



**Н. И. КАРЕЕВ**

**Новое истолкование политического учения Руссо  
Рецензия на книгу г. Гурвича  
«Руссо и Декларация прав»**

**I**

В 1918 году вышла несомненно очень важная книжка, в сто страниц, г. Георгия Гурвича под заглавием «Руссо и декларация прав. Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо», заслуживающая большого внимания как историков политических учений, так и историков французской революции. Автор поставил своею задачею доказать, что многочисленные писатели, говорившие о внутренней противоречивости политического учения Руссо, были неправы, что она была вполне едина и цельна<sup>1</sup>, что ошибаются и те, которые отрицают непосредственное влияние этой теории на составление «Декларации прав человека и гражданина», что, наоборот, этот знаменитый документ был составлен под непосредственным влиянием именно доктрины Руссо. Г-н Гурвич обнаружил при этом весьма вдумчивое отношение как к «Общественному договору», так и к другим произведениям Руссо, и равным образом прекрасное знакомство с литературой предмета, хотя в последнем отношении и можно было бы указать на кое-какие пробелы.

Противоречивость теории, изложенной в «Общественном договоре» Руссо, усматривается в том, что, исходя из принципа прирожденности и неотъемлемости индивидуальной свободы, которую должен обеспечить общественный договор, Руссо из условий этого договора выводит такое понимание верховной власти, приписываемой им народу, что от индивидуальной свободы не остается ничего и личность оказывается совершен-

но бесправною по отношению к государству. В эпоху революции якобинцы, действительно, делали такой вывод из учения Руссо, в качестве государственников, которые в индивидуализме видели пагубный для «единой и нераздельной республики» инцивизм, т. е. поведение, недостойное гражданина, обязанного быть в полном подчинении у государства.

Опираясь на учение Руссо о гражданской (т. е. государственной) религии, Конвент декларировал такую гражданскую религию в виде культа Верховного Существа, что противоречило принципу религиозной свободы, и насильственная «дехристианизация» Франции в эпоху господства поклонников Руссо была практическим применением идеи государственного, хотя бы и в республиканской форме, абсолютизма по отношению к религиозной жизни граждан.

Абсолютизм в политическом учении Руссо усматривают и многочисленные писатели, издававшие<sup>2</sup> и разбиравшие это учение, одни — больше напирая на этот абсолютизм, другие на противоречие этого абсолютизма с индивидуалистическим исходным пунктом теории. Те писатели, которые особенно стояли на первой точке зрения, указывали при этом на несовместимость взгляда Руссо на неограниченность верховной власти с резко индивидуалистическим характером Декларации прав.

Это согласие в понимании Руссо и его практических последователей, и критиков его теории что-либо, конечно, значит: не могло бы быть такое согласие, если бы в «Общественном договоре» действительно не было бы поводов к тому, чтобы толковать его в абсолютистском смысле и находить противоречие между исходным пунктом теории и ее последним выводом. Г-н Георгий Гурвич доказывает в своей книжке, что Руссо отнюдь не был абсолютистом, что, наоборот, он был защитником индивидуальной свободы и что поэтому его учение не заключало в себе никакого внутреннего противоречия.

«Кажущиеся», «чисто терминологические противоречия» (стр. 12, 30, 34 и др.), однако, и он находит, отмечая случаи, когда обнаруживается или «на первый взгляд явное противоречие» (стр. 24), или «противоречие, по-видимому, безысходное» (стр. 26) и т. п. и, признавая, что у Руссо была «двойственность терминов», которая, по его же словам, и «принесла непоправимый вред» правильному уразумению его системы (стр. 34 и сл.). Мало того, самый новый истолкователь учения Руссо находит еще, что он «влпел» в ход своих рассуждений некото-

