



В. И. ГЕРЬЕ

Понятие о народе у Руссо

Qui dit le peuple, dit plus d'une chose: c'est une vaste expression; et l'on s'étonnerait de voir ce qu'elle embrasse et jusqu'où elle s'étend.

*La Bruyère*¹

< I

С половины прошлого века слово *народ* получило новое значение и особый интерес для французского общества — конечно, преимущественно для той его части, которая находилась под влиянием современной литературы. Возникшие и установившиеся тогда *новые* представления о *народе* служили отражением распространившихся в тогдашнем обществе политических понятий и потребностей, а, с другой стороны, эти представления, в свою очередь, сделались могущественным проводником новых идей и исходною точкой новых общественных стремлений. Поэтому изучить происхождение того общего понятия о народе, которое тогда сложилось в языке и в литературе Франции, — значит познакомиться с условиями, при которых совершалось развитие духовной культуры и политической жизни Франции, а вместе с тем определялось и направление, которое получило это развитие под влиянием общественных стремлений и наиболее популярных писателей. А так как французское образование и литература Франции были далеко распространены за ее пределами, то история понятия о *народе*, установившегося во французском обществе, представляет непосредственный интерес при изучении духов-

ной жизни других европейских народов и многое в ней может объяснить. Очерк истории в пределах Франции этого важного, можно сказать, преобладающего, понятия нужно начать с Руссо. Различные направления мысли, пробудившиеся во французском обществе XVIII века по отношению к понятию о народе, все как бы сходятся и сосредоточиваются в Руссо, получают особый отпечаток и животрепещущий интерес под влиянием чуткой субъективности и литературного таланта этого писателя, кристаллизуются и отчеканиваются в его произведениях и отсюда быстро расходятся и глубоко проникают в различные слои французского общества. Руссо можно поэтому считать в известном смысле родоначальником различных представлений о народе во французской литературе, и хотя те школы или направления в вопросе о народе, которые нам придется различать, не все в одинаковой степени могут быть произведены от Руссо, но для всех их можно найти основание в его сочинениях, и только у него одного эти отчасти противоположные направления, хотя они и не связаны органически в одной теории, объединены и сведены к одному центру разнообразными потребностями одной личности и различными оттенками одного индивидуального творчества.

Если мы рассмотрим культурные элементы, под влиянием которых сложилось преобладавшее во французском обществе и у Руссо представление о народе, то мы на первом месте встретим *рационализм*. Рационализм достиг около половины XVIII века своего крайнего развития в Европе и невозбранно господствовал в философии и в богословии, в религиозных понятиях и научном методе, в политических учениях и в житейской мудрости. Следствием этого было одностороннее превознесение разума и дедукции, рассудочности в оценке всяких явлений, не исключая нравственных, склонность к обобщениям и общим мыслям, пристрастие к отвлечению и отвлеченным представлениям. Даже в Англии, стране, в исторической своей жизни всегда руководившейся преданием, в праве — прецедентами, в науке и в жизни — *эмпирией*, рационализм был так силен, что установил на время преобладание *естественного разума* в вопросах веры и в богословской науке, а в области политической мысли создал знаменитую попытку Локка — путем рассудочной дедукции оправдать установленный переворотом 1688 года государственный строй и вместе с тем основать на выводах отвлеченного разума дальнейшее развитие гражданской и религиозной свободы². Рационализм, таким образом, вовсе не был исключительно французским

явлением, и невнимание к общеевропейскому происхождению и значению рационализма может повлечь за собой одностороннюю оценку его, какую, например, заключает в себе известное сочинение Тэна о «Старом порядке» во Франции³. Но нет сомнения, что рационализм проявлялся во Франции с особенной последовательностью и беспощадной логикой и что он нигде не находил столько благоприятных условий для своего развития и не сросся столькими корнями с обществом. Францию можно считать родиной рационализма. Новая европейская философия начинается с картезианизма, а это учение явилось во Франции и долго сохраняло во французских школах абсолютное господство. Исходною же точкой Декарта есть чистая мысль — *cogito, ergo sum*⁴. Чтобы привести себя в состояние, при котором возможно правильное философствование, мыслитель должен, по учению Декарта, отвлечь свое внимание от всего окружающего мира, должен забыть все, что он вынес из непроверенного мыслью опыта, должен порвать всякую связь с преданием, подвергнуть сомнению все положения и убеждения, которые он усвоил себе под влиянием воспитания и авторитета других. Освободивши таким образом свой разум от всего, что ему служило помехой, и отправляясь от самосознания в самой простой и чистой его форме: «я мыслю, потому я есмь», — человек должен, идя путем логики и отвлеченного размышления, перестроить свой внутренний мир. Таким путем он придет прежде всего к незыблемому понятию о Боге и поймет тогда действительный конкретный мир в его истинном значении и смысле.

В течение целого века все серьезно образованные французы проходили через школу картезианизма и усваивали себе привычку к отвлеченному рассуждению и склонность проверять конкретную действительность требованиями отвлеченного, на самом же деле нередко крайне субъективного разума. Но ту же тенденцию проводила во французское общество и самая действительность, насколько она находилась под влиянием общего направления государственной жизни. Политическое развитие Франции представляет почти с самого возникновения государства чрезвычайно резко проявившееся стремление от местной обособленности к общему однообразию и от местной и сословной автономии к подчинению общему порядку.

Чем сильнее были местные и индивидуальные элементы, чем дольше затягивалась борьба, тем отвлеченнее сознавалась идея государства и тем резче формулировались требования, выставляемые от его имени. Уже давно проводники идеи

государственного порядка, легисты, боролись с феодальной автономией, с местными и сословными привилегиями во имя общего *разума* и представляли естественноисторический процесс образования государства и развития государственной (монархической) власти как торжество разумной идеи над неразумной действительностью⁵. Правительственная централизация достигла в XVIII веке уже значительных успехов, и, подводя повсюду, насколько это было возможно, местную жизнь под общий уровень, она приучала французское общество относиться с пренебрежением к старым историческим формам и прилагать к ним однообразные общие нормы. Указавши на влияние философского метода и государственной политики, мы можем не останавливаться на второстепенных причинах, содействовавших развитию рационализма во французском обществе. Сюда можно причислить характер воспитания и преподавания как в средних, так и в высших школах Франции, где до конца прошлого века исключительно господствовал метод формального и риторического развития, и поэтому даже изучение классических языков и литературы содействовало рационалистическому и отвлеченному взгляду на жизнь. Сюда же можно еще отнести влияние *салонов*, где люди, преимущественно только литературно образованные, привыкли обсуждать в остроумной беседе всевозможные общественные и политические вопросы под впечатлением новой книги и последней театральной пьесы. Здесь, наконец, можно еще упомянуть об известной национальной черте французов, унаследованной ими еще от галлов, о их наклонности и способности к красноречию и к ораторским приемам, с которыми тесно связана привычка к обобщениям и отвлеченному отношению к действительности.

При таком всеобщем расположении к рационалистическим воззрениям французское общество, совершенно отрешенное от всякого практического знакомства с государственною жизнью, сделалось особенно доступным рационализму в политических понятиях. Его занимали самые общие вопросы о правах человека в государстве, о происхождении и сущности государства, законов и правительства, и все эти вопросы разрешались в самом рационалистическом духе. Исходным пунктом для всех политических рассуждений было понятие о *человеке*. Древние римляне строго различали человека от гражданина и противоплали одно понятие другому. *Человек вообще* в их глазах не был облечен никакими правами в государстве; известные политические права и полномочия были принад-

лежностью только гражданина, т. е. такого человека, который по своему происхождению или в силу какого-нибудь юридического или политического акта становился членом какого-нибудь известного определенного государства. Французы XVIII века, поступая совершенно наоборот, отождествляли понятия человека и гражданина, видели в каждом человеке *гражданина* вообще независимо от местных и исторических условий его жизни. Такое понятие о человеке-гражданине не было заимствовано ни из опыта, представляемого прошедшим, т. е. из истории, ни из наблюдений над настоящим. Французское общество с увлечением усвоило себе идею о человеке вообще, о человеке, отвлеченном от всего, что налагается на него известною эпохой или бытом, от всех свойств и наклонностей, унаследованных от семьи и племени, от всякого индивидуального склада, обусловленного воспитанием, занятием и степенью развития. Этот-то отвлеченный человек сделался предметом психологического анализа и точкой отправления для политических соображений; задача заключалась лишь в том, чтобы определить его права в общежитии и формулировать необходимые для них гарантии.

Вместе с установлением основного политического понятия о *человеке* было дано и определение государства — оно представлялось союзом людей, основанным на добровольном соглашении для личных целей. В основание государства была положена идея *общественного договора*. Человек, по теории общественного договора, в *естественном состоянии* обладает всеми правами личности и полною свободой воли. Вступая в общежитие с другими подобными себе личностями, он отрывается в пользу общую от своих прав и от своей воли. Из этого слияния единичных волей создается общая воля. Этой общею волей обуславливается возникновение народов и государств. Всякая группа или сумма людей, перешедших от естественного состояния к общежитию вследствие добровольного соглашения, представляет собой народ. Таким образом, народы возникают и существуют лишь вследствие сознательного и произвольного заявления лиц, из которых они состоят; с прекращением договора, с исчезновением общей воли, которою держится договор, уничтожается и народ, подобно тому как перестает существовать число, разложенное на первоначальные единицы. Так же искусственно и случайно представляется по этой теории возникновение и существование государства. Как и самый народ, оно существует лишь в силу общей воли; этою волей поэтому обуславливаются его

формы, его основные законы и самое его существование. Какую бы систему управления ни усвоило себе государство в силу исторических обстоятельств, источник государственной власти всегда коренится в первоначальной общей воле, и форма ее всегда должна сообразоваться с последней. Такова в самых общих чертах рационалистическая теория о государстве, господствовавшая в XVIII веке и получившая самое резкое и догматическое выражение свое в сочинении Руссо — «Общественный договор». — Прежде чем мы коснемся подробнее влияния, которое должна была иметь эта теория на представление о народе, мы должны указать на политические причины, которыми объясняется необыкновенный и непонятный успех этой теории, а также практическое значение ее для французского общества в XVIII веке. Эти причины заключались в политическом антагонизме между различными составными частями общества, а также между обществом и правительством и в глубокой, слишком долго задержанной потребности существенных преобразований.

Королевская власть, создавшая французское государство и вместе с ним в известном смысле французский народ, остановилась в XVIII веке на своем пути. Она была слишком связана феодальным преданием, уважением к идее легитимизма, влиянием аристократии и особенно авторитетом католической церкви, чтобы довершить построение государства и объединение народа, подготовленные ею в течение предшествовавших веков. Между тем идея национального и государственного единства продолжала созревать под влиянием централизующей администрации, и потребности общества во многом определили деятельность правительства. Особенно в области сословных отношений чувствовалось резкое противоречие между старыми формами и новыми понятиями. Феодальная аристократия Франции — как светская, так и духовная — давно утратила свое местное господство и свою автономию по отношению к королевской власти, но сохранила в виде привилегий свои гражданские и политические преимущества перед остальным населением. Между тем это остальное население начинало сливаться в однородную массу, все более и более сознававшую, что и материальные средства, и образование, и право на более влиятельную роль в государственной жизни находятся на ее стороне. Но все стремления к гражданскому равенству и к политической свободе встречали непреодолимую преграду в установившемся веками старом порядке и в рутине бессильного правительства, то склонявшегося к преобразованиям, то

отступавшего от них. Разбиваясь об эту преграду, общественное стремление принимало все более утопический и отвлеченный характер, и в обществе все более и более укоренялось убеждение в необходимости построить самый принцип власти на новом основании.

Главным рычагом этого общественного движения сделалась рационалистическая идея о *народовластии*. Представление о том, что государственная власть исходит от народа, было давно известно во Франции. Французы унаследовали его от римлян вместе с римским правом. Оно долго служило во Франции могущественным орудием монархического начала. Римские императоры, присвоив себе трибунскую власть, считали себя представителями пришедшего в упадок народного собрания на римском форуме и выводили отсюда свое право на законодательную власть. Великие юристы императорской эпохи резко формулировали тождество императорской воли с законом ввиду того, что воля императора представляет собой волю народа. — *Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*⁶. Это положение Дигест⁷ воодушевляло и средневековых французских легистов в их борьбе с феодальным порядком во имя королевской власти. Рационалистические публицисты, подобно Гроциу⁸, также умели мирить идею народовластия с самостоятельной и сильной монархической властью. Однако эта идея представляла возможность совершенно иного толкования в демократическом и республиканском смысле. Эту сторону ее особенно охотно развивали схоластические публицисты, желавшие в интересах церковной власти ослабить и лишить самостоятельного значения светскую монархию. Во Франции школы, управляемые иезуитами, сделались рассадником доктрины о народовластии, устранявшей идею, что естественный представитель народовластия есть король. Уже в начале XVIII века в руанском парламенте судился один из преподавателей-клериков за республиканское истолкование понятия о народовластии.

Вместе с развитием неудовольствия во французском обществе против старого порядка учение о народовластии начинало принимать среди янсенистов и парламентской магистратуры все более и более оппозиционный и даже революционный характер. Интересно наблюдать в мемуарах министра Людовика XV, маркиза д'Аржансона, какой оппозиционный оттенок получило понятие о народовластии у этого государственного человека, когда он сделался бессильным наблюдателем прави-

тельственной рутины⁹. В «Общественном договоре» Руссо понятие о народовластии уже представляется основанием самой радикальной политической теории, и в этом именно направлении этот маленький трактат дал сильный толчок движению, приведшему к перевороту 1789 года.

Но мы не имеем в виду останавливаться на роли, которую играло во французской истории понятие о народовластии благодаря влиянию Руссо, а хотели здесь только указать, в какой степени представление этого писателя о *народе* обуславливалось господствовавшим в его время рационализмом и глухой политической борьбою, подготовлявшею падение старого порядка.

Представление о *народе* у Руссо взято не из истории и не из наблюдений над жизнью — оно придумано для того, чтобы служить опорой для рационалистического построения общества и перенесения государственной власти от легитимной династии на другой орган.

Основывая государство на общественном договоре, Руссо выводил отсюда самое существование народа. Полемизуя, например, против положения Гроция, что всякий народ волен поставить над собой полновластного государя, Руссо говорит: «Итак, по мнению Гроция, народ уже представляет собой народ прежде, чем отдаст себя царю. Эта отдача, однако, есть гражданский акт и потому предполагает публичное обсуждение. Но поэтому прежде, чем рассмотреть акт, в силу которого народ избирает царя, следовало бы расследовать акт, посредством которого народ становится народом»*.

Этот акт и состоит в заключении *общественного договора*, значение и последствия которого описываются следующим образом: «В момент его заключения этот акт общения создает на место отдельных личностей, которые вступают в договор, нравственное собирательное целое, состоящее из стольких членов, сколько в собрании было голосов, — целое, которое получает, в силу этого акта, свое единство, свою личность (*son moi commun*), свою жизнь и волю. Это общественное лицо, образующееся вследствие соединения всех других личностей, называется его членами *государством* — в пассивном смысле; *государем*, когда оно действует, *державой* по отношению к другим подобным политическим телам. Что же касается до самих членов (*associés*), то они принимают собирательное имя

* Contrat social. L. I. Ch. 5.

народа, в отдельности же называются *гражданами*, как участники в верховной власти, и *подданными*, как подчиненные законам государства»*.

Еще резче выражена эта мысль в «Эмиле». «Рассматривая, — говорит здесь Руссо, — смысл этого собирательного названия *народ*, посмотрим, не нужен ли для того, чтобы создать народ, договор, по крайней мере молчаливый, состоявшийся раньше, чем договор, заключенный между народом и царем. Если для того, чтобы избрать царя, народ уже представляет собой народ, то что же могло сделать его народом, как не общественный договор?»**

Подобно тому как народ возникает и существует в силу общественного договора, он, по объяснению Руссо, разлагается, прекращает свое существование в момент нарушения общественного договора. Таким нарушением договора Руссо считает, например, всякое обязательство со стороны народа покоряться представителю государственной власти. «Если, — говорит Руссо, — народ дает обещание повиноваться, он этим актом уничтожает себя (*se dissout*), утрачивает свойство *народа* (*sa qualité de peuple*); в ту самую минуту как является господин, нет более государя — и тогда политическое тело разрушено»***.

До чего доходит эта логика рационализма, отрешенного от всякой действительности и жизненной правды, показывает пресловутое место о свободе англичан. «Английский народ, — говорит Руссо, — считает себя свободным; он очень ошибается — он свободен лишь во время избрания членов парламента, а как скоро они избраны, он становится рабом, он ничто»****.

Особенно ярко проявляется рационалистическое представление о народе в том месте, где Руссо объясняет различие между мелкими и большими (по числу граждан) народами относительно той доли власти или свободы (эти два понятия постоянно смешиваются у Руссо), какая приходится в них на долю каждого из граждан.

«Предположим, — говорит Руссо, — что государство состоит из десяти тысяч граждан; здесь государь относится

* Ibid. Ch. 6.

** Emile. L. V // Hachette. P. 252.

*** Contrat social. L. II. Ch. 1.

**** Ibid. L. III. Ch. 15.

к каждому отдельному гражданину, как 10 000 к единице; это значит, что на каждого члена государства приходится только одна десятитысячная доля верховной власти, хотя он ей подчинен всем своим существом (*tout entier*). Предположим теперь, что народ состоит из ста тысяч человек. Положение подданных в этом случае не изменится, и каждый из них в равной степени несет на себе всю тяжесть законов, тогда как его голос (*suffrage*), сведенный на одну стотысячную часть общей воли, имеет в десять раз менее влияния на составление законов». Таким образом, подданный всегда представляет собой известную единицу, отношение же государя к нему увеличивается обратно пропорционально числу граждан. Отсюда следует, что «чем большие размеры принимает государство, тем более уменьшается свобода»*.

Облеченная в такие простые, арифметические формулы, в такие бойкие афоризмы, льстившие самолюбию, рационалистическая теория о народе глубоко врезывалась в умы поклонников Руссо и сделалась ходячею монетой для политикующей публики. Она изгоняла все другие более правильные понятия о жизни народов, делая совершенно бесплодными и те, которые могли быть извлечены читателями Руссо из его собственных сочинений. Сам Руссо находился под влиянием двух противоположных течений. Преобладающим направлением его ума в политических вопросах был рационализм. Его склонность к рационализму могла проявляться на полном просторе при недостаточности его образования и при крайне скудной начитанности его. Знавший его близко Юм сказал о нем: «Он очень мало читал в течение своей жизни и теперь совершенно отказался от всякого чтения. Он мало видел на своем веку и лишен всякой охоты видеть и наблюдать. Он, в сущности говоря, размышлял и занимался очень мало и обладает на самом деле очень незначительным запасом сведений». Несомненно то, что рационалистические формулы встречали в уме Руссо слишком слабые преграды со стороны житейского опыта или соображений, заимствованных из истории народов, и ничто не мешало Руссо доводить эти формулы смелой диалектикой до крайних выводов. Другая причина, почему рационализм развивался у Руссо на таком просторе, заключается в его враждебности к господствовавшему во Франции политическому и общественному строю. Этот порядок был вдвойне чужд

* Ibid. Ch. 1.

Руссо как иностранцу, уроженцу республиканской Женевы, и как теоретику, не затруднявшемуся извлекать свои политические убеждения из *республики* Платона и из политики *Миноса* и *Ликурга*¹⁰.

Локк также стоял на почве общественного договора и признавал естественное состояние человека подкладкой его гражданского быта; но его рационализм был умерен эмпирией и служил ему средством, чтобы оправдать и объяснить конституцию 1688 года; а для Руссо английская свобода была так же ненавистна, как и французское рабство¹¹.

Однако Руссо находился в то же время под влиянием совершенно иного направления. Давно уже начался в Западной Европе тот способ изучения политических вопросов, который можно назвать *реальным*, если иметь в виду его цели, — и научным, если характеризовать его метод. Самым блестящим представителем его во Франции в XVIII веке был Монтескье, знаменитое сочинение которого «Дух законов» появилось за тринадцать лет до напечатания «Общественного договора». Практическим результатом появления «Духа законов» было постепенно распространявшееся убеждение, что законодатель должен принимать в соображение физические, политические и культурные условия, в которых находится страна, и что политические мыслители должны исследовать и формулировать взаимное влияние быта и законов. Слава Монтескье была еще так значительна и свежа, что Руссо, при всем своем рационализме, не мог не поддаться желанию продолжать его дело и усовершенствовать добытые им выводы. Вследствие этого политические сочинения Руссо отмечены глубоким противоречием: то он выступает отчаянным теоретиком, фанатиком своих силлогизмов; то, забывая о рационалистической основе своей системы, берется с большим тактом и чутьем за реальную политику, производит тонкие наблюдения над людьми и обществом и дает самые благоразумные советы.

