(отрывок)**

Впервые: *Бахтин Н.* Руссо и его педагогические воззрения // Русская школа. 1912. № 9. Печатается по: *Бахтин Н.* Руссо и его педагогические воззрения. СПб., 1913. С. 55–75.

Бахтин Николай Николаевич (1866–1940) — библиограф, педагог, переводчик поэзии.

¹ Имеется в виду письмо Руссо Мари-Жане Телюссон, посвященное воспитанию детей. Русский перевод впервые опубликован в издании: *Руссо Ж.-Ж.* Собр. соч.: В 3 т. / Под ред Н. Тиблина. Т. 1. СПб.: Изд-во Н. Тиблина, 1866 (как письмо госпоже Т.).

² Геффтинг Гаральд (Хеффтинг Харальд) (1843–1931) — датский философ, испытал влияние Канта и Шопенгауэра. Автор книги о Руссо. Русский перевод: *Ж.-Ж. Руссо и его философия.* СПб., 1898; 2-е изд. СПб., 1905.

³ Вовенарг Люк Клапье (1715–1747) — французский моралист.

⁴ Вундт Вильгельм (1832–1920) — философ, физиолог, психолог, один из основателей экспериментальной психологии. Разрабатывал проблемы ощущения, восприятия, представления.

⁵ Бергсон Анри (1859–1941) — французский философ-интуитивист.

⁶ Речь идет о письме Руссо Гримпрелю д'Оффревиллю (ок. 1737 — после 1783) от 4 октября 1761 г. (см.: *Rousseau à Grimprel d'Offreville. 4 oct. 1761* // *Rousseau J.-J. Correspondance complète.* Genève, 1969. Т. IX. Р. 143–147).

⁷ Герbart Иоганн Фридрих (1776–1841) — немецкий философ, педагог, психолог.

⁸ характерная сила нравственности (*нем.*).

⁹ Простодушный (*франц.*).

¹⁰ Гутсемуте, правильно Гуте Мутс (Guts Muths) Иоганн Кристоф Фридрих (1759–1839) — немецкий педагог, сторонник и методист физического воспитания. В 1785–1837 преподавал гимнастику, плавание, географию в филантропиуме Х. Г. Зальцмана. Зальцман (Salzmann) Кристиан Готхильф (1744–1811) — немецкий педагог. С 1784 возглавлял филантропиум в поместье Шнепфенталь, (учебное заведение существует и ныне). Ставил целью дать детям, выходцам из мещанских и буржуазных семей, хорошее образование.

¹¹ Спенсер Герберт (1820–1903) — английский философ-позитивист, социолог, педагог.

Толстой и Руссо

Д. Н. Цертелев

Нравственная философия графа Л. Н. Толстого

Впервые: Нравственная философия графа Л. Н. Толстого. М., 1889.
Печатается по тому же изданию. С. 124–140.

Цертелев Дмитрий Николаевич (1852–1911) — философ, поэт, в философии последователь А. Шопенгауэра и Э. Гартмана.

¹ Цертелев цитирует отрывки из «Рассуждения о науках и искусствах» и «Рассуждения о неравенстве» Ж.-Ж. Руссо в своем переводе.

² Цитата из статьи Л. Н. Толстого «Так что же нам делать» (см.: *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. М., 1937. Т. 25. С. 373).

² Цитата из статьи Л. Н. Толстого «Так что же нам делать» (см.: Там же. С. 361–362). (Выражаю искреннюю благодарность за сообщение Г. Я. Галаган.) Д. Н. Цертелев цитирует с небольшими неточностями.

А. Дивильковский

Толстой и Руссо

Впервые: Вестник Европы. 1912. №6. С. 58–79; № 7. С. 125–153.
Печатается по тому же изданию.

Дивильковский Анатолий Авдеевич (1873–1932) — литературный критик, публицист, социал-демократ. О Руссо им также написана статья «Наш 200-летний современник (Ж.-Ж. Руссо)» (Современный мир. 1912. №9. С. 234–243).

¹ необразованного народа (*франц.*).

² Бомон Кристоф де (1703–1781) — парижский архиепископ с 1746 г. В 1762 г. написал папское послание с осуждением «Эмиля» Руссо. В ответ Руссо опубликовал «Письмо Кристофу де Бомону».

³ Шлейермахер Фридрих Даниэль Эрнст (1768–1834) — немецкий философ, близок к раннему романтизму. Бог, по Шлейермахеру, может открыться лишь глубокому внутреннему чувству.

⁴ Источник богословия в сердце (*лат.*).

⁵ Раздавить гадину (*франц.*).

⁶ Mandement — папское послание (*франц.*).

⁷ Макдональд Фредерика — английская исследовательница творчества Руссо. Ее мнение о «Мемуарах» госпожи д'Эпина в настоящее время во

многим подтвердилось. Ей принадлежат также работа «Исследование Вольтера и Руссо во Франции» (*Studies in the France of Voltaire und Rousseau*. London, 1895).

Д'Эппине Луиза — см. примеч. 4 к статье Писарева «Популяризаторы отрицательных доктрин».

Юм Давид (1711–1766) — английский философ. Пригласил Руссо в Англию, однако затем произошла ссора Юма и Руссо.

Вальполь (Уолпол) (Walpole) Гораций (Орас) (1717–1797) — сын премьер-министра Великобритании Роберта Уолпола, писатель. Недоброжелательно относился к Руссо. Автор «Письма Прусского короля», направленного против Руссо. Был автором «Письма Эмиля к Жан-Жаку Руссо», которое, однако, не публиковалось при его жизни.

⁸ Доде Леон (1867–1942) — журналист, политический деятель правых взглядов, монархист, член праворадикальной организации «Аксьон франсез», сын писателя Альфонса Доде.

⁹ Леметр Жюль — см. примеч. 13 к отрывку из книги Н. Котляревского «Мировая скорбь».

Брюнетьер (Brunetière) Фердинанд (1849–1906) — литературовед, литературный критик. В конце жизни придерживался консервативно-католических воззрений.

Нуриссон Жан Феликс (Nourisson) (1825–1899) — историк общественной мысли. Автор книги «Руссо и руссоизм» (1903).

¹⁰ темная толпа, непросвещенная чернь (*лат.*).

¹¹ остроумцы, гольбахянцы (*франц.*).

¹² Гумбольдт Вильгельм фон (1767–1835) — немецкий философ, родоначальник философии языка. Теории исторического процесса посвящена его работа «О задачах историка».

Гердер Иоганн Готфрид (1744–1803) — немецкий философ. Важнейшее сочинение Гердера «Идеи к философии истории человечества» посвящено истории цивилизации и культуры. Культура, по Гердеру, имеет определяющее значение в жизни общества.

Сен-Симон Клод Анри де (1760–1825) — французский социальный мыслитель, утопический социалист.

¹³ Страхов Николай Николаевич (1828–1896) — философ и литературный критик. Переписывался с Л. Н. Толстым. Речь идет о письме от 17–18 апреля 1878 г.

¹⁴ Алексеев Василий Иванович (1848–1919) — учитель сыновей Толстого. В семье Толстых жил до июня 1881 г.

¹⁵ Адресат письма — Козубовский Стефан, священник села Мелешково Подольской губернии. В своем письме от 16 декабря 1908 г. Козубовский призывал Толстого «вернуться к православию».

¹⁶ Ормузд (Ахурамазда) — дух света и добра в зороастрийской мифологии в противоположность Ариману (Анхра-Манью) — духу зла и тьмы.

¹⁷ Бондарев Тимофей Михайлович (1820–1898) — крестьянин, писатель и философ-самоучка. Л. Н. Толстой написал предисловие к главному произведению Бондарева «Трудолюбие и тунеядство, или Торжество земледельца». По инициативе Толстого сочинение Бондарева было издано во Франции.

¹⁸ Попов Евгений Иванович (1864–1938) — последователь Толстого, автор воспоминаний о нем. В конце 1880-х и в 1890-е гг. сотрудник издательства «Посредник».

¹⁹ Джордж Генри (1839–1897) — американский экономист, сторонник национализации земли. Его взгляды оказали большое влияние на Л. Н. Толстого.

²⁰ Гюйо Жан Мари (1854–1888) — французский философ-спиритуалист, близок философии жизни.

²¹ старый режим (*франц.*). Имеется в виду королевская власть во Франции до Французской революции 1789 года.

²² Дивильковский ошибается в дате письма. Это слова Руссо из письма от 28 января 1762 г. (а не от 28 июня). См.: *Rousseau J.-J. Correspondance complète*. Genève; Madison, 1969. Т. X. Р. 66.

²³ Очевидно, речь идет о письме М. А. Новоселову, написанном в августе 1889 г. Новоселов Михаил Александрович (1864 — после 1938) — духовный писатель, публицист. В 80-х — начале 90-х гг. — последователь Толстого. Затем отходит от учения Толстого и возвращается к православию.

²⁴ См. письмо И. С. Тургенева Я. П. Полонскому от 13 (25) мая 1875 г. (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма: В 13 т. М.; Л., 1966. Т. 11. С. 80). Цитата Дивильковского неточна.

Полонский Яков Петрович (1819–1898) — русский поэт.

Близкий устный отзыв об «Анне Карениной» приведен у Лёвенфельда. (См.: *Лёвенфельд Р. Гр. Л. Толстой, его жизнь, произведения и миросозерцание*. СПб., 1896. С. 188).

Личные и литературные отношения И. С. Тургенева и Толстого были сложными. См. об этом: *Лёвенфельд Р. Гр. Л. Толстой, его жизнь, произведения и миросозерцание*. С. 162–197.

²⁵ Речь идет о письме А. С. Суворину от 14 (26 марта) — 1 (13) апреля 1875 г. (См.: *Тургенев И. С.* Письма. М.; Л., 1966. Т. 11. С. 51) и письме А. В. Дружинину от 13 (25) января 1857 г. (*Тургенев И. С.* Письма. М.; Л., 1961. Т. 3. С. 85).

Суворин Алексей Сергеевич (1834–1912) — журналист, критик, драматург, издатель. В начале своей деятельности — либерал, затем перешел на консервативные позиции.

Дружинин Александр Васильевич (1824–1864) — писатель, критик, переводчик, основатель «Литературного фонда».

²⁶ Фет Афанасий Афанасьевич (1820–1892) — друг Толстого с 50-х по начало 80-х гг. Переписка Толстого и Фета длилась более 20 лет. О своих отношениях с Толстым Фет рассказал в «Моих воспоминаниях».

²⁷ Лёвенфельд Рафаил (1854–1910) — немецкий профессор-славист, переводчик и биограф Толстого.

Данное суждение приведено в книге Р. Лёвенфельда «Гр. Л. Толстой, его жизнь, произведения и миросозерцание» (С. 201).

²⁸ Дивильковский цитирует черновик письма Л. Н. Толстого Александру III, написанный 8–15 марта, во время процесса над участниками покушения 1 марта на Александра II. Чистовик был передан царю и не сохранился. Письмо осталось без ответа.

²⁹ Неточная цитата из стихотворения А. К. Толстого (1854). Правильно:

«Коль любить, так без рассудку,
Коль грозить, так не на шутку,
Коль ругнуть, так сгоряча,
Коль рубнуть, так уж сплеча!»

Стихотворение без заглавия, начинается с данных слов.

³⁰ Массон Пьер-Морис (1879–1916) — исследователь воззрений Руссо, автор монографии «Религия Руссо» (*La religion de J.-J. Rousseau*. P. 1–3. Paris, 1916)

³¹ Сиятельнейшие, высокочтимые и полновластные государи (*франц.*). Это слова из обращения Руссо к Генеральному Совету Женевы, которым он предварил свое «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми».

³² См. о М. Гримме примеч. 4 к статье Писарева «Популяризаторы отрицательных доктрин».

³³ Цитата из «Новой Элоизы». Ч. I. Письмо XXIII. Перевод неточный. Современный перевод см.: *Руссо Ж.-Ж.* Юлия, или Новая Элоиза. М., 1968. С. 71.

³⁴ Сютаев Василий Кириллович (1819–1892) — крестьянин, основатель нового религиозного учения, оказал большое влияние на Толстого.

³⁵ Молочников Владимир Айфалович (1871–1936) — последователь Л. Н. Толстого, за пропаганду его взглядов подвергался тюремному заключению.

³⁶ Фаге Эмиль — см. примеч. 7 к книге Гурвича.

Боссюэ Жак Бенинь (1627–1704) — епископ, политический мыслитель. В сочинении «Политика, извлеченная из Священного Писания» — сторонник абсолютизма.

³⁷ одинокий отшельник (*франц.*).

³⁸ самолюбия (*франц.*).

