

НОВОЕ
В ЖИЗНИ



НАУКА
И ТЕХНИКА

В.Ф. АСМУС

• 1962

СЕРИЯ • ФИЛОСОФИЯ



ЖАН-ЖАК РУССО

Доктор философских наук, профессор
В. Ф. АСМУС

ЖАН-ЖАК РУССО

(К 250-летию со дня рождения)

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»
Всесоюзного общества по распространению
политических и научных знаний
Москва 1962

СОДЕРЖАНИЕ

	<i>Стр.</i>
Жизнь	4
«Природа» и «культура»	6
Гипотеза Руссо о происхождении неравенства	12
Теория общественного договора и идея народоправства	21
Философское значение трактата Руссо о воспитании	33
Действие Руссо на современников	43
Литература	48

Автор
Валентин Фердинандович Асмус

Редактор А. И. Воронов
Техн. редактор А. С. Назарова
Корректор В. Н. Никигина
Обложка художника В. П. Стрельникова

Сдано в набор 10.V 1962 г. Подписано к печати 6.VI 1962 г. Изд. № 51.
 Формат бум. 60×92¹/₁₆. Бум. л. 1,5. Печ. л. 3,0. Уч.-изд. л. 2,89.
 А 06258 Цена 9 коп. Тираж 35 300. Заказ 1741.
 Издательство «Знание». Москва, Центр. Новая пл., д. 3/4.

Типография изд-ва «Знание». Москва. Центр, Новая пл., д. 3/4.

Руссо — один из величайших мыслителей и писателей не только Франции, но и всего человечества. Его появление в середине XVIII века в кругу французских философов сразу привлекло к нему всеобщее внимание. Несколько изданных им в течение десяти-пятнадцати лет трактатов, посвященных критике современной культуры, стали предметом страстных споров, обсуждений, возражений, а идеи, развитые в них, оказали огромное влияние на общественную, в том числе философскую мысль. Влияние это не ограничилось Францией. В короткое время Руссо стал прославленным писателем, могучим пробудителем мысли в Германии и в других странах Европы. Его влияние объяснялось не только действием его философских идей, но и его искусством писателя. Успех его романа «Новая Элоиза» (1761) был беспрецедентным. Еще более сильным и значительным было влияние «Эмилия» — педагогического трактата Руссо. Гёте видел в нем «естественное евангелие воспитания». Гердер утверждал, что за целое столетие ни одна книга не наделала столько шума, не получила такой огласки. Ею зачитывались и молодые люди, и зрелые философы, как Кант, и деятели французской революции, как Робеспьер, у которого она всегда лежала на письменном столе.

Идеи Руссо не только производили впечатление свежестыю, оригинальностью, новизной. Планы, проекты, содержащиеся в них, представлялись осуществимыми. Тем, кто их усваивал, казалось, что они стоят на пороге начинающейся новой эры. Прочитав «Эмилия», Кант высказал надежду в самом скором времени увидать вокруг себя совсем иных людей, чем прежние, если только получит всеобщее преобладание метод воспитания, который Руссо мудро вывел из самой природы. В идеале школы, указанном Руссо, Гердер видел образец всему человечеству, современному и будущему. Такими же близкими к осуществлению считали эти идеалы и Гёте и Шиллер.

Что же представляло собой это учение, завоевавшее такой быстрый и блистательный, победоносный успех? Кто был его автор, какую жизнь вел он в своем обществе?

Жан-Жак Руссо родился 28 июня 1712 года в Женеве, столице Швейцарии и центре кальвинистского протестантизма в семье довольно состоятельного часовщика. После беспокойно протекшей юности он переехал в Париж, где добывал средства к существованию то в качестве учителя, то секретаря вельможи, то переписчика нот. Датский историк философии Гаральд Гёффдинг говорит, что переписка нот была для Руссо тем же, чем шлифование линз для Спинозы. Занятия перепиской нот сопровождалась у Руссо опытами музыкального сочинения. Он начал не как романист и не как философ, а как композитор. Написанная им опера «Деревенский колдун» имела некоторый успех на сцене и сделала имя Руссо известным в кругах любителей музыки.

В середине XVIII века Дидро начал героический труд по изданию «Энциклопедии». Редакция с самим Дидро и Д'Аламбером во главе объединила блестящую группу французских просветителей. По замыслу Дидро, «Энциклопедия» должна была стать боевым оружием Просвещения, направленным против мировоззрения реакционных феодальных сил французского общества.

Дидро привлек к участию в «Энциклопедии» и Руссо. Для пятого тома издания Руссо написал большую статью «О политической экономии». Кроме нее, он написал серию статей по вопросам истории и теории музыки. Но Руссо был не только литературным участником «Энциклопедии». Он был принят в круг ее сотрудников — «философов», как их тогда называли, — в качестве *своего единомышленника*.

В 1750 году состоялся выход Руссо и на арену философской борьбы. Академия в Дижоне объявила в 1749 году конкурс на тему: «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов». Руссо представил по этому вопросу небольшой трактат и был увенчан премией. Присуждение это и последовавшее опубликование трактата сразу поставили Руссо в центр внимания. Ученые судьи, присудившие премию еще вчера никому не известному писателю, были поражены новизной и радикальностью высказанной в диссертации точки зрения, воодушевлением и искренностью, с какими она была выражена. Работа женевского философа вызвала отклики в «республике ученых»; громко прозвучал не свободный от насмешки голос Вольтера. Руссо сразу стал знаменит.

В 1754 году Руссо вторично выступил с конкурсным сочинением на тему, объявленную той же Дижонской академией. На этот раз предметом исследования академия поставила вопрос «О происхождении неравенства между людьми». Сочин-

нение Руссо не было удостоено премии по причине радикально-плебейского духа анализа и критики. Со временем этот же радикально-плебейский дух послужил причиной для разрыва Руссо сначала с кругом Дидро, Гольбаха и Гримма, а затем и с Вольтером, с которым у него, впрочем, не было личного знакомства.

Своей полной зрелости Руссо достиг в трех сочинениях, создавших ему всесветную славу. Это — роман «Юлия, или Новая Элоиза» (1761), «Эмиль, или О воспитании» (1762) и «Общественный договор» (1762). Ко времени окончания всех этих работ Руссо исполнилось пятьдесят лет. Надвигалась старость. Для него она оказалась беспокойной и тревожной. В приложенной к «Эмилю» «Исповеди савойского викария» Руссо изложил свой взгляд на религию, и это изложение восстановило против него как атеистический лагерь Дидро, который не мог простить Руссо его приверженности к религии, так и лагерь правоверных католиков и протестантов, для которых деистическая религия Руссо представлялась злом, едва ли не худшим, чем открытое неверие и безбожие. Со стороны клерикалов началась не только полемическая борьба, но и прямые полицейские преследования. «Эмиль» был сожжен в Париже по навету духовных и по приговору светских властей. Спасаясь от ареста, Руссо бежит на родину, в Швейцарию. Но и здесь крамольного автора постигла та же участь. Власти не захотели терпеть его присутствие ни в Женеве, ни в Берне. На короткое время Руссо переезжает в Невшатель, находившийся под властью прусского короля. Но и там, несмотря на покровительство Фридриха II, преследования продолжают-ся. Настроенная против Руссо толпа забрасывает камнями окна его домика.

Руссо принимает предложение находившегося в то время во Франции английского философа Юма, который обещал ему приют в Англии, и сопровождает Юма во время его возвращения на родину. Здесь Руссо было оказано самое радушное и искреннее гостеприимство. Но Руссо не нашел душевного покоя и там. Уже в течение многих лет он страдал тяжелой формой подозрительности, перешедшей в настоящую манию преследования. Всюду ему мерещились интриги, козни и заговоры врагов, даже покушения на его здоровье и жизнь. Ни терпение, ни благожелательность Юма не могли остановить неотразимо надвигавшийся конфликт: Руссо тайком бежит под чужим именем во Францию. Здесь он нигде надолго не остается на одном месте, скитается по всей стране и наконец находит приют в живописном имении Эрменонвиль, куда его пригласил маркиз Жирарден. В Эрменонвиле Руссо внезапно скончался 3 июля 1778 года. В последние годы жизни он трудился над автобиографическим сочинением («Исповедь»), которое, по его мысли, должно было оправдать его отношения

к бывшим друзьям и последовавший затем разрыв с ними. Историю своей жизни Руссо успел довести приблизительно до 1765 года. Опубликована «Исповедь» была уже после смерти философа.

«Природа» и «культура»

Основная тема философских размышлений Руссо — судьба личности, судьба простого человека из народа, находящегося в современном ему европейском обществе с его сложной искусственной культурой, с его противоречиями.

Сила и оригинальность Руссо, его историческое значение не в тех мыслях, которые можно найти у него по вопросам *теоретической* философии. Ни в учении о бытии, ни в учении о познании, ни в логике Руссо не создал ничего сколько-нибудь значительного. Вопросы эти не привлекали его внимания, а там, где он их касается, суждения его не ясны, не точны, лишены систематической выработки и не оригинальны.

Значение Руссо для истории мысли — в тех идеях, которые он выдвинул как социолог, как политический мыслитель, как моралист, психолог и педагог. От большинства современников, в том числе самых передовых, Руссо отличается прежде всего плебейско-демократическая точка зрения на все явления жизни и культуры. Демократизм Руссо — демократизм мыслителя, выражающего интересы бедной, угнетенной, униженной части общества.

Плебейский демократизм Руссо сказывается прежде всего в характере развитой им критики современного ему общественного строя Франции. До Руссо французская философия XVIII века, в том числе социальная, не шла дальше критики феодализма и абсолютизма с точки зрения *буржуазных* интересов. Идеализируя эти интересы, она видела в требованиях, запросах и понятиях буржуазного класса естественные запросы и понятия не людей этого класса, а человеческого разума как такового. Это был период, когда буржуазия готовится выступить, выступает еще как «третье сословие», включающее в себя *все* оппозиционные силы нации. На первый план выдвигается то, что *обще* для них и спланирует в единство; *различия, противоположность интересов* еще не колеблют этого единства, еще не бросаются в глаза, не сказываются диссонансом в воодушевлении, направленном на общего врага.

Руссо — участник этой общей борьбы. В нем можно — и должно — видеть то, в чем его идеи и борьба, которую он вел, совпадали с идеями и борьбой, какую вело против «старого порядка» *все* французское Просвещение в целом. Так, по отношению к феодальной католической церкви и умеренные деисты, вроде Вольтера, и атеистические материалисты, груп-

пировавшиеся вокруг Дидро, и Руссо, взывавший к чувству как источнику и основе религиозности, преследовали одни и те же — общие для всех них — цели, вели одну и ту же борьбу.

Участвуя в этой, общей всем просветителям борьбе, Руссо ведет ее с позиций, на которых рядом с ним никогда не сходили ни Вольтер, ни Дидро, ни Гольбах, ни Гримм, ни Гельвеций. Большинство французских просветителей XVIII века, ведя непримиримую борьбу против господствовавшей системы идей феодальной церкви, против политической системы и идеологии абсолютизма, пренебрежительно относились к демократическим массам, к их духовным запросам, вкусам, потребностям, к их способностям. Просветители вели свою пропаганду в парижских салонах и кружках, близких к двору и связанных множеством нитей с дворянством, знатью и придворным чиновничеством. Борясь против существующего порядка, литература XVIII века находится еще во власти ряда предрассудков знатного круга.

Не таков Руссо. В его мировоззрении и деятельности было совершенно особое и оригинальное содержание, которым Руссо выделяется из всех деятелей Просвещения и которое ставит его *вперед* их всех. Это содержание — радикальный демократизм Руссо, горячее и искреннее сочувствие народу, угнетенному, подавленному, замученному властью выродившегося абсолютизма и тесно связанного с ним паразитирующего дворянства. Руссо видит, что за противоположностью общедемократической оппозиции и господствующих сословий феодального общества проступает еще более существенная и коренная противоположность — угнетающего *богатства* и угнетенной им *бедности*. Он понимает, что противоположность бедности и богатства не может быть уничтожена одним лишь юридическим признанием за бедными прав, формально приравнивающих бедных к богатым.

Уже в 1755 году в написанной им для «Энциклопедии» и помещенной в ее пятом томе статье «О политической экономии» Руссо страстно выразил эту мысль. «Разве, — писал он, — не принадлежат все выгоды общества одним лишь могущественным и богатым? Разве не им одним достаются все доходные места, все преимущества и льготы от податей? Разве знатный человек не остается почти всегда безнаказанным... Как не сходно с этим положение бедняка! Чем больше человечество должает ему, тем меньше оно дает ему прав. *Перед ним закрыты все двери, даже тогда, когда он имеет право отворить их* (курсив мой. — В. А.); и если он просит иногда справедливости, то это стоит ему большего труда, чем если бы кто другой добивался себе милости»¹.

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 459—460. Paris, 1826.

Еще более резко возражает Руссо против только юридического равенства в своем «Эмиле». В гражданском состоянии, говорит он, существует *юридическое* равенство. Но это равенство — химерическое и мнимое, так как средства, предназначенные для его поддержания, сами служат для его уничтожения, а общественная сила, соединяющаяся с сильнейшим для угнетения слабого, нарушает тот род равновесия, который природа установила между ними. В обществе, подобном существующему, всегда масса будет приноситься в жертву немногим, а общественный интерес частному; благовидные термины «закон» и «дисциплина» всегда будут служить орудиями насилию и оружием несправедливости. И Руссо выводит отсюда, что знатные сословия, заявляющие о своей пользе для остальных, «полезны только для самих себя в ущерб остальным»¹.