рые элементы, «затрудняющие понимание первооснов этого учения» (стр. 72) и «препятствующие усвоению их во всей их чистоте (стр. 74), причину неправильного понимания Руссо он при этом объясняет «глубоким его своеобразием» (стр. 77), к каковому, конечно, нужно отнести и терминологическую двойственность, обнаруживаемую автором в «Общественном договоре». В частности, «построение государственной религии» у Руссо он называет «неудачным» (стр. 23), доказывая, что оно вытекало не из учения о праве государства устанавливать религию граждан, а из «неправильно понятой необходимости» (стр. 86). В конце же концов г. Гурвич не отрицает того, что «учение о гражданской религии является несомненным нарушением веротерпимости (стр. 87) или, лучше было бы сказать, религиозной свободы.

Вина, сказал бы я после всего этого, вина того, что Руссо не был понят правильно, значит, лежит в нем самом, и если г. Гурвич находит, что родоначальником этого непонимания был Бенжамен Констан<sup>3</sup> (стр. 4–5 и 40), то сам же прибавляет, что последний «был *по-своему* прав, когда резко противопоставлял индивидуализм в своем понимании доктрине Руссо (стр. 97).

Но вот г. Гурвич подвергает вопрос критическому пересмотру. Говоря собственными его словами, он делает «попытку доказать, что в политическом учении Руссо не только не содержится отрицания неотъемлемых естественных прав индивида, но, напротив, дается новое по сравнению с предшественниками и чрезвычайно глубокое их обоснование» (стр. 12), «проложить путь к воссозданию единого систематического целого из воззрений Руссо» (стр. 20). С этой целью он, так сказать, забывает о том значении, какое теория Руссо имела во время французской революции, и берет это учение в его отвлеченной сущности. «Политическая доктрина Руссо, — говорит он, — так тесно связана с судьбами французской революции, такое продолжительное время служила орудием борьбы политическим партиям, что до сих пор еще главный интерес истолкователей направлен на конкретно-политические выводы, а не на абстрактное содержание этой доктрины». Между тем автор не сомневается в том, что «основное устремление Руссо» заключалось в «абстрактной теории, а не в формулировке конкретных политических требований» (стр. 13). Сосредоточивая свое внимание на «абстрактной» теории, г. Гурвич привлекает к рассмотрению не только «Общественный договор» в разных его редакциях и другие несомненные произведения Руссо, но и анонимную статью «Энциклопедии»

Дидро об естественном праве, написанную, как не без основания убежден г. Гурвич, не кем иным, как самим Руссо<sup>4</sup>.

## II

Своему критическому пересмотру г. Гурвич подвергает три основных пункта.

Во-первых, по общему мнению, учение Руссо об общественном договоре и его условиях содержит в себе отрицание неотчуждаемости естественных индивидуальных прав, тогда как г. Гурвич доказывает как раз обратное.

Во-вторых, автор берет на себя задачу опровергнуть «ходячее воззрение», по которому верховная власть у Руссо безгранична.

В-третьих, в книжке доказывается, что в «первоосновах своего учения» Руссо был горячим сторонником религиозной свободы (веротерпимости, как выражается автор) и, вопреки распространенному мнению, признавал индивидуальное право собственности.

Доказывая все это, тем самым г. Гурвич опровергает тезис, по которому Руссо не был идейным вдохновителем «Декларации прав человека и гражданина». Тогда как во время революции именно на него и смотрели как на учителя свободы люди, подобные Мирабо, этого принципиального защитника индивидуальной свободы.