³⁹ Фенелон Франсуа де Салиньяк (1651–1715) — французский писатель и мыслитель. Автор романа «Приключения Телемака», высоко ценимого Руссо. Его произведения были популярны в России в XVIII — начале XIX в.

⁴⁰ Костанжогло — персонаж II тома «Мертвых душ» Гоголя. Тип рачительного помещика.

М. М. Ковалевский

Можно ли считать Толстого продолжателем Руссо?

Впервые: Вестник Европы. 1913. № 6. С. 343–352. Печатается по тому же изданию.

Ковалевский Максим Максимович (1851–1916) — правовед, социолог, историк общественной мысли. В своих исследованиях постоянно обраща-

ется к жизни и творчеству Руссо. См.: *Ковалевский М.* Новые данные о Жан-Жаке Руссо // *Помощь евреям, пострадавшим от неурожая*. СПб., 1901. С. 69–76; *Ковалевский М.* Происхождение современной демократии. Т. 1 М., 1895 (2-е изд. М., 1899, 3-е изд. М., 1912); *Ковалевский М. М.* От прямого народовластия к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму. Т. III. М., 1906. Гл. III. Теория прямого народовластия. Генезис основной доктрины Руссо и попытка восстановить содержание уничтоженного им общего «Трактата о политических учреждениях». С. 203–292; *Ковалевский М. М.* Руссо — гражданин Женевы // *Голос минувшего*. 1913. № 1.

¹ Речь идет о статье в «*Annales de la société J.-J. Rousseau*», 1907, III. Русский перевод: *Венруби И.* Толстой — продолжатель Руссо (Толстовский ежегодник. М., 1912).

² Имеется в виду статья А. Дивильковского «Толстой и Руссо», помещенная в настоящем издании. Дивильковский после революции 1905 г. эмигрировал и в это время жил в Швейцарии (вернулся на родину в 1918 г.).

³ Альтузий Иоганн (1557–1638) — голландский политический деятель, теоретик права. Сторонник теории естественного права и общественного договора.

Сидней Альджернон (1622–1683) — английский политический деятель, сторонник республики.

Бурламаки Жан-Жак (1694–1748) — швейцарский правовед, теоретик естественного права.

⁴ Шефтсбери Антони Эшли Купер (1671–1713) — английский философ и моралист, говорил, что у человека имеется врожденное нравственное чувство. Является предтечей шотландской философской школы.

⁵ Бодэн Жан (1530–1596) — французский политический мыслитель. Был сторонником монархии, ограниченной законами, которая должна действовать в интересах подданных.

⁶ Эгмонт (граф Ламораль, принц Гаврский) (1522–1568) — нидерландский политический деятель. Был католиком, однако требовал от испанского короля Филиппа II уничтожения инквизиции. Был казнен.

Горн Филипп де Монморанси (1524–1568) — один из лидеров нидерландской знати в начале борьбы против испанского владычества. Осуждал «крайности» испанских властей. В то же время надеялся на примирение с Филиппом II. Был казнен вместе с Эгмонтом.

⁷ Вильямс Роджер (1604–1684) — борец за свободу совести, религиозный деятель, эмигрировал в Америку, основал колонию Род-Айленд.

Мильтон Джон (1608–1674) — английский поэт и политический мыслитель. Выступал с памфлетами против господствующей церкви, за свободу совести.

⁸ «Об уме» (франц.).

⁹ Речь, очевидно, идет об Александре Григорьевиче Вульфгусе (1880 — начало 1930-х гг.) — русском историке, специалисте по истории французского Просвещения (см.: *Вульфгус А. Г.* Очерки по истории идеи веротерпимости и религиозной свободы в XVIII веке. СПб., 1911. С. 256–257).

Вульфийус цитирует строки из «Исповеди» Руссо, книга XII. Приблизительная дата и обстоятельства смерти Вульфийуса (проходил по «академическому делу», умер на поселении) были сообщены А. Ю. Прокопьевым.

¹⁰ См.: *Вульфийус А. Г.* Указ. соч. С. 253.

¹¹ В другом переводе эту цитату см.: *Бенруби И.* Толстой — продолжатель Руссо // Толстовский ежегодник. М., 1912. С. 183.

¹² Лао-тсе, современное написание Лао-цзы — древнекитайский философ, основатель даосизма.

¹³ Речь идет о неоконченном Руссо продолжении «Эмиля» «Эмиль и Софи, или Одинокие». В этой повести Париж оказывает свое развращающее действие на героев «Эмиля». Софи изменяет Эмилю. Семья распадается.

¹⁴ Традиционный русский перевод: «Прогулки одинокого мечтателя».

БИБЛИОГРАФИЯ

СОЧИНЕНИЯ Ж.-Ж. РУССО И ЛИТЕРАТУРА О НЕМ (НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ)

Библиографические указатели литературы на русском языке¹

1. *Бахтин Н.* Библиография // Русская школа. 1912. № 12. Отд. 1. С. 115–121.
В статье «Руссо и его педагогические воззрения».
То же // Бахтин Н. Руссо и его педагогические воззрения. СПб., 1913. С. 76–84.
2. *Боброва Е.* Жан-Жак Руссо в России // Книжные новости. 1937. № 12. С. 6–9.
3. Взаимосвязи русской и французской литератур. Указатель книг и статей на русском языке за 1961–1983 гг. М.: ГБЛ, 1985. — 216 с.
О Руссо: с. 177–180; см. также по указателю имен. С. 212.
4. *Златопольская А. А.* Жан-Жак Руссо в России XVIII — первой четверти XIX вв. (Библиографический список произведений Жан-Жака Руссо и литературы о нем на русском языке) // Петербург на философской карте мира. СПб., 2003. Вып. 2. С. 209–239.
5. Издания произведений Жан-Жака Руссо в научной библиотеке Томского университета, 1762–1917: Описание / Сост. В. В. Лобанов; Редкол.: В. Н. Алексеев и др. Новосибирск: ГПНТБ, 1989. — 50 с.
6. История зарубежной домарксистской философии: Указ. лит., изданной в СССР на рус. яз. в 1978–1982 гг. / Сост. Е. И. Серебряная. М.: ИНИОН, 1984. — 346 с.
О Руссо: с. 233–236.

¹ Наиболее полными являются указатели Я. Розанова (12) и И. И. Сиволап (литература за 1917–1976 гг.) (14). Остальные указатели охватывают только определенные аспекты темы. В то же время не имеется достаточно полного указателя переводов произведений Руссо и литературы о нем за конец 1970–1990-е годы и начало XXI века в целом. Это вызвало необходимость составления приводимого ниже указателя литературы за 1976–2004 гг.

7. История зарубежной философии: (С древнейших времен по третью четверть XIX в.): Указ. лит., изданной в СССР на рус. яз. в 1983–1987 гг. Ч. 2. М.: ИНИОН, 1990. — 224 с.

О Руссо: с. 68–69.

8. Окуньков Б. Н. Литература о Руссо по поводу 200-летнего юбилея // Известия Одесского библиографического общества при Новороссийском ун-те. 1912. Т. 1. Вып. 9. С. 377–378.

9. [Переводы Ж.-Ж. Руссо на русский язык XVIII — начала XIX в.] // Резанов В. И. Из разысканий о сочинениях В. А. Жуковского. Пг., 1916. Вып. 2. С. 565–567.

10. Пиксанов Н. К. Руссоизм в России Екатерининского времени: [Библиография] // Пиксанов Н. К. Два века русской литературы. 2-е изд. М., 1924. С. 50.

11. Пиксанов Н. К. Толстой и Руссо: Библиография // Пиксанов Н. К. Два века русской литературы. 2-е изд. М., 1924. С. 218–219.

12. Розанов Я. Библиография о Руссо // Под знаменем марксизма 1928. № 7–8. С. 242–254.

13. Ж.-Ж. Руссо (1712–1778): Материалы к выставке литературы. М., 1958. — 8 с.

14. Сиволап И. И. Ж.-Ж. Руссо в советской литературе. 1917–1976 гг. (к 200-летию со дня рождения) // Французский ежегодник. 1976. М., 1978. С. 247–257.

15. Barran T. Chronological list of Russian translations of Rousseau's works and related material 1762–1822 // Barran T. Russia reads Rousseau, 1762–1825. Evanston; Illinois, 2002. P. 386–392.

16. Mustel Ch. Rousseau dans le monde russe et soviétique / Préface de Wladimir Berelowitch. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 1995. — 111 p.

17. Roggerone G. A., Pia J. V. Bibliographia degli studi su Rousseau (1941–1990). Appendice. Bibliographia generale delle opere di G. G. Rousseau (1950–1990). Lecce: Edizione Milella, 1992. — 1385 p. (Università degli studi di Lecce. Facoltà di magistero. Pubblicazioni del dipartimento di filosofia. Sezione testi. 1.).

Руссо в СССР: p. 1161–1168.

Краткий список литературы на русском языке за 1976–2004 гг.²

Сочинения Ж.-Ж. Руссо

1. Руссо Ж.-Ж. Избранное: Исповедь; Прогулки одинокого мечтателя. М.: Изд. центр «Тerra», 1996. — 664 с.

2. Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. Рассуждение о науках и искусствах. Рассуждение о неравенстве / Пер. с фр. М.: НФ «Пушкин-

² Выражаю искреннюю благодарность за помощь в составлении данного списка С. Ю. Баранову. Учтены только те публикации за 1976 год, которые не включены в библиографию И. И. Сиволап.

ская библиотека»; ООО «Издательство АСТ», 2004. — 884 [4] с. (Золотой фонд мировой классики).

3. Руссо Ж.-Ж. Исповедь / Пер. под ред. Н. А. Бердяева и О. С. Вайнер. М.: Захаров, 2004. — 704 с.

«Исповедь» на с. 5–665.

4. Руссо Ж.-Ж. Исповедь: [Фрагмент] // Педагогика. 1992. № 11–12. С. 77–89.

5. Руссо Ж.-Ж. Королева Причудница: Сказка // Французская литературная сказка XVII–XVIII вв. М., 1990. С. 646–667.

6. Руссо Ж.-Ж. Новая Элоиза: Письмо XXIII // Альпы и свобода: Сб. М., 1993. С. 44–50.

7. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты / Вступ. статьи А. Филиппова и др.; коммент. В. С. Алексеева-Попова, Л. В. Борщевского; Центр фундаментальной социологии. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 1998. — 414 с.

8. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты / Послесл. А. Филиппова; Коммент. В. С. Алексеева-Попова, Л. В. Борщевского; Центр фундаментальной социологии. М.: Канон-пресс-Ц, 2000. — 543 с.

9. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права: [Отрывки] // Политология: Хрестоматия / Под ред. М. А. Василика. М., 1999. С. 157–167. То же // Антология мировой политической мысли: В 5 т. М., 1997. Т. 1. С. 426–438.

Перепечатка из изд.: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 151, 164, 165, 167, 171–174, 176–178, 191–195, 213.

10. Руссо Ж.-Ж. О «Робинзоне Крузо» // Дефо Д. Робинзон Крузо. М., 1990. С. 379–380.

Отрывок из «Эмиля» Ж.-Ж. Руссо.

11. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2 т. / Под ред. Г. Н. Джибладзе. М.: Педагогика, 1981.

Рец.: Равкин З., Пряникова В. По-новому о Жан-Жаке Руссо // Народное образование. 1982. № 6. С. 93–94.

12. Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения Жан-Жака Руссо. Письма к Саре / Пер. В. А. Жуковского. Подгот. текста и публ. И. А. Айзиковой // Russian studies. Ежеквартальник русской филологии и культуры. 2000. Т. 3. № 2. С. 192–198.

13. Руссо Ж.-Ж. Примем во внимание расходы людей: [Отрывок из «Суждения о вечном мире»] // Культура против варварства. Киев, 1988. С. 27–28.

14. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о науках и искусствах // Джибладзе Г. Сущность руссоизма. Тбилиси, 1983. С. 92–117.

15. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства // Философия и общество = Philosophy and society. М., 2001. № 2. С. 139–160; № 4. С. 159–177.

Перепечатка из изд.: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.

16. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми: [Отрывки] // Любутин К. Н. История западной философии: Пропедевтика: Учеб. пособие для высших и средних учебных заведений. Екатеринбург, 2000. Ч. 1. С. 145–150.

17. Руссо: [Избр. тр.: Перевод / Сост. и авт. предисл. А. Н. Джуринский]. М.: Изд. дом Шалвы Амонашвили; Моск. гор. пед. ун-т, 2002. — 224 с. (Антология гуманной педагогики).