Подобные заявления характерны для Руссо. В них он выходит за пределы узкого буржуазно-эгоистического воззрения остальных просветителей.

Руссо не только заявляет *протест* против угнетения бедных богатыми, простых знатыми. Он видит приближение времени, когда бедные восстанут против богатых, угнетенные против угнетателей: «Вы полагаетесь на существующий общественный порядок и не думаете о том, что этот порядок подвержен неизбежным революциям, что вам невозможно ни предвидеть, ни предупредить ту, которая заденет ваших детей... Мы приближаемся к кризису и к веку революций (Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions)... Я не считаю возможным, чтобы великие европейские монархии просуществовали еще долго...»². Как писал французский историк литературы Вилльмен, в лице Руссо «выступила на сцену совершенно новая личность, и с нею совершенно новый слой народа... под ослепительным языком Руссо бушевала демократическая ненависть. Литература восемнадцатого века, хотя и боровшаяся против существующей власти, сохранила однако... предрассудки знатного света; Руссо восстал против этой односторонности. Он боролся не только против существующей власти, но и против боровшейся (с нею) оппозиции, не только против Сорбонны³, но и против Фернея⁴». И действительно, Вольтер презирал «чернь» и особенно боялся пробуждения в ней политического самосознания. В эстетических статьях «Энциклопедии», созданной просветителями, третиrowались фольклор, искусство народной драмы, зачатки реалистической прозы. «Ме-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 4, p. 63.

² J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 3, p. 387.

³ Богословский факультет в Париже.

⁴ Замок Вольтера.

ня особенно возмущает, — писал Руссо, — презрение, с каким Вольтер при каждой возможности говорит против бедных»¹.

Всем господствующим классам Руссо противопоставляет, как лучший и достойнейший класс общества, класс *крестьянства*. В земледелии — основном занятии крестьянства — Руссо видит и восхваляет «естественный род труда, единственный действительно необходимый и наиболее полезный»².

Руссо не только видел противоречия французской общественной системы, но и испытывал их. Он осознавал их с точки зрения угнетенных этими противоречиями мелкобуржуазных масс крестьян и ремесленников, то есть с точки зрения гораздо более демократической, чем точка зрения большинства просветителей, не шедших дальше *буржуазной* критики старого режима.

Но именно эта основа воззрений Руссо стала причиной крайней противоречивости его социальной философии. Духовный мир Руссо соткан из противоречий. Критика Руссо одновременно зовет вперед, к низложению угнетающего человечество порядка и влечет назад, внушает понятия, которые должны быть охарактеризованы как *реакционная* социальная утопия.

Основное противоречие современной ему общественной жизни Руссо осознает не в его конкретных — экономических, социально-политических — формах. Оно принимает в сознании Руссо отвлеченную форму противоречия между «природой» и «культурой», между естественной, гармонической жизнью чувства и искусственностью, односторонностью рассудочного мышления. Эта антитеза выступила с поразительной яркостью уже в первом трактате Руссо. На вопрос, поставленный Дижонской академией, Руссо дал *отрицательный* ответ: успехи наук и искусств не были, утверждает Руссо, успехом *нравственности*, нравы испортились и пали всюду, где произошло возрождение художеств и научных знаний. Зависимость порчи нравов от прогресса наук и искусств сформулирована у Руссо чрезвычайно резко и решительно: «Приливы и отливы воды в океане, — утверждает Руссо, — не строже подчинены движению ночного светила, чем судьба нравов и добродетельности — успехам наук и искусства. По мере того, как они озаряют наш небосклон, исчезает добродетель, и это явление наблюдается во все времена и во всех странах»³.

При этом Руссо вовсе не отрицает прогресса в развитии самой «культуры» — науки и искусства. Он только не согласен с тем, что этот прогресс был одновременно прогрессом

¹ Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau publ. par Strechey—Moulton, p. 362. Paris, 1861.

² J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 10, p. 22.

³ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 12—13.

нравственного и гражданского развития общества: «У нас есть, — говорит Руссо, — физики, геометры, химики, астрономы, поэты, музыканты, художники, но у нас нет более граждан...»¹.

Особенность Руссо в том, что критика нравственного и гражданского состояния современного общества связалась у него с критикой *рассудочности* и основывающегося на ней *рационализма*. Связь эта имеет понятное происхождение. Призыв Руссо к восстановлению нравственного достоинства человека не встретил сочувственного отклика в современной Руссо философии. Неудача эта заставила его задаться вопросом: способна ли вообще философия открыть нравственную истину при помощи отвлеченного рассуждения? Руссо пришел к отрицательному ответу. Он предлагает отличать способность «разума» от способности «рассуждения». Он высоко ценит разум, так как видит в нем «способность приводить в порядок все дарования нашей души сообразно с природой вещей и с их отношениями к нему»².

Напротив, в искусстве *рассуждения* («резонерства») он видит лишь «злоупотребление разума», способность искусственного, формально-логического определения и такого же искусственного сочетания мыслей. Рассуждение дает нам познание не фактов, а лишь отвлеченных идей. Удел рассуждения — вечно обобщать, систематизировать, вывести частное из общего, отвлеченное из действительного. Неспособный открыть никакой живой истины процесс рассуждения «не возвышает душу, а только утомляет, обессиливает ее и извращает суждение, которое он должен был совершенствовать»³.

Результат «резонерства» — рационалистическое извращение истины. Добытая посредством отвлеченного рассуждения, истина перестает быть достоверной, безусловной, естественной. Теперь она уже зависит от искусственных приемов отвлеченного рассуждения, от формально-логической сноровки, от условных точек зрения. Последний результат рационализма — скептицизм, неверие в саму возможность достоверной истины.

Если бы знание было возможно только посредством рассудка, оно было бы попросту недостижимо. Но этот плачевный для рассудка результат, по мнению Руссо, вовсе не есть еще последнее слово возможной оценки человека и его способностей. Слабый в деле рассудочного познания, человек велик своим *нравственным достоинством*. В человеке живет неистребимое нравственное начало. Оно не зависит ни от разума, ни от доказательства, развиваемого посредством рассуждения. Оно исходит не из логических посылок, а из чувств, из нашего

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 38.

² Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau, p. 145.

³ Ibid., p. 146.

сердца. Тот, кто только *знает*, в чем состоит добро, еще не *любит* добро. Разум только содействует обнаружению нравственности. Подлинный источник нравственного сознания — в нас самих, он — внутреннее восприятие добра и зла, *непосредственное* постижение его нашей совестью. Голос совести звучит во всех сердцах, и если мы его не слышим, то только потому, что мы давно забыли язык, на котором он к нам обращается. Это язык самой нашей «природы», непосредственный и естественный; его источник — внушения нашего нравственного существа, нашей *совести*. «Совести! — восклицает Руссо, — божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос; надежный путеводитель существа несведущего и ограниченного, но мыслящего и свободного; непогрешимый судья добра и зла, делающий человека подобным богу! Ты создаешь превосходство его природы и моральность его поступков; без тебя я не чувствую в себе ничего, что возвышало бы меня над скотами, кроме печальной привилегии переходить от заблуждения к заблуждению с помощью рассудка, лишенного правил, и разума, лишенного принципа»¹.

Критика «культуры», развитая в диссертации о науках и искусствах, не есть философско-историческое воззрение. Критика эта есть воззрение *нравственное и психологическое*. Она направлена не против наук и искусств, как таковых. Она направлена против рационализма, против рассудочности. Она стремится расширить представление о человеке и об его способностях. Рационализм XVII и XVIII веков не признавал в чувстве специфической душевной деятельности наряду с умом и волей. Напротив, Руссо видит в чувстве не только самостоятельную, не только своеобразную, но и *основную, первичную* деятельность душевной жизни. Еще раньше, чем разум, в человеке проявляются и начинают действовать чувства удовольствия и неудовольствия. Чувство не только первичнее разума по происхождению, но и больше, чем разум, по своему значению: мы ничтожны, утверждает Руссо, нашим просвещением, но мы велики нашими чувствами.

В диссертации 1750 года протест против рационализма, защита чувства против рассудка не отделимы от протеста *социального*. В этом сочинении Руссо удалось сильно и смело выразить горячий протест плебея, который видит, что плоды прогресса цивилизации не только остаются для него недоступными — по его социальному положению, — но что и самые блага цивилизации, основывающиеся на господстве рассудка над чувствами, далеко не безусловны, заключают в себе обратную — отрицательную — сторону.

Так, разделение труда есть одновременно и одно из условий технического прогресса и причина разрушения естествен-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 4, p. 190—191.

ной целостности и гармоничности, основанной на непосредственном чувстве человеческой жизни. Только специализация способна породить расцвет ремесел и искусств, а вместе с ними — потребность в обмене. Но та же специализация усиливает зависимость человека от труда людей других профессий, превращает цельную личность в частицу большого целого, порождает крайнюю односторонность. Отсюда происходит не только отчуждение, разобщенность между людьми различных профессий, но и противоречие между деятельностью личной и общественной. В результате возникает, как одна из главных причин человеческих страданий, противоречие между нашим состоянием и нашими желаниями, между нашим долгом и нашими склонностями, между природой и социальными учреждениями, между человеком и гражданином, членом общества. «Сделайте человека вновь единым (*rendez l'homme un*), — призывал Руссо, — и вы сделаете его таким счастливым, каким он только может быть»¹.

Гипотеза Руссо о происхождении неравенства

Уже в первой Дижонской диссертации, поставившей упрек нравственности и доблести в зависимость от успеха наук и искусств, Руссо разъяснял, что науки и искусства могли сыграть эту роль только потому, что они возникли в государствах с дурным общественным строем; этот строй основан на неравенстве, на противоположности роскоши и нищеты.

Во второй диссертации Руссо идет еще дальше. В этом трактате исследуется уже вопрос о происхождении самого неравенства между людьми и о важнейших социальных последствиях, происшедших с возникновением этого неравенства. «Нам предстоит указать, — пояснял Руссо, — тот момент в движении событий, когда право сменилось насилием и природа оказалась подчиненной закону, и объяснить, какое сцепление чудес привело к тому, что сильный согласился служить слабому, а народы — купить воображаемое спокойствие ценой действительного счастья»².

Для ответа на этот вопрос Руссо вводит понятие о первоначальном «естественном состоянии», из которого вышло человечество, перейдя в состояние цивилизации. Понятие это не есть понятие, почерпнутое из реальной истории человеческого общества. Руссо далек от мысли доказывать, будто изображаемое им в его трактате «естественное состояние» есть действительный фазис в развитии человеческого общества. Ско-

¹ Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau, p. 227.

² J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 240—241.

рее это — *чисто гипотетическое* построение. Оно выявляет меру отклонения и извращения, в какое, по мнению Руссо, впало и в котором пребывает современное общество, оно — эталон его испорченности. «На выводы этих исследований, к которым может дать повод наш предмет, — поясняет Руссо, — следует смотреть не как на исторические истины, а лишь как на гипотезы более способные пролить некоторый свет на природу явлений, чем установить истинное их происхождение...»¹.

Руссо не был изобретателем фикции «естественного состояния», предназначенной для выяснения характера современных общественных отношений. Гипотезу «естественного состояния» (*status naturalis*), за которым последовало, контрастируя с ним, «гражданское состояние» (*status civilis*), развивали в XVII веке Гоббс и вслед за ним Спиноза. Однако имеется важная особенность, которой гипотеза Руссо отличается от казалось бы сходных с ней построений его предшественников. Согласно взгляду Гоббса, повторенному Спинозой, в «естественном состоянии» человек не добр, больше похож на волка, чем на человека. «Естественное состояние» — это общество, где царит «война всех против всех», где право сводится к силе и где естественное стремление каждого к самосохранению обращается против интересов других.

Исходная точка зрения Руссо совершенно иная. Человек, или дикарь, каким его представляет себе Руссо, в «естественном состоянии» не был ни зол, ни добр, не имел ни пороков, ни доблестей. Он не был злым именно потому, что он не знал, что значит быть добрым. Если он не мог еще пользоваться разумом, то эта же неспособность не давала ему возможности злоупотреблять своими способностями. Не развитие знаний, не узда закона, а спокойствие страстей и неведение порока мешают людям в «естественном состоянии» делать зло.

В человеке Руссо выделяет способность к *состраданию* — расположение, которое призвано смягчать резкие проявления самолюбия или предшествующего самолюбию стремления к самосохранению. Даже глубокое падение современных нравов еще не уничтожило силы естественного сострадания. В «естественном состоянии» человек слепо отдается природному порыву человеколюбия. В этом состоянии сострадание заменяет законы, нравственность, доблесть; никто не пытается слушаться его нежных призывов. Напротив, разум, развившийся по выходе из «естественного состояния», рождает самолюбие, мышление — укрепляет его, философия же окончательно и совершенно изолирует человека. Руководясь ее внушениями, человек при виде страданий другого говорит себе втайне: «По-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 242.

гибай, коли хочешь, лишь бы я чувствовал себя в безопасности»¹.