В учении Руссо всем, внимательно читавшим «Общественный договор», бросалось в глаза противоречие: договор, создающий по теории XVIII века государство, заключается для обеспечения прав личности, которая должна оставаться столь же свободною, как и до заключения договора, а между тем последний требует полного безусловного отчуждения каждым всех своих прав в пользу целого. Сам Руссо — обращает на это внимание г. Гурвич, — сам Руссо просил не обвинять его в противоречии, которого он, по собственным его словам, не мог «избежать в терминах», но исследователи не обратили должного внимания на эти слова. Наш исследователь просит «поверить» этому <нрзб Руссо (стр. 24 и 27) и, собирая между собою отдельные мысли Руссо, приходит к такому построению его теории. По его основному взгляду, в естественном состоянии, т. е. до общественного договора, индивид не обладает никакими правами и обязанностями, и только общественный

договор подчиняет человека праву, подтверждает права индивида, но раз в естественном состоянии никакое право (в том числе и естественное) не действует, то полное и безусловное подчинение общественному целому нужно мыслить только как отречение от своих инстинктов и склонностей, а отнюдь не как отказ от своих прав. Естественное право, таким образом, получает свою обязательную силу благодаря только общественному договору (стр. 28–29). Дело в том, как это явствует из слов самого Руссо, у него надо различать два понятия естественного права: одно «разумное» и другое «естественное в собственном смысле», т. е. инстинктивное, основанное на естественном побуждении. Подчиняя доколе повиновавшихся только инстинкту индивидов тому, что Руссо называл «общей волей», и ее внешнему выражению, закону, общественный договор порождает «разумное» естественное право (стр. 31). В других своих сочинениях Руссо то же говорит об этом «разумном» естественном праве, в смысле совокупности велений, обращенных к существам, обладающим разумом и свободною волею, основное же содержание этого права он видит в категорическом запрете безусловно отчуждать свою свободу. По толкованию г. Гурвича, выходит, значит, так, что Руссо требовал отказа от инстинктивного естественного права, а отнюдь не от разумного, которое индивиду еще только предстоит приобрести через общественный договор (стр. 32). Лишь становясь гражданином, членом общества, <индивид, по словам самого Руссо, делается человеком, т. е. приобретает человеческие права.

Так своим толкованием г. Гурвич устраняет признававшееся всеми противоречие Руссо с самим собою, прибавляя, что в некоторых случаях Руссо вместо «права», говоря об инстинктивном естественном праве, от которого нужно отказаться, употребляет выражения «мощь» и «сила» (стр. 35). Для трактата Руссо очень характерно вообще противопоставление права и силы. Только вступая в договор и отрекаясь от своих страстей и инстинктов в пользу разумной своей природы, индивиды подчиняют себя действию права как чего-то принципиально отличного от силы и приобретают человеческие права (стр. 36). Отсюда единственная цель общественного договора — утверждение неотчуждаемых естественных прав индивида при отречении от власти страстей и инстинктов (стр. 37). Перечисление этих прав Руссо дает в трактате «О политической экономии»: это жизнь, свобода, собственность и публичная (гражданская) безопасность (стр. 38). Констатируя последнее, г. Гурвич делает тот вывод, что между идеями

Руссо и принципами Декларации нет ни малейшего расхождения (стр. 39–40). Мимоходом он отмечает разницу между взглядами Локка и Руссо; у первого личность в естественном состоянии пользуется всеми естественными правами, от части которых отрекается при вступлении в общественный договор, у Руссо она отрекается от всех неразумных инстинктов и приобретает все разумные естественные права.

«Клубок безысходных противоречий, — говорит автор, — в которых якобы запутывается с самого начала построение Руссо, оказывается окончательно распутанным» (стр. 37). Нужно отдать справедливость тому остроумию, с каким г. Гурвич разрешает загадку, но нельзя не сказать, что если такова была настоящая мысль Руссо, что очень правдоподобно, то выразить ее надлежащим образом <он не сумел, и все-таки прямое понимание его слов о безусловном отказе от всех своих прав не могло не привести к обвинению его в коренном противоречии. Притом главные места, сходные с тем, что мы читаем в «Декларации прав» находятся не в основном политическом трактате Руссо, а в одном из второстепенных.