18. Руссо Ж.-Ж. Сочинения. Калининград: Янтарный сказ, 2001. — 414 с.
19. Руссо Ж.-Ж. Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов: [Отрывок] // Антология культурологической мысли. М., 1996. С. 52–56.
20. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Я. А. Коменский, Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо, И. Г. Песталоцци. Педагогическое наследие / Сост. В. М. Кларин, А. Н. Джуринский. М., 1987. С. 199–295.
Напечатано в сокращении.
21. Руссо Ж.-Ж. Эпитафия Вольтеру / Пер. В. Васильева // Семь веков французской поэзии в русских переводах. СПб., 1999. С. 223.
Авторство Руссо ставится французскими исследователями под сомнение.

Литература о Ж.-Ж. Руссо

22. Аббуд Р. Демократические идеи Руссо // Социально-политический журнал. 1994. № 1/2. С. 191–197.
23. Айзикова И. А. В. А. Жуковский — переводчик «Писем к Саре» Ж.-Ж. Руссо // Проблемы литературных жанров. Материалы четвертой науч. межвуз. конф. 28 сент. — 1 окт. 1982 г. Томск, 1983. С. 162–164.
24. Айзикова И. А. В. А. Жуковский — переводчик Ж.-Ж. Руссо. (Статья первая) // Проблемы метода и жанра. Томск, 1986. Вып. 12. С. 50–68.
25. Айзикова И. А. В. А. Жуковский — переводчик Ж.-Ж. Руссо. (Статья вторая) // Проблемы метода и жанра. Томск, 1986. Вып. 13. С. 25–38.
26. Айзикова И. А. В. А. Жуковский — переводчик «Избранных сочинений» Ж.-Ж. Руссо // Russian studies. Ежеквартальник русской филологии и культуры. 2000. Т. 3. № 2. С. 186–192.
27. Алексеев-Попов В. С. Лев Толстой и Жан-Жак Руссо (К постановке проблемы) // Французский ежегодник. 1982. М., 1984. С. 88–100.
28. Алташина В. Д. К вопросу о хронологии повествования в романе-мемуарах. (От эпохи Просвещения к XX столетию) // Философские и эстетические традиции в зарубежных литературах. СПб., 1995. С. 27–32.
П. Прево, Ж.-Ж. Руссо, М. Пруст.
29. Алюшин А. Л. Тоталитарное государство в модели и в реальности. От Руссо к сталинизму // Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989. С. 162–172.
30. [Анекдот о Руссо] // От великого до смешного... М.; Киев, 1994. С. 133.
31. Анисимов И. И. Жан-Жак Руссо // Анисимов И. И. Французская классика со времен Рабле до Романа Роллана. М., 1977. С. 25–30. То же // Анисимов И. И. Собр. соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 3. С. 24–29.
32. Аронов А. Я. Руссо // Аронов А. Я. Островок безопасности. М., 1987. С. 49.
33. Артамонов С. Д. Жан Жак Руссо: Статья // Артамонов С. Д. Сорок веков мировой литературы: В 4 кн. М., 1977. Кн. 4. С. 72–76.
34. Артамонов С. Д. Вольтер и его век: Кн. для учащихся. М.: Просвещение, 1980. — 223 с.
О Ж.-Ж. Руссо: с. 166–169.
35. Артемьева Т. В. Случай Руссо: исповедь или эксгибиционизм? // Метафизика исповеди: пространство и время исповедального слова. Материалы

международной конференции. Санкт-Петербург, 26–27 мая 1997 г. СПб., 1997. С. 61–67.

36. *Асмус В. Ф.* Жан-Жак Руссо // Асмус В. Ф. Историко-философские этюды. М., 1984. С. 83–139.

37. *Барабаш Ю. Я.* «Знаю человека...» Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. М.: Худож. лит., 1989. — 333 с.

О Ж.-Ж. Руссо: с. 227–235.

38. *Барни Р.* Фоше и «социальный кружок» // Французский ежегодник. 1982. М., 1984. С. 73–87.

Истолкование идей «Общественного договора» аббатом Фоше в речах об «Общественном договоре» в 1790–91 гг. (Статья неокончена).

39. *Батюшков К. Н.* Сочинения: В 2 т. М.: Худож. лит., 1989.

О Ж.-Ж. Руссо: т. 1. С. 44, 70, 148, 153, 155–156, 159–160, 374; т. 2. С. 41, 110, 115, 187, 227.

40. *Бах Р.* О семантической структуре описания общества в автобиографическом тексте Ж.-Ж. Руссо // Лексико-семантические структуры в языке и речевой деятельности. М., 1983. С. 5–13.

41. *Беленкова Л. Н.* Д. И. Писарев об идеологии и философии французских просветителей XVIII века // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1976. Вып. 3. С. 63–67.

Об оценке Писаревым произведений Руссо.

42. *Блейк У.* «Живей, Вольтер, смелей, Руссо!...» / Пер. В. Л. Топорова // Блейк У. Стихи. М., 1982. С. 267

43. *Божович В. И.* Новое чувство природы // Божович В. И. Традиции и взаимодействие искусств. М., 1987. С. 61–64.

Восприятие природы Ж.-Ж. Руссо и влияние этого восприятия на романтиков.

44. *Борисенко М. К.* Жан-Жак Руссо в юбилейное десятилетие: Реферативный обзор // Современные зарубежные исследования по литературе XVII–XVIII вв.: Сб. обзоров / ИНИОН АН СССР. М., 1981. Вып. 2. С. 55–68.

45. *Борисенко М. К.* Предромантические тенденции в стилистике второй части «Исповеди» Жан-Жака Руссо // Анализ стилей зарубежной художественной и научной литературы. Межвуз. сб. науч. тр. Л., 1988. Вып. 6. С. 105–117.

46. *Борох Л. Н.* Руссоистская концепция государства в восприятии Лян Цичао // Всемирная история и Восток. М., 1989. С. 124–132.

47. *Борох Л. Н.* Идеи Руссо и китайская мысль начала XX в. (По работе Лян Цичао «Лусо сюэ ань») // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Л., 1990. Вып. 13. С. 37–52.

48. *Борох Л. Н.* Учение Ж.-Ж. Руссо — концепция государства нового типа // Борох Л. Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. М., 2001. С. 74–96.

49. *Буравчук Г.* И тогда проступит лик творца // Дон. 1995. № 11–12. С. 238–244.

О теории прогресса в работе Ж.-Ж. Руссо «Рассуждение о науках и искусствах».

50. *Бурсов Б. И.* Личность Достоевского: Роман-исследование. Л.: Сов. писатель, 1979. — 680 с.

Достоевский и Руссо: с. 447–448.

51. *Бюстарре К.* Материальные и графические составляющие современных рукописей. Является ли бумага интерактивным носителем? // Языки рукописей: Сб. ст. СПб., 2000. С. 9–120.

О рукописях Руссо: с. 15.

52. *Валлон А.* Педагогические и психологические идеи романа-трактата Ж.-Ж. Руссо // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 269–299.

53. *Васильев В. А.* Ж.-Ж. Руссо о воспитании добродетели // Социал.-гуманит. знания. 2002. № 6. С. 24–261.

54. *Виллко Э.* Русская журналистика 1820-х годов о мировоззрении и философских концепциях философов-просветителей и их предшественников: Бэкон, Декарт, Локк, Кондильяк, философы кружка Гольбаха (Гольбах, Гельвеций, Дидро), Руссо, Вольтер // Виллко Э. Философско-эстетические идеи французского просвещения в русском романтизме. Хельсинки, 1991. С. 65–104.

55. *Виппер Ю. Б.* Творческие судьбы и история: (о западноевроп. лит. XVI — первой половины XIX в.). М.: Худож. лит., 1990. — 317 с.

О Ж.-Ж. Руссо: с. 204–206; 235–237

56. *Волошин М.* [Ж.-Ж. Руссо] // Волошин М. Лики творчества. Л., 1989. С. 81, 195, 206, 207, 563, 733.

57. *Воротилин Е. А.* Идеология просветительства и учение Ж.-Ж. Руссо // Проблемы теории политики и права. М., 1989. С. 144–157.

58. *Гаврюшин Н. К.* Хижина Руссо // Гаврюшин Н. К. Юнгов остров: Религиозно-исторический этюд. М., 2001. С. 55–56.

Ж.-Ж. Руссо и И. В. Лопухин.

59. *Ганиев Р. М.* Жан-Жак Руссо // Ганиев Р. М. Филиация аксиологических мировоззрений. Владикавказ, 1999. С. 194–197.

60. *Герье В. И.* Руссо как личность // Педагогика. 1992. № 11/12. С. 74–76.

Фрагмент статьи, напечатанной в словаре Брокгауза и Ефрона.

61. *Герье В. И.* Жан-Жак Руссо // Руссо Ж.-Ж. Исповедь / Пер. под ред. Н. А. Бердяева и О. С. Вайнер. М., 2004. С. 666–699.

Печ. по: Энци. словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1899. Т. 27. С. 348–363.

62. *Гессен С. И.* Основы педагогики: Введение в прикладную философию: Учеб. пособие для вузов. М.: Школа-пресс, 1995. — 447 с. (1-е изд. Берлин, 1923). Руссо и Толстой: с. 40–61.

63. *Геюшев З.* Свет демократических идей (К 200-летию со дня смерти Ж.-Ж. Руссо) // Лит. Азербайджан. 1978. № 7. С. 125–129.

64. *Гинзбург Л. Я.* О психологической прозе. Л.: Худ. лит., 1977. — 447 с.

Об «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо: с. 192–240.

65. *Глас А.* Из чего сделалась «Метель» Пушкина // Новое литературное обозрение. 1995. № 14. С. 89–102.

«Метель» и «Новая Элоиза».

66. *Гобель Г., Собуль А.* Распространение идей Руссо и истолкование руссоизма. По альманахам времен Великой французской революции // Французский ежегодник. 1978. М., 1980. С. 13–35.

67. *Гобозов И. А.* История философии в интерпретации «новых философов» // Науч. доклады высшей школы. Филос. науки. 1981. № 6. С. 64–73.

Использование наследия Руссо.

68. Гозун Л. А. К проблеме «Пушкин и Ж.-Ж. Руссо»: (Руссо и пародирование истории в «Графе Нулине») // Пушкин и его современники. СПб., 2002. Вып. 3 (42). С. 336–347.

Интерпретация драмы Ж.-Ж. Руссо «Лукреция» в поэме А. С. Пушкина «Граф Нулин».

69. Горелик Л. Л. Полемика с Ж.-Ж. Руссо в «Бедной Лизе» Н. М. Карамзина: художественное пространство повести // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. СПб., 2003. С. 37–49.

70. Горичева Т. Поль Вирильо — Руссо нашего времени // Ступени. СПб., 2000. № 1(11). С. 161–163.

71. Градинар И. Б. К вопросу о теоретических источниках становления марксистской концепции государства // Методология и методика преподавания истории философии. Свердловск, 1982. С. 35–48.

В том числе: Маркс и Руссо.

73. Грама Д. К., Слуту К. Я. Сочинения французских просветителей в Молдавии (конец XVIII — первая половина XIX в.) // Книга в России в эпоху Просвещения. Л., 1988. С. 96–107.

В том числе восприятие идей Руссо.

73. Грацианский П. С., Куркин Б. А. Политические идеи Ж.-Ж. Руссо // Советское государство и право. 1978. № 11. С. 118–127.

74. Гречаная Е. П. Жан-Жак Руссо и Швейцария // История швейцарской литературы / Рос. акад. наук. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького; [Редкол.: Н. С. Павлова (отв. ред.) и др.]. М., 2002. Т. 1. Гл. 12. С. 269–286.

75. Громыко Н. Мюнхенская школа трансцендентальной философии // Кентавр: Игротехнический методологический альманах. 1994. № 1. С. 24–36.

Руссо, Фихте и «Сон смешного человека» Достоевского.

76. Дворцов А. Т. Жан-Жак Руссо. М.: Наука, 1980. — 111 с.

77. Денисенко Н. А. К вопросу о становлении понятия «отчуждение» в истории философии // Студент и научно-технический прогресс. Материалы XXIX Всесоюзной науч. студенческой конф. Новосибирск, 1991. С. 68–77.

78. Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с франц. и вступ. статья Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. — 511 с.

Идеи Ж.-Ж. Руссо с точки зрения грамматологии.

79. Джибладзе Г. Н. Жан-Жак Руссо и его педагогическое наследие // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 7–18.

80. Джибладзе Г. Н. Сущность руссоизма. Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1983. — 131 с.

81. Джурицкий А. Н. Педагогические идеи Жан-Жака Руссо // Я. А. Коменский, Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо, И. Г. Песталотти. Педагогическое наследие. / Сост. В. М. Кларин, А. Н. Джурицкий. М., 1987. С. 194–198.