Объясняя внутреннее противоречие в политических сочинениях Руссо тем, что он находился под влиянием двух могучих течений в современном ему французском обществе, мы должны, однако, заметить, что подобное, и еще более глубокое, противоречие проходит и по всем другим сочинениям Руссо. Впоследствии мы будем иметь повод остановиться подробнее на этой коренной черте всей деятельности Руссо и приведем ее в связь с его общей исторической ролью. Но помимо этого необходимо упомянуть, что противоречия во

взглядах и мнениях Руссо иногда обуславливаются просто его склонностью к риторическому пафосу, которую он разделял со многими литераторами того века, и особенно его любовью к парадоксам, находящейся в тесной связи с выдающейся чертой его характера — болезненным самолюбием. Как многие умы, у которых склонность к парадоксам вытекает из подобного источника, Руссо легко отказывался от них, когда эффект был достигнут. Он обыкновенно даже сам старался смягчить выпущенный им в свет парадокс и согласить его с здравым смыслом и практическими потребностями действительности, и он делал это почти с таким же красноречием и талантом, какие употребил на смелое софистическое развитие своих парадоксов. Руссо в таких случаях, не краснея, отступал от собственной логики и, не заботясь о последствиях, сам собирал материалы для изобличения своих софизмов*. В пример противоречия с самим собой вследствие парадоксальной формы, в которую он облакал свою мысль, можно привести его взгляды на прогресс и цивилизацию. В своем «Рассуждении о причинах неравенства между людьми», этом злобном пасквиле на цивилизацию, Руссо выставляет ее уклонением от природы, источником всех материальных бедствий и всего нравственного зла на земле и превозносит быт и счастье дикарей на счет положения цивилизованных народов. Между тем он тут же чрезвычайно отчетливо проводит мысль, что способность к совершенствованию есть самый существенный признак, отличающий природу человека от животного; а в ответном письме к женевскому ученому Бонне, написанном в свое оправдание, Руссо уже прямо отказывается от принципиальных нареканий на цивилизацию и заявляет, что хотел только предостеречь своих современников от слишком быстрого и преждевременного прогресса. «Так как цивилизация (*L'État de société*), — говорит он, — представляет собой известную цель, к которой люди вольны (*sont maitres*) устремиться ранее или позднее, то он считал полезным указать им на опасность, какую представляет такое быстрое движение к прогрессу, и на бедственные стороны (*misères*) того состояния, которое они отождествляют с усовершенствованием человеческого рода»**¹³.

* Это проведено по всем главным сочинениям Руссо Сен-Марком Жирарденом в его книге: «J.-J. Rousseau etc.». См. также статью Капо в сочинении: «*La fin du XVIII siècle*»¹².

** *Lettre de J.-J. Rousseau à Philopolis. Œuvres*. T. VIII. P. 246. Ed. 1790.

Не менее поразительны противоречия, в которые впадает Руссо, когда изменяет рационалистическому методу и берет в расчет другие элементы, на которых зиждется человеческое общество. Сюда можно, например, отнести знаменитое место о значении религии в политической и культурной жизни, с которым, впрочем, так мало гармонирует то, что Руссо в других случаях писал о религии: Руссо утверждает, что так как всякий правитель имеет право отказаться от своей власти, то тем более народу должно принадлежать право отказаться от своего подчинения. «Но, — продолжает Руссо, — страшные усобицы, бесконечные смуты, которые повлекло бы за собой это опасное право, доказывают, насколько людские правительства нуждались в *более прочном основании, чем один только разум*, и насколько было необходимо для общественного мира вмешательство божественной воли, чтобы придать верховной власти святость и неприкосновенность, которые лишили бы подданных пагубного права располагать ею. Если бы религия доставила людям это благо, то этого было бы достаточно, чтобы дорожить ею при всех ее злоупотреблениях, ибо она сберегает человечеству больше крови, чем сколько ее проливает религиозный фанатизм»^{*}.

Другой пример подобного противоречия и отступления от политического рационализма представляют суждения Руссо об абсолютной демократии. Строго держась теории «Общественного договора» и рационалистического метода, Руссо является последовательным поклонником абсолютной демократии. «Ни один закон, — говорит он, например, — который не принят народом всеобщей подачей голосов (*en personne*), не имеет силы; это не закон». Верховная власть, по определению Руссо, может действовать только тогда, когда весь народ в сборе. Но может ли народ быть в сборе? — Что за химера! возражает сам Руссо, а затем старается доказать, чрезвычайно неудачно ссылаясь на историю Рима и франков, что это не было химерой в прежнее время, что природа человека с тех пор не изменилась и что пределы возможного в вопросах нравственных вовсе не так тесны, как мы воображаем.

Особенно бросаются в глаза противоречия Руссо, которые ему внушены практической политикой. В теории он признает за каждым народом безусловное право свергать свое правительство и менять свое устройство. «Во всяком слу-

⁹ Discours sur l'inégalité. Œuvres. T. VII. P. 162.

чае, — говорит он, — народ волен отменить свои законы, даже самые лучшие; ибо если ему угодно причинить зло самому себе, то кто имеет право ему в этом помешать?» На самом же деле трудно найти у кого-либо такие благоразумные предостережения против насильственных переворотов, как у Руссо. Такое трезвое отношение к делу со стороны Руссо еще понятно в торжественные для него минуты, когда ему выпадало на долю играть перед всей Европой роль ответственного советника народов, чаявших от него своего возрождения. Так, например, в своих «Рассуждениях об управлении Польшей» он дает полякам совет: «Исправляйте, если можно, злоупотребления в вашем государственном устройстве, но не относитесь с пренебрежением к тому, которое вас сделало тем, что вы есть».

Еще с большею силой Руссо выразил эту мысль в следующем афоризме, благоразумие которого тем более замечательно, что он высказан в одном из первых сочинений Руссо, в эпоху риторических *рассуждений*: «Действительно испорчены не столько те народы, у которых дурные законы, сколько те, которые их презирают»^{*14}.

Такую же осторожность проявляет Руссо и в тех случаях, когда он не является в официальной роли законодателя народов, например — в своей критике на проект аббата де-Сен-Пьера¹⁵, предлагавшего окружить французского короля несколькими выборными советами: «Чтобы дать правительству форму, придуманную аббатом де Сен-Пьером, — говорит Руссо, — нужно было бы начать с разрушения всего существующего строя; а кому неизвестно, как опасен в большом государстве момент анархии и кризиса, необходимо предшествующий установлению нового строя. Уже одно введение в дело выборного начала должно повлечь за собой страшное потрясение и — произвести скорее судорожное и безостановочное движение в каждой частице, чем придать новую силу всему телу. Пусть каждый представит себе опасность, которая произойдет от возбуждения громадных масс, составляющих французскую монархию. Кто будет в состоянии остановить данный толчок или предвидеть все его последствия? Если бы даже все преимущества нового плана были бесспорны, какой здравомыслящий человек дерзнул бы уничтожить древние обычаи, устранить старые принципы и изменить ту форму государства,

* Lettre à M. Grimm, I. P. 24.

которую постепенно создавал для него продолжительный ряд тринадцати веков?»*.

Подобным образом и из самого «Общественного договора» можно привести много мест, отмеченных влиянием Монтескье и доказывающих внимание к реальным условиям исторической жизни. Как ясно, например, формулирует Руссо принцип всякой практической политики в VIII главе второй книги, где он, указав на две, по его мнению, главные цели всякого законодательства — свободу и равенство, заявляет, что «эти общие принципы всякого хорошего политического устройства должны быть видоизменяемы во всякой стране сообразно с отношениями, вытекающими как из местных условий, так и из характера жителей, и на основании этих данных всякий народ должен быть наделен особенною системой учреждений, которая должна быть лучшею если и не сама по себе, то для государства, для которого предназначается». Рассмотрев затем различные частности этого вопроса, Руссо заявляет: «Одним словом, помимо общих всем положений, каждый народ обладает каким-нибудь условием, которое делает его учреждения пригодными только для него одного». А вся VIII глава третьей книги, носящая заглавие «Не всякая форма правительства годится для всякой страны», — не что иное, как подробное развитие положения Монтескье: «Свобода есть плод, который растет не во всяком климате и потому не может быть достоянием всех народов»**. «Чем более размышляешь над этим положением, — прибавляет от себя Руссо, — тем более проникаешься его истинностью. Чем более его оспаривают, тем более дают повод упрочить его новыми доказательствами».

С этой целью Руссо входит в подробное рассмотрение влияния климата на производительность страны, на количество и качество пищи, необходимой для жителей, на их одежду, на самую питательность съестных припасов, на количество и сгущенность народонаселения.

* Jugement sur la Polysynodie. Œuvres. T. II. P. 461.

** Задолго еще до появления «Общественного договора» в своем «Рассуждении о неравенстве» Руссо выразил эту мысль следующим образом: «Свободу можно сравнить с крепкой и сочной пищей или с благородными винами, способными питать и подкреплять сильные, привычные к ним натуры, но которые удручают, губят и опьяняют слабые и нежные натуры, не созданные для этого» (Dédicace. P. 10).

Все эти *данные* служат ему материалом для указания, какой именно способ правления соответствует каждому климату. И хотя тут встречаются выводы слишком общие, чтоб иметь какое-либо значение, или даже очень спорные, например: «монархия пригодна только для народов богатых, аристократия — для государств средних по богатству и размеру, а демократия — для государств небольших и бедных», или «деспотизм есть принадлежность жарких стран, варварство — стран холодных, а хорошие политические учреждения (*la bonne politique*) соответствуют областям, лежащим между ними, — однако же самая попытка свести формы правления и общественных учреждений на местные условия есть уже отступление от рационалистического отношения к явлениям исторической жизни народов.

Понятно, что при такой внимательности к реальным факторам жизни народов от Руссо не могло укрыться, что самое представление о *народе* нужно извлекать не из рационалистических определений, а из истории и жизни. В его *Рассуждении о неравенстве* мы находим попытку объяснить эмпирически происхождение национальностей. Еще важнее то, что Руссо, обыкновенно выводивший и государство и народ из добровольного соглашения, был, однако, не чужд представления об организме в применении к ним. В своем рассуждении о «Политической экономии» он говорит*: «Политическое тело, взятое индивидуально, может быть рассмотрено как *органическое* тело, живое и подобное человеку». Руссо вдается даже по этому поводу в чрезмерно подробные сравнения, слишком длинные и искусственные, чтобы их приводить; он отождествляет, например, верховную власть с головой, законы и обычай — с мозгом, торговлю, промышленность и земледелие — со ртом и желудком, подготовляющим питание, граждан — с телом и членами, которые приводят в движение и дают жизнь всему механизму, и т. д. Согласно с этим мы встречаем в самом «Общественном договоре» между рационалистическими определениями народа и такие выражения, которые как будто внушены убеждением, что самый народ есть продукт истории. Так, например, устанавливается различие между *юными* народами и народами дряхлеющими; только первые, по мнению Руссо, способны подчиняться преобразованиям мудрого законодателя, последние же со старостью становятся неисправимы.

* Œuvres. — Изд. 1790. Т. VII. P. 265.

Далее Руссо утверждает, что для народов существует, как и для отдельных людей, известная пора *зрелости*, которой нужно дождаться, чтобы с успехом дать народу хорошие гражданские учреждения; эта пора зрелости не всегда легко распознаваема, и если законодатель опередит ее, все дело его пропало. «Один народ, — замечает Руссо, — способен к правильной организации (*est disciplinable*) при зарождении своем, другой еще неспособен к этому и по прошествии десяти веков»*.

Если в этом случае Руссо допускает известные возрасты, т. е. органические эпохи развития в жизни народов, то в другом месте, определяя условия, при которых народ становится способен к правильной законодательной организации, автор «Общественного договора» признает самый принцип, который мог бы распатать всю его теорию о происхождении гражданского общества и народов из договора индивидуумов, а именно — естественную связь общего происхождения (*union d'origine*), т. е. принцип национальности.

Но такие проблески более правильного отношения к понятию о народе совершенно исчезают для читателей «Общественного договора» среди господствующего рационалистического

* Верную мысль, что реформы должны соответствовать историческому возрасту народа, Руссо подкрепил не особенно удачно примером России. По его словам, русский народ никогда политически не созреет (*les russes ne seront jamais vraiment policés*), потому что Петр Великий принялся слишком рано за его развитие. Развивая далее свою мысль, что большая часть преобразований Петра была неудачна и принесла вред, Руссо предсказывает падение России, которая будет поглощена татарами. Вольтер едко глумился над этим предсказанием и сравнил его с пророчествами одного распространенного альманаха *Хромого Вестника*¹⁶. Но более любопытно то, что этою выходкой Руссо против Петра Великого счел возможным воспользоваться один современный русский публицист. Объясняя и защищая взгляд славянофилов на Петра Великого, г. Градовский заявляет («Национ. вопрос», с. 244): «Сказать ли, кто в этом отношении подает им руку? — Один из знаменитых общечеловеков XVIII века, Ж.-Ж. Руссо! Вот что говорит он в своем “*Contrat social*”: “Петр захотел делать немцев, англичан, когда нужно было делать *русских*: он помешал своим подданным *навсегда* сделаться тем, чем они могли бы быть, уверив их, что они то, чем они не были”¹⁷. Эта цитата из Руссо утратила бы свою привлекательность для противников Петра Великого и они отrekli бы от такого союзника, если бы мнение Руссо было приведено целиком.

метода и настроения. Можно даже сказать, что это смешение рационализма с историческим методом служит у Руссо всецело интересам первого, придавая ему более веса, некоторую фактическую обстановку и мнимую научность. «Общественный договор» представляет у Руссо не только гипотезу, нужную для объяснения того, как первоначально сложились гражданские общества, — он, как грозная туча, постоянно висит над исторической жизнью государств и народов, всегда готовый вторгнуться в действительную жизнь и нарушить существующий и сложившийся веками порядок. Мало того, такое вторжение идеи общественного договора в живой организм политического тела и вследствие этого разложение его на первоначальные единицы составляет, по теории Руссо, общий необходимый закон: это — неизбежный рок, поражающий государства подобно тому, как дряхлость и смерть наступают человека*.

По этой теории, всякое превышение власти со стороны правительства разрывает соглашение, на котором основано общество, и все отдельные граждане по праву снова вступают в пользование своей природною свободой. Но всякое правительство, по словам Руссо, беспрестанно стремится к захватам по отношению к верховному государю (под этим разумеется, по терминологии Руссо, сумма граждан), и так как нет другой воли, которая могла бы служить противовесом силе правительства, то «рано или поздно, — как говорит Руссо, — должно случиться, что правительство наконец поработит (opprime) государя и этим нарушит общественный договор. В этом, — прибавляет Руссо, — заключается коренной и неизбежный порок, который с самого зарождения государства непрестанно стремится разрушить его».

Английский биограф Руссо Морлей**¹⁸ очень удачно пояснил фантастичность такого голословного рассуждения указанием на исторический факт, бывший в Англии в то время, когда «Общественный договор» находился в самой моде. В 1788 году, вследствие помешательства, постигшего Георга III¹⁹, не мог быть открыт парламент, так как король был не в состоянии подписать указа о созвании его. Тем не менее парламент собрался и первым делом его было уполномочить министров издать указ, скрепленный большою королевскою

* Contrat social. L. III. Ch. 10.

** Morley. Rousseau. Vol. II. P. 186.

печатью, об открытии парламента, и заявить свое согласие на парламентский билль об установлении регентства. Это было, как замечает Морлей, несомненным захватом королевской власти со стороны одного из органов правительства и, следовательно, применением того случая нарушения общественного договора, который формулирован у Руссо следующим образом: «То же самое имеет место, когда член правительства отдельно присваивает себе ту власть, которая им предоставлена совместно; это представляет не меньшее нарушение законов» и т. д.

При таком взгляде на общественный договор подражание Монтескье и легкие экскурсы Руссо в область исторического метода были бессильны против его рационализма и не были в состоянии ослабить революционную тенденцию, которую он придал представлению о народе. Можно сказать, что уроки, которые Руссо извлекал из истории — а он прибегал для этого почти исключительно к истории Греции и Рима, — только усиливали этот революционный оттенок. Приведенные нами ссылки Руссо на возрасты и историческую жизнь народов служат ему лишь поводом для заявления, что никакой возраст и никакие бытовые условия не гарантируют народ от насильственных потрясений, вследствие которых народ может снова помолодеть, начать сначала свою историческую жизнь.

Заметивши, что коренные преобразования могут быть полезны только в известном возрасте народов, Руссо продолжает*: «Когда обычаи установились и укоренились предрассудки, всякая попытка изменить их есть опасное и тщетное предприятие; народ не может даже потерпеть, чтобы коснулись его ран для исцеления их, подобно тем глупым и трусливым больным, которые дрожат при виде врача».

Однако, как будто надумавшись, Руссо прибавляет: «Впрочем, подобно тому как иные болезни поражают ум больных и отнимают у них память о прошедшем, так в жизни и государств наступают иногда бурные эпохи, когда революции имеют для народов такие последствия, как известные болезненные кризисы для отдельных людей, у которых вместо забвения является отвращение к прошлому, и когда государство, воспламененное междоусобною войной, возрождается, так сказать, из пепла и обретает силу молодости, выходя из

* Contrat social. L. II. Ch. 8.

объятий смерти. Такова была Спарта во время Ликурга; таков был Рим после Тарквиниев и таковы были у нас Голландия и Швейцария по изгнании тиранов».

Легко представить себе, какой революционный пыл это историческое риторство должно было возбудить во французских читателях Руссо. В роскошном издании его сочинений, вышедшем в 1790 году, издатель к этому месту сделал следующее патриотическое и наивное примечание: «и такова, надеюсь, будет Франция, за исключением междоусобной войны». Эти слова были напечатаны в то время, когда вся Франция еще признавала Людовика XVI законным королем и Учредительное собрание трудилось над составлением монархической конституции. Ни издатель Руссо, ни читатели его не припомнили, конечно, другое место из его сочинений и другую ссылку на римлян времен Тарквиния, которые можно было с большим основанием применить к Франции 1790 года. «Если народы пытаются сбросить свое иго, они тем более удаляются от свободы, что принимают за нее разнузданное своеволие (*licence effrénée*), противоположное свободе, и что их революции делают их почти всегда жертвами льстецов (*séducteurs*), которые отягчают их цепи. Даже сам римский народ, этот образец свободного народа, не был в состоянии управлять собой, вышедши из-под гнета Тарквиния»*.

Ввиду такой страстной политической проповеди, какая заключается в приведенных отрывках из Руссо, трезвые и благоразумные советы этого автора, рассеянные по всему «Общественному договору», едва ли переубедили кого-либо из читателей, введенных в заблуждение его фанатическими софизмами. Парадоксы, пущенные им в общество, продолжали свое разрушительное действие в умах, потому что льстили страстям и интересам той части французского общества, которая зачитывалась сочинениями Руссо. Рационалистическое представление о народе сделалось в нем одним из самых сильных революционных ферментов. Понятие о государстве бледнело и постепенно утрачивалось в сознании людей, которые принимали *общую волю*, т. е. в сущности свою собственную волю, за настоящий источник и регулятор политического строя; правительство лишалось значения и авторитета с точки зрения приверженцев теории, считавшей настоящим государем «сумму граждан», а монархов, парламенты

* Disc. s. l'orig. de l'inég. Œuvres. Vol. VII. P. 11.

и республиканских магистратов — приказчиками, которые должны быть удалены, как скоро не исполняют волю народа, т. е. то, что всякий искренно или неискренно выдавал за народную волю; закон терял свою силу и обязательность ввиду формулы о неотъемлемости и нераздельности народной власти, — формулы, легко допускавшей такое толкование, что *народ* во всякую минуту может отменить существующий порядок и отрешить законное правительство и представительство. Рационалистическое представление о народе, прилагаемое в этом смысле к практике, делало анархию естественным и хроническим состоянием гражданского общества и узаконяло революцию, ибо всякий насильственный переворот только восстанавливал естественное состояние граждан и возвращал народу его неотъемлемую власть.

Однако влияние Руссо на революционное настроение французского общества не ограничилось теми выводами, которые могли быть извлечены людьми, понимавшими в буквальном смысле теорию народовластия в «Общественном договоре». Эта теория и рационалистическое построение государства были давно известны — они встречались и у католических богословов, и у средневековых легистов Франции, и у великих публицистов, положивших начало науке государственного права, — у Гроция, Локка и др., и приводили к совершенно иным результатам, чем «Общественный договор», служили к оправданию теоретического или монархического строя. Особенно революционный оттенок получил политический рационализм у Руссо, благодаря той новой культурной струе, с которой он встретился в лице автора «Эмиля» и известных *рассуждений* и исходным пунктом которой было понятие о естественном состоянии (*état de la nature*). Это понятие *вводит* нас в совершенно другую сферу литературной деятельности Руссо и его влияния на представления французского общества о народе.

II

Восемнадцатый век представляется в общих чертах эпохой просветительного, гуманного рационализма, и Руссо, как видно из предшествовавшей главы, был в *политических вопросах* одним из передовых и страстных поборников рационалистической точки зрения. Однако прошлый век, при всем своем

рационализме, дал в то же время начало другому культурному движению, во многом противоположному рационалистической тенденции, и таким образом положил основание так называемой *реакции*, столь сильно обнаружившейся в XIX веке против господствовавшего прежде мировоззрения. И в этом отношении Руссо играл не только передовую роль, но, можно сказать, шел во главе того движения, которое отвело европейское общество далеко от рационализма. Влияние Руссо в этом отношении так значительно, что историки, ставящие себе задачей изобразить историю *реакционных* идей и стремлений в XIX веке, принуждены с него начинать это движение*. Один из главных вопросов, в которых Руссо существенно разошелся с настроением современного ему общества и указал ему новый путь, был его взгляд на *природу*. Во время господства аскетического, церковного идеала природа не могла привлекать к себе человека и только пугала его проявлениями своих таинственных сил, которые представлялись средневековым людям чем-то демоническим и полным мистических чар. *Возрождение* наук и искусств, правда, тотчас отразилось и на отношениях человека к природе и снова заставило любоваться ею. Восхождение Петрарки на Мон-Ванту²¹ занимает одну из первых страниц в истории гуманизма; и в религиозной живописи XV века вдохновленное чувство художника постепенно переходит на изображение окружавшего главные фигуры ландшафта, пока, наконец, последний не получает самостоятельного значения в искусстве. Но распространившаяся в области искусства манерность стиля снова закрыла перед обществом настоящую природу, а в области литературы природа в эпоху Людовика XIV и XV была совершенно забыта. Однако в это время внимание образованного человека к природе было возбуждено с совершенно другой стороны — со стороны науки. Великие открытия в астрономии, математике и небесной механике расширили его горизонт и познакомили его с вечными космическими законами. Деизм воспользовался этим приобретением человеческого разума и построил на этом основании свою религиозно-философскую систему, в которой природа служила основанием для религии

* Так, например, Брандес, который подвел возродившееся литературное движение во Франции после революции под искусственную рубрику — «Литература эмигрантов» (Шатобриан, г-жа де Сталь, де-Местр и пр.), был принужден поставить во главе этих *эмигрантов* Руссо²⁰.