Я упомянул уже выше, что г. Гурвич извлекает идеи Руссо еще из статьи «Естественное право», которая, по его убеждению, была написана также Руссо. Догадка г. Гурвича весьма похожа на истину, потому что не только идеи этой статьи, но и отдельные выражения сходны с первоначальной редакцией «Общественного договора» (стр. 49–50). Здесь, между прочим, разумному естественному праву приписывается обоюдность.

Но вот в чем еще вопрос: что могло заставить Руссо под одним и тем же названием «естественного права» объединить различные начала, как веления разума и непосредственные инстинктивные побуждения? Но тут автор вспоминает афоризм Руссо, что «все хорошо, что исходит из рук творца вещей», и его утверждение, что человек как создание Божие одарен естественной добротой (стр. 42). Но мы вообще знаем, как, по мнению Руссо, началась порча природы человека, а с ней и его инстинктов. Известна борьба его против интеллектуализма, заставлявшая его искать истинных оснований нравственности и разумного естественного права не в уме, не в логической достоверности, а в совести, т. е. достоверности другого рода — моральной. Совесть для Руссо является инстинктом (голосом) души. Когда-то, во времена первобытной невинности, не было надобности в разумном естественном праве, нормы которого обращаются только к людям с извращенными уже инстинктами (стр. 47). Это объяснение тоже весьма похоже на истину.

## III

Переходим ко второму пункту. Лишив, как обыкновенно толкуют теорию Руссо, — лишив индивида путем общественного договора каких бы то ни было естественных прав, Руссо далее подчиняет гражданина ничем не ограниченному господству государственной власти, совпадающей с произволом народного большинства. Говорят еще, что верховная власть у Руссо наделяется столь безграничными полномочиями, что даже общественный договор признается у него не обязательным для этой власти. Г-н Гурвич и здесь расходится с обычными толкованиями. Второе утверждение он прямо опровергает подлинными словами Руссо. Если, говорит автор, Руссо и признает, что общественный договор не обязывает раз навсегда суверена, то лишь в том смысле, что граждане, в своей совокупности составляющие суверена, могут во всякое время расторгнуть общественный договор и тем положить конец государству и верховной власти. Эта несвязанность суверена общественным договором обозначает право граждан возвратиться в естественное состояние, отнюдь не безграничный абсолютизм власти. В этом г. Гурвич усматривает «крайний и односторонний индивидуализм, всецело растворяющий государственное соединение в воле отдельной человеческой единицы» (стр. 53).

Главное, однако, не в этом, а в том, как Руссо понимает ту *volonté générale* непосредственному и бесконтрольному государству, которой подчиняют себя люди, отрекаясь, по истолкованию г. Гурвича, от своих инстинктивных прав в пользу прав разумных? Г-н Гурвич, отвечая на этот вопрос, предпочитает оставлять термин «*volonté générale*» без перевода, ибо по-русски «общая воля» наводит «на эмпирические ассоциации, которым чуждо французское выражение» (стр. 51).

У Руссо, говорит автор, «понятие верховной власти строится всецело на понятии «*volonté générale*», но, прибавляет он, эти два понятия, т. е. верховной власти и общей воли\*, в учении Руссо отнюдь не совпадают между собою вопреки мнению истолкователей его доктрины. Общая воля только руководит у

---

\* Будем употреблять русский термин, но памятуя замечание г. Гурвича.

него верховною властью, является «только *правилом* ее деятельности», только *основанием* ее правомерности, сама же «верховная власть» есть *сила*, руководимая общей волей в качестве верховного принципа, резко отличного от этой силы (с. 55). Вступая в общественный договор, граждане соединяют свои силы в одну «общую силу», или «публичную силу», которая как ингредиент верховной власти ведет свое начало от народа как живого и реального носителя верховной власти, осуществляющего свою публичную силу только путем голосования в народном собрании (стр. 56), но Руссо хочет, чтобы последнее совершилось под безраздельным и ненарушимым господством общей воли, ибо если в этом голосовании не проявляется действительно общая воля, государство в смысле правового общения гибнет. Руссо различает между общую волю всех, которая бывает при единогласии народных решений, потому что воля всех есть только одна из форм публичной силы, а между этой последней, с одной стороны, и общей волей, с другой — такая же пропасть, по удостоверению<sup>5</sup> Руссо, как между телом и душой (стр. 57). Одна другой может соответствовать по своему содержанию, но совпадать одна с другой не могут. Если же между волей всех (или большинства) и общей волей существует расхождение, «немедленно господство большинства теряет характер правомерной власти и превращается в насилие, когда граждане бывают вынуждены (*forcés*), а не обязаны повиноваться» (стр. 58)