82. Джурицкий А. Н. Идеи Жан-Жака Руссо в истории мировой педагогической мысли // Руссо: [Избр. тр.: Перевод / Сост. и авт. предисл. А. Н. Джурицкий]. М., 2002. С. 5–19.

83. Длугач Т. Б. Жан-Жак Руссо: «Категорический императив» здравого смысла // Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла или рождение идеи суверенной личности: (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М., 1995. Гл. 3. С. 123–207.

84. Длугач Т. Б. Спор о воспитании // Некоторые характеристики философии эпохи Просвещения. М., 1989. С. 44–62.

Французские просветители, в том числе Руссо, о воспитании.

85. Докучаева О. В. Жан Жак Руссо и пейзажный парк в России второй половины XVIII века // Русская культура последней трети XVIII века. М., 1997. С. 176–190.

86. Донских О. А. Происхождение языка как философская проблема / Отв. ред. А. М. Кочергин. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984. — 127 с.

В том числе идеи Руссо о происхождении языка: с. 63–65.

87. Дубин Б. В. Быт, фантастика и литература в прозе и литературной мысли 20-х годов // Тыняновский сборник. Рига. 1990. С. 159–172.

Факты биографии Ж.-Ж. Руссо.

88. Евсюков В. Г. Два подхода к гуманистическому идеалу. Образ человека у Руссо и Канта // Гуманистический идеал и социальная практика. Новосибирск, 1989. С. 110–122.

89. Елизаветина Г. Г. Жанровые особенности автобиографического повествования (Герцен, Руссо, Гете) // А. И. Герцен — художник и публицист. М., 1977. С. 3–13.

90. Есаулов Н. М. Уильям Купер и Руссо // Вестн. Ленингр. ун-та. 1976. № 20. История, язык, литература. Вып. 4. С. 99–106.

91. Ефимова Н. М. Понятие законодателя в системе политических взглядов Руссо // Сознание — мировоззрение — мышление: Сб. науч. ст. Киров, 2001. Вып. 6. С. 33–36.

92. Ефименко А. Р. Учение Ж.-Ж. Руссо в философско-государственной концепции Л. А. Тихомирова // Историко-философская персоналия: методологические аспекты. Материалы конф. молодых ученых. Москва. 2 декабря 1999 г. / Под. ред. А. И. Алешина. М., 1999. С. 11–20.

93. Ефремова З. И. Жан-Жак Руссо и Иммануил Кант: два взгляда на проблему практического воспитания // Философия и образование: интеллектуальные традиции и новации. Саратов, 2004. Вып. 3. С. 18–24.

94. Жиликова Э. М. Традиции сентиментализма в творчестве раннего Достоевского (1844–1849) / Том. гос. ун-т им. В. В. Куйбышева; Под ред. д. филол. наук Ф. З. Кануновой. Томск: Изд-во ТГУ, 1989. — 272 с.

Достоевский и Руссо: с. 235–242.

95. Забабурова Н. В. Сентиментальная рефлексия в романе Ж.-Ж. Руссо «Юлия, или Новая Элоиза» // Забабурова Н. В. Французский психологический роман. Ростов н/Д, 1992. С. 111–132.

96. Завадский С. А., Новикова Л. И. Альтернативный вариант Жан-Жака Руссо и руссоизм // Завадский С. А., Новикова Л. И. Искусство и цивилизация. Искусство на пути к коммунистической цивилизации. М., 1986. С. 60–67.

97. Занадворова Т. Л. Героика и гражданственность в романе Ж. Ж. Руссо «Новая Элоиза» // Вопросы истории и теории литературы. Челябинск, 1979. Вып. 6. С. 65–79.

98. Занадворова Т. Л. Жанровое своеобразие романа Ж.-Ж. Руссо «Новая Элоиза» // Проблемы метода и жанра в зарубежной литературе. М., 1981. С. 36–48.

99. Занадворова Т. Л. Ж.-Ж. Руссо в оценке Г. В. Плеханова // Типология и взаимосвязи в русской и зарубежной литературе. Красноярск, 1981. С. 13–26.

100. Занадворова Т. Л. Теория Руссо о возвращении к природе // Французский

ежегодник. 1979. М., 1981. С. 230–243.

101. *Занадворова Т. Л.* Сентиментализм Ж.-Ж. Руссо: Учеб. пособие по спецкурсу. Челябинск: ЧПИ, 1983. — 86 с.

102. *Занадворова Т. Л.* Жан-Жак Руссо в «Драмах революции» Ромена Роллана // Великая французская революция и литературная жизнь Европы. Куйбышев, 1989. С. 124–132.

103. *Занадворова Т. Л.* Жан-Жак Руссо. Художественный метод. Традиции. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. — 139, [1] с.

104. *Занин С. В.* Общественный идеал в раннем творчестве Ж.-Ж. Руссо. Самара: НВФ СМС, 1997. — 128 с.

105. *Занин С. В.* Теория суверенитета // Занин С. В. Теория общественного договора в эпоху Нового времени. Самара: НВФ СМС, 1999. Гл. 3. С. 63–76.

106. *Занин С. В.* Биография и автобиография Ж.-Ж. Руссо // История и историография зарубежного мира в лицах. Самара, 1999. Вып. 4. С. 61–70.

107. *Занин С. В.* Жан-Жак Руссо и теория «разделения властей» в эпоху Нового времени // Проблемы правовой и социальной политики в России. Самара, 1999. С. 26–41.

108. *Занин С. В.* Проблема «единства» творчества Руссо в современной историографии Франции // Самарский исторический ежегодник за 1998 год. Самара, 1999. С. 85–96

109. *Занин С. В.* Критики «Рассуждения о науках» Ж.-Ж. Руссо // Вестник университета Наяновой за 1999 год. Самара, 2000.

110. *Занин С. В.* Жан-Жак Руссо — писатель // Вопросы зарубежной истории: Материалы конф., посвящ. 30-летию каф. зарубеж. истории Самар. ун-та. Самара, 2001. С. 18–21.

111. *Занин С. В.* Запоздалая рецензия: Рец. на книгу: М. Launay. J.-J. Rousseau, *йcrivain politique*. Cannes, 1972. 512 pp. // Историография и история зарубежного мира в лицах. Самара, 2001. Вып. 5. С. 175–180.

112. *Занин С. В.* Идеи Ж. Ж. Руссо в России (вторая половина XVIII — начало XX века) // Россия и Франция XVIII–XX века. М., 2001. Вып. 4. С. 8–26.

113. *Занин С. В.* Идеи Руссо в России XX века // Россия и Франция XVIII–XX века. М., 2003. Вып. 5. С. 219–243.

114. *Затонский Д. В.* Сцепление жанров (Место автобиографии, мемуаров, дневника в становлении и жизни современного романа) // Жанровое разнообразие современной прозы Запада. Киев, 1989. С. 4–58.

Об «Исповеди» Руссо: с. 11–16.

115. *Зиневич И. Е.* Проблема отчуждения у Ж.-Ж. Руссо // Проблемы философии. Киев, 1980. Вып. 51. С. 143–151.

116. *Златопольская А. А.* Ж.-Ж. Руссо и русская революционно-демократическая мысль 30–40-х годов XIX века // Философия и освободительное движение в России. Л., 1989. С. 39–54.

117. *Златопольская А. А.* Русская революционная традиция в диалоге с «Общественным договором» Ж.-Ж. Руссо (конец XVIII — 80-е годы XIX в.) // Человек в мире диалога. Л., 1990. С. 280–283.

118. *Златопольская А. А.* Концепция «общей воли» Ж.-Ж. Руссо и революционная мысль России XVIII–XIX веков // Филос. науки. М., 1991. № 9. С. 16–29.

119. Златопольская А. А. Концепция народного суверенитета в русской общественной мысли второй половины XIX века // Русская философия: преемственность и роль в современном мире. Тез. докл. и выступлений. СПб., 1992. Ч. 2. С. 25–26.

120. Златопольская А. А. Проблема общественного договора в зеркале русской мысли века Екатерины // Екатерина Великая: эпоха российской истории: Международная конф. Санкт-Петербург, 26–29 августа 1996 года. Тезисы докладов. СПб., 1996. С. 72–73.

121. Златопольская А. А. Проблема общественного договора в зеркале русской мысли века Екатерины (восприятие идей Руссо и Монтескье) // Философский век. Альманах. Вып. 11. Екатерина II и ее время. Современный взгляд. СПб., 1999. С. 52–65.

122. Златопольская А. А. А. Н. Радищев и Ж.-Ж. Руссо // Философский век. Альманах. Вып. 10. Философ как социокультурный тип. Материалы Второй Международной летней школы по истории идей. 8–29 августа 1999 г. Санкт-Петербург–Новгород–Торжок–Тверь–Москва. СПб., 1999. С. 125–132.

123. Златопольская А. А. Идеи Ж.-Ж. Руссо в контексте русской философско-исторической мысли XVIII — первой четверти XIX века // Русская философия между Западом и Востоком. Материалы Пятой Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, 2001. С. 121–126.

124. Златопольская А. А., Овчинникова Е. А. Философско-религиозные идеи Жан-Жака Руссо и антропологическая мысль России XVIII — начала XIX века в контексте французского Просвещения // Философский век. Альманах. Вып. 17. История идей как методология гуманитарных исследований. Ч. 1. Материалы Международной конф. «История идей как методология гуманитарных исследований» (Санкт-Петербург, 27–30 сентября 2001 г.). СПб., 2001. С. 246–263.

125. Златопольская А. А. Г. Д. Гурвич и исследование социально-политических идей Жан-Жака Руссо в русской мысли конца XIX — начала XX века // Петербург на философской карте мира. СПб., 2002. С. 47–57.

126. Златопольская А. А. Локк и Руссо в русской философско-педагогической мысли XVIII — начала XIX века // Философский век. Альманах. Вып. 19. Россия и Британия в эпоху Просвещения. Опыт философской и культурной компаративистики. СПб., 2002. Ч. 1. С. 67–73.

127. Златопольская А. А. «Intus et in cute». Восприятие образа и автобиографии Жан-Жака Руссо в русской философско-антропологической мысли XVIII–XIX века // Философский век. Альманах. СПб., 2002. Вып. 22. С. 20–32.

128. Златопольская А. А., Овчинникова Е. А. Руссо и Вольтер в контексте религиозно-нравственных исканий русских мыслителей XVIII — начала XIX века // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы науч. конф. 28–30 ноября 2001 г. СПб., 2002. С. 175–183.

129. Златопольская А. А. Жан-Жак Руссо в русской мысли конца XIX — начала XX века // Философский век. Альманах. Вып. 25. История философии как философия. СПб., 2003. Ч. 2. С. 48–56.

130. Златопольская А. А., Овчинникова Е. А. Куницын и Руссо: русский просветитель и «жневские идеи» // Петербург на философской карте мира. СПб., 2003. Вып. 2. С. 8–14.

131. Златопольская А. А. Потерянный рай естественного состояния и утопия состояния гражданского (Ж. Ж. Руссо и утопизм в России XVIII–XIX вв.) // Образ рая. От мифа к утопии. СПб., 2003. С. 163–170.