В «естественном состоянии», утверждает Руссо, неравенство, не только социальное, но даже *природное* неравенство здоровья, силы, ума и т. д. было еще не развито. И пока длилось «естественное состояние», не могло возникнуть *угнетения*: человек еще мог захватить плоды другого, завладеть его дичью, его пещерой и т. д., но каким образом, спрашивает Руссо, мог он заставить *повиноваться себе*? Никакие узы не могли связать людей, которые ничем не владели. Поэтому в «естественном состоянии» всякий свободен от ярма, и право сильного ни в чем не найдет себе опоры»².

Цель приведенной характеристики «естественного состояния» очевидна. Она должна доказать, что в «естественном состоянии» неравенство было едва заметно и его влияние могло быть только ничтожным. Но именно потому, что в «естественном состоянии» общественные добродетели и способность к совершенствованию сами по себе не могли развиваться и нуждались для этого в содействии многих факторов, Руссо во *второй* части трактата о происхождении неравенства переходит к рассмотрению различных случайностей, которые одновременно способствовали и совершенствованию человеческого разума и вырождению человечества. Случайности эти и могли, по Руссо, сделать его тем злым существом, каков он в настоящее время.

Здесь Руссо хочет изобразить связь между некоторыми важными признаками культуры и обусловленными ими противоречиями современной общественной жизни.

Огромную роль в появлении этих противоречий сыграло, по Руссо, возникновение земельной собственности. Истинным основателем гражданского общества был, утверждает Руссо, тот, кто «первый... напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это — мое», и кто нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить»³. Введение собственности было одновременно введением в человеческое общество неизвестных ему дотоле насилий, взаимного истребления, антагонизмов. «От скольких преступлений, — восклицает Руссо, — войн и убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы род человеческий тот, кто, выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы своим ближним: «Не слушайте лучше этого обманщика, вы погибли, если способны забыть, что плоды земные принадлежат всем, а земля — никому!»⁴.

Руссо понимает всю неизбежность происшедшего. Задолго до нарисованной Руссо воображаемой сцены отгораживания в

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 280.

² Ibid., p. 289, 290.

³ Ibid., p. 292.

⁴ Ibid.

собственность участка земли идея собственности, полагает он, уже исподволь созревала. Чтобы однажды сформулировать ее, нужно было далеко уйти по пути прогресса, приобрести множество технических навыков и знаний, передавать и умножать их из века в век. Изменение характера общественной жизни и общественных отношений происходило, как думает Руссо, в результате последовательного ряда переворотов в технике, изобретения орудий труда. Чем больше просвещался человеческий ум, тем больше развивалась промышленность. Люди не располагались уже на ночлег под первым попавшимся деревом и не прятались в пещерах. С помощью твердых и острых камней они рубили деревья, копали землю и строили из древесных ветвей хижины, которые научились впоследствии обмазывать глиной или грязью. По мысли Руссо, «это была эпоха первого переворота». Переворот этот заключался не только в технических изобретениях, он сказался и на отношениях между людьми: «Образовались и обособились семьи; появились зачатки собственности, а вместе с этим уже возникли, быть может, столкновения и раздоры»¹.

И все же на этой стадии развития люди были еще счастливыми: пока они выполняли лишь такие работы, которые были под силу одному, и разрабатывали лишь такие искусства, которые не требовали сотрудничества многих людей, они жили свободными, здоровыми, добрыми — насколько могли быть такими по своей природе, продолжали наслаждаться всей прелестью независимых отношений. Но с того времени как человек стал нуждаться в помощи другого и когда люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи, достаточный для двух, «равенство исчезло, возникла собственность, стал неизбежен труд, и обширные леса превратились в веселые нивы, которые нужно было поливать человеческим потом и на которых скоро взошли и расцвели вместе с посевами рабство и нищета»².

В этих своих рассуждениях Руссо обнаруживает удивительную способность к раскрытию действующих в развитии общества *противоречий*. Он показывает, что технические открытия и изобретения, внесшие в развитие культуры величайший прогресс, привели в то же время к возникновению бедственных для людей последствий, к столкновению противоположных интересов.

Величайшим по значению переворотом Руссо считает изобретение обработки металлов и развитие земледелия. В глазах поэта — золото и серебро, в глазах философа — железо и хлеб цивилизовали людей и погубили род человеческий.

Если бы люди обладали одинаковыми дарованиями, то

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 298.

² Ibid., p. 305.

первоначальное равенство между людьми могло бы сохраниться. Но равномерность не была ничем поддерживаема и потому вскоре оказалась нарушенной. В результате природное неравенство — сил, способностей, дарований — возрастало параллельно возникавшему неравенству в общественных условиях жизни. Благодаря различию внешних обстоятельств различия между людьми стали более ощутимы, сильнее сказывались в последствиях и со временем начали влиять на судьбу отдельных лиц.

Социологи XVII века изображали жизнь человечества в «естественном состоянии» как «войну всех против всех», бедствия и опасности которой делают необходимым спасительный переход из состояния «естественного» в «гражданское». Вразрез с их теориями Руссо доказывает, что именно после того как человечество покинуло «естественное состояние», оно вступило в полосу кровавой борьбы, антагонизмов и войн. Бедствиями и страданиями масс своекорыстно воспользовались богатые. Они выработали план государственного устройства общества. Они предложили людям составить союз, признать над собой верховную власть, которая, управляя обществом на основании установленных ими законов, должна была бы якобы оказывать защиту всем его членам.

Уловка богатых имела успех. «Все устремились навстречу своим цепям, думая упрочить свою свободу». Так возникло современное общество и законы. Однажды явившись, они «еще более увеличили силу богатых, безвозвратно уничтожили свободу, навсегда упрочили собственность и неравенство, превратили ловкий захват в незыблемое право и обрекли к выгоде нескольких честолюбцев весь род человеческий на труд, нищету и рабство»¹.

Итак, неравенство, раз возникнув, преобразовало жизнь общества в направлении, которое сделало возможным и даже необходимым возникновение государства и государственной власти. Развитие это не было плавным, а представляло, согласно Руссо, ряд переворотов. Начальным пунктом этого процесса было возникновение законов и права собственности, вторым — установление «магистратуры», то есть власти, а третьим и последним — изменение правомерной власти в основанную на произволе. Первая эпоха узаконила различие между богатым и бедным, вторая — различие между сильным и слабым и третья — различие между господином и рабом.

В учении Руссо о роли неравенства в развитии общественной жизни звучит не только голос демократа, ненавидящего угнетающий его порядок, власть богатых и знатных. Учение это пронизано глубокой мыслью об исторической *необходимости* противоречий, возникающих в общественном процессе

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 316.

Руссо ясно видит, что в жизни общества противоречия, конфликты — не случайность, не непонятная «неприятность». Противоречия — необходимое условие самого существования общества. Пусть в основе общественных учреждений лежат пороки общественной жизни, но эти пороки так же необходимы, как и их следствия. Руссо не только проклинает противоречия современной цивилизации. Он пытается понять и разъяснить способ и неизбежность их появления. Его трактат о неравенстве — произведение не только *моралиста*, но и пронизательного *социолога*.

Не зная еще истинных движущих сил исторического процесса, Руссо видит, что формой их обнаружения являются действующие в обществе виды неравенства, различия, конфликты. Различий этих множество. Главными из них Руссо считает различия в богатстве, знатности, общественном положении и личном достоинстве. Так как люди сравнивают себя друг с другом на основании именно этих различий, то, по мнению Руссо, согласие или борьба между этими различными силами — самый надежный показатель хорошего или дурного государственного устройства. Все виды неравенства, согласно взгляду Руссо, «сводятся в конце концов к богатству»¹.

Заканчивается трактат о неравенстве изображением процесса, который привел к возникновению абсолютной монархической власти и к ее вырождению в угнетающий общество *деспотизм*. Если бы обстоятельства позволили автору, поясняет Руссо, изобразить этот процесс во всех его деталях, то перед читателем открылась бы внушительная картина изменений, какие вносили в общественную жизнь рождавшиеся в обществе противоречия.

«Мы увидели бы, — говорит Руссо, — народ, угнетаемый внутри государства действием тех мер предосторожности, которые принимал он против того, что угрожало ему извне; мы увидели бы, как растет угнетение, и угнетенные не знают, где его границы, и какими правомерными средствами они располагают, чтобы остановить его развитие; мы увидели бы, как умирают мало-помалу гражданские права, национальные вольности и как протесты слабых начинают считаться мятежным ропотом... увидели бы, как защитники родины становятся рано или поздно ее врагами, всегда готовыми обратить свое оружие против своих же сограждан»².

Развитие этого процесса пролагает путь *деспотизму*, который начинает попирает законы, подавляет народ и прочно водворяется на развалинах республики. В конце смут и бедствий, подготавливающих этот переход, все поглощается чудовищем самовластия, и у народов нет больше ни правителей, ни

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. I, p. 335.

² Ibid., p. 337.

законов, есть только тираны. С этого времени уже не может быть речи о нравственности и добродетели, голос совести и долга должен умолкнуть перед лицом тирана, и рабам остается только одна добродетель — слепое повиновение.

Рассматривая весь этот круг развития, Руссо обращает внимание на одну его важную особенность. Развитие протекает в *трех* фазисах. Первый из них — естественное равенство. Второй фазис — противоположность первого — господство неравенства. Третий фазис — противоположность второго. Это — снова водворение равенства взамен неравенства, характеризующего второй фазис. Но это возвращение к равенству — не простое повторение уже пройденного и давным давно оставленного «естественного состояния», а последний предел неравенства, крайняя точка, замыкающая круг и соприкасающаяся с нашей исходной точкой. Здесь все люди снова становятся равноправными, так как все они ничего собой не представляют, понятие о добре и принципы справедливости снова исчезают. «Здесь возникает, — говорит Руссо, — новое естественное состояние, отличающееся от того, с которого мы начали, тем, что то было состояние *чисто естественное* (курсив мой. — В. А.), тогда как это последнее (поздний фазис цивилизации. — В. А.) является плодом крайнего упадка»¹.

О каком реальном историческом процессе говорит Руссо, изображая *тройственный* цикл развития? *Формально* он, по-видимому, указывает на ход событий, который сначала привел к образованию возникшей из «естественного состояния» римской республики, а затем к ее гибели и к возникновению тирании императоров. Однако для Руссо цикл развития римской истории — только аналогия и только пример. Руссо не мог во весь голос обличать упадок французского общества и государства при деспотическом правлении последних Людовиков. В сдержанной страстности и негодовании, которыми дышит его изображение «третьего» фазиса — равенства перед деспотизмом, пришедшего на смену неравенству цивилизованного состояния, мы слышим и узнаем интонации человека, говорящего о современности.

Вместе с тем эта характеристика общественных зол и противоречий современной жизни вводится у Руссо в своеобразный ритм диалектического развития. «...Точка зрения Руссо на историю: первоначальное равенство, — порча, вызванная неравенством, — установление равенства на более высокой ступени — есть, — писал Ф. Энгельс, — отрицание отрицания»². Руссо показал, что смена первоначального равенства последующим неравенством была заменой исходного состоя-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 339.

² Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 328. М., Госполитиздат, 1957.

ния состоянием, ему противоположным. Более того, Руссо показал, что возникновение неравенства представляло одновременно и явление прогресса в развитии общества и явление регресса. Это был *прогресс*, так как причиной неравенства была, по мысли Руссо, способность к совершенствованию. И это был *регресс*, так как то, что выигрывал вследствие развития неравенства *род*, то есть человеческое общество в *целом*, проигрывал индивид. Так, признание народами княжеской власти имело целью *охрану* свободы, а не ее уничтожение. Однако князья, поставленные народом для охраны свободы, неизбежно становятся из охранителей народов их угнетателями. В свою очередь насилие, на котором держится княжеская деспотическая власть, делает князей уязвимыми. Как только появится превосходящая их сила, они оказываются свергнутыми.

Мысли Руссо о возвращении к равенству после преодоления обусловленного культурой неравенства не получили сколько-нибудь четкого развития. Руссо не идет дальше намеков на то, что строй, основанный на насилии и неравенстве, от насилия же и погибнет. В схеме развития — равенство — неравенство — равенство — последний член триады не ясен. Иногда, как в рассмотренном уже примере с древним цезарианским Римом, третий член триады соответствует периоду упадка, *регресса*, наступающему после расцвета культуры с характерным для нее неравенством. Иногда можно думать, что в возврате к равенству Руссо видел начало нового цикла и новой «естественной» стадии развития общества.

Но если, таким образом, мыслившееся у Руссо отношение между вторым и третьим фазисами развития общества представлялось крайне не ясно, то зато отношение между первым и вторым — между «первоначальным», «естественным» и «общественным» состоянием — он характеризует очень ярко. Характеристика эта выливается в *антитезу*, в глубокую противоположность между «дикарем» и «общезительным» или «цивилизованным человеком». Рисуя эту антитезу, Руссо не скрывает, что все его симпатии на стороне «дикаря». «Дикарь» помышляет «только о спокойствии и свободе», он «живет в себе самом». Напротив, человек «общезительный» (*l'homme sociable*) всегда вне самого себя; он может жить лишь во мнении других, и, если можно так сказать, только из их суждения он извлекает ощущение собственного существования. Благодаря такому свойству его духа в «общезительном» человеке развивается глубокое равнодушие к добру и злу, все становится деланным и притворным — и честь, и дружба, и добродетель, а часто и самые пороки, которые люди научились выдавать за особые достоинства. В «общественном состоянии», несмотря на всю нашу философию, на гуманность и воспитанность, на высокие принципы, мы имеем одну только

обманчивую и пустую внешность, честь без добродетели, разум без мудрости и наслаждение без счастья.