и этики рационализма. Природа с этой точки зрения представлялась беспредельным, величавым в своей строгой чинности механизмом, от искусной разумности которого мыслящий человек делал заключение о всемогуществе и величии Творца. Затем выступили на первый план экспериментальные естественные науки, и природа превратилась для людей XVIII века в громадную лабораторию; все внимание их было поглощено физическими, химическими и физиологическими процессами и попытками с их помощью объяснить чувство и мысль, и из-за этого все забыли о природе как о живом мире и о человеке как о нравственном существе. Энциклопедисты были энергическими передовыми проводниками этого воззрения, и их направлением совершенно увлеклось все литературно-образованное общество, несмотря на условный протест и бессильный ропот старых деистов, например — Вольтера. В этом настроении общества Руссо произвел неожиданный переворот. Он снова открыл природу для чувства и для поэзии, он сделал ее источником для обновления нравственного мира человека. Мы касаемся здесь исключительно Франции и потому не станем указывать, каким путем чувство природы снова оживилось в Германии и Англии; — во Франции это явление тесно связано с личностью и литературной деятельностью Руссо*. Среди город-

* «C'est de lui que date chez nous le sentiment de la nature» (St. Beuve. *Causeries* III. P. 65)²². Конечно, это замечание знаменитого критика верно только в условном смысле. Во французской литературе и задолго до Руссо можно встретить понимание природы и предпочтение села и земледельцев городу и горожанам, но такие восхваления природы проходили бесследно. Для примера укажем на Ла Брюера: «On s'élève à la ville dans une indifférence grossière des choses rurales et champêtres., on se contente de se nourrir et de s'habiller. Ne parlez pas à un grand nombre de bourgeois, ni de guérets ni de baliveaux, ni de provins, ni de regains, si vous voulez être entendu; ces termes pour eux ne sont pas français; parlez aux uns d'aunage, de tarif, ou de sou pour livre, et aux autres de voie d'appel, de requête civile, d'appointement, d'évocation. Ils connaissent le monde et encore par ce qu'il a de moins beau et de moins spécieux; ils ignorent la nature, ses commencements, ses progrès, ses dons et ses largesses... Il n'y a si vil praticien qui au fond de son étude sombre et enfumée et l'esprit occupé d'une plus noire chicane, ne se préfère au laboureur qui jouit du ciel, qui cultive la terre, qui sème à propos et qui fait de riches moissons; et, s'il entend quelquefois parler des premiers hommes ou des patriarches, de leur vie champêtre, et de leur économie, il s'étonne qu'on ait pu vivre en de tels temps, où il n'y avait encore ni offices, ni commissions, ni présidents, ni procureurs» (etc. P. 155)²³.

ского столичного общества, забывшего о природе в своих салонах, канцеляриях, рабочих кабинетах и лабораториях, явился энтузиаст *деревни*, человек, восхищавшийся тем, что у него «зелень перед окном», чувствовавший потребность часто возвращаться к этой сельской природе, которую он должен был покинуть. Выходить за город, блуждать пешком по полям и по лесу было для этого человека необходимо, чтобы освежиться и успокоиться, остаться наедине с природой, погрузиться в раздумье под тенью деревьев или на берегу ручья — было для него наслаждением с которым не могли сравниться ни остроумная застольная беседа с друзьями, ни художественный энтузиазм, овладевавший публикой в театре. Под влиянием этого человека, который умел с таким талантом и с такою страстью передавать другим свое настроение, в городском населении пробудилось желание видеть природу, явилась тоска по ней, и *прогулка* за город сделалась новым источником вдохновения для поэтов и прозаиков и знаменем нового культурного направления*.

Поэзия, которую Руссо ощущал в природе, привлекала его как человека и как мыслителя. На этом чувстве была основана религиозная и нравственная философия Руссо. Природа не была для него искусным механизмом, свидетельствующим о всемирном разуме, а чудным, беспредельным храмом, в каждом уголке которого человек чувствовал свою личную связь с Божеством и свое духовное происхождение. В созерцании природы Руссо черпал уверенность в бессмертии своей души, и она послужила ему тем откровением, которое дало начало новому религиозному движению во французском обществе**.

Такое же значение имела природа в социологии Руссо. И здесь исходною точкой была та гармония, которую Руссо

* См. стихотворение Шиллера «Прогулка»:

Здравствуй, веселое поле, ты, шелестящая липа...
Здравствуй и ты, синева, захватившая в мирный свой купол
И меня, который, бежав из комнаты душной
И от пошлых речей, ищет спасенья в тебе...
О, разомкнитесь же стены, дайте пленнику выход!
Он спасен и бежит в лоно покинутых нив...

Пер. Крешева в издании Гербеля²⁴

** «Rousseau est un homme de foi;... il croit à la nature comme on croit à l'Écriture; il la voit sûrement, il l'interprète infailliblement; il reçoit directement la lumière qu'il renvoie sur le genre humain...» (Bersot. Введение к соч. Сен-Марка Жирардена о Руссо, стр. 16²⁵).

ощущал, когда отдавался созерцанию природы, — тот отголосок, который он слышал в ней в ответ на разные тоны своего лирического настроения. Природа еще более располагала его к *мечтательности*, которая была основною чертой его натуры, и под влиянием Руссо новое поклонение природе имело непосредственным результатом своим небывалое в европейском обществе развитие мечтательности (*rêverie*). Мечтательность легко принимает элегический оттенок, и потому даже в минуты счастья и душевного покоя у Руссо и его последователей в наслаждении природою звучит грустная нота и восхищение ее красотою пробуждает меланхолию*.

Но такие минуты, когда Руссо безмятежно наслаждался природою, были редки в его жизни. Отсутствие правильного воспитания и определенных, прочных занятий чрезвычайно затрудняло положение Руссо, которое он постоянно ухудшал своим беспокойным, нервным темпераментом, болезненным самолюбием и крайнею подозрительностью по отношению к людям. Недостаточно сознавая причины своих бедствий, Руссо раздражался против жизни и людей и дошел до полного разлада с обществом.

Этот разлад все более и более обострялся вследствие оригинальности его литературного направления и столкновений со всеми литературными партиями и общественными силами — с Вольтером, с энциклопедистами, с католическою церковью и светскою цензурою. В тяжелые минуты разрыва с друзьями, разочарования, вызванного уязвленным самолюбием и романтическим увлечением женщинами, в пору гнетущей нищеты и политического преследования — Руссо находил убежище и забвение от своих зол только в уединении с природою, и к поэтической прелести, которую он всегда в ней находил, стало примешиваться чувство живой, личной благодарности**.

Резкий контраст, который Руссо ощущал между блаженством, какое ему давала природа, и бедствиями, какие он

* Стихотворение Шиллера — «Прогулка» — первоначально носило заглавие — «Элегия». Вообще, все ранние произведения Шиллера проникнуты меланхолическим оттенком в наслаждении природою. Карл Мор, глядя на закат солнца, заливаясь слезами и потом восклицает: «Было время, когда слезы мои так сладко лились... О, замок отцов моих, мечтательные долины!.. Горюй со мной, природа!»²⁶

** «Il sentit dans son cœur une reconnaissance attendrie pour la nature» (P. Albert. La littérature française. au XVIII siècle. P. 225²⁷).

испытывал в обществе себе подобных, все более и более разрастался в его глазах и привел его наконец к сознанию решительного антагонизма между *природой* и человеческим обществом. Природа, т. е. физический мир, становилась для него символом стройного порядка, по мере того как «общество» и нравственный мир все более казались ему построенными на неправде. Под влиянием этого чувства Руссо влагает в уста савойскому викарию следующие слова: «Когда я рассматриваю различные общественные слои и людей, их составляющих, какое зрелище меня поражает! Картина природы представляла мне одну гармонию и стройность, а человечество — одну лишь смуту и беспорядок. Согласие царствует между стихиями, а люди повержены в хаос. Животные счастливы, один только их царь бедствует»*. Этот контраст между природой и обществом сделался источником бесконечных размышлений для наиболее сентиментальных последователей Руссо. Бернарден де Сен-Пьер, например, написал на эту тему целое сочинение, которое имело громадный успех и доставило ему всемирную славу. План этого сочинения — «Etudes de la nature», по определению самого автора, заключался «в исследовании наслаждений, доставляемых природой, и бедствий, причиняемых нам обществом»³⁰.

Сам Руссо, однако, не ограничился такой мирной пропагандой во славу природы. Природа, гармонией и миром которой он наслаждался, сделалась для него орудием неуклонной и неутомимой борьбы против современного общества и представляемой им цивилизации. Точкой отправления этой борьбы было понятие о *состоянии природы* (*état de la nature*) или о *естественном состоянии* (*état naturel*) человека.

Понятие о *естественном состоянии* было давно известно в публицистической литературе и представляло собой *философскую фикцию*, служившую для обозначения общественного быта, отвлеченного рассудком от всех конкретных признаков исторической жизни, государственного устройства, сословных учреждений, национальных и племенных отличий.

* Emile. IV. P. 69. Эту мысль почти буквально повторил Карл Мор: «Es ist doch eine so göttliche Harmonie in der seelenlosen Natur, warum sollte dieser Missklang in der vernünftigen sein?»²⁸ В другом месте Руссо говорит: «Il y a un si bel ordre dans l'ordre physique et tant de désordre dans l'ordre moral, qu'il faut de toute nécessité, qu'il y ait un monde, où l'âme soit satisfaite...»²⁹ (St. Beuve. Caus. T. VI. P. 349).

Иногда же это самое выражение обозначало *историческую фикцию*, воображаемое состояние людей в первобытном периоде до образования государства и семьи, до развития самых простых и первичных проявлений цивилизации. Руссо овладел этой отвлеченной формулой, разукрасил ее своей поэтической фантазией, вдохнул в нее жизнь своею страстностью, своею любовью к природе и своею ненавистью к цивилизованному обществу. Безжизненный термин о естественном состоянии превратился у Руссо в полупоэтическое, полужанровое представление, для которого он заимствовал свои краски из исторических преданий, из описаний быта дикарей у современных путешественников и сентиментальных мечтаний *на лоне природы*. Естественное состояние сослужило для Руссо двойную службу. В «*Contrat social*» оно является тем состоянием, которое предшествует общественному договору и вступает снова в силу, как скоро этот договор нарушен. Таким образом, оно принимается здесь за основание всякого нормального политического порядка, за исходную точку возможного в будущем правильного развития человеческого общества. Но в совершенно другом смысле употреблялось это понятие в знаменитых «*Рассуждениях*» Руссо, которые положили основание его славе. Руссо возвел здесь естественное состояние не только в поэтический идеал, что делалось до него, но и в *обличительный аргумент* против цивилизации. Античную легенду о золотом веке он обратил в страстную, пропитанную горечью декламацию против всякой человеческой культуры. И не те или другие черты современного общественного строя, не те или другие формы цивилизации вызывали его беспощадное негодование, — нет, вся человеческая культура вообще, все, что появляется и развивается вместе с цивилизацией — образование и наука, искусство и театр, общественные учреждения и собственность, церковь и государство, — вся жизнь человечества, вся история являются под освещением Руссо постепенным уклонением от природы, прогрессивным падением.

Риторический поход Руссо против цивилизации со всеми ее проявлениями материального благосостояния и духовного развития имел в свое время глубокое значение — имеет его отчасти и теперь, несмотря на вычурно-патетическое и незрелое красноречие, на скудную и местами просто ребяческую аргументацию, которыми окутана основная мысль «*Рассуждений*». Обе диссертации Руссо представляют собой, в крайне парадоксальной форме, протест против цивилизации, которой достигло современное общество. Особенною парадоксальностью

отличается второе «Рассуждение», направленное против гражданского и политического строя цивилизованных обществ и написанное на тему, что главные бедствия, каким подвергаются в современной жизни отдельные лица и целые массы, происходят от неравенства между людьми; самое же неравенство есть следствие общежития и цивилизации. Поэтому Руссо орошает слезами всякое проявление возникающей среди человечества культуры и встречает с проклятием всякий шаг, который делал человек на этом пути. Точкой отправления роковой истории человечества служит в глазах Руссо естественное состояние человека или, правильнее сказать, животное состояние*, в котором он представляет себе первобытного человека. Этот первобытный человек не знает семьи, не имеет жилища и живет в полном одиночестве, от которого он только временно отказывается, побуждаемый физическими потребностями. Пока продолжается это одиночество, пока человек не имеет почти никаких потребностей, он совершенно счастлив. Но какой-то злой рок, «какое-то случайное стечение разных обстоятельств, которые могли бы никогда не появиться», побудили человека отказаться от его блаженного состояния. Первым шагом к падению было постоянное жилище. Сначала человек, чтоб отдохнуть, ложился под любым деревом или укрывался в первой пещере: но вот ему пришла охота выкопать себе яму или построить себе шалаш из ветвей: «Это был, — говорит Руссо, — первый переворот в человеческой жизни, вызвавший возникновение и различие семьи и породивший известного рода собственность, следствием чего были, может быть, уже многие ссоры и столкновения». Устройство шалаша повлекло за собой разведение огорода и земледелие: для земледелия нужны были железные орудия, и это вызвало обрабатывание металлов.

После жилища и семьи земледелие и металлургия являются новыми шагами на пути человеческого падения. В глазах

* «En considérant l'homme tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre organisé le plus avantageusement de tous»³¹. Сочувствие Руссо к животному состоянию человека предпочтительно перед культурным бытом, который делает человека злым, проявляется очень характерно: «Il ne faut point nous faire tant de la vie purement animale, ni la considérer comme pire état où nous puissions tomber, car il voudrait encore mieux ressembler à une brebis qu'à un mauvais ange» (Réponse à m-r Bordes, I. P. 52. Ed. Hach.³²).

поэтов, — восклицает Руссо, — золото и серебро, но, по мнению философов, — железо и хлеб цивилизовали людей и погубили человеческий род. Все упомянутые перемены в быте естественного человека, в сущности, уже вызвали личную собственность. Тем не менее Руссо встречает ее появление в истории с отчаянием и патетическим проклятием: «Первый, — говорит он, — кто, огородив участок земли, решился сказать: это принадлежит мне, — и нашел людей настолько простоватых, что они поверили ему, — должен считаться настоящим основателем человеческого общества. От скольких преступлений, войн, убийств, бедствий и ужасов избавил бы человечество тот, кто, вырвавши колья или завалив ров, закричал бы своим товарищам: берегитесь, не слушайте этого обманщика»*.

С таким же риторическим негодованием Руссо встречает потом государство и установление законов и такими же парадоксами объясняет их происхождение.

Мы уже говорили о парадоксальности ума Руссо и приводили это свойство его в связь с его характером, с самолюбием и тщеславием, которые его мучили и побуждали выдаваться и отличаться от других не только оригинальным образом мысли, но и образом жизни, вкусами, даже костюмом. В этом отношении в парадоксах Руссо было много искусственного, можно даже сказать, что побуждением к ним был иногда известный расчет, и нельзя не признать некоторой доли правды в замечании Сен-Марка Жирардена, что Руссо начинает с парадокса, чтобы привлечь к себе толпу, что парадокс служит ему как бы сигналом для того, чтобы возвестить истину, и что «этот автор сначала поднимает шум, чтобы затем принести пользу»**.

Однако ввиду того, что Руссо в минуту спокойного размышления и ученой полемики легко отказывался от своих парадоксов, не следует видеть в них лишь литературный маневр. Помимо самолюбия и известного расчета, парадоксы Руссо имели еще другой и, может быть, главный источник, сильное возбуждение *чувства*. Парадоксы этого писателя чаще всего свидетельствуют о том сильном *аффекте*, под влиянием которого он писал, и служат ясными симптомами господство-

* Œuvres. Vol. VIII. P. 116.

** «Le paradoxe sert toujours ainsi de tambour à la vérité et l'auteur s'arrange pour faire du bruit avant et afin de faire du bien». Т. I. P. 49.

вавших в нем симпатий и антипатий. На историке лежит обязанность объяснить, чем аффект был вызван и какому чувству он служил выражением.

Нет сомнения, что «Рассуждение о причинах неравенства между людьми» пропитано, так сказать, насквозь чувством негодования и злобы против всякого различия между людьми в общественном положении и имуществе, и если называть, по примеру Жирандена, «парадокс, лежащий в основании этого рассуждения, барабанным боем», то барабанный бой в этом случае возвещал не истину, а приближение тех фанатических масс, которые тридцать лет спустя разоряли дворянские замки и взяли приступом Тюльери. Но помимо этого взрыва политической страсти, послужившей сигналом для французской демократии, упомянутое «Рассуждение» проникнуто еще другим чувством, которое имеет более близкое отношение к рассматриваемому нами вопросу. Это чувство недоверия, антипатии к способности человека совершенствоваться (*la faculté de se perfectionner*). Указав на то, как мало человек в естественном состоянии отличается от животного, Руссо с огорчением отмечает в нем одну своеобразную черту, а именно эту способность к цивилизации, которой он приписывает все беды человечества. «С грустью, — говорит он, — мы принуждены признаться, что именно эта отличительная и почти беспредельная способность есть источник всех несчастий человека; что именно она с течением времени вырывает его из того первобытного положения, в котором его дни протекали бы в спокойствии и невинности; что, порождая с течением веков его просвещение и его заблуждения, его пороки и добродетели, она делает его тираном над самим собой и над природой. Не ужасно ли, что нам приходится прославлять как благодетеля человечества того, кто первый завел у прибрежных жителей Ориноко те дощечки, которыми они сдавливают виски своих детей и которые обеспечивают последним по крайней мере известную долю их неразвитости и их первобытного счастья»*.

Здесь парадокс, что умственное развитие, веками совершающееся, есть корень всего зла, выражен в такой форме, что читатель мог бы принять его за иронию; но стоит перевернуть лишь несколько страниц, чтобы убедиться в полной искренности Руссо и встретиться с пресловутым изречением, что «размышление есть противоестественное состояние и что

* Disc. s. l'orig. de l'inég. Оув. Vol. VIII. P. 72.

человек размышляющий есть извращенное животное» («l'état de réflexion est un état contre nature et l'homme qui médite est un animal dépravé»).

Этот коренной тезис Руссо представляется изречением какого-то сфинкса, а между тем именно он и есть та красная нить, которая вьется через все ткани его философской системы. В «Рассуждении о неравенстве» он выражен прямо, но затемняется, благодаря преобладанию политических рассуждений и демократической страсти, и потому мы обратимся для выяснения его смысла к первому «Рассуждению» Руссо, целиком посвященному развитию тех воззрений, которые сконцентрированы в приведенном нами парадоксе. Рассуждение это, как известно, было написано в ответ на поставленный Дижонской академией вопрос: «Содействовало ли возрождение наук и искусств исправлению нравов?». — Руссо не ограничился поставленными в этой теме рамками, но обобщил вопрос и написал рассуждение о роли наук и искусств в истории цивилизации.

Этот первый публицистический опыт Руссо с научной стороны еще слабее, чем второй, и уступает последнему в обдуманности плана и аргументации, а между тем заключает в себе более относительной правды. Правда, скрывающаяся за декламацией Руссо против наук и образования, состоит в протесте против неправильной и преувеличенной оценки их общественного значения и культурной роли. Время, когда жил Руссо, чрезвычайно нуждалось в предостережении от увлечения знанием, особенно же — односторонним, поверхностным образованием, основанным на чтении модных книг. Представителями того знания, против которого восставал Руссо, были так называемые философы, т. е., главным образом, энциклопедисты и примыкавшие к ним литераторы и посетители салонов. *Знание* их было полужнанием, если судить о нем с точки зрения современной науки, но притязания их были беспредельны. На основании своего неполного и отрывочного знания они безапелляционно решали все нравственные и политические вопросы, не заботясь о практических результатах своих теорий, и с крайним пренебрежением и высокомерием отнеслись ко всем, кто не стоял на уровне их знания. В выходках Руссо против тогдашних представителей просвещения много трезвого и справедливого, особенно если освободить эти выходки от парадоксальной формы, которой они облечены в «Рассуждении», и принять в соображение замечания Руссо, рассеянные по другим его сочинениям.