132. *Златопольская А. А.* Восприятие социально-политической концепции Жан-Жака Руссо в общественной мысли России и Франции конца XIX — начала XX в. // Россия и Франция. Культура в эпоху перемен. СПб., 2004. С. 19–22.
133. *Златопольская А. А.* Произведения Жан-Жака Руссо в России в XVIII — начале XX века и цензурные «правила игры» (на материалах санкт-петербургских архивов и библиотек) // Петербург на философской карте мира. СПб., 2004. Вып. 3. С. 182–189.
134. *Златопольская А. А.* Человек и Бог: Восприятие спора Руссо и Вольтера в России // Век Просвещения и современность. Материалы круглого стола. СПб., 2004. С. 76–88.
135. *Зорин А. Ж.-Ж. Руссо и национальная утопия «старших архаистов»* // Новое литературное обозрение. 1996. № 20. С. 56–63.
- Ж.-Ж. Руссо и политические идеи шишковистов.
136. *Зорин А.* Кормя двуглавого орла...: Литература и государственная идеология в России последней трети XVIII — первой четверти XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 415 с. Указ. имен: с. 406–414.
- Руссо и В. П. Петров: с. 77–82; Руссо и идеи шишковистов: с. 167–172; см. также указ. имен.
137. *Ищук Г. Н.* Ж.-Ж. Руссо и Л. Н. Толстой об искусстве // Лица филологов. Тверь, 1998. С. 296–325.
- Статья 1982 г.
138. *Казнина О. А.* Заседание в ИМЛИ, посвященное Вольтеру и Руссо [1 июня 1978 г., Москва] // Изв. АН СССР. Сер. лит. и языка. 1979. Т. 38. № 2. С. 172–174.
139. *Калмыков К. Н.* Модели обоснования морали: Интеллектуальные проекты Ларошфуко, Локка, Руссо, де Сада // Полис. 2002. № 5. С. 117–122
140. *Камю А.* Новое Евангелие // Камю А. Бунтующий человек: Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 206–210. 143. *То же* // Камю А. Бунтующий человек: Философия. Политика. Искусство. М., 1999. С. 205–207.
- О социально-политических идеях Руссо.
141. *Кантор В. К., Киселева М. С.* Л. Н. Толстой, «руссоизм», русская культура // Филос. науки. 1991. № 9. С. 30–43.
142. *Канунова Ф. З., Лебедева О. Б.* Письмо Руссо к д'Аламберу в восприятии В. А. Жуковского // Русская литература. 1982. № 1. С. 158–168.
143. *Канунова Ф. З.* Жуковский и Руссо (общественно-исторический и антропологический аспект) // Проблемы литературных жанров. Материалы четвертой науч. межвуз. конф. 28 сент. — 2 окт. 1982 г. Томск, 1983. С. 154–156.
144. *Канунова Ф. З.* К характеристике эстетических взглядов Жуковского (Жуковский и Руссо) // Там же. С. 156–159.
145. *Канунова Ф. З.* Творчество Руссо в восприятии В. А. Жуковского // Библиотека В. А. Жуковского в Томске. Томск, 1984. Ч. 2. Раздел 2. Гл. 1. С. 229–336.
- Часть главы (с. 312–336), посвященная «Письму к д'Аламберу» Руссо, написана в соавторстве с О. Б. Лебедевой.
146. *Канунова Ф. З.* Жуковский и Руссо. По материалам библиотеки поэта // Проблемы метода и жанра. Томск, 1985. Вып. 11. С. 3–15.
147. *Канунова Ф. З. В. А. Жуковский и проблема «вечного мира»* // Проблемы метода и жанра. Томск, 1986. Вып. 13. С. 3–10.

Оценка Жуковским «Суждения о вечном мире» Ж.-Ж. Руссо и изложения трактата де Сен-Пьера «О вечном мире», сделанного Ж.-Ж. Руссо.

148. *Канунова Ф. З.* Восприятие Жуковским идей Ж.-Ж. Руссо // Жуковский и литература конца XVIII–XIX в. М., 1987. С. 289–305.

149. *Канунова Ф. З.* «Проект о вечном мире» аббата де Сен-Пьера и «Суждение» Руссо о нем в осмыслении В. А. Жуковского // Библиотека В. А. Жуковского в Томске. Томск, 1988. Ч. 3. Раздел 1. Гл. 2. С. 59–73.

150. *Канунова Ф. З.* Жуковский — читатель педагогического романа-трактата Руссо «Эмиль или о воспитании» // Там же. Гл. 3. С. 74–138.

151. *Канунова Ф. З.* В. А. Жуковский и Ж.-Ж. Руссо // Канунова Ф. З. Вопросы мировоззрения и эстетики В.А. Жуковского. Томск, 1990. С.72–170.

152. *Канунова Ф. З.* Карамзин и Жуковский: (о восприятии первого трактата Руссо) // Карамзинский сборник. Национальные традиции и европеизм в русской культуре. Ульяновск, 1999. С. 16–25.

153. *Каплан А. Б.* Жан-Жак Руссо // Каплан А. Б. Революционно-демократическая идеология и утопический социализм во Франции XVIII века: Анализ современной французской исторической литературы / Отв. ред. В. В. Галкин. М., 1989. Гл. 2. С. 101–185.

154. *Карлейль Т.* Герои и героическое в истории: Публ. беседы / Пер. с англ. [и вступ. ст.] В. И. Яковенко. М.: Вуз. кн., 2001. — 277 с.

О Руссо: с. 213–217.

155. *Карп П. М.* Руссо не знал про Робеспьера... // Карп П. М. Общая тетрадь: [Избр. стихи]. СПб., 1992. С. 65.

156. *Киндеревиц А. И.* Об особенностях вхождения галлицизмов в русский язык (на материале разновременных переводов 19 в.) // Материалы итоговой науч. конф. Казан. ун-та за 1987 г. Казань, 1988. С. 126–127.

На материале переводов Ж. Б. Мольера и Ж.-Ж. Руссо.

157. *Киреев Р.* Руссо: вдали от любовника и мужа: Новелла // Киреев Р. Музы любви: В 2 кн. М., 1995. Кн.2. С. 18–28.

158. *Кирнозе З. И.* О чем спорил Онегин с Ленским? (Мудрость Руссо) // Кирнозе З. И. Страницы французской классики. М., 1992. С. 82–91.

159. *Козлихин И. Ю.* Жан-Жак Руссо // Правовая политика и правовая жизнь. Саратов; М., 2002. № 1. С. 189–204

160. *Козловски П.* Общество и государство. Неизбежный дуализм / [Пер. с нем.]. М.: Республика, 1998. — 367 с.

О Руссо: с. 147–153.

161. *Кожевникова С. Н.* Парижское общество глазами Честерфилда и Руссо // Всемирная литература в контексте культуры. М., 1996. С. 35.

«Письма в сыну» Честерфилда и «Новая Элоиза» Руссо.

162. *Кондееску Дан Александру.* Руссо и Толстой // Румынская литература. Бухарест, 1979. XXXIII, 1. С. 175–177.

163. *Копанев Н. М. М.* Рей — книгоиздатель Екатерины II и Ж.-Ж. Руссо (по переписке М. М. Рея и Г. Ф. Миллера) // Katharina II. Eine russische schiftstellerin. Gupfert, 1996. S. 39–48.

164. *Копосов Н. Е.* Как думают историки. М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 326 с.

Понятие общества у Руссо: с. 135–138.

165. Корнилова Е. Н. Руссоизм как философское обоснование романтических мифологем Ж. де Сталь // Другой XVIII век. М., 2002. С. 257–263.

166. Коровин В. И. Две заметки о стихах Баратынского // Canad. Amer. slavic studies. Rev. canad. d'études slaves. Irvine (Cal.), 1995. Vol. 29. N 3–4. P. 221–231.

Роман Ж.-Ж. Руссо «Юлия, или Новая Элоиза» и стихотворение П. Д. Лебрена «Мое последнее слово о женщинах-поэтах» как источники заключительных стихов элегии «Разуверение» и эпиграммы 1826 г. Е. А. Баратынского.

167. Кочеткова Н. Д. Герой русского сентиментализма. 1. Чтение в жизни «чувствительного героя» // XVIII век. Л., 1983. Сб. 14. С. 121–142.

В том числе воздействие романов Руссо.

168. Кравченко И. И. Концепция гражданского общества в философском развитии // Полис. 1991. № 5. С. 128–145.

В том числе идеи Руссо.

169. Краснов А. П. Руссо и русская литература // Литература в школе. 1982. № 4. С. 68–70.

170. Краснощекова Е. Bildungsroman на русской почве: («Рыцарь нашего времени» Н. М. Карамзина) // Рус. лит. 2002. № 1. С. 3–21

Руссоистская традиция романа воспитания в произведении Н. М. Карамзина.

171. Краснощекова Е. А. Карамзин и Руссо («Рыцарь нашего времени») // Карамзинский сборник. Ульяновск, 2002. С. 52–75.

172. Кречмер Э. Гениальные люди // Звезда. 1999. № 11. С. 130–144.

О Руссо с. 138–144 под рубрикой «Пророк».

173. Кривушин Л. Т. От естественной свободы к деспотизму или свободе по закону: обоснование социально-политического равенства и народного суверенитета (Руссо) // Кривушин Л. Т. Проблема государства и общества в домарксистской мысли. Л., 1978. Ч. 2. [Гл.] 4. С. 154–208.

174. Кривушина Е. С. Союз рационального и иррационального в прозе Ж.-Ж. Руссо («Юлия, или Новая Элоиза») // Кривушина Е. С. Французская литература XVII–XX вв. Иваново, 2002. С. 46–51.

175. Крылова Н. В. Личность и образовательный процесс (С. И. Гессен о теории свободного воспитания Ж.-Ж. Руссо и Л. Н. Толстого) // Личность, общество, государство: Сб. науч. тр. / С.-Петербургский ун-т водных коммуникаций. СПб., 2000. С. 68–79.

176. Кузнецов Б. Г. Ньютон – Вольтер – Руссо // Вест. Акад. наук СССР. М., 1978. № 12. С. 99–107.

177. Кузнецов Б. Ньютон и Руссо // Механика и цивилизация XVII–XIX вв. М., 1979. С. 348–356.

178. Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф. Западноевропейская философия XVIII в. М.: Высш. шк., 1986. — 398 с.

О Ж.-Ж. Руссо: с. 212–234.

179. Кулакова И. И. Рецепция творчества Ж.-Ж. Руссо в мемуаристике А. В. Никитенко // Проблемы типологии русской и зарубежной литературы: Коллективная монография / Под. ред. Н. В. Бардыковой. Белгород, 2003. Гл. 2, § 4. С. 180–208.

180. Курбатова И. Н. Неизвестная работа В. И. Засулич о либеральных народниках / Проблемы источниковедческого изучения рукописных и старопечатных фондов. Л.,

1980. Вып. 2. С. 9–25.

О книге В. И. Засулич «Жан-Жак Руссо. Опыт характеристики общественных идей», опубликованной под псевд. Н. Карелин.

181. Кучеренко Г. С. Руссо и Марешаль: (К вопросу о соотношении уравни- тельных и утопически-коммунистических идей в XVIII в.) // Кучеренко Г. С. Исследования по истории общественной мысли Франции и Англии: XVI — первая половина XIX в. М., 1981. Гл. 3 [, § 3]. С. 189–208.

182. Лазарев В. В. Ж.-Ж. Руссо и идея автономии форм сознания // Некоторые характеристики философии эпохи Просвещения. М., 1989. С. 63–97.

183. Лазарев В. В. Альтернативная концепция Руссо // Французское Просвеще- ние и революция. М., 1989. Ч. 2. Гл. 4. С. 177–199.

184. Лаплас П.-А. де. Эпитафия Жан-Жаку Руссо («Здесь спит бессмертный муж...») / Пер. В. Васильева // Всемирная эмиграмма: В 4 т. СПб., 1998. Т. 2. С. 678. То же // Пять веков французской фривольной поэзии. СПб., 2003. С. 369.

185. Лаут Р. «Сон смешного человека» как спор с Руссо и Фихте // Русская философия. Зарубежные исследования. Реф. сб. М., 1994. С. 39–46.

186. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М.: Республика, 1996. — 446 с. Указ. имен: с.436–444.

О Руссо по указ. имен.

187. Леви-Стросс К. Жан-Жак Руссо — основатель гуманитарных наук // Личность. Культура. Общество = Culture. Personality. Society. М., 2000. Т. 2. № 1. С. 223–257.

188. Левит К. Руссо: Буржуа и гражданин // Левит К. От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор / Пер. с нем. К. Лощевского; Под ред. М. Ермаковой, Г. Шапошниковой. М., 2002. Ч. 2. Гл. 1, § 1. С. 396–402.

189. Лифанов А. В. Политические элиты в истории политической мысли и в современных теориях: Учеб. пособие. Новосибирск: Сиб. акад. гос. службы, 2001. — 135 с.

О Руссо, теории народного суверенитета, связи ее с учением о государстве К. Маркса и В. И. Ленина: с. 65–69.

190. Лихоткин Г. А. Триада просветительской публицистики // Гуманитарные науки: из опыта теоретич. интерпретации. СПб., 1993. С. 45–52.

Вольтер и Руссо.

191. Лоллер Дж. Мораль, деньги и бог // Фихте и конец XX века. «Я» и «не-Я»: Межвуз. сб. научн. ст. Уфа, 1992. С. 116–126.

Идеи Руссо, Адама Смита, Канта.

192. Лосев А. Ф. Значение наук и искусств в диссертации Руссо «О влиянии наук на нравы» // Человек. 1995. № 1. С. 91–104.

193. Лотман Ю. М. У истока сюжета о Клеопатре // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 378–380. То же // Лотман Ю. Пушкин. СПб., 2003. С. 362–364.

Полемика с «Эмилем» Руссо

194. Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1992. Т. 2. С. 40–99; То же. (Отрывок) // Круг

чтения. М., 1992. С. 70–71; *То же* // Лотман Ю. М. Русская литература и культура Просвещения. М., 2000. С. 139–206; *То же* // Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С.383–445.

195. *Лотман Ю. М.* Русская литература и культура Просвещения. М.: ОГИ, 2000. — 536 с.

О Руссо по именному указателю.