Другими словами, по толкованию г. Гурвича, «вся суть учения Руссо именно и состоит в *устранении произвола народного большинства*, в полном подчинении народной воли *закономерности*, вытекающей из *volonté générale*», ибо общая воля, различаемая с волей всех, у Руссо, как и совесть, является основанием разумного естественного права (стр. 60), поскольку же естественное право по природе своей извечно, и общая воля не может быть иной. В «Общественном договоре» такой формулировки общей воли как основания естественного права нет, но автор находит ее в упомянутой статье, принадлежащей, по его утверждению, Руссо (стр. 61). Вот в каком смысле и в «Общественном договоре» говорится о неизменности, неуничтожимости, неизвратимости и постоянной правоте общей воли. Воля всех, узнаваемая посредством народного голосования, есть «воплощение эмпирической условности», а общая воля — «выражение изъятого из эмпирии безусловного», нечто родственное совести (стр. 62). Общая воля и совесть оказываются у Руссо даже совпадающими между собой по всем признакам, кроме одного:



совесть есть чисто личное начало, составной элемент души как безусловного в индивиде, тогда как общая воля, — по крайней мере, оговаривается г. Гурвич, на *первый поверхностный взгляд* — представляется как начало сверхличное (стр. 63).

Но только на первый поверхностный взгляд: Руссо сам говорит, что, повинувшись соглашениям, устанавливающим господство общей воли, люди не повинуются никому, а только своей собственной воле, да и проблема его — «найти такую форму соединения, при которой каждый, соединяясь со всеми, тем не менее повиновался бы только самому себе». Рассуждая так, Руссо, «оставаясь последовательным, не мог придавать *volonté générale* сверхличное значение, да и на самом деле в первоначальной редакции «Общественного договора» утверждает, что «общая воля является в каждом индивиде интеллектуальным актом (*un acte pur de l'entendement*), рассуждением при молчании страстей о том, чего человек может требовать от себе подобных и чего последние могут требовать от него». Ту же мысль мы находим и в статье «Естественное право». «Здесь, — говорит г. Гурвич, — Руссо явно и открыто рассматривает *volonté générale*, как личное начало, вкрапленное, подобно *conscience*<sup>6</sup>, в каждого отдельного человека» (стр. 63–64). Этой общей воле, по толкованию автора, Руссо противопоставляет не индивидуальную волю, как это обыкновенно думают, а частную волю.

Таков смысл слов Руссо: «Каждый может как человек иметь частную (особенную) волю, противную общей воле, или не похожую на общую волю, которую имеет как гражданин». Таким образом, по Руссо, в состав человеческого хотения входит и *volonté générale*, и *volonté particulière*, но только первая делает членов общества гражданами и свободными. Первая абсолютно тождественна во всех индивидах, почему и может быть названа общей в том же смысле, как общим можно называть родовое понятие: это, по толкованию г. Гурвича, есть не что иное, как «абстрактная сущность каждого отдельного индивида, общая у всех граждан», тогда как частная воля, изменчивый эмпирический элемент в хотении индивида, бесконечно разнообразна и даже никогда не совпадает в двух индивидах. Из тождества этой общей у всех воли Руссо, между прочим, выводит ее стремление к равенству (раз у всех она — одна и та же), тогда как частная воля стремится к предпочтениям (стр. 64–65).