Нерасположение Руссо к *просвещению* можно свести к нескольким причинам. Прежде всего следует отметить у него сильное разочарование в главном орудии образования — в книгах и книжном чтении. В своем «Эмиле», говоря о необходимости путешествовать и о причинах, почему чтение путешествий не может заменить собственного опыта, Руссо произносит над книгами следующий общий приговор: «Предоставим же это столь хваленое средство тем, кто в состоянии им удовлетвориться. Подобно искусству Раймунда Лулла (схоластика), оно пригодно лишь на то, чтобы научить нас болтать о том, чего мы не знаем. Оно годится, чтобы выдрессировать пятнадцатилетних философов, как рассуждать в салонах» и т. д.*

В этом случае упрек, который Руссо делает книгам, мотивирован более или менее случайными недостатками и последствиями их. Но к этому присоединяется другая, более глубокая причина разочарования в них. Книги и просвещение, которые они распространяют, бессильны против страстей и интересов людей, а потому не в состоянии сделать людей более нравственными и более счастливыми. Лучшее всего это убеждение Руссо выражено в его письме к членам Экономического общества в Берне**, написанном двадцать лет спустя после появления его первого «Рассуждения». «Предубеждения, которые обуславливаются только заблуждением, могут быть разрушены; но те, которые основаны на новых пороках, исчезнут лишь вместе с ними. Вы хотите сначала научить людей истине, чтобы сделать их более мудрыми; но следовало бы, совсем наоборот, сделать их сначала мудрыми для того, чтобы они могли любить истину. Истина почти никогда ни к чему не приводила на свете, потому что люди всегда более руководятся своими страстями, чем своим знанием (*lumières*), и потому что, одобряя хорошее, они в то же время поступают дурно. Век, в котором мы живем, один из самых просвещенных, даже в нравственных вопросах: но разве же он лучше других? — Книги ни к чему не годны. То же самое я скажу об академиях и литературных обществах; всему, что из них выходит, люди оказывают только бесплодное сочувствие. Нет, господа, вы можете просветить народы, но вы не сделаете их ни лучше, ни более счастливыми»³³.

Противопоставляя *просвещению* предрассудки и страсти как непреодолимые препятствия Руссо идет еще дальше.

* Emile. L. V. P. 243.

** Correspondance. № 334.

Людские страсти не только делают бесплодными научные истины и просветительные стремления, но они часто отравляют самый источник просвещения, потому что сами *просветители* нередко менее одушевлены истиной, чем собственными интересами и страстями. Эту мысль Руссо выразил очень рельефно, между прочим, в своем *послании* к архиепископу Парижскому, осудившему его «Эмиля»: «Я всегда замечал, — говорит Руссо, — что народное просвещение страдает двумя существенными пороками, которые невозможно устранить. Один — это неискренность (*la mauvaise foi*) тех, от кого оно исходит, другой — ослепление тех, кто его получает. Если бы люди без страстей просвещали людей без предрассудков, наши познания заключались бы в более тесных пределах, но были бы вернее и разум всегда бы господствовал. Но что бы мы ни стали делать, общественные деятели всегда будут одинаково руководиться интересом; предрассудки же народа, не имея прочного основания, более доступны переменам — они могут быть видоизменены, заменены, увеличены и уменьшены. Потому только в этом отношении просвещение может иметь некоторый успех, и в эту сторону должны быть направлены старания друзей истины. Они могут надеяться сделать народ более разумным, но не могут рассчитывать сделать более честными тех, кто им руководит»³⁴.

Руссо, однако, вовсе не того мнения, что эта борьба просвещения против предрассудков народа должна быть безусловна и беспредельна. В приведенном письме к членам Бернского Экономического общества Руссо без обиняков заявляет своим соотечественникам, что держится в этом отношении другого взгляда, чем они. Один из вопросов, поставленных этим Обществом на премию, был следующий: существуют ли почтенные предрассудки, публично опровергать которые добрый гражданин должен остерегаться (*se faire un scrupule*)? «Я не могу скрыть от вас, — пишет по этому поводу Руссо, — что я высказался бы вместе с Платоном в утвердительном смысле, но это, конечно, не соответствует цели, с которой поставлен вами этот вопрос»³⁵. Ту же мысль Руссо выразил следующим образом в письме к Борду, в котором он защищал себя от нападков и возражений, посыпавшихся на него после появления в свет его первого «Рассуждения». «Я уже сто раз говорил — хорошо, что существуют философы; лишь бы народ не вздумал им подражать»³⁶.

* Pourvu que le peuple ne se mêle pas de l'être.

Эти возражения и оговорки Руссо против книжного образования и просветительных тенденций *философов* показывают, в каком смысле следует понимать его филиппику против *наук и искусств*. Эти возражения направлены против неуместных притязаний и слепого доктринерства просветителей, против высокомерного властолюбия и личного интереса, нередко скрывающихся за просветительную ролью, против безусловного господства в народе и над народом книжного, рационалистического образования. Руссо старается оградить от этого господства ту сферу жизни и тот слой народа, где оно может принести не пользу, а только вред. Разумную сторону протеста Руссо против просвещения нужно видеть в том, что оно представляется ему само по себе не высшею целью, а лишь средством — желательным настолько, насколько оно содействует благоденствию и нравственному усовершенствованию общества и народа. Эту разумную сторону протеста Руссо нужно иметь в виду, чтобы не смешивать ее с крайностями, к которым он был так склонен в литературной полемике и в увлечении парадоксами, и чтоб отличить его направление от других аналогических тенденций.

Подобные протесты против наук и образования раздаются издавна, и мотивы, которыми они бывали внушены, чрезвычайно различны. Прогресс знания и притязания науки не раз осуждались в Средние века с религиозной или церковной точки зрения, и сетования Руссо на науку иногда буквально тождественны с приговором клерикальных писателей Нового времени. Недаром реакция романтизма против просветительного направления примыкает к этом случае к Руссо, и критические нападки графа де Местра на философию совершенно совпадают с выходками Руссо^{*37}. С совершенно другой точки зрения ополчается против науки грубый и близоруко-утилитарный демократизм, отвергающий в области наук все, что не служит непосредственно материальным интересам массы, и все, что превышает уровень ее понимания. Руссо как вождь крайней демократии вполне разделяет ее антипатию к науке за то, что

* Любопытно, что с противоположной стороны в апологии знания сошлись иезуиты с современными последователями Бокля³⁸, утверждающими, что нравственный прогресс обуславливается успехом наук и распространением реальных сведений в массе. Подобным же образом один иезуит доказывал в 1753 году, вопреки Руссо, что «любовь к наукам внушает любовь к добродетели»³⁹.

последняя становится источником нового, духовного неравенства*, и потому в его «Рассуждении» местами слышится как бы голос какого-нибудь современного народника, вопиющего против науки, «ненужной для народа». Но хотя он говорит то языком религиозного фанатизма, прославляя подвиг халифа Омара, предавшего огню Александрийскую библиотеку, то — демократического фанатизма, мотивы его протеста против книг и наук существенно отличаются от клерикальной или демократической вражды к образованию. Он ополчается против книг и наук не столько потому, что они заглушают религиозное чувство, и не потому только, что они нарушают равенство, но в интересах нравственности и добродетели.

В этой именно области, т. е. в области этики, нужно, как мы думаем, искать главную заслугу Руссо, здесь, по крайней мере, она несомненна. Чтобы оценить ее, нужно вспомнить, какой взгляд на нравственность преобладал в эпоху Руссо; то было время господства сенсуализма, учений Гельвеция и Гольбаха, сводивших все нравственные побуждения и поступки на эгоизм, признававших один только эгоизм источником и мерилom как частной, так и гражданской добродетели. Против этого мертвящего учения Руссо возвысил свой красноречивый голос; он сумел пробудить в сердце своих многочисленных читателей такие чувства, пред которыми была бессильна аргументация модных в то время *философов*. «Они утверждают, — говорит Руссо, — что всякий содействует общественному благу ради собственного интереса. Но откуда же происходит то, что праведник содействует этому благу себе в ущерб? Что значит идти на смерть ради собственной выгоды? Конечно, всякий действует в своем интересе (*n'agit que pour son bien*); но если не существует нравственного интереса (*un bien moral*), который нужно принимать в соображение, тогда никогда не удастся объяснить людские действия эгоизмом или же придется ограничиться объяснением только поступков дурных людей. Но уже слишком отвратительна была бы та философия, которая пришла бы в затруднение от благородных поступков и

* По верному замечанию Сен-Марка Жирардена, в основании крайней демократии лежит идея, что власть принадлежит толпе, все равно, образованна ли она или невежественна (*qu'il y a un droit dans la foule, qu'elle soit instruite ou qu'elle soit ignorante*). С этой точки зрения образование есть нечто излишнее, ненужная, и часто даже опасная роскошь. С. 43.

относительно их не знала бы другого выхода, как придумать для них низкие намерения и неблагоприятные побуждения».

Отвергнув учение, которое безразлично объясняло все людские поступки расчетом и эгоизмом и таким образом пришло к отрицанию нравственности и добродетели, Руссо признал источником последних особое самостоятельное начало в человеческой душе, которое он обыкновенно называл совестью (*conscience*). Этика Руссо не представляет, конечно, строго обдуманной и логически проведенной системы; противоречия в ней встречаются на каждом шагу, декламация и нравственная проповедь занимают в ней больше места, чем философские рассуждения и аргументация; несмотря, однако, на это, успех новой доктрины был громаден и влияние ее сказалось в самых разнообразных сферах. В самом принципе, на котором Руссо построил свою этику, не было ничего особенно нового. Другие моралисты до него отыскивали с большею глубиной и с более философским методом в человеческой душе самостоятельное начало этики, но что дало доктрине Руссо особенное значение и что составляет ее оригинальность — это ее связь с другими понятиями и тенденциями Руссо.

Нравственное чувство в человеке, или совесть, как его называет Руссо, резко разграничивается им от рассудка и даже противопоставляется ему. Это — *инстинкт*, который действует независимо от указаний разума и стоит даже выше его, ибо не подвержен, подобно ему, заблуждениям. «О, совесть, — восклицает Руссо, — божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос, верный руководитель невежественного и ограниченного существа, но разумного и свободного, непогрешимый судья над добром и злом, делающий человека подобным Богу! Тебе мы обязаны превосходством нашей природы и нравственностью наших поступков; без тебя я не ощущаю в себе ничего, что ставило бы меня выше животных, кроме печальной привилегии блуждать от одной ошибки к другой, опираясь на рассудок без твердых правил и на разум без руководящего начала»*.

Так же определенно Руссо противопоставляет совесть разуму в «Новой Элоизе», где он влагает свои убеждения в уста героя этого романа Сен-Пре и по поводу его объяснений делает от себя следующее замечание, прямо направленное против энциклопедистов: «Сен-Пре отождествляет нравственную совесть

* Emile, IV. P. 82.

с чувством, а не с суждением; это противоречит определениям философов. Я думаю, однако, что в этом отношении их вымышленный сотоварищ прав»⁴⁰. Таким образом, источник нравственности сводится на прирожденный человеку *инстинкт*. Этот инстинкт, а не разум, по мнению Руссо, есть самый верный руководитель человека в его деятельности. Совесть не что иное, как инстинктивное влечение к добру и инстинктивное отвращение от зла; голос этой совести всегда указывает человеку тот нравственный закон, которому он должен следовать в данном случае. «Не достаточно ли, — восклицает Руссо, — войти в самого себя для того, чтобы познакомиться с законами добродетели и прислушаться к голосу своей совести при молчании страстей? Вот в чем заключается истинная философия — будем ею довольствоваться».

Но, противопоставляя нравственный инстинкт, или совесть, рассудку, Руссо в то же время приводит ее в связь с тем понятием, которое играет такую роль в его учении, с *природой*. Голос совести совпадает с голосом природы. Голос природы вопиет у Руссо против «отвратительной философии», основывающей добродетель и гражданскую доблесть на личном интересе. «Слава Богу, — восклицает он, — мы теперь избавлены от всего этого ужасного философского построения (*appareil*); мы можем быть людьми, не будучи учеными; нам не нужно истощать свою жизнь в изучении этики; мы приобрели за меньшую цену верного руководителя среди лабиринта человеческих мнений. Но недостаточно, чтоб этот руководитель существовал, — надо уметь его распознать и следовать ему. Если он говорит всякому сердцу, почему же так мало людей, которые его понимают? — А это происходит от того, что он говорит нам языком природы, который все заставляло нас забыть».

В связи с этими воззрениями Руссо получает свое полное освещение знаменитый афоризм: «размышление есть противестественное состояние, и человек размышляющий есть извращенное животное». Французское мышление, начав с декартовского *cogito, ergo sum*, пришло в этом афоризме к самоотрицанию. Там мысль признавалась исходною точкой человеческого сознания, здесь же размышление отвергается ввиду того, что оно низводит человека ниже животного. И почему размышление так опасно и вредно для человека? — Потому, что оно заглушает в нем голос природы, тот нравственный инстинкт, который «делает человека подобным Божеству».

Таким образом, *падение* человечества, вышедшего из естественного состояния вследствие работы разума и развития

цивилизации, двойное. Положение человека стало ухудшаться с тех пор, как он вступил в общежитие и образовал государство, и в то же время сам человек стал нравственно извращаться с тех пор, как предался размышлению, стал заниматься науками и стремиться к знанию. С развитием цивилизации и знания человек делается несчастным и сам он становится хуже. Цивилизация и размышление лишают его первоначального благополучия и в то же время беспорочной нравственности, которою он наделен от природы.

Так Руссо среди общества, утонченно цивилизованного и развитого, в самый век отвлеченного разума и рассудочного *просветления* смело бросает перчатку основному принципу этого века. Он проповедует возвращение к природе и к естественному состоянию, обращение от философии и знания к нравственному чувству, прирожденному человеку. Он открыто и решительно отдает преимущество в жизни человека темному слою ощущений перед мыслью и сознанием, посредством которых человек возвышается над животной жизнью. Настоящая роль Руссо в истории культуры заключается в том, что он провозглашает не равноправность только, но преимущество инстинкта пред разумом. Добродетель человека, его нравственность обуславливаются господством инстинктов, этим же обуславливается и счастье человека; и в том и в другом случае инстинкт представляется гораздо более верным руководителем, чем мерцающий свет разума.

Оттого поклонение инстинкту, провозглашение его прав становится исходною точкой для Руссо в сочинениях, направленных к исправлению нравов и общественной жизни. Эманципация инстинкта от условных общественных понятий и правил и идеализация его составляют тайну того очарования, которое имел в свое время скучный дидактический роман Руссо. Относительная правда, которую заключала в себе проповедь инстинкта среди общества, тяготившегося формами своего быта и пресыщенного унаследованными от предков понятиями и предрассудками, — объясняет нам, почему современное Руссо поколение жадно зачитывалось его «Новой Элоизой», обливая ее слезами и благословляя автора, как своего благодетеля.

Особенно плодотворным реформатором явился апостол инстинкта в области воспитания; здесь давно пора было преобразовать старую систему и прервать рутину. Не сокрушать инстинкты человека, проявляющиеся в ребенке, не *ломать природу*, не противоборствовать ей должно было воспитание,

по мысли Руссо, — напротив, его задачей должно быть развитие и усовершенствование инстинктов и способностей, вложенных природой. Ребенок ближе к природе, чем взрослый человек. Он добр и непорочен, «ибо все непорочно, когда выходит из рук всемирного Творца», и потому прежде всего необходимо освободить педагогию от «варварской догмы» первородного греха. Человечество удалилось от состояния природы путем цивилизации: в каждом ребенке природа снова протестует против этого уклонения от нее, снова заявляет о своих нарушенных правах. Все дети, говорит Руссо, ленивы и неохотно учатся; они чувствуют, что учение и размышление удаляют их от естественного состояния, — тайный инстинкт говорит им, что счастье заключается в неведении. Здравая педагогика должна не насиловать этого природного расположения. Она должна как можно позднее и бережнее отрывать ребенка от лона природы; она должна знать, что, как выразился Руссо, «чтение есть бич детства». Здравая педагогика, приносившая ребенка к искусственному обществу, в котором ему придется жить, должна, по крайней мере по возможности, приблизить воспитанника к состоянию природы, к человеческому идеалу; поэтому воспитание должно сделать из него не дворянина или мещанина, не француза или англичанина, а прежде всего человека.

Заслуги Руссо в педагогике достаточно известны, но они еще более значительны, чем это обыкновенно себе представляют, так как потомки не могут иметь полного понятия о том плачевном состоянии, в котором находилось воспитание детей в XVIII веке. Заслуги Руссо в педагогике должны быть признаны в трех отношениях: нужно, во-первых, иметь в виду все, что им устранено из области воспитания, затем — то, что он туда внес, и наконец — непосредственное, благотворное влияние, которое он имел на матерей и на воспитателей. Для того чтобы оценить заслуги Руссо как реформатора, нужно было бы подробно распространиться о варварстве и рутине старой педагогики, об обычае, господствовавшем во всех классах французского общества, отдавать детей на воспитание по деревням к чужим людям, о жестокости телесных наказаний даже в высшем классе, превышавшей всякое вероятие*,

* Для примера укажем на страницы в мемуарах кардинала де Берни, где описаны наказания, которым он подвергался со стороны своего наставника-аббата⁴¹.

о механическом, внешнем способе обучения, о многопредметности школьной программы, о раннем вступлении детей в общество салонов, где с ними обращались как с взрослыми, величая — *monsieur et madame*. — Знакомый с историей педагогики читатель готов будет признать справедливость педагогической аксиомы Руссо: «Поступайте во всем противоположно обычному, и вы, почти всегда, будете поступать правильно».

Чтобы вполне оценить переворот, произведенный Руссо в педагогии, нужно понять смысл его нововведений и его теории. Руссо, можно сказать, открыл *детский возраст*, первый старался проникнуть в детский мир, и хотя сам он не выяснил внутренней жизни, психического состояния ребенка, в отличие от взрослого, и даже ввел в этот вопрос много ложных представлений, но все-таки, благодаря ему, эта главная задача педагогики стала на первый план. Руссо положил основание новому плодотворному принципу, что в ребенке нужно искать и видеть только ребенка, что педагогию и обучение нужно сообразовать с наклонностями и способностями детского возраста, и не одно только лучшее понимание детской природы было следствием этого нового отношения к детям: еще более, может быть, значения имела пробудившаяся у взрослых *любовь* и нежность к ребенку, без которой самая умная педагогическая теория безжизненна и бесплодна. Как и всегда, эта любовь имела благотворные последствия не только для детей, которые были ее предметом, но и для тех, от кого она исходила. Для многих, особенно для женщин, любовь к детям сделалась источником нравственного перерождения, и мы вполне можем верить искренности тех женщин, которые с восторженной благодарностью признавались Руссо, что только ему они обязаны тем, что стали испытывать материнские чувства. Но, признавая все эти заслуги Руссо, не следует, однако, увлекаться идеализацией его педагогической теории; через нее повсюду проходят два ложных начала, которые были, и еще могут быть, причиной многих заблуждений и практических ошибок: во-первых, учение, что в человеческом сердце нет никаких дурных задатков, никаких порочных инстинктов и что, вследствие этого, подобно тому как в людском обществе все зло происходит только от законов, учреждений и правительств, так и в ребенке нет ни одного порока, относительно которого нельзя было бы указать, каким путем он *извне* прокрался в его чистое сердце. Мы готовы признать, что фантастические представления, которыми Руссо исказил свою теорию о

природе ребенка, принесли свою долю относительной пользы: его уверения, что ребенок представляет собой естественное состояние человека и что злоба в ребенке есть только следствие его физической слабости и что все дурные наклонности в детях прививаются к ним только воспитателями и обществом, — чрезвычайно содействовали возбуждению у взрослых той *жалости* и любви к детям, о которой мы говорили. Так как известная гармония между рассудком и чувством есть удел немногих, то для большинства людей ложная идеализация предмета есть необходимый спутник пробуждающейся любви и симпатии и нередко их источник; — и в этом смысле можно сказать, что ложной идеализацией ребенка у Руссо в значительной степени обуславливались и восторг, и нравственное умиление, с которыми матери и отцы, педагоги-теоретики и гувернеры приветствовали открывшийся пред ними детский мир. При всем этом ложная идеализация ребенка имела, однако, свою обратную сторону — она послужила источником *сентиментальности* в педагогии и таким образом породила новую искусственность, *аффектацию* чувства, взамен рассудочной искусственности, прежде господствовавшей. Другое ложное начало заключалось в неправильном и натянутом противополжении природы и *естественного* развития — *цивилизации* и *искусственного воспитания*, в установлении враждебного антагонизма между природой и цивилизацией, тогда как следовало бы выставить цивилизацию в ее истинном смысле, как плод и результат естественного развития человеческой природы, а враждовать лишь с пороками и предрассудками современного общества.

К каким ложным практическим заключениям привели эти ложные начала в области педагогии — здесь не место рассматривать. Педагогические теории Руссо привлекают здесь наше внимание, насколько они представляют аналогию с его общественными теориями и освещают их. То же самое искусственное противополжение цивилизации природе, побудившее Руссо видеть в ребенке *неиспорченное* лжемудростью существо, заставило его идеализировать и тот общественный быт, который можно было с большим или меньшим основанием отождествить с естественным состоянием и выставить как отрицание цивилизации. Такое образцовое состояние Руссо отыскал в быте дикарей. И в этом вопросе, так же как в области педагогии, правда и ложь, софизм и нравственная проповедь были тесно связаны у Руссо и сплетены друг с другом. Относясь

с особенным интересом к *дикарям*, Руссо плыл по течению века и потворствовал наклонностям тогдашнего общества, для которого под влиянием современных путешествий и таких популярных сочинений, как «Естественная история» Бюффона, вопрос о быте и нравах дикарей сделался модным вопросом⁴².