196. *Луков В. А.* Руссо и предромантизм (идеи в области драматургии, театра, музыки) // Проблемы метода и жанра в зарубежной литературе. М., 1983. С. 19–37.

197. *Луков В. А.* Роль Руссо в формировании предромантической драматургии // Луков В. А. Французская драматургия. М., 1984. С. 7–15.

198. *Луков В. А.* «Пигмалион» Ж.-Ж. Руссо в литературно-художественном процессе XVIII века // Художественное произведение в литературном процессе (1750–1850). М., 1987. С. 3–21.

199. *Лукьянец И. В.* Л. Н. Толстой: «Читаю Элоизу» // Рус. лит. 1998. № 3. С. 175–181.

Мотивы «Новой Элоизы» Ж.-Ж. Руссо в «Войне и мире» Л. Н. Толстого.

200. *Лукьянец И. В.* Типология героев в романе Ж.-Ж. Руссо «Юлия, или Новая Элоиза» // Единство и национальное своеобразие в мировом литературном процессе. Материалы межвуз. конф. СПб., 1998. С. 12–13.

201. *Лукьянец И. В.* Роман Ж.-Ж. Руссо «Юлия, или Новая Элоиза» // Лукьянец И. В. Французский роман второй половины XVIII в.: (Автор, герой, сюжет). СПб., 1999. С. 8–86.

202. *Лукьянец И. В.* «Мечтатель» в творчестве Руссо и Дидро // Другой XVIII век. М., 2002. С.75–83.

203. *Лукьянец И. В.* Миф о Ж.-Ж. Руссо и «Неточка Незванова» Ф. М. Достоевского // Вестн. Санкт-Петербург. гос. ун-та культуры и искусств. 2003. № 1. С. 87–91.

204. *Лукьянец И. В.* Ж.-Ж. Руссо и Ф. Петрарка: ренессансная личность в этико-эстетических исканиях Просвещения // XVIII век: искусство жить и жизнь искусства: Сб. науч. работ / Отв. ред. Н. Т. Пахсарьян. М., 2004. С. 181–188.

205. *Лурье С.* Призраки позапрошлого // Звезда. 1995. № 1. С. 200–204.

О Руссо: с. 201–203.

То же // Лурье С. Успехи ясновидения. СПб., 2002. С. 13–22.

О Руссо: с. 16–19 под рубрикой «Против руссофобии».

206. *Львов Н. А.* Эпитафия Ж.-Ж. Руссо // Львов Н. А. Избранные сочинения. Кельн; СПб., 1994. С. 93.

207. *Любутин К. Н.* История западной философии: Пропедевтика: Учеб. пособие для высших и сред. учебных заведений. Ч. 1. Екатеринбург: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 2000. — 155 с.

О Руссо: с. 129–130.

208. *Малинин В. И.* Штрихи к портрету: К 280-летию со дня рождения Ж.-Ж. Руссо // Педагогика. 1992. № 11–12. С. 71–89.

209. *Ман П. де.* Руссо // Ман П. де. Аллегории чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста / Пер. с англ., примеч., послесловие С. А. Никитина.

Екатеринбург, 1999. Ч. 2. С. 158–367.

Рец.: Котелевская В. В. Тропами деконструкции // Филол. вестн. Ростов. гос. ун-та. Ростов н/Д, 2001. № 1. С. 71–72

210. Ман П. де. Риторика слепоты: прочтение Руссо Жаком Деррида // Ман П. де. Слепота и прозрение: Статьи о риторике современной критики. СПб., 2002. Гл. 7. С. 138–189.

211. Манн Г. Дух и деяние / Пер. И. Ревзина // Манн Г. В защиту культуры. М., 1986. С. 160–165.

О Ж.-Ж. Руссо.

212. Манфред А. 3. Смерть Жан-Жака // Новый мир. 1978. № 3. С. 228–237.

213. Манфред А. 3. Молодой Руссо // Манфред А. 3. Три портрета эпохи Великой французской революции: Ж.-Ж. Руссо, О.-Г. де Мирабо, М. Робеспьер. М., 1979. Гл. 1. С. 25–94. (2-е изд. М., 1989. Гл.1. С. 20–90).

Рец.: Кузнецов Б. Четвертый портрет // Наука и жизнь. 1978. № 11. С. 108–111.

214. Манфред А. 3. Руссо и современность // Французский ежегодник. 1978. М., 1980. С. 5–8.

215. Манфред А. 3. Посещение Эрменонвиля // Французский ежегодник. 1978. М., 1980. С. 9–12.

216. Манфред А. 3. Последний час Жан-Жака Руссо // Манфред А. 3. Три портрета эпохи Великой французской революции: Ж.-Ж. Руссо, О.-Г. де Мирабо, М. Робеспьер. М., 1979. С. 424–439. (2-е изд. М., 1989. С. 417–451).

217. Манфред А. 3. Ж.-Ж. Руссо и его время // Французский ежегодник. 1981. М., 1983. С. 147–152.

218. Марешаль П.-С. На Жан-Жака Руссо («Он, внемя разуму, на чувства вел облаву...») / Пер. В. Васильева // Всемирная эмигранта: В 4 т. СПб., 1998. Т. 2. С. 678; То же // Пять веков французской фривольной поэзии. СПб., 2003. С. 369.

219. Маритен Ж. Народ также не суверен. Суверенное государство Руссо // Маритен Ж. Человек и государство. М., 2000. Гл.2, [§] 6. С. 48–53.

220. Маритен Ж. Жан-Жак, или Святой от природы // Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / Пер. с франц. М., 2004. С. 228–305.

221. Мартыничук Е. Ж.-Ж. Руссо: возражения на разделение властей и правосудие // Rev. de filozofie si drept = Вопросы философии и права. Chisinau, 1997. N 2–3. С. 62–69.

222. Медведев В. [Заклучение] // Вопросы экономики. 1988. № 7. С. 28–34.

А. Смит, Ж.-Ж. Руссо и «республика потребностей».

223. Мелихов А. Между цинизмом и безответственностью // Октябрь. 2000. № 10. С. 155–165.

Вольтер и Руссо.

224. Мельник Т. В. И. А. Гончаров и французские просветители (Вольтер и Руссо) // Гончаровские чтения. Ульяновск, 1995. С. 62–71.

225. Меркель Г. Г. Эдуард Жаксон, Милли и Ж.-Ж. Руссо: (Истинное происшествие) / [Пер. В. А. Жуковского] // Жуковский В. А. Розы Мальзерб. Европейская новелла в переводах В. А. Жуковского / Сост. Е. Дмитриева, С. В. Сапожников. Псков, 1995. С. 193–207.

Источник: Merkel G. H. Rousseau, der Rdcher der Unschuld // Merkel G. Erzdhlungen.

Berlin, 1800. Bd. 1. S. 69–124.

Печ. по: Жуковский В. А. Переводы в прозе В. Жуковского. М., 1816. Ч. 4. С. 201–233.

226. Мигولاتьев А. А. Ж. Ж. Руссо // Мигولاتьев А. А. Философия: [Учеб. для вузов]. М., 2001. С. 128–132.

Афоризмы Руссо на с. 135.

227. Мильчина В. Исповедь «естественного человека» // Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. Рассуждение о науках и искусствах. Рассуждение о неравенстве / Пер. с фр. М., 2004. С. 5–19.

228. Мир Просвещения. Исторический словарь / Под ред. Винченцо Ферроне и Даниэля Роша; Пер. с итал. Н. Ю. Плавинской под ред. С. Я. Карпа. М.: Памятники исторической мысли, 2003. — 668 с. Указ. имен: с. 634–666.

О Руссо по именному указателю.

229. Миронов В. Г. Исповедь Л. Н. Толстого в свете «Исповеди» Ж. Ж. Руссо: жанровая соотнесенность текстов // Карамзинский сборник. Национальные традиции и европеизм в русской культуре. Ульяновск, 1999. С. 98–99.

230. Миронюк М. Г. Руссо Жан-Жак // Миронюк М. Г. Политическая наука в лицах: Путеводитель по научным биографиям и концепциям видных представителей политической и социальной мысли. М., 2001. С. 212–217.

231. Мишина Л. А. Истоки и формирование личности («Жизнь Венеамина Франклина. Автобиография» Б. Франклина и «Исповедь» Ж.-Ж. Руссо) // Проблема традиций и взаимовлияния в литературах стран Западной Европы и Америки XIX–XX веков. Нижний Новгород, 1993. С. 30–39.

232. Мишина Л. А. Концепция личности в автобиографии Б. Франклина и «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо // Мишина Л. Художественно-документальные жанры в американской литературе XVII–XVIII вв. Чебоксары, 1994. С. 72–106.

233. Модзалевский Л. Н. Жан-Жак Руссо и его «Эмиль» // Модзалевский Л. Н. Очерк истории воспитания и обучения с древнейших до наших времен: Учеб. пособие для студ. высш. и сред. спец. учеб. заведений / Науч. ред., вступ. ст., предм. указ. М. В. Захарченко. СПб., 2000. С. 358–377.

234. Момджян Х. Н. Диалектика в социально-политических размышлениях Руссо // Французский ежегодник. 1978. М., 1980. С. 36–46.

235. Момджян Х. Н. Французское Просвещение XVIII в. М.: Мысль, 1983. — 447 с. О Руссо: с. 129–151.

236. Моруа А. Жан-Жак Руссо. «Исповедь» / Пер. В. Фрязинова // Моруа А. От Монтеня до Арагона. М., 1983. С. 91–101. *То же* // Моруа А. Три Дюма. Лит. портреты. М., 1986. С. 453–464; *То же* // Моруа А. Там же. Киев, 1988. С. 379–388. *То же* // Моруа А. Избр. соч.: В 2 т. М., 2000. Т. 2. С. 285–296. *То же* // Моруа А. Собр. соч.: В 10 т. М., 2001. Т. 10. С. 70–80.

237. Моряков В. И. Руссо и Радищев об общественном договоре и народном суверенитете // Вестн. Моск. ун-та. Сер.: История. 1983. № 1. С. 43–56.

238. Муравьев Ю. А. Рец. на кн.: Besse G. Jean-Jacques Rousseau. L'apprentissage de l'humanité. Р., 1988. 444 р. // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 189–191.

239. Набоков В. Прогулка с J.-J. Rousseau // Российский литературоведческий журнал. 1997. № 11. С. 326.

Стихотворение 1917 года.

240. *Налбалдян М.* Памяти Ж.-Ж. Руссо / Пер. с арм. В. Баласана // Налбалдян М. Избранное. Ереван, 1979. С. 67–68.
241. *Ни В. А.* Идея вечного мира в трактовке Жан-Жака Руссо // Ни В. Вечный мир: введение в историю идеи. М., 2002. Гл. 2, § 2. С. 62–77.
242. *Никифорова Е. В.* Полемика Виланда со взглядами Руссо на роль цивилизации в жизни человечества // Вестн. Новгород. гос. ун-та им. Ярослава Мудрого. Сер.: Гуманит. науки. 2001. № 18. С. 45–48
243. *Новгородцев П. И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб.: Лань, 2000. — 352 с.
О Руссо: с. 28–105, 214–224.
244. *Новичкова Г. А.* Ж.-Ж. Руссо о теории воспитания // Новичкова Г. А. Историко-философские очерки западной педагогической антропологии. М., 2001. С. 40–57.
245. *Нодье Ш.* [Ж.-Ж. Руссо] // Нодье Ш. Читайте старые книги: В 2 кн. М., 1989. Указ. имен: Кн. 2. С. 280–319.
О Руссо см. по указ. имен.
246. *Нотов Р. Л.* Вольтер и Руссо // Нотов Р. Л. Знаменитые люди. СПб., 2002. С. 39–40.
247. *Обломиевский Д. Д.* Руссо // История всемирной литературы: В 9 т. М., 1988. Т. 5. С. 137–144.
248. *Олливе С.* Жан-Жак Руссо и Константин Паустовский — певцы природы и свободы // К. Г. Паустовский. Материалы и сообщения. М., 2002. Вып. 2. С. 66–77.
249. *Орион В.* Руссо в Венеции // Орион В. Любовные утехы богемы. Ростов н/Д, 1999. С. 85–90.
250. *Орлов А. А.* Критика цивилизации в «Рассуждении о науках и искусствах» Ж.-Ж. Руссо // Цивилизация и исторический процесс: Препр. докл. VI Всесоюз. координац. совещ. «Цивилизация и ист. процесс». М., 1983. С. 94–98.
251. *Первушин Н. Л.* Толстой, Руссо, Жорж Санд и Достоевский // Записки рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1978. Т. 11. С. 164–173.
252. *Перцев А. В.* Беседы с врачами как философский жанр // История философии: Учеб. пособие: [Сб. ст.] / Ин-т философии РАН; Под ред. Н. В. Мотриловой. М., 2001. С. 285–326.
Беседы с врачами как философский жанр в творчестве А. И. Герцена и Ж.-Ж. Руссо.
253. *Петровская Е. В.* Гете и Руссо в творческом самосознании молодого Толстого: «поэзия» и «правда» // Рус. лит. 2001. № 1. С. 80–92.
«Поэзия и правда» И. В. Гете и «Исповедь» Ж.-Ж. Руссо в творческом сознании молодого Л. Н. Толстого.
254. *Петрунина Н. Н.* К творческой истории романа «Дубровский» // Временник Пушкинской комиссии. 1976. Л., 1979. С. 21–23.
«Дубровский» А. С. Пушкина, «Новая Элоиза» Руссо и «Валентина» Ж. Санд.
255. *Пинский А. А.* Сон образовательной политики. Ночь перед Рождеством? М., 1999. — 63 с.
О педагогике Руссо: с. 44–48.
256. *Пинский Л. Е.* Французский сентиментализм: Руссо // Пинский Л. Е. Ренессанс.