Заканчивается трактат о происхождении неравенства ссылкой на безусловный и непререкаемый авторитет «естественного права». Как бы ни определялось это право, оно, заключает Руссо, «не может допустить, чтобы дитя властвовало над старцем, чтобы глупец руководил мудрецом и чтобы горсть людей утопала в роскоши — тогда как огромное большинство народа нуждается в самом необходимом»¹.

Действие трактата о происхождении неравенства было чрезвычайно сильно. Антитеза естественного и общественного состояния, дикарства и культуры содержала в себе не только оценку обоих состояний, превознесение «природы» за счет «культуры». В оценке этой современники видели *призыв* к практическому действию. Многие поняли основную мысль трактата как прямое приглашение оставить порочную цивилизацию и вернуться к невинной и блаженной первобытности. Именно так поняв основную идею, Вольтер писал в ответе Руссо, который послал ему свой трактат: «Я получил вашу новую книгу, направленную против человеческого рода, и благодарю вас за нее... Более сильными красками нельзя изобразить чудовищность человеческого общества, от которого мы в своем неведении ожидали так много хорошего. Никогда еще не было потрачено столько ума, чтобы убедить нас стать снова зверями; читая вашу книгу, хочется опять ходить на четвереньках»².

Насмехаясь над Руссо, Вольтер был не прав. Он не заметил, что сам Руссо, несмотря на все свое увлечение, не шел так далеко. В письме к польскому королю Станиславу Руссо разъяснял, что возвращение к исходному этапу «естественного состояния» неосуществимо. История необратима. Если бы даже человечество смогло вернуться вспять, до уровня дикаря, оно не стало бы от этого счастливее.

Не менее сильным было впечатление, произведенное учением Руссо о возникновении *собственности*. Сам Руссо вовсе не был безусловным врагом института собственности. Спустя несколько месяцев после того как он написал знаменитое начало второй части трактата о происхождении неравенства, где изображались губительные следствия огораживания земельных участков, он разъяснял в статье «О политической экономии», что собственность есть залог взаимных гражданских обязательств и основа общественного договора. Первое условие этого договора — обеспечение спокойного пользования тем, что принадлежит каждому. Поэтому право собственности, говорит Руссо, «самое священное из всех гражданских прав

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 343.

² Письмо Вольтера к Руссо от 30 августа 1755 года.

и, в некоторых отношениях, более значительное, чем даже сама свобода». В конце концов собственность — «истинный фундамент гражданского общества»¹.

Но сдержанность и даже непоследовательность, с какой Руссо развивал свои понятия о значении собственности, вовсе не казались обязательными для многих его читателей и последователей. Некоторые из них договаривали за Руссо его мысли. Из понятий Руссо об историческом действии принципа собственности они развили смелый вывод о необходимости отменить институт собственности, на котором основывается современное общество. Мелкобуржуазная апология собственности Руссо становится у них эгалитарным («уравнительным») учением, превосходящим некоторые социалистические учения.

Так прочитал и понял Руссо, например, *Мабли*. В одном из главных своих сочинений — «Законодательстве» — он писал: «Натура (природа. — В. А.) поставила в зависимость от равенства сохранение наших социальных способностей и нашего социального благополучия, а из этого я заключаю, что усилия законодателей будут напрасны до тех пор, пока все их внимание не будет прежде всего направлено на установление равенства по отношению к богатству и к положению граждан». И в другом месте: «Какое жалкое безрассудство со стороны многих людей, слывающих за философов, которые повторяют один вслед за другим, что без собственности не может быть общества. Отбросим это заблуждение. Именно собственность-то и разделяет нас на два класса — на богатых и бедных; первые всегда будут предпочитать свое личное счастье счастью государства, а вторые никогда не будут любить того правительства или тех законов, которые оставляют их в нищете»².

Дальнейшее развитие эти идеи, восходящие у Мабли к Руссо, получили в учении Бабефа. Восторженным почитателем Руссо был один из главных деятелей французской революции Максимилиан Робеспьер. В незаконченном посвящении, предназначенном для Руссо, Робеспьер писал: «Я остаюсь постоянно верным вдохновениям, которые я почерпал в твоих сочинениях»³.

Теория общественного договора и идея народоправства

В начале 60-х годов XVIII века появились почти одновременно три важнейших сочинения Руссо: роман «Юлия, или

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 1, p. 444.

² Mably. De la législation ou principes des lois. Amsterdam, 1776. Цит. по книге Лжона Морлея, Руссо, стр. 123.

³ Цит. по книге Gérard Walter. Robespierre, p. 72. Paris, 1946.

Новая Элоиза» (1761) и теоретические работы «Общественный договор» (1762) и «Эмиль, или О воспитании» (1762). По теме и по содержанию во всех трех работах было много общего. В «Новой Элоизе» Руссо славословит природу и любовь, основывающуюся на непосредственном искреннем чувстве, на пренебрежении к условностям цивилизованного общества. «Общественный договор» развивает идею народоправства, суверенной власти народа и проповедует необходимость естественной свободы. «Эмиль» противопоставляет природные добрые задатки человека испорченности и извращениям, какие внесла и вносит в жизнь человека цивилизация.

Из всех названных трех произведений «Общественный договор» — наиболее итоговая и вместе с тем наиболее смелая в предложениях и выводах работа. В основе ее лежит мысль, что *насилие* не может быть источником *права* (*force ne fait pas droit*)¹.

Так как власть необходимо должна быть правомерна, то всякое ее обнаружение и применение должно выражать *волю народа* и может последовать только в результате *соглашения* — действительного или безмолвного. Государственная власть может быть основана только на общественном договоре, отвечающем воле народа.

Существо общественного договора в том, что каждое отдельное лицо отказывается от всех своих прав и передает их в пользу целого общества. При этом, однако, оно остается неотъемлемым членом всего общества.

По мысли Руссо, таким образом, достигаются обе основные цели общественного союза: во-первых, решаются задачи самого общежития; во-вторых, сохраняется и свобода каждого отдельного лица: подчиняясь общей воле, в которой каждый сам участвует, он в последнем счете подчиняется только самому себе.

Задача «Общественного договора» и состоит в исследовании, каким образом может быть найдена форма ассоциации, «которая всеми общими силами охраняет и защищает личность и имущество каждого своего члена и в которой каждый, соединяясь со всеми, повинуетя все-таки только себе самому и остается таким же свободным, как и раньше»².

Трудность задачи, которую поставил Руссо, очевидна. С одной стороны, согласно его пониманию, в сфере юридических отношений каждый отдельный человек должен повиноваться обществу в целом, и при этом само повиновение его должно быть полным и безусловным: высший приговор должен иметь безусловную и всеобщую обязательную силу. Источником таких приговоров может быть только общество

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 6, p. 32.

² Ibid., p. 52—53.

в целом или его полномочные органы. В то же время, с другой стороны, Руссо хотел сохранить во всей неприкосновенности и *личную* свободу каждого отдельного человека. Он хотел, чтобы, подчиняясь и повинаясь обществу, всякая отдельная личность подчинялась и повиновалась только самому себе.

Чтобы достичь этой двойной цели, Руссо преобразует само понятие о *личном* праве. Он наделяет каждое отдельное лицо неотчуждаемым правом *участвовать во всех общих решениях*. Тем самым личное право превращается у него в право *политическое*. Общество Руссо — общество, в котором царит *полное народоправство*. В таком народоправстве Руссо видит постоянно действующую и единственную форму всякого политического общежития. Для Руссо это — идеальная форма, в которой приводятся в единство оба всегда противоборствующие и, казалось бы, едва согласимые начала: общественное и личное.

В «Общественном договоре», так же как в «Рассуждении о происхождении неравенства», Руссо показывает неизбежность некогда совершившегося перехода из состояния естественного в общественное. Однако оценка обоих этих состояний в позднем трактате уже изменилась. По времени написания обе работы отделяет всего восемь лет, но разница в трактовке ощутительная. Гражданское общество, возникшее на основе общественного договора, *высшая* ступень в сравнении с обществом естественным. Вместо того чтобы разрушить естественное равенство, общественный договор, «напротив, замещает моральным и законным равенством все то физическое неравенство, которое природа могла внести между людьми»¹.

В результате то, что человек теряет вследствие общественного договора, — «это его естественная свобода и безграничное право на все, чем он владеет»; то, что он выигрывает, — «это гражданская свобода и право собственности на все, чем он владеет»².

Чтобы оценить должным образом все значение перехода естественного состояния в гражданское, необходимо, по Руссо, строго отличать свободу *естественную* от *гражданской*. Пределом естественной свободы являются только силы индивида, пределом гражданской — общая воля. Другими словами, необходимо отличать владение, которое является только следствием силы, от *собственности*, которая может быть обоснована только на положительном праве.

Выдающееся приобретение гражданского состояния — *моральная свобода*. Только она одна делает человека господином над самим собой. Пока человек движим лишь вожде-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 6, p. 53.

² Ibid., p. 48.

нием, он находится в рабстве. Напротив, повинаясь закону, который он предписал сам себе, он обретает свободу.

Понятием Руссо об общественном договоре определяется и его понятие о верховной власти в государстве. По учению Руссо, *власть эта может состоять только из соединенной воли всех*. «Только одна общая воля может направлять силы государства согласно цели его учреждения, которой является общее благо»¹ Главные признаки верховной власти — *неотчуждаемость* и *нераздельность*. Если бы верховная власть могла быть отчуждаема, то это значило бы, что общая воля заменена частной, а это в свою очередь означало бы нарушение первоначального договора, которым было установлено гражданское общество, иными словами, — уничтожение политического тела.

Из неотчуждаемости верховной власти Руссо выводит невозможность народного представительства. Верховная власть не может быть представлена по той же причине, по какой она не может быть отчуждаема. Заключенная во всеобщей воле, она не имеет представителя; она или одна, или другая, середины нет. Поэтому народные депутаты, утверждает Руссо, не могут быть представителями народа: они только его комиссары и ничего не могут решать окончательно. Всякий закон, не утвержденный целым народом, — ничто; он не закон. Подлинный закон есть только объявление всеобщей воли. Отсюда следует, что в отношении *законодательной* власти народ не может иметь представителя. Однако он может и даже должен иметь его в *исполнительной* власти, так как она только сила, прилагаемая к закону. Другое дело — *власть законодательная*. Как только народ избирает себе представителей, он больше уже не свободен.

Таким образом, из неотчуждаемости верховной власти Руссо вывел необходимость отказа от системы народного представительства, на место которого выдвигается опрос каждого отдельного гражданина общества, то есть *плебисцит*.

Но может ли плебисцит обеспечить порядок, при котором принятое по плебисциту решение или закон будет действительно выражением *общей воли*? Ведь каждый участвующий в голосовании выражает свою *личную* волю. Каким же образом сумма этих личных волеизъявлений, между которыми, вообще говоря, может быть разногласие, будет все же представлять *общую волю*? Или, как спрашивает сам Руссо, «каким образом человек может быть свободным и в то же время принужденным сообразоваться с волей, которая не есть его воля? Каким образом несогласные свободны и вместе с тем подчинены законам, с которыми они несогласны?»².

Руссо полагает, что сама такая постановка вопроса оши-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 6, p. 54.

² Ibid., p. 170.

бочна. Когда в народном собрании вносят на голосование закон, то голосующих спрашивают не о том, согласны ли они с предложением или отвергают его, а о том, соответствует ли оно всеобщей воле, которая является их волей. Тем, что участник плебисцита подает свой голос, он высказывает мнение по поставленному вопросу, и результатом подсчета голосов является объявление всеобщей воли. Если даже побеждает мнение, противоположное моему, то это доказывает вовсе не то, что голосование не выражает *общей* воли, а только то, что я ошибся: то, что я считал общей волей, ею не оказалось. Если бы взяло верх мое личное мнение, то я «сделал бы не то, что я желал сделать, и именно тогда я не был бы свободен», ведь именно в таком случае это было бы решением не общей воли, а частной.

Второй главный признак верховной власти — ее *нераздельность* или *неделимость*. Верховная власть неделима, так как воля есть или всеобщая воля, или ее вовсе нет; она или воля народного тела (*du corps du peuple*), или только какой-либо одной его части. Писатели и теоретики политических наук делят верховную власть на законодательную и исполнительную; они выделяют в ней право установления и взимания налогов, право суда и войны. Руссо отвергает все эти деления. Все они основываются на одной ошибке, состоящей в том, что за *части* верховной власти принимается то, что есть лишь ее проявление. Так, ни акт объявления войны, ни акт заключения мира не есть закон, а лишь *применение* закона, частный акт, определяющий случай закона.

Так как общая воля — выражение *общих* интересов и всегда стремится к общему благу, то она *всегда права*. Опыт показывает, однако, что народ может быть обманут; ему могут быть навязаны или внушены ошибочные суждения, и тогда может показаться, будто народ хочет не того, чего ему следовало бы хотеть.