С своей стороны Руссо более, чем кто-либо другой, содействовал существенной перемене, происшедшей в XVIII веке в отношениях европейцев к дикарям. Когда европейцы в *веке открытий* встретились с дикарями Америки и Африки, они преимущественно под влиянием католического фанатизма, видели в них только неверных и относились к ним, как к животным. Филантропический XVIII век открыл в дикаре *человека*, но беда была в том, что этот век *просветления* еще сам не имел верного понятия о *человеке*. Там, где мы *наблюдаем*, люди XVIII века *рассуждали*, и материалы, собранные путешественниками о быте диких народов, служили в то время только поводом к обличительной или нравственно-назидательной риторике. Руссо справедливо упрекнули в том*, что, когда он говорит о дикарях, читатель недоумевает, каких дикарей он имеет в виду — негров ли Африки, краснокожих Северной Америки или же баснословных троглодитов: для Руссо дикарь вообще — *le sauvage* — есть отвлеченная категория, общее понятие, которому не соответствует ничего реального. Как мало было у Руссо в этом вопросе настоящего знакомства с предметом и научного отношения к нему, яснее всего обнаруживается из того, что он орангутангов причислял к дикарям. Руссо отвергает решительно всякое родство между обезьяной и человеком на том основании, что обезьяны не могут говорить, особенно же потому, что «эта порода несомненно лишена способности усовершенствования»; и между тем он вступает в полемику с путешественниками, которые отказываются признать орангутангов за людей. Руссо упрекает их в недостатке наблюдательности, в предрассудках и слишком поспешных суждениях и сам высказывает предположение, что орангутанги — дикие люди, порода которых, искони рассеянная по лесам, не имела случая развить ни одной из своих способностей, — одним словом, что орангутанг — настоящий *первобытный человек*, еще не вышедший из того *состояния природы*,

* *Morley <J.>. Rousseau. Vol. I. P. 178.*

которое Руссо принимал за исходную точку в своей борьбе против цивилизации*.

Симпатии Руссо колеблются между этим первобытным состоянием, когда люди живут врозь, не имея семьи, не зная пороков и несчастий, потому что ощущают только самые простые физические потребности, — и между бытом дикарей, которые «уже удалились от первого состояния природы», однако «занимают золотую середину между апатией первобытного состояния и пылкой энергией нашего эгоизма»**. Вследствие этого Руссо, несмотря на идиллическое восхваление естественного состояния, восхищается и следующим за ним *диким* состоянием, называя этот период развития человечества самым счастливым и продолжительным — *настоящей молодостью мира*. Описывая печальную историю развращения человечества посредством прогресса цивилизации, Руссо с грустью оглядывается назад, на быт дикарей; в его изображениях этого быта рельефнее всего выступают две черты, которыми он наделяет быт диких народов, — счастье и нравственное превосходство над культурным человеком. Руссо спрашивает: «Слышал ли кто, чтобы дикарь на свободе вздумал жаловаться на жизнь и искал смерти через самоубийство? Это и не может быть иначе, ибо дикарь желает только того, что ему известно; а так как он знает лишь такие предметы, которыми он уже обладает или которые легко может приобрести, то ничто не может сравниться с спокойствием его души и с ограниченностью его разума». — Руссо восстает против смешного заблуждения, будто дикари под влиянием своих страстей постоянно истребляют друг друга; он опровергает это указанием на караيبов, тот народ, который наименее удалился от состояния природы и именно поэтому особенно миролюбив в любовной страсти и наименее подвержен ревности, хотя и живет в знойном климате***.

С другой стороны, дикарь *лучше* культурного человека: чувство сострадания в нем бессознательно, но живо; в цивилизованном же человеке оно развито, но слабо. Под окном философа можно безнаказанно зарезать ближнего; заткнув

* Эта полемика Руссо по поводу орангутангов занимает несколько страниц в его примечаниях к «Рассуждению о неравенстве» (I и V. Vol. VIII. P. 209–213).

** Ibid. P. 129–130.

*** Ibid. P. 92, 221, 116.

уши и придумав несколько поводов для своего оправдания, он легко может заглушить в себе голос природы. Дикарь же не обладает этим удивительным талантом, и вследствие отсутствия мудрости и разума он всегда без оглядки предается первому чувству человечности.

В том, что Руссо говорит о довольстве дикарей своим бытом и об их кротости, есть известная доля правды; но эта правда далека от реального психологического изображения их, которое составляет задачу современных этнографов и антропологов. Руссо и не ищет этой правды — его цель в том, чтобы установить как можно более резкий контраст между преимуществами дикого состояния и культурного быта. «Сравните, — говорит он, — без предубеждения эти два состояния и исследуйте, если можете, сколько новых путей к болезням и к смерти открыл культурный человек помимо его злобы, его потребностей, его бедствий...» И за этим следует страстное, едкое, на целой странице без передышки излитое перечисление всех зол современной культуры, и все для того, чтобы доказать, как дорого природа заставляет платить за пренебрежение, с которым относимся к ее урокам*.

К подобным сравнениям давно уже прибегали для нравственных или сатирических целей, и Руссо имел в этом отношении много предшественников. Напрасно, однако, его сопоставляют с Тацитом и утверждают, как, например, Морлей, будто «Руссо писал о диком состоянии почти в таком настроении духа, в каком Тацит писал о Германии»⁴³. Если бы это было так, «Германия» Тацита не могла бы служить современной науке основанием для всех политических, юридических и экономических исследований о быте древних германцев. Естественнее было в этом случае сопоставить Руссо с Вольтером и привести в параллель роман последнего — «L'Ingénu».⁴⁴ Здесь появление простодушного и честного дикаря среди тогдашнего французского общества служит превосходною точкой отправления для беспощадной критики религиозного фанатизма и иезуитского ханжества, произвола и продажности администрации и вообще пороков и предрассудков так называемого цивилизованного общества. И как Вольтер сумел воспользоваться этой темой, как искусно он заставляет читателя смеяться и негодовать, как метко попадает каждый удар его сатиры!.. Как слаба — сравнительно с этим живым контрастом

* Ibid. P. 199.

между наивным и благородным Гуроном и развращенными священниками и чиновниками — риторическая тирада Руссо: «Что за зрелище представляет для караиба трудная и завидная деятельность европейского министра! Сколько жестоких смертей не предпочел бы этот апатичный дикарь такой ужасной жизни, которая часто даже не вознаграждается удовольствием делать добро!»

Преимущество, которое, вероятно, многие читатели в данном случае готовы будут отдать Вольтеру перед Руссо, обуславливается не столько различием между сатирическим и риторическим отношением к предмету, сколько основною точкой зрения обоих на цивилизацию. Первый есть истый сын культуры своего века; он страстно любит ее и желает путем сатиры исправить ее недостатки; Руссо исполнен чувством пресыщения цивилизацией; в нем говорит *тоска* по тому полудикому состоянию, из которого человек выбрался путем стольких трудов и страданий; в нем пробудились грезы о человеческом младенчестве, воспоминания о поре, когда жизнь человека слита с жизнью природы и он еще не поднялся над нею посредством самосознания. Его задушевную мысль отлично выражает виньетка заглавного листа к VIII тому в издании 1790 года: она изображает *европейца* в костюме XVIII века — в высокой мягкой шляпе с пером, в богатом кафтане, в чулках до колен и башмаках; в одной руке он держит высокую трость, а другую делает знак изумления; перед ним же стоит обнаженный человек в свободной и изящной позе оперного актера; середина его тела задрапирована какой-то звериной шкурой, а сбоку висит меч; на земле перед ним лежит какой-то узел, на который он показывает рукой, тогда как другая изображает прекрасный ораторский жест: это готтентот, историю которого Руссо рассказал в своем *рассуждении*, заимствовав ее из «Собрания путешествий»: Вандер Стел, губернатор Капа, взял этого готтентота к себе ребенком и воспитал его по-европейски: «его научили нескольким языкам и успехи его вполне соответствовали заботам о его воспитании». Когда он вырос и стал обнаруживать большой ум, его отправили на службу в Восточную Индию. Возвратившись на мыс Доброй Надежды, он посетил своих родственников и там решил отказаться от своего европейского *наряда* и одеться в овечью шкуру. В таком виде он явился к своему воспитателю и в патетической речи отрекся от христианской религии и «всего этого наряда», прося как милости оставить ему ожерелье и

меч, который он сохранит из любви к нему. «Не дождавшись ответа, он укрылся бегством»⁴⁵.

Подобные рассказы о цивилизованных дикарях, которые испытывали тоску по состоянию своих отцов и возвращались к нему, занимали воображение Руссо; он поместил у себя даже историю ребенка, вскормленного волками, найденного в 1344 году в лесу, жившего потом при дворе гессенского принца и говорившего, что, если бы это зависело от него, он охотно возвратился бы к волкам, предпочитая жить с ними, чем среди людей*.

Семена, посеянные Руссо, пали на восприимчивую почву. С него началось паломничество к дикарям, и потянулись к ним путешественники-филантропы, как Ферстер и Шамисо, приветствовавшие в диком человеке своего *лучшего* брата, и путешественники вроде Уатертонна и Местера, которые шли к диким с тем, чтобы сделаться дикарями⁴⁶. Он же дал толчок литературному движению, обличавшему цивилизованную Европу устами добродетельных гуронов и канадийцев, от имени которых честный и испытанный горечью жизни Зейме заявлял европейцам: «Мы, дикие, — лучше люди, чем вы»⁴⁷. Такие фантазии, то поэтически-трогательные, то забавные, были главным плодом сентиментальной риторики Руссо и совершенно заглушили заключающееся в ней зерно истины, которое при другом направлении могло бы дать здоровые плоды. Таким зерном истины мы признаем, что просвещение может, при известных условиях, стать источником глубокого душевного разлада. Как метко выразил эту мысль Руссо в восклицании: «Что может быть печальнее положения дикаря, ослепленного просвещением, измученного страстями и рассуждающего о состоянии, столь несходном с его бытом»**. Но Руссо не остановился на этой практической истине и свел подхваченный им с таким успехом антагонизм между диким состоянием и цивилизацией к фантастическому софизму о превосходстве дикаря над культурным человеком.

Мечтания Руссо о преимуществе дикарей и дикого состояния не могли не отразиться на его суждениях о народах вообще и на его представлениях о *народе*. Среди культурных народов он стал явно отдавать преимущество тем, которые были наименее цивилизованны или, как он выражался, стояли

* Ibid. Vol. VIII. P. 183.

** Ibid. P. 92.

ближе к природе. «Народы, — говорит Руссо в “Эмиле”, — наименее цивилизованные, вообще самые мудрые»*.

Отсюда оставался один только шаг до распространения такого взгляда на различные составные части одного и того же народа и до применения к ним той же мерки. Среди самого цивилизованного народа можно встретить массу людей, «поставленных природой на одинаковом расстоянии между тупостью животного и пагубным просвещением цивилизованного человека, — людей, сохранивших среди развращенной культуры первобытную простоту и чистоту». — Руссо смело сделал этот шаг; замечая, что все народы выигрывают по мере их удаления от центра или от столицы, он продолжает: «Чем более они приближаются к природе, тем более добрых свойств преобладает в них, и только забившись в города и изменившись под влиянием культуры, они развращаются и меняют некоторые недостатки, более грубые, чем зловердные, на приятные, но пагубные пороки»**.

В этом месте софизм скрадывается вследствие того, что преимущество, отдаваемое природной дикости перед культурой, совпадает с контрастом между жителями деревень и городов, среди которых при большей культуре встречается часто и большая развращенность. Но в других местах софизм, что просвещение есть зло, что невежество есть оплот добродетели, применяется безразлично к народной массе в деревнях и городах, и сельская идиллия уступает место идеализации массы. Нет добродетели, нет преимущества, которые бы Руссо не приписывал *народу* в противоположность буржуазии или светскому обществу. Господствовавшие в его время моды в Париже дают ему повод восхвалять целомудренность даже парижской черни: «стыдливость и скромность глубоко вкоренены в понятиях народа, и в этом случае, как во многих других, грубость (*la brutalité*) народа честнее, чем приличие светских людей»***.

Чернь, по мнению Руссо, сострадательнее *интеллигенции*****. В том месте своего *рассуждения* о неравенстве, где

* Emile. P. 244.

** Ibid. P. 262.

*** Речь идет об оскорблениях, которым подвергались на улице дамы, одетые по тогдашней моде (Новая Элоиза. Ч. II, письмо 17).

**** Жизнь и собственные *признания* Руссо представляют интересный комментарий к этому положению его. Ему однажды г-жа Варенс⁴⁸

Руссо доказывает преизбыток гуманности у дикаря перед философом, он продолжает: «во время мятежа, уличной свалки, сбегается толпа, благоразумный человек удаляется, чернь же и уличные торговки (*la canaille, les femmes des halles*) разнимают дерущихся и мешают порядочным людям избивать друг друга».

Для Руссо не подлежит сомнению, что погонщик мулов в любви «ближе к счастью, чем миллионер»; но это не мешает ему признать, что нет никакого различия в чувствах между людьми различных сословий. «Человек, — говорит он, — один и тот же во всех состояниях; а если это так, то сословия наиболее многочисленные заслуживают наиболее уважения. В глазах мыслящего человека все гражданские различия исчезают; он видит те же страсти, те же чувства в холопе (*goujat*) и в каком-нибудь знаменитом человеке, и он отмечает между ними только различие в способе выражения, в более или менее тщательной отделке; если даже между ними есть какое-нибудь общественное различие, то оно служит к ущербу того, в ком меньше искренности. Народ показывает себя тем, что он есть, и не представляется привлекательным (*n'est pas aimable*); что же касается до светских людей, то они, конечно, принуждены маскироваться: если б они являлись тем, что они в действительности, они внушали бы отвращение»*.

поручила сопровождать в Лион своего наставника в музыке и друга Ле-Метра «и остаться при нем, пока тот будет нуждаться в его помощи». Там с музыкантом случился эпилептический припадок среди улицы, недалеко от их гостиницы. Руссо начал кричать, звать на помощь, назвал его гостиницу и умолял, чтоб его отнесли туда; потом, пока толпа хлопотала около больного, потерявшего сознание, Руссо воспользовался мгновением, когда никто не обращал на него внимания, завернул за угол улицы и скрылся из Лиона. «Таким образом, — прибавляет он, — Ле-Метр был покинут единственным другом, на которого он должен был рассчитывать» (*Confess.*, I. P. 1, 3, в конце). Отсюда видно, как справедливо замечает его биограф Морлей, что можно обладать большою чуткостью к звону колоколов, к пению птиц, к красоте прелестных садов — и в то же время быть способным без всякого укора совести покинуть друга, лишившегося чувств на улице в чужом городе (*Morley. Vol. I. P. 56*). Но отсюда видно также, сколько ханжества и декламации было в выходках Руссо против философов и просвещения, которое убивает будто бы в человеке хорошие инстинкты. Его дурной поступок с Ле-Метром, в котором он потом каялся, конечно, не был обусловлен избытком просвещения.

* *Emile. L. IV. P. 15.*

Обращаясь к образованным классам, Руссо заявляет, что *народ*, говоря иным языком, обладает «таким же умом и большим здравым смыслом, чем они»; а к этому он прибавляет еще другое превосходство — в политическом отношении — в честности и в чувстве справедливости сравнительно с правящим классом.

«Несправедливость и обман, — говорит Руссо, — часто находят себе покровителей, но они никогда не встречают сочувствия в обществе; в этом именно отношении голос народа есть глас Божий. К сожалению, однако, этот священный голос всегда заглушается в общественных делах возгласами властителей, и жалоба угнетенной невинности изливается тихим ропотом, которым пренебрегает тирания. Все, что происходит посредством интриги и подкупа, совершается преимущественно в интересах тех, кто заправляет обществом, и это не могло быть иначе. Хитрость, предрассудки, корысть, надежда, тщеславие, благовидные предлоги, наружный вид порядка и дисциплины — все это служит средством для ловких людей, облеченных властью и опытных в искусстве обманывать народ» *49.

Поэтому для Руссо не существует беззаконного или несправедливого возмущения — народ ни в чем и ни в каком случае не может быть виноват. «Никогда, — говорит он, — народ не восставал против законов, если правители сами не начинали нарушать их в чем-нибудь» **.

Такие замечания не пропали даром. Догма *непогрешимости* народной, породившая целый рой страстных проповедников, принесла кровавые плоды во время французской революции и послужила затем многим историкам, как, например, Мишле, исходною точкой для фантастического освещения этого события. При этом никого из поклонников Руссо не приводили в смущение иные, чрезвычайно реалистические, замечания о народе, рассеянные в его сочинениях и резко противоречащие догме о непогрешимости. «Заведывание властью в международных отношениях, — говорит Руссо, — (*l'exercice extérieur de la puissance*) не может быть предоставлено народу; великие государственные принципы ему недоступны (*ne sont pas à sa portée*); он должен в этом отношении положиться на своих правителей, всегда более просвещенных в этом случае, чем он,

* *Lettres de la Montagne. Part II. L. 8. P. 514.*

** *Ibid. P. 500.*

и не имеющих никакого интереса заключать договоры, невыгодные для своего отечества»*.

Еще более обобщена эта мысль в другом месте: «Народ сам по себе всегда хочет добра, но сам по себе не всегда его видит. Общая воля всегда права, но суждение, которым она руководится, не всегда разумно. Нужно показывать ему вещи в их настоящем виде, иногда же представлять их так, как они должны ему *казаться*, указывать ему правильный путь, которого он ищет, обеспечить его от искушений со стороны частных интересов, уравновесить приманку предстоящих и ощутительных выгод указанием на опасность отдаленных и скрытых бедствий» и т. д.** Руссо выводит отсюда необходимость *законодателя*, которого он облакает высшим политическим и *религиозным* авторитетом. Немного далее он говорит в подтверждение той же мысли: «Мудрые люди, которые стали бы говорить с народом своим, а не его языком, не были бы им поняты. Существует тысяча понятий, которые невозможно передать на языке народа. Слишком общие соображения и слишком отдаленные цели ему одинаково непонятны; каждое отдельное лицо в нем, сочувствуя только тому государственному строю, который имеет отношение к его личному интересу, с трудом постигает выгоды, которые он мог бы извлечь из постоянных лишений, налагаемых полезными законами».

Так же легко отказывается Руссо от своего положения, что *народ* превосходит высшие классы нравственным чутьем относительно мод и обычаев: «Народ всегда обезьянничает и подражает богатым, отправляется в театр вовсе не для того, чтобы насмеяться над их глупостями, но чтоб научиться от них и, подражая им, сделаться еще глупее их (*plus fou*)»***.

Наконец, в своем трактате о воспитании Руссо высказывает мысль, мало идущую к его проповеди о народном инстинкте, что «только тот может руководить народом, кто не похож на него», т. е. стоит выше его по развитию и образованию****.

Но все подобные трезвые наблюдения и практические советы были бессильны остановить поток политических страстей и

* Ibid. P. 489.

** Contrat social. L. II. Ch. 6.

*** Nouv. Hel. Part. II. L. 17. P. 289.

**** L'on ne mène point le peuple, quand on lui ressemble (Emile. L. III. P. 566).

демократических увлечений, источником которого были сочинения самого же Руссо. Подобно тому как исторический метод, которым Руссо следовал в некоторых главах «Общественного договора», и подражание Монтескье несколько не ослабили слепой веры в догмат о народовластии, выведенный из этого договора, так и приведенные нами противоречия не рассеяли фантастического призрака о беспорочном, непогрешимом народе, — призрака, в котором слились все мечтания Руссо о природе, о преимуществе инстинкта пред разумом и образованием, о развращенности культуры, об идиллическом блаженстве дикарей и о нравственном и политическом превосходстве простого народа над образованными и высшими классами. Это предпочтение, которое ввиду известных обстоятельств имело случайный смысл, было возведено в общую, универсальную теорию, повлияло на политические и социальные идеи современников Руссо и сделалось *исходным началом* нового политического учения о *народе*. Благодаря идеализации массы, живущей инстинктом и еще не испорченной цивилизацией, бледное рационалистическое представление о народе-государе получило конкретный образ, облеклось в плоть и кровь; учение о народе, возникшем в силу взаимного договора из естественного состояния и представляющем собой источник государственной власти, могло в своей *теоретичности* оказать влияние только на отвлеченное мышление; поклонение же инстинкту, обоготворение массы дало ему жизнь, сделало его способным глубоко возбуждать чувства и страсти. Посредством незаметного логического скачка и простой тавтологии рационалистическое представление о народе-государе отождествлялось с представлением о народной массе, и последней были приписаны все атрибуты власти, которыми «Общественный договор» так щедро наделил *отвлеченный народ*. Переход от одного понятия к другому казался тем естественнее, что рационалистический метод приучил применять к политическим понятиям арифметические приемы и смотреть на народ как на *сумму* граждан. Что за беда, если из этой *суммы* выкинуто несколько пустых единиц, мешавших общей гармонии. Переход этот был указан самим Руссо: «Народ, — восклицает он, — составляет человечество (c'est le peuple qui fait le genre humain); то, что не входит в состав народа, так ничтожно, что не стоит труда его считать»*.

* Emile. L. IV. P. 15. С еще более злобною презрительностью выражает Руссо эту мысль в другом месте: «Il y a comme cela une

Руссо же первый произнес роковое слово, которое сделалось манифестом революционного движения в 1789 году, начертил программу, обнародованием которой прославился аббат Сиес⁵¹: «То, что в известной стране осмеливаются называть третьим сословием (*tiers-état*), и есть *народ*. Таким образом, частный интерес двух сословий поставлен на первом и на втором плане; общественный же интерес поставлен только на третьем месте»*.

Но Руссо пошел далее: он еще более сузил понятие о народе и внес в него еще другого рода рознь, — наряду с программой политического переворота мы находим у него указание на социальный антагонизм среди самого «третьего сословия» — между буржуазией и сельским населением: «Деревня, — говорит он, — представляет собой страну, и крестьяне (*le peuple de la campagne*) составляют нацию»**.