Итак, у Руссо «личность понимается как носительница абстрактных родовых начал», и общая воля не имеет у него значения сверхличной этической ценности (стр. 66).

Истолковав так понятие «*volonté générale*», г. Гурвич объясняет некоторые места «Общественного договора», которые большинством комментаторов назывались темными и софистическими. Так, например, Руссо утверждает, что когда гражданина принуждают повиноваться общей воле, то только принуждают его быть свободным: при толковании г. Гурвича смысл этого софизма понятен. Народные голосования у Руссо, с этой точки зрения, имеют значение лишь способа решения вопроса, соответствуют или не соответствуют голосуемые предложения не чему иному, как «абстрактно личному началу, <нрзб в индивидуальную <волю каждого голосующего>, «если большинство приходит к другому выводу, чем данный индивид, то это значит, что он заблуждается и частные, эмпирические ингредиенты своей воли принимал за общеобязательные». Но, могли бы мы возразить, почему же толкование большинства — истина, а все, с ним несогласное, — заблуждение? Но г. Гурвич и не думает, чтобы Руссо безусловно связывал эмпирическую волю большинства со сверхэмпирической общею волею: Руссо допускает сам возможность несовпадения, когда все черты общей воли перестают находиться в большинстве (стр. 68). Дело в том, однако, <что Руссо разделял веру XVIII века в непосредственную гармонию интересов и в соответствие их с естественным правом.

Вот как г. Гурвич советует понимать общую волю Руссо. Многие толковали эту общую <волю как среднеарифметическое частных эмпирических волей, получаемую при откидывании разногласий, к чему привело одно место у самого Руссо, таким именно образом понятое, но раз общая воля отделена у него от частных волей всех непроходимую пропастью, не может быть и речи о получении общей воли путем сложения частных волей (стр. 69).

Для г. Гурвича не подлежит сомнению, и в этом с ним нельзя не согласиться, что у Руссо *volonté générale* есть прежде всего метафизическая сущность, данная, а не заданная, но в то же время она у него — правило, норма, идея, а в качестве таковой нормы она есть одно из направлений или сторон совести: Руссо выводит разумное естественное право как из *conscience*, так и из *volonté générale*. У него разумное естественное право отличается от остальных моральных велений обоснованием на начале взаимности или «обоюдности правобязанностей» в силу общественного договора, а потому общая воля «выражает собою ту сторону совести, которая направлена на общежитие» (стр. 70–71). Чтобы достигнуть такого понима-

ния общей воли г. Гурвичу, однако, пришлось, по собственному его признанию, «элиминировать чужеродные, эмпирически утилитарные элементы», как сам он выражается, «вкрапленные<sup>7</sup> в изложение Руссо» вследствие его веры в конечное соответствие «между интересом и справедливостью, правом и пользой, вообще в гармонию интересов». Эти-то утилитарно-эмпирические примеси и «препятствуют усвоению первооснов учения Руссо во всей их полноте» (стр. 71–74).

Значит, не одна терминологическая двойственность, но и нечто другое, что вскрывается самим защитником Руссо, было причиной приписывания ему мнений, опровергаемых в книге г. Гурвича.

#### IV

Что же такое верховная власть в понимании Руссо, истолкованном новым его комментатором?

Это понятие у Руссо слагается, поясняет нам автор, из двух элементов, из коих один заключается в общей воле как руководящем правиле, другой — в публичной силе в виде народного голосования, всецело подчиненного этому правилу. «Если, — предполагает г. Гурвич, — сущность верховной власти состоит в *volonté générale*, то *характерная особенность этой власти заключается в том, что она насквозь проникнута разумным естественным правом*. Веления суверена свою обязательную силу получают благодаря своему соответствию требованиям разумного естественного права». Раз эти веления расходятся с последним, они теряют свой правовой характер, ибо всякое веление, не проникнутое естественным правом, есть не право, а произвол. «Верховная власть по своему существу не может нарушать норм естественного права, посягать на субъективные естественные права подданных, ибо она лишь постольку власть, поскольку подчинена праву». Поэтому для Руссо не может быть положительного права, расходящегося с естественным, нет, другими словами, их дуализма и дуализма права и власти (стр. 74–75). А раз это так, то каким же образом верховная власть может посягать на индивидуальные естественные права граждан? «*Неотъемлемые субъективные права граждан, — говорит г. Гурвич, — гарантированы (у Руссо) самым фактом существования государства и верховной влас-*