Барокко. Просвещение: Статьи. Лекции. М., 2002. С. 665–672.

257. *Платонов А. П.* Новый Руссо // Платонов А. Величие простых сердец. М., 1976. С. 365–379; *То же* // Платонов А. Мастерская. М., 1977. С. 82–101; *То же* // Платонов А. Размышления читателя. М., 1980. С. 223–238.

Ж.-Ж. Руссо и Серая Сова.

258. *Погребняк А. И., Русакова А. И., Сбитнев Б. К.* Понятие «гражданское общество» в трудах мыслителей прошлого // Проблемы становления гражданского общества в России. Красноярск, 1996. С. 133–136.

В том числе Руссо.

259. *Подкопаева И. А.* Образ Ж.-Ж. Руссо в романе «Исповедь» и князь Мышкин. Сходство и различие вариантов «естественного человека» // Типология литературного процесса. Пермь, 1988. С. 71–81.

Достоевский и Руссо.

260. *Поляков В. И.* От ранних буржуазных революций до великой французской и американской революций // Введение в политологию. М., 1991. Вып. 1. С. 48–62.

Взгляды Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Т. Пейна, Т. Джефферсона.

261. *Поляков Л.* Руссо // Поляков Л. История антисемитизма. М.; Иерусалим, 1998. С. 32–37.

262. *Поляков Л. В.* Закрытие Руссо или о перспективах политического благоустройства России // Вестн. Моск. ун-та. 1999. Серия 12: Полит. науки. № 6. С. 21–35.

Идея общественного договора и реформирование России в 1990-е годы.

263. *Посконин В. В.* Об особенностях естественно-правовой концепции Ж.-Ж. Руссо // Вестн. Ленингр. ун-та. 1980. Серия: Экономика, философия, право. Вып. 4. № 23. С. 76–82.

264. *Посконин В. В.* Прогрессивная преемственность идеи «общественного договора» Руссо в учении А. Н. Радищева // Вестн. Удмурт. ун-та. Ижевск, 1998. № 1. С. 68–71.

265. *Поскомина О. В., Посконин В. В.* Изложение политических воззрений Ж.-Ж. Руссо представителями консервативного дворянства России // Государство и общество. СПб.; Ижевск, 1999. № 2. С. 116–127

266. *Пряхин В.* «Святой Руссо» // Пряхин В. Созвездие знаменитостей. М., 1995. С. 17.

267. *Птушкина И.* К истории несостоявшегося издания трех «Исповедей» в серии «Литературные памятники» // Свободный взгляд на литературу = Une vue libre sur la science littéraire: Сб. ст. к 60-летию науч. деятельности акад. Н. И. Балашова. М., 2002. С. 300–310.

Несостоявшееся издание «Исповедей» Августина, Руссо и Толстого.

268. *Пишготинцев И. Ш.* Ж.-Ж. Руссо как отец романтизма // Вестн. Кабардино-балкар. гос. ун-та. Нальчик, 2000. Вып. 4. С. 13–16.

269. *Рассел Б.* Руссо // Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. 3-е изд., стер. / Пер. с англ. М., 2000. Кн. 3. Ч. 2. Гл. 19. С. 627–642; *То же* // Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. СПб., 2001. С. 800–818.

270. Рачин Е. И. Философские искания Льва Толстого. М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 1993. — 172 с.

В том числе влияние Руссо: с. 11–36.

271. Реизов Б. Г. Ж.-Ж. Руссо и Цицерон (к вопросу об источниках первого трактата Руссо) // Реизов Б. Г. Историко-литературные исследования. Л., 1991. С. 200–207.

272. Розанов В. В. [Ж. Ж. Руссо] // Розанов В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 540–541.

273. Розанов В. В. Ж. Ж. Руссо // Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 569–575.

274. Розин Э. Л. Великий политический мыслитель (к 200-летию со дня смерти Ж.-Ж. Руссо) // Изв. вузов. Правоведение. Л., 1978. № 6. С. 71–80.

275. Роман «Юлия, или Новая Элоиза» и его автор: Метод. разработка для студентов-заочников казахских отделений филол. фак. и фак. журналистики / Казахский гос. ун-т им. С. М. Кирова. Подгот. М. В. Мадзигон. Алма-Ата, 1985. — 44 с.

276. Романовская Л. М. О двух типах «естественности»: (к проблеме «руссоизма» в творчестве М. М. Бахтина) // Дефиниции культуры. Томск, 1999. Вып. 4. С. 154–157.

277. Романовская Л. М. Руссо, Бахтин и «Рабле». Руссоистские тенденции в тексте М. М. Бахтина // Историческая наука на рубеже веков. Томск, 1999. Т. 1. С. 143–148.

Руссоистские тенденции в работе М.М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса».

278. Романовская Л. М. Бахтин – Руссо: Химера и научность «естественного состояния» // Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, 2001. № 4. С. 50–91

279. Ротарь М. В., Ротарь Ф. А. Моральная концепция Ж.-Ж. Руссо // Вопросы истории этической мысли в преподавании этики. М., 1991. С. 21–28.

280. Руссо: [Краткая биографическая справка] // Политология: Хрестоматия / Под ред. М. А. Василика. М., 1999. С. 829–830.

281. Рыбаков В. «Человек природы и истины». 200 лет со дня смерти Ж.-Ж. Руссо // Семья и школа. 1978. № 7. С. 37–39.

282. Рыбакова М. С. Философия природы Ж.-Ж. Руссо // Естественнонаучное образование гуманитариев в контексте развития культуры XXI века: Тезисы докладов Всероссийской науч.-методич. конф. Н. Новгород, 1999. С. 33–34.

283. Рыбакова М. С. Аспекты взаимосвязей искусства и войны в интерпретации Ж.-Ж. Руссо // Homo belli — человек войны в микроистории и истории повседневности: Россия и Европа XVIII–XX веков. Н. Новгород, 2000. С. 269–270.

284. Рыбакова М. С. Культурная коммуникация и вопросы руссоистской традиции // Проблемы межкультурной коммуникации: Материалы междунар. семинара. Н. Новгород, 2000. Ч. 2. С. 20–23.

285. Рыбакова М. С. Руссоистская идея органичности духовной жизни современной личности // Духовный мир человека: проблемы и перспективы: Тезисы докладов региональной науч. конф. Н. Новгород, 2000. С. 173–174.

286. Рыбакова М. С. Идеи Жан-Жака Руссо в контексте художественного и общественного сознания эпохи // Текст: варианты и интерпретации. Материалы

VI межвуз. науч.-практ. конф. Бийск, 2001. С. 246.

287. Рыбакова М. С. Синтез природного и культурного в сравнительной интерпретации Ж.-Ж. Руссо и А. Ф. Лосева // Синтез в рус. и мировой худож. культуре. М., 2001. С. 90–91.

288. Рыбакова М. С. Руссоистская концепция природы и фигура врача в русской культуре XIX века // Шестая нижегородская сессия молодых ученых (Гуманитарные науки): Тезисы докладов. Н. Новгород, 2002. С. 43–46.

289. Рыбакова М. С. Трансформации руссоистской традиции в современном мире // Проблемы духовной жизни: история и современность. Н. Новгород, 2002. С. 183–189

290. Рыклин М. К. Руссо и руссоизм в структурной антропологии // Из истории философской мысли. М., 1976. С. 128–145.

291. Салмин А. М. Полития под знаком природы человека: Общественный договор в фокусе политической мысли XVIII–XIX вв. // Салмин А. М. Современная демократия: генезис, структура, культурные конфликты: Опыт Франции в сравнит. ретроспективе. М., 1992. Гл. 8. С. 212–250. То же // Салмин А. М. Современная демократия: очерки становления. 2-е изд., расшир. и испр. М., Б. г. [1997]. Гл. I. С. 28–82.

Об «Общественном договоре» Руссо.

292. Сапрыкина Е. Вольтер и Руссо двести лет спустя. [Конф. в ИМЛИ. 1978 г.] // Вопр. лит. 1979. № 1. С. 310–312.

293. Саркитов Н. Д. Биографическая справка // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты. М., 1998. С. 14–20.

То же // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты. М., 2000. С. 14–20.

Под заглавием «Биографический очерк».

294. Светенко А. С., Сапрыкина Е. Ю., Матрозова Л. В. 200 лет со дня смерти Вольтера и Руссо // Французский Ежегодник. 1979. М., 1981. С. 270–271.

295. Седунова Н. П. К вопросу о становлении творческого метода Ж. де Сталь: (Ж. де Сталь и Ж.-Ж. Руссо) // Проблемы метода и жанра в зарубежной литературе. М., 1984. Вып. 9. С. 62–72.

296. Селигмен А. Публичное и частное в политической мысли. Руссо, Смит и некоторые современники // Селигмен А. Проблема доверия / Пер. с англ. И. И. Мюрберг, Л. В. Соболевой. М., 2002. Ч. 2. Гл. 4. С. 116–141.

297. Семина В. С., Баженова Т. П. Судьба «общественного договора» Ж.-Ж. Руссо в контексте русской культуры XVIII — начала XIX веков // Культурология. Интеллектуальный потенциал культурологии: Материалы междунар. науч. конф., сент. 2003. Тамбов, 2003. С. 143–146.

298. Сиволоп И. VIII конференция советских и французских историков 6–8 июня 1978 г. 7 июня. Вольтер и Руссо в истории социальной мысли Франции и России // Новая и новейшая история. 1979. № 1. С. 214–216.

299. Симиндей Т. В. Проблема смерти и насилия в идеологии французского Просвещения: Ж.-Ж. Руссо, маркиз де Сад // Ежегодник историко-антропологических исследований. М., 2002. Вып. 1: 2001/2002. С. 250–262.

300. Слизина И. А. Образ Жан-Жака Руссо в романе «Исповедь» и князь Мышкин. Сходство и различие вариантов естественного человека // Проблемы литературных жанров. Томск, 1987. С. 76–77.

301. *Смелова Н. Е.* Становление понятия правовой культуры в контексте философии Руссо и Канта // Труды Рубцов. индустриального ин-та. Рубцовск, 1997. Вып. 4. С. 138–147.

302. *Смирнов И.* Посвящается Гоббсу // Советское богатство: Статьи о культуре, лит. и кино. СПб., 2002. С. 15–36.

Различные мыслители, в том числе Гоббс и Руссо, о государстве и общественном договоре.

303. *Собуль А.* Философы и французская революция // Французский ежегодник. 1982. М., 1984. С. 138–151.

В том числе Ж.-Ж. Руссо.

304. Современный католицизм о проблеме социальной справедливости: (Взгляды Руссо на социальную справедливость в трактовке католических авторов). Науч.-аналит. обзор. М.: ИНИОН, 1987. — 38 с.

305. *Соколянский М. Г.* Психологический роман // Соколянский М. Г. Западно-европейский роман эпохи Просвещения. Киев; Одесса, 1983. С. 72–91.

Романы С. Ричардсона, Л. Стерна, Ж.-Ж. Руссо.

306. *Соловьев Э. Ю.* Правовой нигилизм и гуманистический смысл права // Квинтэссенция: Филос. альманах / Сост. В. И. Мудрагей, В. И. Усанов. М., 1990. С. 162–235.

В том числе теория «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо.

307. *Соэтар М.* Портрет педагога: Ж.-Ж. Руссо (1712–1778) // Перспективы. Париж, 1992. № 1–2. С. 156–168.

Образ педагога в «Эмиле».

308. *Сталь Ж. де.* [Руссо] // Сталь Ж. де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. М., 1989. С. 56, 59–60, 62, 70, 79, 140, 166, 219, 223, 232, 250, 256–258, 260, 261, 274, 288, 319, 340, 398, 400, 403, 404, 407, 409, 414, 416, 428, 444, 446, 448, 451, 457.