К этому отождествлению нации с сельским населением присоединился еще другой момент. Посредством другого логического скачка состояние природы, предшествовавшее предполагаемому общественному договору, стало отождествляться с *близким к природе* состоянием того слоя народа, которого наименее коснулась цивилизация. Отсюда явилась возможность применить к понятию о народе теорию, придуманную для человеческого рода и положенную у Руссо в основание истории человечества. Сообразно с тем как история цивилизации представлялась им в виде постепенного падения человечества и уклонения от нормального состояния, так и история культуры в пределах каждого народа должна была казаться ненормальным процессом, удалением от первоначального совершенства.

Такие теоретические соображения легко могли перейти на почву практических требований, и последствия этого должны были иметь громадное значение: если размышление и основанное на развитии разума образование привели к извращению первоначального человека, то те слои народа, которые менее поддались образованию и умственному развитию, должны были иметь, с этой точки зрения, преимущество перед образованными классами, т. е. перед теми, которые оторвались от

poignée qui ne comptent qu'eux dans tous l'univers et ne valent guère la peine qu'on les compte si ce n'est pour le mal qu'ils font» (Nouv Hel. Part I. L. I. 17.⁵⁰

* Contrat social. L. III. Ch. 15.

** Emile. P. 261.

общего основания. Чем сильнее бил в каком-нибудь слое народа не замутившийся от образования источник природы, тем этот слой должен был казаться нравственно совершеннее. Отсюда вытекало, что мерилom политического влияния и власти следовало считать принадлежность к этому слою; что народом в собственном смысле следовало признавать только тот густой слой, который еще не почат цивилизацией, и политическое преобладание должно принадлежать массе не в силу только рационалистического аргумента, что большинство есть выражение общей воли, но в силу ее нравственного преимущества.

Окончательные выводы, вытекающие из культа непочатого, неиспорченного цивилизацией народа, в его применении к теории народовластия, были сделаны уже последователями Руссо и получили обширное развитие в эпоху революции. Сам же Руссо наделил понятие о народе еще новою чертой, придавшей этому могучему слову совершенно особый смысл и новое значение. Этому новому оттенку понятия о *народе*, установившемуся во французском обществе преимущественно под влиянием Руссо, было суждено играть в будущем еще более видную роль, чем идеализации некультурной массы, сохранившей свой прирожденный нравственный инстинкт, и отождествлению этой массы с *народом*.

III

Источник нового оттенка в представлении о *народе*, которым Руссо наделил это понятие, нужно искать в одном из самых характерных явлений, которые представляет нам культурная история французского и вообще европейского общества. Гармония человеческого духа, нарушенная сильным преобладанием рационализма, т. е. рассудочности, привела во второй половине XVIII века к такой же сильной реакции *чувства*. Апостолом чувства, главным борцом за его преобладание над разумом был Руссо. Самое ополчение его против цивилизации и рассудка в пользу природы и инстинкта было вызвано безусловным господством, которое имело над ним чувство. Чувство не было для Руссо психологической категорией, значение которой и отношение к другим элементам духовной жизни он мог бы хладнокровно взвешивать. Оно

владело им всецело, оно заменяло ему рассудок и было источником его мыслей и рассуждений. «Je sentis avant de penser, c'est le sort commun de l'humanité. Je l'éprouvai plus qu'un autre»⁵² — это самое глубокое психологическое наблюдение, которое сделал над собою Руссо. Его мысли зарождались в нем в форме чувств; чувства были для него всегда самыми сильными и убедительными доводами. Вся философия его была делом чувства; самые глубокомысленные философские проблемы он разрешал с помощью чувств. Вопрос о свободной воле, например, не представляет в его глазах никаких затруднений; он разрешается в утвердительном смысле *внутренним чувством*. «Я часто слышу, — говорит Руссо, — рассуждения против свободы человека, и я презираю все эти софизмы: какой-нибудь *резонер* (raisonneur) может, сколько ему угодно, мне доказывать, что я не свободен, внутреннее чувство сильнее всех этих доводов и постоянно их опровергает; и во всяком решении, которое я принимаю, я вполне чувствую, что от меня зависит решиться на противоположное дело». Осмеивая способ доказательств своих противников, отрицавших самодеятельность и свободу воли, и обвиняя их в том, что они сначала предполагают то, что им хочется доказать*, а потом отсюда выводят то, что им следовало бы доказать, Руссо восклицает: «Мы же вовсе не предполагаем, что мы самодеятельны и свободны, — мы чувствуем, что мы таковы. Их дело доказать не только то, что это чувство может нас обмануть, но что оно действительно нас обманывает».

Подобным образом религиозность Руссо и его верования основаны исключительно на чувстве: «Я верую, — говорит савойский викарий в своей исповеди, — что мир управляется всемогущею и сильною волей; я вижу это или, вернее, я это чувствую, и для меня важно это знать... Я вижу Бога везде в его творениях, я его чувствую в себе, я его вижу вокруг себя; но как скоро я хочу исследовать, где он, что он и в чем его сущность, — он для меня исчезает, и мой смущенный ум ничего более не видит».

На подобном же внутреннем чувстве основана вера Руссо в бессмертие души: «Если бы я не имел никакого другого доказательства в пользу бессмертия души, как торжество зла

* «Ils commencent par supposer que tout être intelligent est purement passif et puis ils déduisent de cette supposition des conséquences pour prouver qu'il n'est pas actif»⁵³.

на земле и угнетение праведного, то это одно помешало бы мне усомниться в нем».

При том важном значении, которое имело чувство во внутренней жизни Руссо, ему легко было сделать заключение от самого себя к другим и постигнуть великую роль, которую играет чувство в человеческих делах. Это наблюдение, сделанное им, заслуживает особенного внимания ввиду времени и общества, к которым оно относится. В самый разгул рационализма, в эпоху безусловной веры в совершенство и беспредельную силу человеческого разума, когда люди надеялись посредством развития рассудочного просвещения и всеобщего истребления предрассудков изгнать из человеческого общества всякое зло, всякую неправду и водворить повсеместную гармонию и всемирное блаженство, — выступает мыслитель, провозглашающий, что главное руководство в жизни и отношениях людей принадлежит не рассудку, а чувству: *Si c'est la raison qui fait l'homme, c'est le sentiment qui le conduit*, — если разум и составляет существенное свойство человека, но владеет и управляет им чувство.

Признание за чувством первенствующей роли в человеческих действиях было плодотворною мыслью, способною пролить много света на историю человечества и содействовать более верному пониманию ее. Но Руссо не остановился на этом. Преобладание чувства над разумом человека было для него не только реальным *фактом*, с которым приходилось считаться историку, педагогу и политику, но и нормальным положением, благим принципом, который пользуется всем его сочувствием.

Предпочтение, которое Руссо оказывает чувству перед разумом, выражается, во-первых, в его мнении, что чувство *первобытнее* разума: «Мы чувствуем прежде, чем сознаем. Действия нашей совести не суждения, а чувства; хотя все наши представления приходят к нам извне, но чувства, их оценивающие, находятся внутри нас, и только благодаря им мы сознаем соответствие или несоответствие между нами и предметами, которых мы должны желать или избегать. *Существовать* значит для нас чувствовать — «*exister pour nous, c'est sentir*; наша чувствительность несомненно предшествует нашему разуму, и у нас есть чувства прежде, чем являются идеи».

Но чувство не только первобытнее разума, оно выше его, лучше его и потому заключает в себе ту истину, к которой разум приходит лишь с трудом. «Если, — говорит Руссо, — первый проблеск рассудка нас ослепляет и искажает предметы пред нашими взорами, то потом при свете разума они

представляются нам таковыми, какими с самого начала показывала их нам природа; поэтому удовлетворимся первыми чувствами, которые мы в себе находим, ибо к ним нас всегда приводит изучение предметов, если оно нас не ввело в заблуждение».

Вследствие этого нравственные правила, которыми руководится человек, должны быть выведены из чувства. «Я не извлекаю эти правила, — говорит савойский викарий, — из начал высокой философии, но нахожу их изображенными природой в своем сердце неизгладимыми чертами. Мне достаточно посоветоваться с самим собой насчет того, что я хочу делать: все, что мое чувство признает хорошим, — хорошо; все, что оно признает дурным, — дурно»*.

Чувство, в глазах Руссо, не только руководит мыслью человека, но и должно руководить ею, — не только направляет волю человека, но должно быть высшим, можно сказать, единственным мерилom во всех вопросах жизни. Таким образом, чувство было для Руссо не только основным началом его психологии и философии, но и коренным источником нравственности**. И в данном случае, как в других, аффект увлек Руссо до парадокса. В его глазах чувство, признанное источником нравственности и добродетели, отождествлялось с самою добродетелью. Чувствовать влечение к добродетели уже значило быть добродетельным. «Тот лучший человек, кто лучше и сильнее других чувствует; тот достиг нравственного совершенства, кем овладел восторг к добродетели»***.

При том первенствующем значении, которое признавалось за чувством в нравственном учении Руссо, оно не могло не сделаться предметом восторженного поклонения. Руссо и его последователи стали относиться с чувством к собственному чувству. Это исполненное энтузиазма обожание чувства и составляет отличительный оттенок той роли, которую стало играть чувство в культуре прошлого века; оно и есть источник той *чувствительности*, печать которой носят литература и общество того времени. У Руссо чувство нераздельно с чувствительностью; всякое чувство у него всегда расплывается в чув-

* Œuvres. Ed. 1790. T. XII. P. 83.

** «Dans sa conduite c'est le sentiment qui le mène», — справедливо заметил о нем Берсо⁵⁴.

*** «Et ce qui achève de le caractériser, c'est qu'il croit et professe qu'aucun homme n'a été meilleur que lui, car les actes ne sont rien, les sentiments seuls existent et c'est par là qu'il vaut» (Bersot⁵⁵).

ствительность. Чувство природы, которое Руссо несомненно оживил в своих современниках, становится чувствительным лиризмом; чувство любви и страсть, которые Руссо понял глубже своих современников и сделал серьезнее, освободив их от условных правил и форм тогдашнего светского общества*, — в то же время стали неразлучны с мечтательностью, слезами восторга и необъяснимой печалью. Главная струна, сильнее всех звучащая в сочинениях Руссо, есть прославление чувствительности; из них широкою струей разлилось по всей Европе сентиментальное отношение к миру, к людям и, главным образом, к самому себе. Эта чувствительность, конечно, с особенною силой охватила то политическое понятие, которое составляет предмет нашего изучения — представление о *народе*. Она именно и исторгла это понятие из-под власти сухого, отвлеченного рационализма и пропитала его лиризмом, и в то же время она наиболее содействовала тому, чтоб изъять этот предмет из области наблюдения и объективного размышления и сделать его достоянием чисто субъективного отношения.

Главная культурная заслуга этого чувствительного настроения заключается в том, что оно изоцирило в человеке чутье к чужим страданиям, сосредоточило на них его внимание и развило в нем до высокой степени способность к *состраданию*. Как новый Будда⁵⁷, Руссо снова сделал страдание мировым вопросом, признал страдание существенным уделом, главным назначением человечества. «Все люди, без исключения, — говорит он, — рождаются нагими и бедными, все подвержены бедствиям этой жизни, боли и злу, нуждам и скорби всякого рода, все наконец осуждены на смерть; эта неизбежность страдания составляет сущность человека (*ce qui est vraiment de l'homme*); от нее не избавлен никто из смертных. Итак, начните же изучать то, что неотъемлемо от человеческой природы, — то, что составляет самую сущность человечества (*ce qui constitue le mieux l'humanité*)». Этим определяется для Руссо одна из главных задач здоровой педагогики: страдать — это первый урок жизни, которому должен научиться ребенок, это — то знание, которое для него будет всего более необходи-

* Культурное значение «Новой Элоизы» чрезвычайно метко указано в следующем замечании Берсо: «Contre la corruption sensuelle et la galanterie, qui est l'esprit en amour, il relève la passion, et contre la passion le devoir»⁵⁶.

мо. Еще серьезнее становится задача воспитателя, когда ребенок достигает юношеского возраста.

«В шестнадцать лет юноша знает, что значит страдать, потому что он сам уже страдал; но он едва ли знает, что и другие страдают, ибо видеть страдание и не чувствовать его — не значит знать его». Ребенок не в состоянии вообразить себе то, что ощущают другие, и потому ему известны только собственные страдания; но, когда с развитием чувств в нем разгорается воображение, он начинает чувствовать себя в других, подобных ему людях, начинает приходить в волнение при их жалобах и страдать от их горя. «Вот тогда-то, — поучает Руссо, — грустная картина страждущего человечества должна возбудить в его сердце первое умиление, им когда-либо испытанное», и с этой поры Руссо возлагает на воспитателя обязанность всеми способами «возбуждать и питать эту зарождающуюся чувствительность», т. е. развивать в юноше доброту, гуманность, сострадание, благотворительность и пр. Если задачей новой педагогики становится развитие в будущем гражданине чувствительности и сострадания посредством зрелища человеческих страданий, то интерес к страждущим тем сильнее преобладает в политике, которая ведет свое начало от Руссо. Влияние этого направления во внутренней политике было громадно, и можно сказать, что оно существенно изменило отношение аристократических и зажиточных классов к низшим. Восемнадцатый век уже был филантропически настроен; Руссо придал этой филантропии силу аффекта и развил ее до крайней нервозности и чувствительности. И прежде, конечно, вид нищеты и страданий у многих вызывал благотворительность и сострадание; но чтобы понять переворот, совершившийся в XVIII веке в настроении высших классов и в языке, которым говорила литература о простом народе, чтоб измерить расстояние, которое в этом отношении отделяет эпоху Людовика XIV от эпохи Руссо, — достаточно вспомнить известную характеристику французского крестьянина у Ла Брюера. Это изображение отнюдь не свидетельствует о равнодушии самого Лабрюера к описываемому предмету; напротив, в нем звучит сдержанное негодование и жестокий упрек тем, которым можно было поставить более или менее в вину печальное положение дела; но приводимое нами место показывает, каким образом многие относились в то время к крестьянам и каким языком мог говорить о них со своими современниками литератор XVII века: «На полях видны какие-то дикие животные, самцы и самки, почерневшие, багровые и опален-

ные солнцем; они точно прикованы к земле, которую вскапывают и ворочают с непреодолимым упорством; они издают как будто членораздельные звуки и, когда встают на ноги, проявляют человеческий образ, и действительно это люди. На ночь они удаляются в свои норы, где они питаются черным хлебом, водой и кореньями. Они избавляют других людей от труда сеять, пахать и жать для того, чтобы существовать, и заслуживают поэтому, чтоб их не лишали того хлеба, который ими посеян»*.

Совсем иной язык и иные чувства внушает Руссо вид французской деревни: «Истощенные лошади, издыхающие под ударами; жалкие крестьяне, изнуренные голодом, надломленные усталостью и одетые в лохмотья; развалившаяся деревушка — все это представляет глазу печальное зрелище; становится горько за человека, когда подумаешь о несчастных существах, кровью которых мы добываем себе пищу»⁵⁸. К совершенно другим заключениям и требованиям пришел писатель XVIII века сравнительно с его предшественником, и в этом различии между ними отражается вся громадная разница между историческим обликом двух веков!

Конечно, перемена во взгляде на судьбу французских крестьян началась до Руссо; в значительной степени этому содействовали *экономисты*, т. е. физиократы, выведившие все богатство страны из земледелия. Основатель этой школы доктор Кене поставил девизом своей книги слова: «*pauvres paysans, pauvre royaume; pauvre royaume, pauvre roi*»⁵⁹, а маркиз Мирабо, как экономический писатель, гордо присвоил себе имя — *l'ami du peuple*⁶⁰. Но взгляд на народную массу, который распространял Руссо, существенно отличался от точки зрения экономистов и по мотивам и по цели. Хотя понятие о любви (*tendresse*) и сострадании и в системе последних играет важную роль, но все же у них преобладает

* *La Bruyère*. P. 267. Это место не следует, как это иногда делается (например, у Рошера), приводить отрывочно и вне связи с другими отзывами Ла Брюера о том же предмете. Во всяком случае, для пояснения его следовало бы привести непосредственно предшествующее ему место: «Конфискация земли и распродажа движимого имущества, конечно, бывают нужны; нужны темницы и наказания — я согласен с этим. Но, оставив в стороне справедливость, законы и необходимость, я всегда изумляюсь, когда вижу, с какою свирепостью люди обращаются с другими людьми!» Мы будем иметь случай привести другое место из Ла Брюера, которое яснее покажет, как следует понимать приведенные его слова.

интерес к общей пользе, забота о народном хозяйстве, и цель их — чисто практическая — известное улучшение крестьянского быта. У Руссо сострадание к сельским труженикам есть проявление той общей жалости, которой он охватывает все страждущее — рабочую скотину наравне с людьми; и в то же время безысходность положения, беспомощность человека перед роковой силой действительности раздражает его до желчи против всех, на чью долю выпала лучшая судьба.

Без сомнения, страстная чувствительность Руссо и в социальном отношении принесла хорошие плоды; нужна была сильная доза чувства, чтобы расшевелить беспечное в своем довольстве общество и заставить его чувствовать лишения и бедствия низших классов, как свои собственные; в этом отношении Руссо более, чем кто-либо, содействовал развитию новой культурной черты нашего времени, *сердечного* и *симпатизирующего* интереса образованного общества к остальной массе народа. Но, как всегда у Руссо, так и здесь, правда быстро заглушалась парадоксом, чувство переходило в аффект, и вместе с лекарством он подносил обществу отраву. Обратная или вредная сторона его социальной чувствительности, во-первых, обуславливалась тем, что одно чувство в противоположность рассудку плохой руководитель в общественных вопросах, ибо оно само себе служит меркой и сообразуется не с действительностью, а с собственной силой. Рассматривая сострадание с психологической стороны, Руссо делает следующее чрезвычайно верное наблюдение: «Жалость, которую нам внушают страдания других, соразмеряется не с количеством этого страдания, но с чувством, которое мы приписываем страдающим»*. Но в этом и заключается осуждение преобладающей роли чувства в социальных и политических вопросах: кто в них исключительно руководится чувством, тот в своих суждениях и стремлениях не берет в расчет действительности, не имеет для нее никакой объективной мерки, а потому обрекает себя на декламацию и наводит туман туда, где может помочь один только свет.

Еще более вредно повлияло на социальную чувствительность Руссо то, что для него общественный вопрос слился с личным; он сам был для себя вечным, неиссякаемым источником чувствительности. То, что Руссо был сам, так сказать, центром своей социальной чувствительности, и придавало такую силу его чувству и такую убедительность его пропаганде. Жалость к

* Emile. L. IV.

самому себе сделалась для него постоянной школой социального сострадания, и личные ощущения дали направление его общественной теории.

Бесцельное скитальчество и неудачи его юности, лишения и гонения, которые ему приходилось выносить в жизни, — хотя очень часто по собственной вине, — давали богатую пищу его состраданию к собственному я. Но Руссо, кроме того, с болезненной горечью постоянно растревал раны, которые наносила ему действительность, и искусственно питал в себе чувство антагонизма против общества. Не найдя себе места или, правильнее сказать, покоя и удовлетворения в обществе «знатных и довольных», Руссо привыкал отождествлять свое дело с делом бедных, свою участь — с долей страдающего народа и создал себе общественное положение из этой роли.

Никогда еще, может быть, известная общественная доктрина не носила до такой степени субъективного характера; никакой политический реформатор не защищал так непосредственно своего личного дела, как автор «Рассуждений». Руссо на себе испытал — по крайней мере, по своему убеждению, — ничтожество того общества, которое он обвинял в том, что оно уклонилось от естественного порядка вещей. Он убедился, что это общество бессердечно и несправедливо, потому что оно, как он уверял себя, было жестоко и безжалостно к нему. Личное раздражение Руссо служило твердой опорой его общественному пессимизму и придавало последнему ту страстность и убежденность, какой не может дать никакая вера в теорию и никакое школьное доктринерство. Сочинения Руссо не только предвещают собой политический переворот во Франции, преобразование ее государственного и общественного строя в демократическом смысле, но сами уже являются переворотом, представляют собой в аристократически сложившемся обществе Франции и в носящей ее отпечаток литературе торжество демократических идей и чувств. Переворот ознаменовался уже тем, что в лице Руссо занимает господствующее положение в литературе и дает тон французскому обществу человек из народа (*homme du peuple*), как назвал его Сент-Бев. Другой французский критик — Сен-Марк Жирарден с известной долей основания восстает против такой точки зрения на Руссо* и с помощью

* «Nous avons fait de Jean-Jacques Rousseau surtout un homme du peuple, venu d'en bas s'élevant par son génie à la dictature de l'opinion publique. Pur roman que tout cela» и т. д.⁶¹

родословной этого писателя доказывает, что он принадлежал к женевской буржуазии, т. е. к аристократическому, правительствующему сословию этой республики, и всегда гордился своим званием женевского гражданина. «Мы делаем из Руссо, — говорит этот биограф в другом месте, — красноречивого авантюриста, гениального пролетария, какого-то литературного Спартака. Ничего этого не было. Это — буржуа, отставший от своего сословия (*déclassé*) вследствие брака с трактирной служанкой. Такова правда; и если его сочинения отзываются демагогией, так это обуславливается не происхождением его, вовсе не низким и не темным: это есть следствие случайностей его жизни и ошибок в его поведении»*. Это правда, но не вся правда; Руссо представляет собой во французской литературе настоящего *homme du peuple* не столько по своему происхождению** или по своим чувствам, сколько по своему отношению к этому вопросу. Среди французских литераторов и до Руссо, и в его время было немало лиц, которые были одинакового с ним происхождения и подобно ему испытывали нужду и лишения; но это не отражалось на их сочинениях, потому что они относились к этому просто и не *идеализировали* своего прошедшего. Руссо же одновременно открыл *поэзию* бедности и испытал в себе злобу, которую она может возбудить в человеке. Руссо был способен любоваться своей бедностью, как он любовался природой, и в его воспоминаниях те минуты, когда он наслаждался природой, не имея ни одной копейки в кармане, слились в поэтическую картину какого-то первобытного состояния и счастья. Но в то же время он знал, что такое *голод****, и глубоко хранил в своих воспоминаниях это ощущение.