Возможность ошибки народа, по-видимому, противоречит утверждению о всегда правой общей воле. Но, по Руссо, противоречие здесь только кажущееся. Чтобы снять противоречие, необходимо установить различие между «*общей* волей» (*la volonté générale*) и «волей *всех*» (*la volonté de tous*).

«Общая воля» — то, в чем совпадают или сходятся все индивидуальные или частные воли. Такое совпадение необходимо должно существовать. «Если бы не существовало такой точки, в которой сходились бы все интересы, никакое общество не могло бы существовать. Только одним этим общим интересом и должно управляться общество»¹.

В отличие от «общей воли» «воля всех» есть только совокупность частных волей, каждая из которых в отдельности пре-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 6, p. 54.

следует свой *особый* интерес. Если из «воли всех» откинуть все имеющиеся разногласия, то останется некоторое среднее мнение. Оно-то и будет «общей волей». Только об этом среднем мнении и можно сказать, что оно «общая воля» и что оно всегда право.

Учением этим исключается допущение партий, борющихся в обществе между собой и добивающихся большинства в голосованиях. Какова бы ни была партия, ее воля, по Руссо, всегда лишь *частная* воля. Поэтому никакая партия не должна заявлять притязания на главенство. Как только в государстве допускается борьба партий, «общая воля» исчезает. Поэтому для верного выражения «общей воли» необходимо, чтобы в государстве не было ни частных обществ, ни партий: каждый гражданин должен подавать свой голос только согласно своему мнению.

Установленная общественным договором верховная власть оказывается безграничной, или абсолютной. Только государство — полномочный судья в том, чего оно требует от своих граждан. В то же время соединение отдельных лиц в политический союз необходимо предполагает безусловную взаимность. Чтобы общая воля могла правильно действовать, необходимо, чтобы каждый подчинялся только такому решению, в котором он сам же и участвует.

Отсюда следовало, что законы, устанавливаемые верховной властью, могут быть *только общими*. Верховная власть может издавать только такие законы, действие которых простирается одинаково на всех. Всякие частные определения и постановления, утверждает Руссо, например определение наказаний, не входят в сферу компетенции верховной власти. Вторгаясь в область частных постановлений, верховная власть теряет свое значение «общей воли»: она превращается в частную волю одних лиц относительно других. Общий характер законов неразрывно связан, по Руссо, с *равенством* всех граждан государства. «Общественный договор, — поясняет Руссо, — устанавливает между гражданами такое равенство, в силу которого все они, принимая на себя обязательства, подчинены одинаковым условиям и все должны пользоваться равными правами»¹.

Но если главная задача верховной власти — законодательство, то кто будет в государстве законодателем? Кто будет выносить на плебисцит эти общие законы?

Таким законодателем не может быть, по Руссо, ни народная масса, ни отдельные лица. Сам народ всегда *желает* своего блага, но он сам не всегда его *видит*. Напротив, отдельные лица *видят* благо, но, видя его, в то же время *отвергают* его. Чтобы найти наилучшие правила для общежития народов,

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 6, p. 64.

«понадобился бы высший ум, который видел бы все человеческие страсти, но не испытывал ни одной из них; который не имел бы никакого отношения к нашей природе, но до основания знал бы ее, счастье которого не зависело бы от нас и который все же пожелал бы заняться нашим счастьем; который, наконец, откладывая на далекое будущее свою славу, должен был бы работать в одном столетии, а наслаждаться — в другом. Нужны боги, чтобы давать законы людям»¹.

И действительно, доказывает Руссо, во всех отношениях законодатель в государстве должен быть человек необыкновенный: не только по своему гению, но и по своему положению. Он особая и высшая должность, которая не имеет ничего общего с обычной властью.

Законодатель должен решать задачу, превышающую человеческие силы. В то же время он лишен всякой власти, необходимой для решения самой задачи, так как законодательная власть принадлежит только народу. Единственное средство, которым располагает законодатель, — убеждение. Но чтобы народ мог быть убежден его аргументами, необходимо, чтобы этот народ *был уже переделан, изменен* законодательством: он должен быть способен понимать отдаленные, а не только ближайшие цели и должен предпочитать благо общее благу частному, то есть необходимо было бы, «чтобы люди были до законов тем, чем они должны стать вследствие их»².

Для преодоления всех этих трудностей оставался, согласно Руссо, только один путь: так как законодатель не мог пустить в ход ни власть, которой он не располагал, ни убеждение, которое не достигало цели, то он должен был прибегнуть к авторитету другого порядка: выдать себя за провозвестника воли богов. Он приписал собственную мудрость богам, чтобы народы подчинялись законам государства так же, как законам естественным, и чтобы они повиновались, будучи при этом свободными, и покорно несли «иго общественного счастья».

До сих пор речь у Руссо шла о трудных условиях, при которых только и может возникнуть хорошее законодательство. Но трудности возникают и тогда, когда хорошее законодательство уже возникло и когда речь идет об условиях, при которых это законодательство может быть принято и усвоено народом. Мудрый законодатель не может издавать законов, как бы они ни были хороши сами по себе, не обсудив предварительно, в состоянии ли народ, для которого он их предназначает, исполнять их. На земле проживали народы, которые никогда не могли бы перенести хороших законов. Даже народы, которые способны к этому, имеют для этого в течение всей своей исторической жизни слишком короткий срок.

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 6, p. 74—75.

² Ibid., p. 78—79.

Поэтому приходится ждать наступления зрелости народов, прежде чем пытаться их подчинить законам. Однако распознать зрелость народа не всегда легко; если не дожидаться ее, то весь труд будет бесполезен. Один народ созревает для дисциплины при самом своем возникновении, другой — только через десять веков¹.

Но для успешного усвоения мудрых законов требуется не только выбрать подходящее для этого народа строго определенное и ограниченное время. Не менее важно, по мысли Руссо, чтобы государство по своей территории не было ни слишком обширным, ни слишком ничтожным.

Руссо развивает ряд доводов против чрезмерной величины государства. В числе этих доводов на первом месте он ставит тот, согласно которому трудность управления государством растет пропорционально росту его территории. Как тиря становится тяжелее на конце *большого* рычага, так и административное управление страной при больших расстояниях становится более затруднительным. Не меньшее значение для обременительности управления имеет возрастание числа ступеней административного подчинения. Каждый город имеет свое управление, оплачиваемое народом, каждый округ, провинция, губернаторство и т. д. — свои, также оплачиваемые народом. Наконец, наверху — высшая администрация, которая подавляет всех и все. «Такое непосильное бремя, — утверждает Руссо, — беспрестанно истощает подданных; они далеко не пользуются лучшим управлением благодаря этим различным подразделениям администрации; ими управляют гораздо хуже, чем если бы над ними была только одна власть»².

Для слишком большого государства одинаково неприемлем и тот случай, когда в нем действуют одни и те же законы, и тот, когда законы эти различны. Одни и те же законы, утверждает Руссо, не могут годиться для различных провинций, у которых разные нравы, противоположные климаты и «которые не могут перенести одну и ту же форму правления». Но и различные законы не пригодны для чрезмерно большого государства: среди народов, которые имеют одного главу, состоят в постоянном общении, переезжают друг к другу, заключают между собой браки и подчиняются различным обычаям, различные законы порождают только смуту и замешательство. Под бременем этих противоречий тело чрезмерно большого

¹ Любопытно и вполне соответствует взгляду Руссо на культуру его утверждение, будто русский народ получил гражданский порядок *слишком рано*: Петр I желал из русских «сначала создать немцев и англичан, тогда как прежде всего необходимо было создать русских. Он помешал своим подданным стать когда-либо тем, чем они могли бы быть, уверяя их, что они — то, чем они на самом деле не являются» (J. J. Rousseau. *Oeuvres complètes*, t. 6, p. 83).

² J. J. Rousseau. *Oeuvres complètes*, t. 6, p. 85.

государства «опускается и погибает, раздавленное собственной тяжестью».

Но и тогда, когда государство *незначительно* по своей территории, возникают свои особые трудности и противоречия. Существуют не только доводы *против* больших размеров государства, но и веские доводы *за* увеличение его размеров, территории, населенности. При неизбежном стремлении всех государств к увеличению за счет своих соседей государство вынуждено делать усилия для своего сохранения. В этом положении государства слабые, мелкие рискуют быть скоро поглощенными, а крупные, напротив, имеют шансы отстоять свое существование.

Таким образом, существуют соображения и в пользу расширения и в пользу сокращения величины государства. Поэтому далеко не последний талант политики состоит, по Руссо, в том, чтобы найти между первыми и вторыми доводами отношение, наиболее выгодное для сохранения государства.

Таковы различные условия, соблюдение которых необходимо, по теории Руссо, для учреждения законов и для их исполнения и соблюдения. В 10-й главе II части «Общественного договора» Руссо сводит все эти условия в некоторый итог. На вопрос, какой народ способен воспринять законодательство, Руссо отвечает перечнем его признаков. Это будет такой народ, который, «будучи уже некоторым образом связан происхождением, интересами или соглашением, еще не носил настоящего ярма законов; такой, который не имеет сильно укоренившихся обычаев и суеверий; такой, который не опасается быть раздавленным внезапным нападением; который, не входя в споры своих соседей, может оказать сопротивление каждому из них, пользуясь одним из них, — отразить нападение другого; такой, каждый член которого может быть (вследствие малых размеров государства. — В. А.) известен всем и который не принужден наложить на человека большую тяжесть, чем та, которую тот способен нести; такой, который может обойтись без других народов и без которого может обойтись всякий другой народ; такой, который не богат и не беден и сам может удовлетворить себя; наконец, такой, который соединяет твердость старого с послушанием молодого народа»¹.

Соединение всех этих признаков или условий крайне редко; существующие в современном обществе недостатки — главное препятствие, которое должно быть устранено для того, чтобы более совершенное законодательство могло осуществиться. Дело законодательства затрудняет не столько то, что следует учредить, сколько «то, что необходимо разрушить». Главная причина, по которой успех в преобразовании законодательства так редок, — невозможность найти простоту при-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 6, p. 90—91.

роды, соединенную с потребностями общества. Именно поэтому, думает Руссо, мы видим так мало государств с хорошим законодательством.

Учение Руссо о законодательстве не есть только формально-юридическая теория государства, государственной власти и возникающих в обществе законов. В «Общественном договоре» горячо бьется пульс *социальной* мысли, звучат лозунги *демократической* программы преобразования общества.

Исследуя, в чем состоит величайшее благо, которое должно быть целью всякой законодательной системы, Руссо утверждает, что оно обусловлено двумя главными вещами — свободой и равенством. Свободой, так как всякая зависимость частных лиц есть в то же время сила, отнятая у государственного организма: каждый гражданин должен быть совершенно независим от других и вполне зависим от целого. И в то же время высшее благо обусловлено *равенством*, так как свобода не может существовать без равенства.

При этом под равенством, поясняет Руссо, вовсе не следует понимать, что у всех членов общества степени власти и богатства должны быть совершенно одинаковы. Необходимо только, чтобы мощь отдельного лица не доходила до какого бы то ни было насилия и чтобы оно действовало только в силу своего положения и на основе законов. Что касается богатства, то необходимо только то, чтобы ни один гражданин не был богат настолько, чтобы купить другого, и чтобы никто не был настолько беден, чтобы продать себя. Это предполагает в отношении сильных ограничение богатства и влияния, а в отношении слабых — ограничение корыстолюбия и алчности.

Руссо предвидит, что о рисуемом им равенстве могут сказать, будто оно лишь умозрительная химера, что оно не может осуществиться в действительности. Но даже если это так и если зло неизбежно, то следует ли, спрашивает Руссо, что его не надо, по крайней мере, подчинить известному порядку? «Именно потому, что сила вещей всегда стремится разрушить равенство, сила законов должна всегда стремиться к поддержанию его»¹.

Из этих рассуждений Руссо следует, что он различает равенство *юридическое* и равенство *фактическое*. Юридическое равенство он признает во всем объеме: на основе общественного договора все граждане равноправны. Другое дело — *фактическое* равенство: недостижимое в абсолютном смысле, оно должно все же быть установлено в относительных границах — в зависимости от того, что необходимо для сохранения свободы.

Таковы главные цели хорошего законодательства. Но конкретное их применение не должно быть, предупреждает Руссо,

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 6, p. 93.

жестким: главные цели всякого хорошего законодательства должны видоизмениться в каждой стране. Помимо правил, общих для всех народов, каждый народ, по мысли Руссо, заключает в самом себе нечто, что делает его законодательство пригодным только для него одного.

В конечном счете, критерием и мерой совершенства конституции может быть, согласно основному взгляду Руссо, только ее соответствие «естественным отношениям»: прочной и долговечной ее делает такое соблюдение соответствия, при котором «естественные отношения и законы всегда совпадают во всех пунктах»¹.