309. *Станкевич Л. Т.* Идея общественного прогресса во французской социологии и ее модификации // Актуальные проблемы критики современной буржуазной философии и социологии. Л., 1986. Вып. 6. С. 52–65.

В том числе Руссо.

310. *Старобинский Ж.* Интерпретатор: движение к успеху // Старобинский Ж. Поэзия и знание: История литературы и культуры. М., 2002. С. 217–277.

В том числе на примере «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо.

311. *Старобинский Ж.* Руссо и поиски истоков // Старобинский Ж. Поэзия и знание: История литературы и культуры. М., 2002. С. 278–288.

312. *Старобинский Ж.* Руссо и истоки языка // Старобинский Ж. Поэзия и знание: История литературы и культуры. М., 2002. С. 289–313.

313. *Старобинский Ж.* Критика и принцип авторитета: От Руссо до Жермены де Сталь // Старобинский Ж. Поэзия и знание: История литературы и культуры. М., 2002. С. 314–333.

314. *Строганов М. В.* Крылов и Руссо (Человек в философских схемах и реальной жизни) // XVIII век. Сб. 20. СПб., 1996. С. 274–280.

315. *Строганова О. В.* Лакло и Руссо // Иностр. яз.: Материалы конф. (10–12 мая 1995 г.). СПб., 1995. С. 77–79.

316. *Строев А.* Вольтер, Руссо и авантюристы // Строев А. «Те, кто поправляет

Фортуну»: Авантюристы Просвещения. М., 1998. С. 72–91.

317. *Строев А.* Летающий философ. Жан-Жак Руссо глазами Фридриха Мельхиора Гримма // Новое литературное обозрение. 2001. № 48. С. 132–145.

318. *Судрабкалн Я.* Руссо в Невшателе / Пер. Л. Ждановой // Судрабкалн Я. Избранное. М., 1984. С. 99–102.

319. *Суханова Н.* Политические взгляды Ж.-Ж. Руссо // Культура и общество: от прошлого к будущему. М., 1999. С. 32–34.

320. *Тахо-Годи М. А. А. Ф.* Лосев об эстетике природы у Ж.-Ж. Руссо // Философия. Филология. Культура: К столетию со дня рождения А. Ф. Лосева. М., 1996. С. 122–129.

321. *Терехов А.* Неизданное стихотворение В. Набокова // Рос. литературовед. журн. М., 1997. № 11. С. 316–326.

О стихотворении В. Набокова 1917 года «Прогулка с J.-J. Rousseau».

322. *Тредиаковский В.* Слово о мудрости, благоразумии и добродетели: [Отрывок] / Публ. О. А. Крашенинниковой. // Россия и Запад: Горизонты взаимопознания. Литературные источники XVIII века (1726–1762). М., 2003. Вып. 2. С. 336–340.

О «Рассуждении о науках и искусствах» Ж.-Ж. Руссо. Работа 1752 г.

323. *Трубецкой Е. Н.* Труды по философии права. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. — 540 [2] с.

О Руссо: с. 223–230.

324. *Уваров М. С.* Мир «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо // Уваров М. С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998. С. 73–80.

325. *Ульянов Н.* «Прием» и философия // Юность. 2000. № 9. С. 2–8.

Влияние Руссо на творчество Л. Н. Толстого в романе «Война и мир».

326. *Ушинский К. Д.* Из материалов и третьему тому «Педагогической антропологии» // Педагогика. 1992. № 11/12. С. 76–77.

Оценка «Эмиля» Руссо.

327. *Федорова М. М.* Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века / Рос. акад. наук. Ин-т философии. М., 1997. — 185 с.

О Руссо: с. 26–35.

328. *Федорова М. М.* Французский либерализм: до и после революции // Полис. 1993. № 6. С. 126–134.

В том числе о Ж.-Ж. Руссо.

329. *Федорова М. М.* Политическая система Жана Жака Руссо // Федорова М. М. Классическая политическая философия. М., 2001. Очерк 5, § 3. С. 180–192.

330. *Фейхтвангер Л.* Мудрость чудака, или Смерть и преображение Жан-Жака Руссо: Роман. Харьков: Фолио, 1995. — 399 с. (Золотой век). *То же.* М.: Терра-Кн. клуб: Литература, 2002. — 428 с. (Фейхтвангер Л. Собрание сочинений: В 20 т. Т. 16)

331. *Ферраци М.* «Письма Эрнеста и Доравры» Ф. Эмина и «Юлия, или Новая Элоиза» Ж. Ж. Руссо: подражание, или самостоятельное произведение? // XVIII век. Сб. 21. СПб., 1999. С. 162–172.

332. *Филиппов А. Ф.* Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты. М.,

1998. С. 325–340; *То же* // Там же. М., 2000. С. 443–458.

333. *Фомичев С. А.* «Он говорил о временах грядущих...»: (заметка Пушкина о вечном мире) // Литературные мелочи прошлого тысячелетия: К 80-летию Г. В. Краснова. Коломна, 2001. С. 28–33.

Оценка Пушкиным «Суждения о вечном мире» Ж.-Ж. Руссо.

334. *Хаванова О. В.* Восприятие идей французского Просвещения венгерским дворянством в конце XVIII в.: (На примере Ф. Вольтера, Ш. Монтескье и Ж.-Ж. Руссо) // Из истории общественной мысли народов Центральной и Восточной Европы (конец XVIII — 70-е гг. XIX в.). М., 1995. С. 5–21.

335. *Ханмагомедова М. Б.* Проблема интереса в домарксистской этике (Руссо, Гельвеций) // Материалы 3-ей республ. конф. молодых философов. Баку. 1986. С. 200.

336. *Харт М. Х.* Жан-Жак Руссо // Харт М. Х. Сто великих людей. М., 2001. С. 398–402.

337. *Хорос В. Г.* Популистское видение культуры и актуальные проблемы современности // Философские проблемы культуры. Тбилиси, 1980. С. 190–201.

История вопроса: в том числе Руссо.

338. *Хренов Н. А. Соколов К. Б.* «Оттепель» XVIII века: преодоление классицизма и возвращение к чувствам. Культ Руссо в России // Хренов Н. А., Соколов К. Б. Художественная жизнь императорской России: (Субкультуры, картины мира, ментальность). СПб., 2001. Раздел IV, § 39. С. 616–639.

339. *Чайковский П. И.* [Об «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо]: Из письма к Н. Ф. фон Мекк от 27 февр./11 марта 1878 г., Париж. — Из письма к Н. Ф. фон Мекк от 4/16 марта 1879 г., Берлин. — Из письма к Н. Ф. фон Мекк от 7/19 марта 1879 г., Берлин // Чайковский П. И. Чайковский об искусстве. Ижевск, 1989. С. 158–160.

340. *Черкасов В. А.* К проблеме ума в комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. М., 2003. № 5. С. 127–133.

Критика руссоистского склада ума в комедии А. С. Грибоедова.

341. *Чистякова Н. А., Пашаева Н. М.* Редкие издания Вольтера и Руссо в фондах исторической библиотеки в Москве // Французский ежегодник. 1978. М., 1980. С. 70–77.

342. *Чичерин Б. Н.* Руссо // Чичерин Б. Н. Политические мыслители древнего и нового мира. СПб., 1999. С. 277–319.

343. *Чудинов А. В.* Парадоксы Руссо // Чудинов А. В. У истоков революционно-утопизма. М., 1991. С. 21–30. *То же* // Чудинов А. В. Утопии века Просвещения: Курс лекций. М., 2000. Лекция 3. С. 32–43.

344. *Шубина Е. В.* Исследование творчества Вольтера и Жан-Жака Руссо // Шубина Е. В. Философско-социологические взгляды В. И. Засулич (1867–1903 гг.) / Под ред. Б. А. Чагина. Л., 1984. Гл. 5. С. 33–47.

345. *Щербенок А.* Художественная антропология Ж.-Ж. Руссо и рассказы Л. Н. Толстого второй половины 1850-х годов // *Studia Slavica*. Таллинн, 1999. 1. С. 33–42.

На материале рассказов «Люцерн», «Альберт» и «Три смерти».

346. *Эрих-Хэфели В.* К вопросу о становлении концепции героичности в буржуазном обществе XVIII века: психоисторическая значимость героини Ж.-Ж. Руссо Софи / Пол. Гендер. Культура. М., 1999. С. 55–107.

347. *Эсалнек А. Я.* Соотношение романной и реалистической структур на примере романов Руссо и Стендаля // Эсалнек А. Я. Внутрижанровая типология и пути ее

изучения. М., 1985. С. 142–159.

348. *Эсалнек А. Я.* Типология романа (теоретич. и ист.-лит. аспекты). М.: Изд-во МГУ, 1991. — 156 с.

О Руссо: с. 37–51.

349. *Эткинд А. М.* Хлыст: секты, литература и революция. М.; Хельсинки, 1998. — 685 с.

Распутин и Руссо: с. 591–595.

350. *Южаков С. Н.* Жан-Жак Руссо: Биогр. очерк // Сервантес. Шекспир. Ж.-Ж. Руссо. И.-В. Гете. Карлейль. Биогр. повествования. / Сост., общ. ред. и послесл. Н. Ф. Болдырева. Челябинск, 1996. С. 223–302.

Работа впервые была издана в 1894 году.

То же // Мольер. Вольтер. Руссо. Дидро. Ренан. СПб., 1998. С. 193–272.

Заглавие: «Жан-Жак Руссо: Его жизнь и литературная деятельность».

351. *Якимович А. К.* Шарден и французское Просвещение. М.: Искусство, 1981. — 143 с.

Руссо и Шарден: с. 61–62.

352. *Яковлева Г. Г.* Инфинитивный оборот и дополнительное придаточное предложение как контекстуальные феномены во французском языке // Структурно-функциональный анализ текста. Чебоксары, 1986. С. 104–107.

На материале «Эмиля» Ж.-Ж. Руссо.

353. *Ям К.* Вольтер и Руссо — два века бессмертия // Наука и религия. 1978. № 12. С. 34–36.

Авторефераты диссертаций

354. *Аббуд Ратеб.* Теории воспитания во французском Просвещении (Ж.-Ж. Руссо, К. А. Гельвеций). Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1994. — 23 с.

355. *Борисенко М. К.* «Исповедь» Жан-Жака Руссо (к проблеме метода). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1986. — 21 с.

356. *Занин С. В.* Формирование общественного идеала в раннем творчестве Ж.-Ж. Руссо (1749–1757). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Самара, 1998. — 22 с.

357. *Зиневич И. Е.* Социально-политический аспект проблемы человека в философии Жан-Жака Руссо. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Киев, 1986. — 14 с.

358. *Златопольская А. А.* Ж.-Ж. Руссо и революционно-демократическая мысль России XIX века. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1990. — 16 с.

359. *Ковров Э. Л.* Либеральная и демократическая трактовки свободы в социальной философии Нового времени. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1995. — 16 с.

Локк и Руссо.

360. *Колодяжная Т. П.* Зарождение личностно-ориентированного образования в педагогических системах Ж.-Ж. Руссо и Л. Н. Толстого. Авт. дис. ... канд. пед. наук. Ростов н/Д., 2001. — 27 с.

361. *Кравченко Д. Н.* Классические педагогические системы Ж.-Ж. Руссо и И. Ф. - Гербарта в аспекте православной педагогики. Дис. ... канд. пед. наук. Курск, 2004. —

200 с.

362. *Мельник Н. Б.* Философия природы и человека Ж.-Ж. Руссо как основание концепции естественного воспитания. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2002. — 17 с.

363. *Окомби А.* Философская антропология Ж.-Ж. Руссо. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1985. — 21 с.

364. *Посконин В. В.* Ж.-Ж. Руссо и русская политическая мысль второй половины XVIII века. Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Л., 1981. — 21 с.

365. *Ротарь Ф. А.* Моральная концепция Ж.-Ж. Руссо. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1987. — 23 с.

366. *Рыбакова М. С.* Руссоизм как форма куммуляции и трансляции культурного опыта. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2002. — 25 с.

367. *Рыклин М. К.* Генезис противопоставления природы и культуры в работах Клода Леви-Стросса (Критика неоруссоизма в структурной антропологии). Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1977. — 23 с.

Идеи Ж.-Ж. Руссо и воззрения К. Леви-Стросса.

368. *Самойличенко Н. В.* Развитие идеи свободного воспитания в педагогике XVIII–XX вв. (Ж.-Ж. Руссо, Л. Н. Толстой, К. Н. Вентцель). Автореф. дис. ... канд. пед. наук. Красноярск, 1998. — 21 с.