* *St.-Marc Girardin. J. J. Rousseau. Part. I. P. 146.*

** Сам Руссо претендовал с некоторой аффектацией на принадлежность к народу. Вспоминая о своем отце, который за своим верстаком и среди инструментов часовщика читал Тацита, Плутарха и Гроция, Руссо говорит в посвящении своего «Рассуждения» магистрату Женевской республики: «Tels sont, magnifiques et très honorés seigneurs, les citoyens et même les simples habitans nés dans l'état que vous gouvernez; tels sont ces hommes instruits et sensés dont, sous le nom d'ouvriers et de peuple, on a chez les autres nations des idées si basses et si fausses»⁶².

*** «Il a eu faim dans sa vie; il note dans ses "Confessions" la dernière fois, où il lui est arrivé de sentir à la misère et la faim»⁶³ (*St-Beuve. Causeries. T. III. P. 73*).

Таким образом, в демагогии Руссо были искренние звуки, действительно испытанные чувства, но в то же время это была и роль, иногда доходившая до шарлатанства. Известно, что, когда Руссо уже достиг своими сочинениями славы, когда он приобрел обширные знакомства и связи с аристократией, он покинул светский костюм — обшитый кружевом кафтан и шпагу, стал носить круглый парик и избрал себе ремесло переписчика нот. Он хотел играть роль ремесленника, живущего ручным трудом среди литературного и светского мира, к которому он продолжал принадлежать. Он сам сознается в своей «Исповеди», что им руководил при этом некоторый расчет: «...я полагал, что у переписчика, достигшего известности, не будет недостатка в работе». Расчет Руссо слишком удался. Публика не давала покоя молодому переписчику своими посещениями и неотступными приглашениями на обеды и, чтобы вознаградить его за потерянное время, осыпала его подарками. «Я почувствовал тогда, — пишет Руссо, — что не всегда так легко, как воображаешь, быть бедным и независимым». Руссо решил отвергать все подарки, крупные и мелкие, без всякого исключения, но он сознается, что его Тереза, и особенно мать последней, не были в этом отношении так тверды, как он сам.

Руссо играл в этом случае, как говорит один из его биографов, *жалкую комедию*⁶⁴. Но он играл подобную комедию не в одной только роли переписчика нот, который живет даром на даче герцога Люксембургского, обедает за его столом и в то же время принимает от него заказ на переписку, как будто эта работа составляла главный источник его материального существования. Руссо большую часть своей жизни прожил на счет других, детей своих отдавал в воспитательный дом и в то же время постоянно выставлял напоказ свою бедность и гордую независимость. Такая роль была для самого Руссо не легка и не особенно почетна; но она имеет большое значение в истории европейской культуры. Руссо создал роль интеллигентного пролетария, который находится в разладе с обществом, противопоставляет ему *народ*, сочиняет себе нового рода титул — *homme du peuple*⁶⁵, который дает ему право возноситься над другими. И в этом случае в самом Руссо правда и ложь, пережитое и сочиненное, чувство и фантазия — были искусственно сплетены между собой; притом оригинальность придает интерес его роли. Но многочисленным подражателям его часто недоставало той желчной страстности, которая делала эту роль снос-

ной; у них злобное выражение лица превращалось в гримасу и патетическая тирада становилась рекламой.

Так, Бернарден де Сен-Пьер, уже будучи избалованным любимцем публики, вдруг переезжает в глухое предместье — с таким населением, что его знакомые начинают бояться за его безопасность, — отказывается от обедов у своих аристократических поклонников, у которых он гостил на даче по целым дням, и в ответ на жалобы своего друга литератора Шамфора капризно пишет: «Je ne sais si m-r de Chamfort connait des personnes qui s'intéressent à moi. Quand je me suis logé dans le quartier des pauvres, je me suis mis à la place où je suis classé depuis longtemps»^{*66}.

Это новое донкихотство, ведущее свое начало от Руссо, получает особенную важность ввиду того, что оно послужило источником *новой* черты, которою Руссо, руководясь своим субъективным чувством, наделил представление о *народе*, соединив с ним понятие о *бедности*. Иногда это понятие прилагается к народу вообще в противоположность правительству. В «Общественном договоре» Руссо выступает защитником будто бы забытого учеными публицистами народа. Он утверждает, что настоящее государственное право еще не возникло, потому что никто из ученых, писавших о нем, не брал в расчет интересов народа. Руссо с резкой иронией упрекает своих знаменитых предшественников за такое пренебрежение к народу, объясняя его тем, что «народ не раздает ни кафедр, ни пенсий, ни академических должностей, а потому писаки и не заботятся о нем». В подобном смысле Руссо говорит не раз о *несчастном* народе, на счет которого содержится правительство^{**67}.

Но еще чаще встречается другой оттенок понятия *бедный* в применении к народу. Противопоставляя народ знатным и богатым, т. е. вообще аристократической части общества, Руссо начинает отождествлять народ с бедными, с нищими — с пролетариями, а с другой стороны, признает за этим слоем населения нравственное преимущество перед другими, — преимущество, обусловленное именно бедностью. Завоевав себе почетное положение среди блестящего парижского общества, Руссо находился в полном разладе с ним. Он был беден и хотел быть бедным, а между тем все время жил среди богатых

* *St.-Beuve. Causeries. T. VI. P. 362.*

** *Puvres. Part. VII. P. 85.*

и знатных и пользовался их одолжениями. Это противоречие раздражало его и увеличивало антагонизм между ним и обществом. Его болезненное воображение перенесло этот антагонизм и на нравственную почву. Его гордость постоянно подсказывала ему, что он лучше и достойнее тех счастливых жизней, которыми он был окружен. Он вообразил, что он в нравственном отношении выше всех, потому что превосходит всех чувством и чувствительностью. Пороки и слабости, которые он сознавал в себе, не смущали его; смирение его было паче гордости, и в своей «Исповеди» он утешал себя тем, что если у него и есть пороки, то он все-таки и в этом отношении не похож на других⁶⁸. Постоянные представления о своей бедности, о том, что он — жертва общественной тирании, слились у него с сознанием своего нравственного преимущества. Понятия о бедности и о добродетели отождествлялись для него. Он готов был видеть добродетельного человека во всяком бедняке, подобном ему, а в каждом из богатых людей — эгоиста и человека без совести. Случайные встречи и личные столкновения подкрепили это убеждение и доставили ему материал, которым он воспользовался со всею страстностью своей натуры. Так укоренилось в нем убеждение, наивно высказанное им в автобиографии, где ему на каждом шагу приходится упоминать об одолжениях, оказанных ему друзьями, — что некоторую гуманность он встречал только со стороны *бедных*, в среде людей голодающих и угнетенных поборами; а как он думал о богатых и знатных, это он высказал, например, в минуту страстного негодования в письме к графу Ластикю. Корзина с маслом, предназначенная в подарок теще Руссо, случайно попала на кухню этого господина. Узнав об этом, старуха послала к графу Терезу, чтобы вытребовать назад масло или деньги за него; но граф и его жена встретили ее с насмешками и наконец велели выгнать. Вот отрывок из письма, которое Руссо написал по этому вопросу: «Я старался утешить в горе добрую женщину, изложив ей правила большого света и аристократического воспитания; я ей доказал, что не стоило бы иметь лакеев, если б они не были нужны на то, чтобы выгнать бедняка, приходящего за своим добром; и, объяснив ей, что справедливость и гуманность — не более как мещанские слова, наконец, я заставил ее понять, какая ей оказана честь тем, что ее масло съедено графом»^{*69}.

* Corresp. Письмо 86.

Это письмо не было отправлено по настоянию г-жи д'Эпине, как видно из письма Руссо к последней⁷⁰, но вот другое подобное, написанное к даме, оказывавшей Руссо покровительство. Баронесса Безенваль и дочь ее графиня де Брольи⁷¹ приняли участие в Руссо, когда он еще был мало известен своим литературным талантом, и доставили место секретаря при французском посланнике графе Монтэгу⁷² в Венеции. Когда Руссо был принужден оставить это место и после разных неприятностей, которые ему наделал Монтэгу, возвратился в Париж, он посетил баронессу. Образ действия графа нам известен только по рассказу Руссо, который, судя по его обычному поведению, вероятно, и в данном случае был сам не без вины. Как бы то ни было, Руссо остался недоволен приемом своей старой знакомой и написал ей: «Я виноват, я ошибся, я считал вас справедливой, но вы — дворянка, и я бы должен был понять, как неприлично мне, иностранцу и плебею, жаловаться на дворянина... Если он ведет себя без достоинства, без благородства, то это потому, что дворянство его от того избавляет» и т. п.*⁷³

В обоих этих случаях Руссо имел дело с отдельными лицами, которые его оскорбили, и возбуждение его могло бы отчасти служить оправданием его небеспристрастных обобщений. Но Руссо был склонен к таким обобщениям в совершенно спокойные минуты, и здесь особенно ярко обнаруживается свойство того демократического чувства, органом которого сделался Руссо и которое проявилось таким роковым образом в событиях 1789—93 годов. То было не самоуважение, основанное на спокойном сознании своего достоинства и значения, но проистекавшее из завистливой и желчной злобы высокомерное презрение к своим политическим противникам. Таким именно чувством пышет страстная диатриба против дворянства, которую Руссо влагает в уста лорду Эдуарду в «Новой Элоизе». Когда лорд просит у отца Юлии руки его дочери для своего друга Сен-Пре и тот отказывается выдать «последний отпрыск знаменитого рода за какого-то проходимца, принужденного жить подаданиями других», — представитель английской аристократии приходит в негодование и клеймит позором всех знатных и всякую знать: «Сколько громких имен пришлось бы предать забвению, если бы считать только тех, которые происходят от человека, достойного уважения. О прошедшем

* Ibid. Письмо 35.

мы можем судить по настоящему: на два или три гражданина, которые приобретают известность честными средствами, тысяча подлецов доставляет своей семье дворянский сан, и о чем же будет свидетельствовать этот сан, которым потомки будут так гордиться, как не о кражах и бесчестии их предков? Бывают, конечно, — я согласен — бесчестные люди и между мещанами; но всегда можно биться об заклад, ставя двадцать против одного, что дворянин происходит от плута»^{*74}.

Противопоставление «знатным» *народа* как образца гражданской добродетели и нравственности началось не с Руссо; и в этом отношении Руссо имел во Франции предшественников. Почти за сто лет до него Ла Брюер укорял «знатных» и отдавал предпочтение пред ними народу в таких выражениях, которые могут изумить своей откровенностью и резкостью, если принять в расчет век и общество, к которым относятся. «Если я сравниваю между собой, — говорит наставник герцога Конде⁷⁵, — два самые противоположные состояния между людьми — знатных и народ, — то последний представляется мне довольным тем, что необходимо, первые же — беспокойными и бедными при всем своем излишестве. Человек из народа не может причинить никакого зла; знатный не хочет делать никакого добра и способен произвести много дурного; один развивается и упражняется только на предметах полезных, а другой присоединяет к этому и то, что вредно; с одной стороны, простоудушно обнаруживаются грубость и искренность, с другой — под оболочкой вежливости скрываются дурные и испорченные соки; у народа не развит ум, у знатных нет души; у того доброе основание, но нет наружного лоска, эти обладают только наружным лоском и не имеют никакого

* Nouv. Hél. Part. I. P. 62. Справедливость требует напомнить, что в том же письме заключается восторженная характеристика политического значения и образа действий английской аристократии: «Залог свободы, поддержка отечества и опора престола, мы составляем условие прочного равновесия между народом и королем. Мы признаем первым долгом наши обязанности относительно народа, вторым долгом — обязанности по отношению к его правителю; не волей его мы руководимся, а его правом. Верховные исполнители закона в палате лордов, иногда законодатели, мы отдаем одинаковую справедливость народу и королю» и т. д. Но такой политический урок, по теории Монтескье о посреднической роли дворянства, должен был пропасть бесследно, когда заговорили страсти и вожди демагогии стали повторять слова Руссо, что справедливость и гуманность несовместимы с аристократическим положением.

содержания. Если выбирать — я не поколеблюсь, я хочу быть с народом (*je veux être peuple*)»^{*76}.

Конечно, и в этих словах можно уже слышать отдаленный раскат того социального потрясения, которое превратило одну из самых аристократических стран Европы в передовую страну европейской демократии. Но при ближайшем сопоставлении Ла Брюера с Руссо обнаруживается различие во взглядах и целях обоих авторов и существенная разница между эпохой Людовика XIV и кануном революции. Лабрюер говорит как моралист, обращаясь к знатым вообще и противопоставляя им народ в общем смысле, всю остальную массу нации, лишенную привилегий и политического значения; в филиппиках Руссо уже слышится революционный агитатор, исполненный вражды ко всему дворянству как особому классу, — демагог, для которого понятие о народе все более и более суживается до образа санкюлота, а бедность является залогом добродетели и сливается с нею.

В эпоху Руссо представителем аристократической части французского общества было дворянство, и поэтому не удивительно, что главные выходки Руссо направлены против *знатных*, тем более что его злоба против них вытекала из демократического чувства, оскорбленного неравенством; но эти выходки предстают нам в настоящем свете, если мы примем в соображение, что честность, благородство и добродетель, которые он отрицал у дворян, Руссо приписывал *бедным*. Руссо пустил в оборот фразу о «добродетельных бедняках» (*le pauvre vertueux*), которая так пришлась ко времени и обратилась в ходячее слово. Эта фраза сделалась неизбежною приправой поэтических произведений и политических памфлетов и так вошла в привычку, что авторы и читатели повторяли ее одинаково машинально. У Бернардена де Сен-Пьера, сочинения которого были в таком ходу в конце XVIII века и так характерны для этой эпохи, она встречается на каждом шагу. В своем «Путешествии», вышедшем в 1773 году, описывая возвращение рыбаков во время бурной погоды, этот автор проникается гражданскою скорбью: «C'est donc parmi les gens de peine, — восклицает он, — que l'on trouve encore quelques vertus»⁷⁷.

Мечтая в своей филантропической чувствительности устроить вблизи Парижа, на одном из островков Сены, *Элизей*,

* *La Bruyere*. P. 195.

Бернарден де Сен-Пьер дает ему следующее назначение: он должен служить кладбищем для *благотворительных смертных*, ботаническим садом для экзотических растений, искусственным лугом (для травосеяния), *пританеем*, местом для устройства свадеб и празднеств для *добродетельных бедных*, неприкосновенным убежищем для задолжавших отцов семейства и для всех несчастных⁷⁸.

Из предшествовавшего изложения видно, как разнообразны были оттенки, которые принимало представление о народе в диалектическом уме Руссо и под влиянием его страстного воображения. Две великие силы человеческого духа, разум и чувство, одинаково, но независимо друг от друга участвовали в создании тех образов, которым его талант придал такую чарующую форму и доставил такую популярность. В политической области Руссо руководился одним отвлеченным рассудком и выработал с невозмутимой логикой и с полным забвением действительности и истории самую рационалистическую формулу для *народа* в смысле источника и представителя государственной власти. Но в то же время он сам поднял знамя реакции против господствовавшего рационализма и дал полный простор чувству, применяя его к представлению о народе в культурной и в социальной жизни. Как в том, так и в другом отношении идеи Руссо имели большой успех и громадное влияние на убеждения современников и их политические идеалы. Популярности идей Руссо нисколько не повредило внутреннее противоречие между ними; их убедительность не терпела никакого ущерба от того, что они были выведены им из двух диаметрально противоположных принципов — рассудка и чувства. Напротив, эта разнородность именно и давала им силу: одни своей логичностью, оторванной от всякого опыта, убеждали ум, другие увлекали сердце, и таким образом идеи Руссо так же согласно уживались в убеждениях его современников, как и на страницах его изданий. Механическая система государственного строя, составленная без малейшего внимания к исторической жизни народа, служила как бы незыблемым основанием для представления, что народ есть не что иное, как масса лиц, составляющих народное собрание, и что народная воля есть только сумма голосов, полученная за вычетом меньшинства из большинства. А эта юридическая *презумпция* в пользу *количества* получила новый авторитет при помощи убеждения, что образование есть уклонение от природы, извращение здорового чистого инстинкта, вложенного в человека природой; мало того, она приобретала нравствен-

ную силу вследствие доктрины, отождествлявшей бедность с добродетелью, богатство с эгоизмом и допускавшей вывод, что только пролетарий может быть благородным гражданином. Именно это странное сочетание, эта взаимная солидарность политического рационализма и социальной чувствительности содействовали необузданности демократической страсти, обнаружившейся в революции 1789 года, и вызвали те печальные явления, которыми заключился этот величавый в своем начале и своей цели исторический переворот.

IV

Представления Руссо о народе имеют интерес не только для объяснения французской революции; от его учения исходят, как из центрального пункта, и развиваются, сплетаясь между собой, *три* логически возможные извращения идеи о народе — *рационалистическое*, или вытекающее из него *радикальное**, *романтическое*** и *социалистическое*. Все они происходят от неправильного применения представления о народе к *трем* главным проявлениям и в то же время средствам цивилизации и прогресса — *государству, образованию и собственности*. Радикальное направление, отправляясь от существенно важного для всякого прогресса отвлеченного понятия о *личности человека*, неправильно отождествляет народ с суммой отвлеченных личностей, забывая о народе как о конкретном явлении и об его исторической индивидуальности. Добывая арифметическим путем, чрез сложение и вычитание, понятие о народной воле, радикализм неправильно отождествляет это теоретическое понятие с реальной политической силой — с государственной властью, в которой сосредоточивается историческая жизнь народов, и этим сводит цель, задачи и обязанности государственной власти на механическую работу счета голосов.

* Рационализм, переходя на практическую почву, становясь знаменем политической партии, или источником известного настроения в обществе, проявляется в форме радикализма, причем, конечно, мельчает, сохраняя, однако, свое доктринерство.

** Романтическим мы назвали это направление потому, что идея преимущества инстинкта над разумом и цивилизацией была особенно развита романтиками. В этом смысле Руссо может быть назван первым романтиком.

В действительности последнее слово такого радикализма есть *анархия*; она является невольным выводом из рационалистического построения понятия о народе. Тесная связь анархии с политическим рационализмом прямо подтверждается различными местами из «*Contrat social*». Руссо различал, подобно своим предшественникам в области публицистики, и строго разграничивал понятие *souverain* (государь) и *gouvernement* (правительство). Сувереном, т. е. как бы идеальным государем, по его теории, был всегда народ; правительство же могло при этом принимать по воле народа различные формы — монархическую, аристократическую и демократическую. Отсюда Руссо выводил, что правительственная власть — «не что иное, как поручение» или должность (*une commission, un emploi*), в которой правительственные лица (*les magistrats, simples officiers du souverain*) употребляют в дело, от имени государя, власть, им возложенную на них (*le pouvoir dont il les a faits dépositaires*).

Ту же мысль по отношению к монархии вернее, но не менее сильно выразил великий абсолютный монарх XVIII века Фридрих II Прусский, сказав: «*Le souverain n'est que le premier serviteur de ses états*»⁷⁹. Следовательно, приведенная формула Руссо сама по себе не заключает еще ничего анархического. Но рядом с ней стоит у него вывод, неизбежно ведущий к анархии. «Правительственные лица, которым вручена государственная власть, — говорит Руссо (*les dépositaires de la puissance exécutive*), — не господа народа (*ne sont point les maîtres du peuple* — и это вполне согласно с мнением Фридриха Великого), и потому народ может их назначить и сместить, когда ему угодно». Это уже несогласно ни с какой разумной теорией; при таких принципах не может существовать никакой цивилизованный народ.

Для некоторого оправдания Руссо нужно напомнить, что, когда он делал практические выводы из своей теории, он имел в виду не Францию, а свою родину — республиканскую Женеву. Но и по отношению к такому микроскопическому государству, как Женева, всех граждан которой можно было собрать на одной площади, требование Руссо несостоятельно и должно повести к анархии. Это ему ясно высказал еще Вольтер, написавший критику на «*Contrat social*» под псевдонимом женевского гражданина: «Мы имеем право, когда мы созданы, принять или отвергнуть правительственные лица (*magistrats*) и законы, которые нам предложены; мы не имеем права смещать государственных сановников, *когда нам угод-*

но, — такое право было бы *узаконенной анархией* (le code de l'anarchie)»⁸⁰.

Другой пункт, где анархия прорывается сквозь искусственную ткань политической теории Руссо, это — его учение о неотчуждаемости власти, принадлежащей каждому гражданину, о невозможности передать ее *представителю*. «Народовластие, — говорит он, — не может быть представлено по той же причине, по которой оно не может быть отчуждено; оно существенно заключается в общей воле, а воля не допускает представительства — она или та же самая, или другая, — здесь нет середины. Депутаты народа поэтому не представители народа и не могут ими быть — они не что иное, как приказчики его, они ничего не могут решить окончательно. Никакой закон, не признанный лично народом, не имеет силы; это не закон (la loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle)»⁸¹.