Из сказанного видно, насколько далека развиваемая Руссо теория законодательства от метафизического доктринерства. Руссо не абсолютизирует какой-либо одной формы правления и какого-либо одного типа законодательства. «Когда безотносительно спрашивают, какой образ правления наилучший, — поясняет Руссо, — то ставят вопрос неразрешимый и неопределенный... на него можно дать столько же верных ответов, сколько возможно комбинаций в абсолютном и относительном положении народов»². Но если бы спросили, по каким признакам можно узнать, хорошо или плохо управляется данный народ, то, по мнению Руссо, вопрос мог бы быть решен фактически. Для этого решения необходимо вопрос о законодательстве, принятом в обществе, поставить в соответствии с действующими в нем обычаями, нравами, а главное — с характерным для него общественным мнением. Руссо знает, что это — «область, незнакомая нашим политикам», но он утверждает, что именно от нее «зависит успех всех других».

Взгляды эти Руссо проповедовал не только, как теоретик. Его одобрительный отзыв о мужестве, с каким корсиканцы защитили свою свободу, внушил Паоли Буттафуоко, деятелю освобождения, в 1764 году мысль просить Руссо составить для Корсики проект ее конституции. Но Руссо слишком плохо знал или, вернее, совершенно не знал ни народа, населявшего остров, ни его истории, ни его учреждений. Именно по этой причине Руссо отказался от предложения составить проект корсиканской конституции; в лучшем случае, как пояснял он, он мог бы, после соответствующей подготовки, сделаться ее *историком*.

Соблазн применить на практике философские принципы законодательства возник перед Руссо еще раз тогда, когда ему предложили написать проект конституции для Польши. Но и в этом случае он отказался. Он пояснил, что, согласно его мнению, чужеземец не может составлять законы для ка-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 6, p. 94.

² Ibid., p. 137—138.

кой-либо страны и что народные обычаи и нравы имеют значение, гораздо большее, чем писанные законы.

За восемь лет, прошедших между написанием «Рассуждения о происхождении неравенства» и «Общественного договора», во взглядах Руссо на «естественное» и «общественное» состояние произошли перемены. В «Рассуждении» Руссо утверждал, будто само развитие общества с необходимостью ведет к водворению деспотии. В «Общественном договоре» Руссо уже не видит в этом переходе непреложной необходимости: только злоупотребление правительства, а не внутренняя необходимость развития общества отнимает у народа его первоначальную свободу. В момент, когда злоупотребившее своим положением правительство захватывает верховную власть, «нарушается общественный договор, и простые граждане, возвращаясь по праву к своей естественной свободе, принуждены, но не обязаны повиноваться»¹.

Руссо много сделал для того, чтобы развитые им в «Общественном договоре» положения и рекомендации не казались слишком угрожающими существующему порядку. Основные идеи трактата смягчаются и затушевываются рядом оговорок и разъяснений. Но, несмотря на все это, в идеях «Общественного договора» видели призыв к восстанию против угнетавшего общество абсолютизма. Книга Руссо была осуждена в Париже. Но и в маленькой республиканской Женеве и в Берне ее постигла та же участь. Женевский совет постановил сжечь «Общественный договор», а его автора немедленно арестовать, если он осмелится стать ногой на территорию республики.

Но когда во Франции во время революции на первый план политической борьбы выдвинулись *якобинцы*, их вожди, например Робеспьер, нашли в «Общественном договоре» настоящий кодекс революционного действия. Историк французского Просвещения Морлей находит, что некоторые абзацы в декрете Комитета общественной безопасности даже «могли бы быть приняты за отрывок из *Общественного договора*»².

Особенно сильным было революционирующее действие мысли, согласно которой во всех случаях, когда общественный договор нарушен и когда граждане остаются под властью силы, они имеют право возвратиться к своей естественной свободе: лишь бы только они были для этого достаточно сильны. Это положение Руссо якобинцы рассматривали как провозглашение общей обязанности — восстать против деспотического правительства. И таким Руссо оставался в сознании не только революционеров Франции, но и передовых людей других стран Европы. «Защитником вольности и прав» его назвал наш Пушкин.

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 6, p. 143.

² Джон Морлей. Руссо. М., 1884, стр. 314.

кин, и в этой характеристике с обычной для Пушкина точностью отразилось впечатление, какое трактаты и идеи Руссо производили на мыслящую Европу.

Философское значение трактата Руссо о воспитании

Весной 1762 года, вскоре после «Общественного договора», вышел из печати большой труд Руссо «Эмиль, или О воспитании». Книга эта имела успех не меньший, чем роман «Новая Элоиза», появившийся годом раньше (1761). Во многих отношениях это — самое значительное из сочинений Руссо, наиболее полно выражающее его мировоззрение. Содержание его гораздо шире того, что обещает название. Руссо сам хорошо разъяснил это в одном из своих писем: «Эмиль, — писал он, — не педагогическое сочинение, а философский трактат, в котором автор старается примирить веру в то, что человек от природы добр, с его злыми качествами, проявляющимися в действительности. Книга должна показать, что все пороки могут быть объяснены, если изучить историю человеческого сердца; изображаемая им система воспитания служит только рамкой для этой задачи»¹.

Философия, составляющая содержание «Эмиля», — философия *чувства*, а его педагогика — воспитание *чувств*. В сравнении с «Эмилем» трактат Локка о воспитании кажется слишком рассудочным. Локк рекомендовал в своем сочинении вести воспитание, развивая в ребенке способность *рассуждения*. Руссо совершенно отрицает пригодность такого метода. Человек чувствует прежде, чем в нем развивается способность размышления и рассуждения. До наступления разумного возраста ребенок воспринимает не идеи, а только образы, между которыми та разница, что образы — «только абсолютные картины чувственных предметов, идеи же — понятия о предметах, определяемые отношениями»². Образ может быть в душе, которая его представляет, один, но всякая идея предполагает другие идеи. Когда воображают, то видят — и только, но когда постигают, то сравнивают. Наши ощущения, утверждает Руссо, вполне пассивны, напротив, все наши идеи порождаются действующим принципом, который судит.

Отсюда Руссо выводит, что разум не может быть *первичной* способностью: разум развивается уже после того, как в ребенке развились другие способности.

Тот же вывод о *вторичности* разума получается из анализа самой идеи воспитания. Цель воспитания — создание разум-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 22, p. 303.

² J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 3, p. 182.

ного человека. Но *цель* есть *конечный результат*. Отсюда следует, что о человеке нельзя думать, будто он обладает разумом в *самом начале* воспитания. Если бы это было так, то это было бы то же самое, что начинать с конца или смотреть на *цель* как на *средство*.

Начало воспитания Руссо полагает в развитии *чувственного* опыта. Первые естественные движения каждого человека имеют целью померяться со всем окружающим и испытать в каждом предмете все чувственные свойства, которые могут иметь к нему отношение. Поэтому первые занятия ребенка представляют «род экспериментальной физики», касающейся его самосохранения. К несчастью, от этой физики его отвлекают спекулятивными занятиями прежде, чем он узнал свое место в здешнем мире. Пока нежные и гибкие органы ребенка могут еще приспособляться к телам, на которые они должны воздействовать, надо приучать их к функциям, которые им свойственны: надо учиться познавать чувственные отношения, существующие между вещами и нами. «Так как все, что входит в человеческое мышление, проникает туда при посредстве чувств, то первый разум человека есть чувственный разум; он-то и служит основой разума интеллектуального; наши первые учителя философии, — говорит Руссо, — наши ноги, наши руки, наши глаза»¹.

Следовательно, чтобы научиться мыслить, необходимо упражнять наши члены, наши чувства, наши органы — орудия нашего ума, а чтобы извлечь всю возможную пользу из этих орудий, необходимо, чтобы тело, которое их доставляет, было крепким и здоровым: хорошая конституция тела делает операции ума легкими и здоровыми.

Подводя итог своим рассуждениям, Руссо обращается к воспитателю со страстным призывом: если вы хотите воспитать *ум* вашего ученика, говорит он, постоянно упражняйте его тело; делайте его здоровым и сильным, чтобы сделать умным и рассудительным; пусть он работает, действует, бегает, кричит; пусть всегда находится в движении: «пусть будет он человеком по силе, и вскоре он станет человеком по разуму».

В ряде мест «Эмиля» Руссо рассматривает переход от ощущений к суждениям и размышлению. от опыта чувственного к опыту интеллектуальному. Переход этот кажется ему естественным, так как уже ощущения заключают в себе суждения. Простые идеи — только сравниваемые ощущения. В простых ощущениях также есть суждения, как и в сложных ощущениях, которые Руссо называет «идеями». В ощущении суждение имеет чисто *пассивный* характер, в восприятии или идее суждение *активно*: оно сближает, сравнивает, определяет отношения, которых чувство не определяет. Разница эта велика:

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 3, p. 224—225.

природа никогда нас не обманывает, мы всегда сами обманываемся. Подобно древним эпикурейцам, Руссо считает ощущение безошибочным, заблуждение начинается с суждения: «Обманывает не ощущение, а суждение, к которому оно приводит»¹.

С возникновением мышления возникает важный вопрос о *выборе* предметов для суждения, размышления и познания. Руссо полагает, что человеческое мышление имеет свои пределы. Человек не может знать все, мало того, он не может знать в полном объеме даже то небольшое, что знают другие люди. Число истин столь же неисчерпаемо, как и число заблуждений. «Следовательно, — заключает Руссо, — должен быть выбор вещей, которые нужно преподавать, как и времени, когда их нужно изучать»².

Но если в деле познания необходим выбор истин *важнейших*, то каким должен быть *принцип их отбора*?

По убеждению Руссо, принципом этим должна быть приносимая знанием *польза*. Воспитанник, условно называемый *Эмилем*, должен оценивать все естественные тела и все человеческие работы «по их осязательному отношению к его пользе, его безопасности, его сохранению, его благополучию»³. Руссо считает очень важным для развития ребенка момент, когда по поводу каждого интересующего его вопроса или дела в его сознании отчетливо кристаллизуется вопрос: «Какая в этом польза?»

Именно введение критерия пользы удерживает, по Руссо, нашу любознательность от всего излишнего и чрезмерного в границах естественного и необходимого и ограничивает спекулятивные запросы ума. Если воспитанник будет в состоянии отличать то, что полезно, от того, что бесполезно, то придется затратить много умения и искусства, чтобы побудить его «к спекулятивным занятиям». Из доступных нам знаний одни ложны, другие бесполезны, третьи служат пищей для гордости тех, кто ими обладает. Лишь незначительное число знаний — те, которые действительно способствуют нашему благополучию, достойны, по Руссо, исканий разумного человека... «Важно знать не то, что есть, а то, что полезно».

Опасность спекулятивных теорий не только в том, что они отдаляются от непосредственной пользы, но и в том, что они — *теории*, что они основаны не на прямых ощущениях, а на суждениях. А суждение — источник возможных заблуждений. Каждая истина, которой люди научаются, является в сопровождении сотни ложных суждений.

Если бы человек мог задержаться на уровне естествен-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 3, p. 410.

² Ibid., p. 320.

³ Ibid., p. 371.

ного состояния, в котором он когда-то пребывал, то идеалом для него было бы полное невежество. Так как люди ошибаются тем больше, чем больше они знают, то «единственное средство избежать заблуждения есть невежество... Это — урок природы, как и разума». «Какое мне дело?» — фраза не только самая привычная в устах невежды, но и наиболее подходящая *мудрецу*.

Однако естественное состояние и сопутствующий ему наивный и нелюбопытный утилитаризм уже невозможны для современного человека. «Эмиль» повторяет мысль первой Дижонской диссертации: ход истории необратим, и естественное невежество ныне уже неосуществимо. Фраза «какое мне дело?», к сожалению, больше не годится для нас. «Нам до всего есть дело с тех пор, как мы от всего зависим, и наше любопытство по необходимости расширяется вместе с нашими потребностями»¹.

И все же основа всего в человеке — не мысли, не знания, не суждения, не теории, а *чувства и страсти*. Идет ли у Руссо речь о противоположности естественного и гражданского состояния, или о причинах происхождения в обществе неравенства, или о принципах и последовательности задач воспитания, или об изображении идиллии и драмы любви, — человек, то есть субъект всех этих состояний, рассматривается как человек, который раньше *чувствует*, чем мыслит, и в котором движущие силы его поведения не столько суждения, принципы и теории, сколько *чувствования и страсти*.

Для этого необходимо отличать наши приобретенные идеи от наших естественных чувств. Мы по необходимости чувствуем прежде, чем знаем: «Существовать для нас значит чувствовать; наша чувствительность бесспорно предшествует нашему разумению, и мы получили чувства раньше идей»². Хотя все наши идеи являются к нам извне, но чувства, которые оценивают их, — внутри нас, и только благодаря им одним мы познаем соответствие или несоответствие, существующее между нами и вещами, которых мы должны искать или избегать.

Среди чувств, которыми нас наделила природа, чувства, содействующие нашему самосохранению, должны быть, по утверждению Руссо, *врожденными*. Если рассматривать человека, как индивид, то чувства эти — любовь к себе, боязнь страдания, отвращение к смерти, стремление к благополучию. Но человек есть существо *общественное* — или по своей природе, или, по крайней мере, по своему предназначению. Стать существом общественным он может «только благодаря другим врожденным чувствам, относящимся к его роду». Так, человек не имеет врожденного знания о добре, но как только разум

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 3, p. 412.

² J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 4, p. 189.

дает ему познание добра, совесть заставляет его любить добро, и это чувство есть чувство врожденное. В глубине души «есть врожденный принцип справедливости и добродетели, согласно которому, каковы бы ни были наши собственные правила, мы судим наши поступки и поступки других; и по этому-то принципу я даю, — поясняет Руссо, — название совести»¹.

Учение Руссо о внутреннем источнике чувств, при помощи которых оцениваются приходящие из внешнего опыта идеи, учение о врожденных чувствах и, в частности, о врожденном принципе справедливости и добродетели, бесспорно, *идеалистичны*. Больше того. Руссо сознательно противопоставляет свои идеалистические понятия материалистической традиции — учениям Гоббса и Локка, а также взгляду скептика Монтеня. Философы эти утверждали: в уме человеческого нет ничего, кроме того, что введено в него опытом, и мы судим о каждой вещи только на основании приобретенных идей. По их утверждению, каждый человек если и содействует общему благу, то только ради своего собственного интереса.

Этим утверждениям и основанным на них теориям Руссо пылко противопоставляет ряд возражений. Если каждый содействует общему благу ради личного, и только личного, интереса, то откуда происходит, спрашивает Руссо, что справедливый содействует общему интересу и в ущерб самому себе? И что значит, например, идти на смерть ради своего интереса? «Без сомнения, — отвечает Руссо, — всякий действует только ради своего блага, но если не существует морального блага, с которым необходимо считаться, то объяснить личным интересом можно только поступки злых»². И Руссо прямо объявляет чудовищной философию, которая могла бы объяснить доблестные поступки не иначе, как подыскивая для них низкие намерения и безнравственные мотивы.

Поэтому для Руссо совесть — не предрассудок воспитания, не детские заблуждения. В непосредственном голосе совести Руссо видит великую силу, освобождающую человека от всего «ужасающего аппарата философии»: мы можем быть людьми, не будучи учеными и не имея более надобности затрачивать нашу жизнь на исследование морали.

Но если это так и непосредственное веление совести обращается ко всем, то почему же, спрашивает Руссо, имеется так мало людей, которые слушаются ее? Это потому, отвечает он, что совесть говорит с нами на языке *природы*, а в нашей культурной жизни все заставляет нас забывать этот язык. «Совесть боязлива, она любит уединение и тишину; свет и шум пугают ее; предрассудки, которым приписывают ее рождение, — ее

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 4, p. 186.

² Ibid., p. 187.

злейшие враги; она бежит от них или умолкает перед ними; их шумные голоса заглушают ее голос и мешают ему быть услышанным; фанатизм осмеливается подделываться под нее и диктовать преступление от ее имени»¹.

Стать для нас врожденным принципом справедливости совесть могла только потому, что человек — существо, в котором первичное — не идеи, а чувства и страсти. В чем же источник самих страстей?

Источник наших страстей, корень и начало всех остальных, единственная страсть, которая рождается вместе с человеком и никогда не покидает его, куда он жив, есть «любовь к самому себе»². Страсть эта первоначальная, прирожденная, предшествующая всякой другой. По отношению к ней все остальные в известном смысле только ее модификации.

Согласно Руссо, «любовь к себе» всегда хороша и всегда сообразна с порядком природы. Так как на каждого возложена задача самосохранения, то непрестанная забота о нем есть и должна быть нашей первой и важнейшей заботой. Нам необходимо, говорит Руссо, любить себя для того, чтобы сохранять себя; нам необходимо любить себя больше, чем что бы то ни было. Непосредственное следствие того же чувства — наша любовь ко всему, что нас сохраняет.

Чувству «любви к себе» Руссо противопоставил часто смешиваемое с ним «самолюбие». «Самолюбие» — уже не первичное, а *производное* чувство. Оно возникает не в природном состоянии, а только в обществе. Оно основывается на сравнении себя с другими и возможно только при сознательном отношении к другим. Так как «любовь к себе» имеет в виду только самое себя, то она довольна, когда наши истинные потребности удовлетворены. Напротив, всегда сравнивающее «самолюбие» ненасытно, никогда не может быть удовлетворено, так как, предпочитая нас самих другим, оно требует, чтобы и другие предпочитали нас себе, а это невозможно. Так происходит, по Руссо, что из «любви к себе» рождаются страсти кроткие и симпатические, доброжелательные, а из «самолюбия» — желчные и ненавистнические.

И все же своекорыстные и недоброжелательные чувства — только вторичны в человеке. Исконная природа человека добра, и ребенок сам по себе естественно склонен к благожелательству. Только отношения между людьми в обществе порождают взаимную неприязнь, естественное состояние ее не знает. «Все хорошо, выходя из рук творца вещей, все вырождается в руках человека»³. Эти слова, которыми начинается «Эмиль» и которые могли бы быть поставлены в качестве эпи-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 4, p. 191.

² Ibid., p. 7.

³ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 3, p. 17.

графа ко всем сочинениям Руссо, сохраняют свою силу и для учения Руссо о страстях, движущих поведением человека.

Изображая в «Эмиле» последовательный ход воспитания, согласного с природой внешней и природой человека, Руссо доходит до возраста, когда, как он думает, разум воспитанника созревает для постановки вопросов философии и религии. Он полагает, что до чисто интеллектуальных идей, до представления о *духовных* существах ум юноши приходит очень поздно. С умом индивида происходит то же, что происходило с умом всего человеческого общества. Развитие шло от постижения естественных чувственных вещей к постижению духовных. «Так как наши чувства — первые орудия наших познаний, то ощущаемые и телесные существа — единственные, о которых мы получаем понятие непосредственно. Слово «*дух*» лишено всякого смысла для того, кто не философствовал»¹. И все же философское исследование истины, утверждает Руссо, не может избежать постановки вопросов, решение которых превосходит могущество нашего разума. Человек, эта малая часть великого целого, границы которого ускользают от нас, желает решить, «что такое это целое в себе самом и что такое мы по отношению к нему».

Приступая к этому исследованию, Руссо заявляет («Признания савойского викария»), что он предпринимает его, нося в себе вместо всякой философии любовь к истине и руководясь одним простым правилом — принимать за *очевидные* все те познания, которым, по искренности своего сердца, он не в состоянии отказать в согласии, и принимать за *истинные* все те, которые кажутся в необходимой связи с первыми. Все же остальные следует считать не достоверными, не отвергая их и не принимая и не мучась над их уяснением, если только они «не ведут ни к чему полезному для практики».

Первый вопрос, каким задается Руссо, — вопрос о природе того «я», которое каждый сознает в себе. В качестве совершенно очевидного представляется, что я существую и обладаю чувствами, при посредстве которых я получаю впечатления. Сознать мое существование меня заставляют мои ощущения, но они же ведут меня дальше: так как они возникают во мне наперекор мне самому и так как от меня не зависит ни вызывать, ни уничтожать их, то их причина — нечто *внешнее* по отношению ко мне; я ясно постигаю, что мое ощущение, которое во мне, и его причина или его объект, который вне меня, — не одно и то же. «Таким образом, не только я существую, но существуют и другие существа, именно — объекты моих ощущений»². Если бы даже эти объекты, разъясняет

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 4, p. 109.

² Ibid., p. 141.

Руссо, были «только идеями, то во всяком случае остается верным, что эти идеи — не я».

Все, что я сознаю вне себя и что действует на мои чувства, поясняет Руссо, я называю *материей*, а все *части* материи, которые я представляю себе соединенными в индивидуальные существа, я называю *телами*. «И вот, — торжественно заявляет Руссо, — я уже уверен в существовании вселенной так же твердо, как в своем собственном»¹.

Эти рассуждения Руссо кажутся до сих пор рассуждениями *материалиста*. Как материалисты, он принимает внешнюю причину ощущений, независимое от сознания существование предметов, объективное бытие материи и вселенной. Но Руссо не ограничивается этими положениями, а утверждает, будто его точка зрения *выше* противоположности материализма и идеализма: «Все диспуты идеалистов и материалистов, — говорит он, — лишены всякого смысла для меня: их различия видимости и реальности вещей — химеры».

Материалистические положения Руссо — только «половина» его воззрения. В философии Руссо — не материалистический монист, а дуалист декартовского типа. Наряду с материалистическими рассуждениями в его философии есть немало и идеалистических. Таково, например, обоснование Руссо положения о том, что человек не только чувствующее и пассивное существо, но и активное и интеллектуальное. Руссо вначале не покидает материалистической точки зрения. «Я знаю только то, — говорит он, — что истина в вещах, а не в моем уме, который судит о них, и что чем меньше я влагаю своего суждения, которое я выношу о них, тем ближе я к истине»².

Однако тут же рядом и в очевидном противоречии со сказанным он подчеркивает, что интеллектуальная способность имеет свой источник не в вещах, а только в самом же уме: «Во всяком случае верно, что она во мне, а не в вещах, что я один порождаю ее, — хотя порождаю только по поводу впечатления, производимого на меня объектами».

К идеалистическому воззрению ведет Руссо и его взгляд на материю и на природу. XVII—XVIII века — эпоха возникновения и укрепления чисто механического понимания природы и материи. Огромную роль в этом понимании сыграл Декарт, которого Руссо изучал и который, несомненно, оказал на него известное влияние. Руссо развивает взгляд на материю, как на мертвую и косную субстанцию, которая сама по себе не имеет никакой силы действия, которая в естественном состоянии неподвижна и получает движение только действием посторонней силы. Материальная вселенная не знает никаких

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 4, p. 141.

² Ibid., p. 145.

произвольных действий. В ее правильных, однообразных, подчиненных неизменным законам движениях нет ничего подобного той свободе, которая обнаруживается в самопроизвольных движениях человека.

По убеждению Руссо, первые причины движения не находятся в материи; она получает и сообщает движение, но не производит его. Для объяснения источника движения придется допустить существование некоей *воли*: «Чем более я наблюдаю действие и противодействие естественных сил, действующих одни на другие, тем более убеждаюсь, что, переходя от действия к действию, приходится всегда восходить до какой-нибудь воли, действующей в качестве их первой причины». Отсюда, как первый догмат своей веры, Руссо утверждает, что «некая воля приводит в движение вселенную и одушевляет природу»¹.

Но если движение материи указывает, по утверждению Руссо, на *волю*, то материя, движущаяся сообразно известным законам, указывает на *разум*. Закономерность предполагает сравнение и выбор, но сравнивать, выбирать — «операция активного и мыслящего существа: следовательно, это существо есть». «Это бытие, — заключает Руссо, — которое хочет и может; это бытие, активное через самого себя; словом, это бытие, движущее вселенной и управляющее всеми вещами, я называю богом»².

Так приходит Руссо к своей религии. Это не религия какого-либо вероисповедания, церкви или секты. Религия Руссо — *деизм*. Это учение сводит все содержание религии к немногим тезисам, которые, как кажется деисту, могут быть выведены из рассмотрения мудрого порядка природы и действующей в ней целесообразности и которые не противоречат разуму.

Деизм Руссо вырастает из глубокой неудовлетворенности механистическим пониманием природы и из неспособности современной ему науки рационально объяснить происхождение целесообразного устройства организмов, а также целесообразного характера действий человека.

Особенность деизма Руссо, отличающая его от других современных ему деистов, в том, что основу деистической веры в бога Руссо находит не столько в доводах и умозаключениях разума, сколько в *непосредственном чувстве*. Поэтому вера в мудрого и благого правителя вселенной связана у Руссо не столько с рассмотрением космических или физических, биологических или анатомических вопросов, сколько с личным переживанием — с чувством собственной активности, с иллюзией независимости личной воли от чувств. Именно на этом

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 4, p. 149.

² Ibid., p. 153, 158.

чувстве, а не на доводах разума основывается у Руссо характерное для него противопоставление личного сознания свободы и активности несвободе и пассивности материальной вселенной. «Нет материального бытия, которое было бы активным само через себя, но я — таков. Пусть оспаривают это сколько угодно, я это чувствую, и чувство, которое говорит мне это, сильнее разума, который оспаривает его»¹.

С этим — «эмоциональным», если можно так выразиться, — обоснованием деизма у Руссо тесно связано глубокое равнодушие к вопросам космологии; сущности бытия, теории познания, составляющим содержание современной ему теоретической философии. Это не только равнодушие, но даже *скептицизм*, неверие в способность человеческого ума получить ответ на эти вопросы. Мы не можем знать ни того, что такое мир, как целое, ни того, какова его природа и начало. «Я думаю, — говорит Руссо, — что мир управляется могущественной и мудрой силой; это я вижу или, скорее, это я чувствую, и это мне важно знать. Но сам этот мир — вечен ли он или сотворен? Существует ли единое начало вещей, или два, или несколько? И какова их природа? — Я ничего не знаю об этом...»².

Но не только «я ничего не знаю об этом», но и мне нет до всего этого никакого дела: «Я отказываюсь от этих праздных вопросов, которые могут тревожить мое самолюбие, но бесполезны для моего поведения и непосильны для моего разума».

Скептицизм Руссо не с меньшей силой, чем на космологию, распространяется и на *богословие*. Деистический минимум положений, которыми характеризуется бог Руссо, очень жесткий. С именем бога Руссо связывает только идею о разуме, могуществе, воле и доброте высшего существа. Но он признается, что с помощью этих свойств нельзя лучше узнать существо бога: «Оно все так же неуловимо для моих чувств, как и для моего разума; чем больше я думаю о нем, тем больше запутываюсь, как только я хочу созерцать его в нем самом, как только ищу, где он, спрашиваю себя, что такое он, какова его сущность, — он становится неуловим, и мой смущенный ум не видит ничего больше»³. Непонятная субстанция бога для наших душ — то же, что наши души для наших тел: «Создал ли он материю, тела, умы, мир — я ничего не знаю об этом»⁴.