Руссо находится здесь под влиянием тех немногих классических авторов, которых он изучал; он не поднялся над точкой зрения античного мира, знавшего только самодержавные города (civitates) и не знавшего свободы без непосредственного *личного* участия всякого гражданина в функциях государственной власти — в законодательстве, суде и администрации. Неприменимость этой теории к крупным и цельным государствам очевидна, но анархический характер ее, даже в применении к мелким государствам, ясно обнаруживается в следующем выводе Руссо, находящемся в тесной связи с его взглядом на представительство: «В ту минуту, когда народ законным образом собран в качестве государя (en corps souverain), всякая юрисдикция правительства прекращается и личность последнего гражданина так же священна и неприкосновенна, как особа первого магистрата, ибо там, где является сам представляемый (le représenté), не может быть никакого представителя»⁸².

Это положение «Общественного договора», сказал Вольтер, было бы пагубно, если бы не было ложно и очевидно нелепо⁸³. Вольтер, впрочем, здесь очень ошибся, он слишком рассчитывал на здравый смысл людей и забывал о их страстях. Сколько раз во время французской революции толпа, навязывая свою волю народному собранию, действовала согласно с этим указанием Руссо. Таким образом, логическую связь радикализма с

* *Barni. Hist. des idées morales et politique*. Т. I. P. 264.

анархией доказывает нам теория Руссо; теоретическое же доказательство этой связи представляет история французской революции.

Романтическое направление, отправляясь от таинственного инстинктивного элемента в человеческой природе вообще, в людских массах и в исторической жизни народов, преувеличивает его нравственное и культурное значение и возводит в идеал то, что составляет только основную почву дальнейшего развития. Отсюда — неправильное противоположение инстинкта разуму, предпочтение, оказываемое всему, что живет и вращается в области бессознательного, что руководится инстинктом; отсюда — идеализация понятий и форм, превратившихся в привычку, наклонностей и стремлений, существующих в силу предания и обычая. Отсюда, наконец, установление искусственного антагонизма между народной массой, живущей инстинктом и обычаем, и тем меньшинством, которое выдвинуто образованием из этого заколдованного круга, и признание какого-то мистического и провиденциального значения за фактом, который есть только следствие естественного, неизбежного и необходимого различия между известными ступенями культуры.

Социалистическое направление берет, так же как и радикальное, свое начало в рационалистическом представлении о личности человека и о народе, но применяет их не к одной только государственной власти, а также и к собственности. Как радикализм, объясняя происхождение государства и государственной власти из «Общественного договора» и из общей воли, делает отсюда вывод, что государственная власть должна непосредственно принадлежать массе, так социализм, выводя собственность гражданина из того же «Общественного договора» и из общей воли, переходит отсюда к заключению, что собственность может быть только коллективной, что настоящим, полным собственником может быть только народ. Как рационалистическая теория государства, отправляясь от индивидуалистической теории, от естественной, безусловной свободы человеческой личности, приходит в дальнейшем своем развитии к самому полному государственному деспотизму и к совершенному уничтожению свободы личности, так эта теория в применении к собственности, отправляясь от того же индивидуалистического взгляда на собственность, ведет к отрицанию личной собственности и, таким образом, к политическому подавлению личности присоединяет еще уничтожение ее в гражданском быту.

Но в этой отвлеченной форме, основанной на рационалистической теории происхождения собственности, социализм как учение доступен и привлекателен для немногих, большую же часть своих сознательных или полуинстинктивных приверженцев он получает иным путем. Если оставить в стороне тех, кто усваивает себе это учение как средство для политической роли, и ту массу, которая примыкает к агитаторам в надежде улучшить свое материальное положение, — то можно будет сказать, что социализм реже коренится в односторонне направленном рассудке, чем в чувстве. Социалистов по чувству гораздо более, чем социалистов по теории, и для многих самая теория есть не что иное, как смутное рассуждение, которым старается прикрыть себя чувство.

И в том и другом отношении Руссо может быть признан родоначальником новейшего европейского социализма*; в его сочинениях можно найти корни обоих оттенков; его представления о народе послужили источником, откуда черпали свою силу оба направления социализма — доктринарный и чувствительный. В своем «Рассуждении о неравенстве» Руссо резко осудил личную недвижимую собственность как уклонение от естественного (в его смысле — *нормального*) состояния человечества и как источник всех зол и бедствий на земле; и свое негодование он излил в такую формулу проклятия, которая легко овладевала воображением, прочно укладывалась в памяти и избавляла своих приверженцев от всякого дальнейшего размышления. В «Общественном договоре» Руссо забыл об этом проклятии; он признает собственность одним из основных элементов того общества, которому он хочет дать рациональное основание и разумный строй. Но формула, которую он объяс-

* Конечно, это не следует понимать в слишком тесном смысле. Одновременно с появлением в свете «Рассуждений» Руссо о причинах неравенства (1754) Морелли высказал в своем сочинении «Code de la nature» гораздо решительнее, чем Руссо, что причина всего общественного и нравственного зла на земле есть личная собственность, и, что особенно важно, присоединил к этому проект организации образцовой общины, основанной на отсутствии личной собственности. Но ни этот проект, ни более поздняя социалистическая утопия Мабли далеко не имели такого успеха, как страстная и чувствительная риторика Руссо, и они остались бы (проект Морелли) мертвой схемой или идиллией (утопия Мабли)⁸⁴, если бы не получили жизненности благодаря настроению общества, создавшемуся под влиянием духа, исходившего от Руссо.

няет происхождением народа и государства, представляет и здесь готовую рамку для теории социализма. По учению Руссо, в момент возникновения народа или государства люди, обладающие всеми силами своего духа и тела и безусловно свободные, вступают между собой в договор на следующем условии: «полное отчуждение каждого члена (*associé*) со всеми его правами в пользу всей общины». Отчуждение это происходит безусловно (*sans réserve*), и ни один из участников не имеет потом права ничего требовать в свою пользу (*n'a plus rien à réclamer*). Далее *сущность* «Общественного договора» определяется следующим образом: «Каждый из нас обращает в общее достояние (*met en commun*) и всю свою личность, и все свои силы (*puissance*) в полное распоряжение общей воли». Руссо полагает, что он этим путем *нашел* то, чем он задался, — «общество, которое бы защищало и охраняло общей своею силой *личность* и *имущество* каждого члена и в котором всякий, присоединяясь ко всем, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы так же свободен, как и прежде»⁸⁵. На самом деле, однако, было бы гораздо последовательнее вывести из основания, принятого у Руссо, — абсолютную власть общей воли над личностью и имуществом каждого члена. Сам Руссо это сделал по отношению к личности, установив в конце «Общественного договора» те религиозные догмы, которые всякий гражданин обязан исповедывать под страхом изгнания и с которыми он должен сообразовать свой образ жизни под страхом смертной казни*. Другие сделали подобный вывод из формулы Руссо по отношению к собственности и пришли к теоретическому уничтожению ее.

Но если Руссо в своих сочинениях нигде не делает прямых социалистических выводов из формулы «Общественного договора», он как бы вознаграждает себя за эту уступку разуму и уважению к действительности, обильно расточая ненависть и презрение против общества, в котором собственность играет

* *Contrat social*. L. IV. Ch. 8. P. 258 (ed. 1790). «Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentimens de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen, ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire il peut bannir de l'état quiconque ne les croit pas... Que si quelqu'un après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort»⁸⁶.

такую роковую роль, в котором богач развращен и только бедняк добродетелен.

Очень метко замечание Сен-Марка Жирардена, что Руссо революционер не столько по своей доктрине, сколько по своим чувствам*. То же самое можно сказать по поводу его социализма; Руссо содействовал развитию социализма не столько своим учением, сколько теми чувствами, которые его одушевляли и которые он внушает другим. Как многих других, его сделали социалистом добрые и вместе с тем дурные чувства. Главное место между первыми занимает *сострадание*. Чувство *сострадания* (*pitié*), т. е. способность чувствовать чужие страдания, можно признать основанием всей этики Руссо. Оно в его глазах по преимуществу *естественно* присущее человеческой природе чувство; оно имеет даже еще более общее и всеобъемлющее значение, ибо его ощущают и самые животные; а с другой стороны, оно воздерживает человека от жестокого обращения с ними**. В человеческом же обществе сострадание является у Руссо источником всех благородных порывов и всех социальных добродетелей. «Что такое великодушие, милость, гуманность, — восклицает Руссо, — как не сострадание, примененное к виновным или к человеческому роду вообще? Даже любовь (*bienveillance*) и дружба, собственно говоря, результат постоянного сострадания, сосредоточенного на известном предмете, ибо желать, чтобы кто-нибудь не страдал, не значит ли желать, чтоб он был счастлив?»***

С другой стороны, одного сострадания, по мнению Руссо, достаточно, чтобы воздержать человека от всего дурного: «Пока он не будет противиться внутреннему голосу жалости, он никогда не причинит зла ни одному человеку, за исключением того законного случая, когда его собственная безопас-

* «J.-J. Rousseau n'est point toujours révolutionnaire par les doctrines et il y a même beaucoup des doctrines de J. J. Rousseau qu'on peut retourner contre l'esprit révolutionnaire; mais ce qu'il y a d'essentiellement révolutionnaire dans J. J. Rousseau, ce sont les sentiments»⁸⁷ <(Saint-Marc Girardin. Jean-Jacques Rousseau. T. I. P. 80) .

** Ввиду сильного влияния, которое имело на Руссо чтение Плутарха, укажем на место, где этот греческий моралист говорит о сострадании в человеке, которое, «проистекая из обильного источника, распространяется и на неразумных тварей» (Биограф. Катона, гл. 5).

*** Œuvres. Vol. VII. P. 99. Началом расположения Руссо к Терезе послужило сострадание к ней, вызванное в нем грубыми шутками, которым она подвергалась в харчевне, где была служанкой.

ность подвергается риску и он принужден дать себе предпочтение. Таким образом, — заключает Руссо, — сострадание, умеряя во всяком индивидууме себялюбие, содействует взаимному сохранению всего человеческого рода».

Признавая сострадание корнем нравственности и добродетели, выводя из этого начала нравственную солидарность людей, Руссо ставит постоянно сострадание в известный антагонизм по отношению к разуму, настаивая на том, что сострадание есть *иррациональный* элемент. Руссо не только повторяет, что сострадание предшествует разуму (*est antérieur à la raison*) и всякому размышлению, но что развитие разума ослабляет сострадание и может привести к уничтожению его. Сострадание основано на способности человека отождествлять себя с лицом страдающим; но эта способность, чрезвычайно сильная в естественном состоянии, суживается по мере того, как развивается в человеке способность размышлять и человечество вступает в период рационального развития (*état de raisonnement*). Разум порождает себялюбие, а размышление укрепляет его; оно заставляет человека замкнуться в себе; оно отделяет его от всего, что его тревожит и огорчает; философия изолирует человека; под ее влиянием он говорит себе втайне при виде страдающего человека: погибай, если хочешь, — я в безопасности.

Таким образом, Руссо понимает сострадание только как слепой инстинкт, который тем сильнее, чем меньше развит разум, чем слабее привычка размышления. Это сострадание не нуждается в просветлении разумом — оно, напротив, избегает его. Чем необразованнее общество, чем ближе человек к состоянию дикаря, тем живее в нем сострадание, и так как оно есть источник всех социальных добродетелей, то в интересах человечества желательно, чтобы развитие разума как можно меньше ему мешало. «Хотя Сократ и люди, подобные ему, — восклицает Руссо с некоторой иронией, — и были способны приобретать добродетель путем разума, однако человечество давно бы не существовало, если б его сохранение зависело от размышления людей»*.

Это-то инстинктивное сострадание, не просветленное разумом и недоверчиво к нему относящееся, лежит в основании социологии Руссо; оно же нередко руководило им в его рассуждениях о богатстве и бедности.

* Ibid. P. 102.

Люди, по мнению Руссо, *уговорились* между собой устроить общество и государство, и по уговору возник народ; но отчего бы людям не уговориться, чтобы не было бедности и нищеты? Руссо первый внес чувствительное фантазерство в историю; он сделался основателем той особого рода историографии, которая видит в жизни народов только насилие и обман, порабощение и эксплуатацию, которая объясняет происхождение государства только из захвата власти и по мнению которой законы *придуманы* сильными и богатыми для того, чтобы держать в своей власти бедных и слабых. «Рассуждение» Руссо о происхождении неравенства есть основная мелодия, на которую социалистические историки писали только вариации, например Луи Блан⁸⁸ и Маркс с их вольными и невольными подражателями. Как мало соответствовало такое страстное искажение истории в пользу пролетария не только научной истине, но и мудрому совету, который Руссо дает учителям в своем педагогическом трактате: «Научите вашего воспитанника любить всех людей, даже тех, которые относятся к ним с пренебрежением; ведите его так, чтоб он не причислял себя ни к какому классу, но умел бы себя узнать во всех; говорите пред ним о человеческом роде с умилением, даже с состраданием, но никогда с презрением. Человек не должен бесславить человека».

Ложный взгляд Руссо на происхождение общества имел своим последствием не только искажение истории, но и должен был привести к превратному представлению об отношениях богатых к бедным и о благотворительности. Если богатство есть результат насилия или обмана, если оно произошло от присвоения того, что должно было бы принадлежать всем, тогда не может быть речи о благотворительности; тогда всякая помощь, оказанная бедному, есть не что иное, как уплата долга, как возвращение чужого достояния; самое сострадание становится абсурдом, когда бедный имеет право не на сострадание к нему, а когда он может требовать дележа во имя права сильного. Такого, в сущности, взгляда держится Руссо, и замечательно, что он прорывается у него в «Эмиле», в сочинении, написанном с педагогической целью, несколько лет спустя после «Рассуждения о неравенстве», и в то самое время, когда он в «Общественном договоре» признавал право собственности как одно из главных прав личности, гарантируемых государством. Указывая, каким способом лучше всего развивать в ребенке благотворительность, Руссо советуется воспитателю делать это посредством влияния собственным примером и в то же время до известной поры лишать ребенка

возможности помогать бедным, для того чтоб он не смешивал обязанностей ребенка с обязанностями взрослого. По этому поводу изложен следующий разговор между воспитателем и учеником, который спрашивает его, почему он подает милостыню бедным: — «Друг мой, это потому, что, когда бедные захотели допустить, чтобы были богатые (*quand les pauvres ont bien voulu qu'il y eût des riches*), богатые обещали кормить тех, которые не могут содержать себя ни с помощью своего имущества, ни посредством труда». — «Значит, и вы тоже дали такое обещание?» — «Без сомнения; я владею тем имуществом, которое проходит через мои руки только на общем условии, которое присуще всякой собственности».

Можно очень усомниться в достоинстве совета, данного Руссо. Если бы какой-нибудь педагог действительно вздумал говорить таким образом с своим воспитанником, он бы навсегда убил в нем чувство сострадания и инстинкт благотворительности. Такие нравоучения могли бы только развить страх и расчет и содействовать установлению взгляда, высказанного некоторыми публицистами XVIII века, что бедные — враги государства и общественного порядка и меры благотворительности необходимы, чтоб обезопасить от них общество*.

Но если проявившееся в упомянутых словах мнение Руссо, что богатые обязаны своим существованием доброте и терпению бедных, не могло иметь нравственного влияния на богатых, то оно должно было уже прямо развращающим образом подействовать на бедных и на всех тех, которые с большим или меньшим правом причисляли себя к ним в силу того, что их потребности и желания превышали их средства. А между тем именно этому классу людей было суждено играть большую роль во время событий, которые в значительной степени были подготовлены сочинениями Руссо. Последнему совершенно справедливо был сделан упрек, что никто не вселял столько надменности бедным и их полити-

* Приводя это место, Барни указывает (*Histoire des idées*. Т II. Р. 168), каким образом Кант, облекший многие идеи Руссо в более разумные и философские формы, исправил приведенный педагогический совет: воспитатель должен был сказать ученику, что если он лучше одет, лучше питается, вообще счастливее других, то обязан этим случайным обстоятельствам; что другие имеют такое же право на благосклонность судьбы и что поэтому, оказывая помощь бедным, он и исполняет только свой долг.

ческим вождям, как он. Если, таким образом, даже добрые чувства, одушевлявшие Руссо, его чувствительность и сострадательность, в своем результате нередко вызывали ложные понятия и возбуждали злобные и антисоциальные инстинкты, то что сказать о дурных чувствах, которым слабая натура Руссо была, без сомнения, слишком легко доступна? Что сказать об его завистливости, неблагодарности, его щекотливом тщеславии, его мнительной подозрительности и болезненной мизантропии, постепенно развившейся до настоящей мании?

Исследовать, насколько эти чувства повлияли на ложные представления Руссо об обществе и о народе, — задача интересная для психолога, но неприятная для историка; к тому же она слишком далеко отклонила бы нас от предмета нашего исследования. Мы ограничимся здесь указанием на этот факт и приведем по этому случаю меткий и справедливый отзыв одного из современных французских критиков о влиянии Руссо. «В сочинениях Руссо нужно искать источник революционного и сентиментального жаргона; он дал общий тон и изобразил главные мотивы; этого было достаточно; концерт, можно сказать, шаривари, тотчас начался. Сетования, воззвания, крики злобы, стоны непонятых сердец, парадоксы и патетические тирады людей, не ужившихся на своем месте, театральные лоскутья, которыми драпируются болезненное тщеславие и страсти, не нашедшие себе предмета, — все это ведет свое начало от него; это он посеял в мире желчь»*.

Таким образом, как видно из примера Руссо, одностороннее проявление чувства, болезненная чувствительность могут в двояком отношении послужить побуждением к разладу с современным обществом, к протесту против него. Протест может быть направлен против господства разума, против основанной на развитии разума и на знаниях культуры, против тех классов общества, куда проникла эта культура. С другой стороны, предметом протеста и антагонизма могут быть богатство и собственность и те классы общества, которые ими преимущественно обладают. С протестом обыкновенно идет рука об руку чувствительная идеализация таких состояний и классов, которые представляют противоположные черты, олицетворяют собой в известном смысле отрицание

* *Albert P. La Littérature Franç. au XVIII sc. P. 288.*

того, что вызывает протест. Так, с одной стороны, идеализируются живущие в естественном быту дикари, превозносятся эпохи первобытной культуры в жизни известного народа, представляются в поэтическом свете массы, которых мало коснулась современная культура. Все это — различные оттенки направления, которое принято называть *романтизмом*. С другой стороны, является идеализация бедности и бедных на счет богатых или вообще собственников. Отсюда особенное направление, которое хотя и не всегда доходит до определенных теоретических формул социализма — иногда даже враждует с ним (Мишле)⁸⁹, — но подготавливает для него почву.

Это направление, не требуя вместе с социализмом отмены личной собственности во имя народной идеи, признает ее как роковой факт, но нравственно не вполне примиряется с ним, потому что видит в нем источник розни и раздвоения в народной жизни. Приверженцев этого направления можно назвать *романтиками социализма*. Теоретический социализм борется против собственности как общественного учреждения; романтический ограничивается идеализацией пролетариата. Понятно, что социальный романтизм представляет очень много точек соприкосновения с обыкновенным романтизмом. Романтики культуры враждуют против прогресса, цивилизации и против образования, потому что оно отрывает известный слой общества от народной массы; романтики социализма относятся враждебно к тому слою, который выделяется из массы посредством собственности. Оба направления переносят на предмет своего сочувствия нравственные преимущества, заимствованные из идеальных представлений. Как у романтиков народности отсутствие образования признается условием нравственного здоровья и добрых инстинктов, так у романтиков социализма богатство есть источник эгоизма и нравственной порчи, а бедность — залог нравственной чистоты, бескорыстия и самоотвержения. Оба направления сходятся в том, что создают искусственные категории в народе и возводят в принцип то различие, которое в жизни смягчается постепенностью явлений и постоянным передвижением.

Приверженцы одного романтизма искусственно обособляют людей, которым они ставят в упрек развитие разума (*intelligence*), и делают бранным термином то, что составляет естественную цель одного из благороднейших инстинктов, вложенных в человека природой. Сторонники другого романтизма еще более искусственно и насильственно выделяют в особый класс

людей, обладающих собственностью, под именем *буржуа*, присоединяя к этому названию предосудительный оттенок и бросая, таким образом, тень на то, что составляет естественный плод главного корня общественного благосостояния — человеческого труда. Таким образом, оба эти направления извращают естественные отношения между различными классами общества и искажают нормальное представление о народе, которое дается правильным пониманием его, как исторического организма, и разумным отношением к действительности. Одно из этих направлений хочет видеть *народ* преимущественно в непросвещенной массе, в темном люде, а другое отождествляет *бедных* с народом.

Зародыши ложных направлений в представлениях о народе, которые мы отметили у Руссо, получили свое дальнейшее развитие в литературе, находившейся под его влиянием; особенно содействовали этому развитию события, сокрушившие *старый порядок* во Франции. Французская революция 1789 года вызвала к действительной жизни все эти призраки софистической мысли и ложно направленного чувства; они получили громадное влияние на самый ход революции и ярко отразились на главнейших событиях этого переворота.

Роль, которую ложные представления о народе играли во время революции, влияние, которое они имели на благородные увлечения и преступления той эпохи, были ясно поняты еще современниками и вынудили характерное признание у одного из самых решительных последователей политической теории Руссо и главного теоретика революционного движения во Франции... «Мнимый народ есть самый ожесточенный враг, которого когда-либо имел французский народ». Эти слова аббата Сиеса могли бы служить знаменательным эпиграфом к истории революции, и справедливость их подтверждается по мере того, как описание этого события освобождается из-под влияния страстей и становится предметом научного изучения.