Руссо искренне убежден в том, что голос непосредственного чувства приводит человека к вере в бога. Он не сочувствует атеизму своих современников, великих французских материалистов XVIII века — Дидро, Гельвеция, Гольбаха. Материалисты эти пошли дальше Руссо. Для Дидро, напри-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 4, p. 165.

² Ibid., p. 157.

³ Ibid., p. 158.

⁴ Ibid., p. 177.

мер, деизм был только ранним фазисом в его философском развитии, ступенью в движении к атеизму. Для Руссо деизм оказался *пределом* его религиозного свободомыслия. Но и у Руссо, как и у других деистов его века, деизм был все же формой *освобождения* мысли из плена церковной религии.

Руссо не просто исповедует деизм. Он страстно, убежденно противопоставляет свой деизм церковной религиозности. Он опровергает богословов, которые утверждают, будто истины религии человек может найти только в откровении, в священных книгах, в священном писании и предании. Он разъясняет, что излагает только «естественную» религию, и считает странным, что требуют еще какой-то другой: ведь величайшие идеи о боге даются только разумом. В «Признаниях савойского викарария» он развивает сильную, убедительную, горячую критику логических передержек и несуразностей, с помощью которых богословы всех известных мировых религий пытаются доказать — каждый для своей религии — исключительную достоверность откровения, на котором она обосновывает свои догматы и культ.

Современники Руссо разделились в своих суждениях об «Эмиле» и о включенных в него в виде вставки «Признаниях савойского викарария». «Энциклопедисты» во главе с Дидро были разочарованы. Деизм Руссо был для них недостаточным. Они видели в нем недостойную философа уступку, капитуляцию перед религией. Они осуждали сочинение и насмешничали по адресу его автора.

Но церковники думали совершенно иначе. «Эмиль» казался им книгой, подрывающей самые устои религиозности. Горячая искренность Руссо, проявившаяся в этой книге, красноречие, серьезность критики «богооткровенных» религий произвели в церковных кругах настоящий переполох.

Действие Руссо на современников

В философии Руссо не были разработаны многие важные вопросы, входящие в содержание философских учений XVII—XVIII веков. У Руссо нет ни подробно развитой теории бытия, ни учения о познании, не говоря уже о логике. Его сфера — психология, мораль, педагогика, эстетика, философия истории и социология. Несмотря на это, учение Руссо — одно из важнейших явлений общественной мысли XVIII века.

Совершенно новой и оригинальной чертой Руссо была произведенная им переоценка роли *чувства* в жизни, в воспитании, в искусстве и в познании. Век, в который явился Руссо, был веком рационализма и односторонней рассудочности. Даже Юм, критиковавший рационализм с точки зрения эмпи-

рического идеализма и агностицизма, во многих отношениях остается еще на почве отвергаемого им рационализма.

Иное дело Руссо. Он первый из крупных мыслителей XVIII столетия порывает с рационализмом и по принципу и по форме самого философствования. На место разума он решительно ставит непосредственное свидетельство чувства и внутренний голос совести. «Чувство» приобретает у него значение гносеологического критерия истинности и источника нравственного законодательства. По остроумному выражению Рассела, Руссо стал вдохновителем систем мышления, которые «выводят не относящиеся к человеку факты из человеческих чувств»¹.

Руководящую роль чувства Руссо распространил на весь мир социальных и этических отношений. Тем самым он ополчился и против феодального религиозного мировоззрения, против схоластики богословия и против односторонней расщепленности борющихся с нею представителей науки и философии. На эту позицию Руссо указал на рубеже XVIII и XIX веков Вильгельм Гумбольдт в письме к Реймарус (1800 г.): он называет Руссо «первым и единственным, кто дал толчок... к постановке природы на место голого резонерства». В этой тенденции Руссо Гумбольдт видел самое значительное явление во Франции в этом столетии².

Развитая Руссо критика рационализма Просвещения, несмотря на некоторые реакционные черты и срывы, в целом велась отнюдь не с позиций реакции и мракобесия. Основа критики Руссо — светский гуманизм, объединяющий его с Просвещением, и демократизм, в котором Руссо во многом опережает Просвещение. Как верно отметил В. А. Кожевников, Руссо — «один из важнейших деятелей секуляризации («обмирщения». — В. А.) европейской культуры, которой пришлось бы неминуемо задержаться в ходе своего развития, если бы в самый момент торжества освобождения мысли от прежних стеснений не было приступлено и к освобождению чувства на тех же чисто светских, общечеловеческих началах»³. Просвещение знало, что должен быть воспитан ум. Руссо прибавил сюда, что так же необходимо воспитание чувства и воспитание страстей.

Действие Руссо на современников было действием не только содержания его идей, но и формы, посредством которой они внушались его читателям. Руссо стремился непосредственно влиять на чувство, не задаваясь целью строгой и безупреч-

¹ B. Russell. A History of Western Philosophy, p. 684. New-York, 1945.

² Цит. по F. H. Jacobi's Nachlass, hrsg. v. R. Zeepritz, Lpz., 1869, Band II, S. 192—193.

³ В. А. Кожевников. Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. М., 1897, стр. 12.

ной доказательности. Он сам говорил, что в такой век, каким был его собственный, «испорченным народам» нужны увлекательно написанные романы, что именно поэтому он издал свою «Новую Элоизу»; и он сожалел, что не живет в такое время, «когда должен был бы бросить ее в огонь»¹.

Как писатель Руссо был гениален. Его трактаты («Эмиль», «Признания савойского викария») — художественные произведения не в меньшей степени, чем «Новая Элоиза» или «Исповедь». Гениальными их делает точка зрения на явления жизни — оригинальная, часто граничащая с парадоксальностью, но всегда ухватывающая реальную основу изображаемого, редкая воодушевленность, убежденность и искреннее пламенное красноречие, чуждое риторике и декламации.

Действие книг Руссо было ослепляющим. Ими зачитывались простые скромные читатели и глубокомысленнейшие философы, ученые, моралисты и поэты. Таким было впечатление от Руссо не только во Франции, но и за ее рубежами. Немецкий философ и писатель Ф. Г. Якоби называл Руссо величайшим гением, когда-либо появлявшимся во Франции; современник Якоби Гаман находил нравственное воздействие «Новой Элоизы» более сильным, чем такое же воздействие романов Ричардсона. В «Письмах о новейшей литературе» современник Канта, немецкий философ Моисей Мендельсон рассказывает о том, как по выходе «Новой Элоизы» любители чтения вырывали книгу из рук друг друга; сам Мендельсон признавал содержащуюся в ней «речь страстей» — «возвышенной, вдохновенной, божественной»².

Но особенно неотразимым оказалось впечатление от «Эмиля». В «Критической истории теорий воспитания во Франции, начиная с шестнадцатого века» Компайрэ утверждает, что еще ни одна педагогическая книга «не поразила и не возбудила так сильно педагогов — и не одних педагогов: поэтов и мыслителей, ученых и невежд, мужчин и женщин. Ее влияния были непреодолимы, хотели повторить все, что было сделано с Эмилем»³. Гёте, назвав «Эмиля» «естественным евангелием воспитания», допускал возможность идеального человека, воспитанного согласно его принципам.

Но, быть может, наиболее значительным оказалось влияние идей Руссо на Канта. Одно из важнейших в системе Канта учение о первенстве практического (то есть *этического*) разума над теоретическим сложилось в его сознании под несомненным влиянием Руссо. Некоторые места «Эмиля» наводят на мысль, что не только Юм, но и Руссо содействовал офор-

¹ J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. 8, p. 23.

² Отзывы и оценки приведены в указанной книге В. А. Кожевникова, стр. 14—15.

³ Compayré. Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le seizième siècle, Paris, 1879, II, p. 96.

млению агностицизма Канта, его рассуждений о том, что мир, как целое, непостижим и что, поставив вопрос, вечен мир или сотворен, а также вопрос о природе элементов, или начал мира, мы не можем получить на него достоверного ответа. Во всяком случае сам Кант сознавал себя обязанным Руссо в своем духовном росте: «Руссо подвинул меня на правильный путь»¹.

Не меньшее впечатление произвел на современников *демократизм* Руссо, *плебейский протест* против цивилизации, основанной на угнетении простого человека. Голос этой критики современники слышали уже в первых диссертациях Руссо. Они догадывались, что понятие «природы», противопоставленное у Руссо «общественному состоянию», было орудием полемики. За восхвалением «дикаря», ведущего счастливую жизнь среди лесов и гор, они угадывали пропаганду достоинства и доблести бедных людей: крестьян, охотников, рыбаков, ремесленников.

Еще более глубокое впечатление произвела страстно и убежденно сформулированная у Руссо *доктрина народовластия*, народного суверенитета, или народоправства, идея *народной* или *общей воли*.

Время Руссо было эпохой, когда французский народ готовился к натиску на обветшавшие, но еще крепко стоявшие твердыни феодализма и абсолютной монархии. Французская буржуазия возглавляла эту подготовку, собирала под своим идейным главенством все революционные и оппозиционные классы и слои французского общества. Ее вожди, публицисты, теоретики отождествляли буржуазный класс со всем народом в целом. Им казалось, что власть, к которой они тянулись и которая была властью *класса*, будет властью *всего народа*.

При таком положении вещей общественно-политические идеи Руссо легко могли стать и действительно стали стимулом для революционной мысли французского буржуазного класса. Учение Руссо о державной, суверенной воле народа, его мысль, согласно которой свобода может быть достигнута и сохранена только самоотверженным исполнением общественного долга, верностью и преданностью идее народного суверенитета, помогли жирондистам и особенно якобинцам сформулировать собственные политические доктрины. Сен-Жюст и Робеспьер объявили себя учениками и практическими последователями Руссо. У женеваца они черпали не только идейное содержание, но и повышенную эмоциональность его красноречия. В эмоциональной окраске речей революционных трибунов Конвента и прежде всего самого Робеспьера слышатся отзвуки эмоционального красноречия автора «Общественного договора».

¹ J. Kant. Werke, Band VIII, 1873, S. 322.

Но Руссо стал духовной силой, оплодотворяющей будущее, не только для деятелей буржуазной революции конца XVIII века. В его мировоззрении имелись некоторые идеи, далеко опережающие понятия деятелей Конвента. Обосновывая теорию народного суверенитета, Руссо высказал вместе с тем глубокое сомнение в реальной осуществимости народного представительства. Перед глазами Руссо был пример английского буржуазного парламентаризма, в котором замысел народного представительства испытал уродливое извращение. Не удивительно, что в так называемых народных представителях современных ему конституционных государств Руссо видел лишь узурпаторов «общей воли», а в самом институте политического представительства — помеху на пути к подлинной демократии, то есть к непосредственному изъятию народной воли. Именно поэтому в теории государства, изложенной в «Общественном договоре», видели теорию революции. В этом произведении ряд его страниц возмущает мысли, выводящие Руссо за пределы буржуазного либерализма. Развитые уже в XIX веке вождями и теоретиками революционного рабочего класса, мысли эти предвещали слом капиталистического общества и возникновение общества социалистического.



28 июня 1962 года со дня рождения Руссо исполняется 250 лет. Всемирный Совет Мира принял решение широко отметить эту дату. Трудно указать решение, более обоснованное. Уже при своей жизни Руссо принадлежал не только Франции, но и всему передовому человечеству. Руссо — провозвестник нашего времени — эпохи возникновения общества социалистического типа, эпохи строительства коммунизма (хотя сам он не был ни социалистом, ни коммунистом). Провозвестником нашего времени Руссо делает его великая демократическая душа, его ненависть к общественному строю, основанному на угнетении бедных богатыми, его пламенное убеждение в том, что в обществе верховная власть должна принадлежать не кучке отделившихся от народа или даже называющих себя его представителями участников порабощения народа, а самому же суверенному народу, его свобода от преклонения перед фетишами культуры и вера в то, что истинной культурой может быть только культура, служащая потребностям народа.

ЛИТЕРАТУРА

Сочинения Руссо

Жан-Жак Руссо. Избранные сочинения в трех томах. М., Государственное издательство художественной литературы, 1961.

Ж.-Ж. Руссо. О причинах неравенства. СПб, 1907.

Жан-Жак Руссо. Эмиль, или О воспитании. СПб, 1913.

Литература о Руссо

Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. М., Госполитиздат, 1957.

К. Н. Державин. Руссо и руссоизм. В кн.: История французской литературы, т. I, изд. АН СССР, М.—Л., 1946, гл. VII, стр. 759—791.

Г. Геффдинг. Жан-Жак Руссо и его философия. Второе издание, СПб.

Джон Морлей. Руссо. М., 1881.

М. Н. Розанов. Ж.-Ж. Руссо и литературные движения конца XVIII и начала XIX в. М., 1910, т. I.

И. Верцман. Жан-Жак Руссо — мыслитель и художник. В кн.: Жан-Жак Руссо. Избранные сочинения, т. I, М., 1961, стр. 7—38.

9 коп.