ти, ибо это существование возможно лишь на базе разумного естественного права, основное содержание которого есть утверждение индивидуальной свободы... Все учение Руссо сводится в конечном итоге к утверждению неотъемлемых естественных прав индивида... Руссо не обманывает индивида, когда обещает ему в государственном состоянии свободу как пользование разумными естественными правами в обмен на инстинктивные естественные права, от которых индивид должен отказаться, чтобы вступить в общение» (стр. 76). Если, значит, Руссо утверждает какой-либо абсолютизм, то это — абсолютизм разумного естественного права, с полным подчинением ему власти. Его руководящая идея — суверенитет права и притом именно неотъемлемого естественного права индивида — воззрение, как отмечает г. Гурвич, родственное с новейшим направлением в государствоведении (стр. 77). «В отличие от своих предшественников, — говорит еще г. Гурвич, — творец “Общественного договора” полагает, что неотчуждаемые естественные права не приносятся с собой из естественного состояния, а, напротив, порождаются в своей отличительной силе в государственном общении, к этому приводит утверждение безраздельного господства *volonté générale* и ее внешнего выражения — закона» (стр. 78). Значение закона для обеспечения гражданской свободы было «новым и оригинальным воззрением Руссо», у которого и «Декларация прав» заимствовала как определение закона как выражение общей воли, так и определение свободы и ее границ, определяемых законом. «Свобода, — сказано в “Декларации”, — состоит в возможности делать все, что не вредит другому; поэтому пользование естественными правами каждого человека не имеет других ограничений; как те, которые обеспечивают другим пользование теми же правами», причем эти «ограничения могут быть установлены только законом». Ни такого определения закона, ни такого понимания свободы мы не находим в американских декларациях, бывших первообразами французской (стр. 79). Именно «закон как выражение общей воли и устанавливает у Руссо те пределы, в каких индивиды могут пользоваться своею свободою, не вторгаясь в свободу других». Тут же мимоходом г. Гурвич опровергает распространенное мнение о том, что Руссо не умел отличать гражданской (индивидуальной) свободы от политической (участие во власти), и в доказательство приводит слова Руссо об обязательности правительства заботиться одинаково об охране «как гражданской, так и политической свободы» (стр. 78).

Прибавлю, что некоторые писатели находили у Руссо не только абсолютизм, но и анархизм, взгляд, с которым г. Гурвич тоже мимоходом борется (стр. 20 и 75).

## V

К числу неотъемлемых свобод принадлежит свобода веры.

Г-н Гурвич приводит слова Руссо, не оставляющие никакого сомнения в том, что Руссо ее признавал. Автор говорит при этом, что иначе и быть не могло, ибо признание это «вытекает из всей системы воззрений Руссо и органически связано с его учением об *индивидуальной* совести — *conscience* как первоисточнике моральной достоверности, принимаемой Руссо за последнее основание в доказательстве бытия Божия» (стр. 81). Далее он указывает на различие у Руссо моральной и чисто догматической формы религии, из которых только первая имеет значение для общества: «на ней построены все устои общежития», а потому «заблуждения в этой области угрожают существованию государства» (стр. 82). Гражданскую религию Руссо, столь противоречащую индивидуальной свободе (вспомним санкции этой религии в виде изгнания и даже смертной казни), автор выводит из того, что для действительного проявления общей воли в политической жизни государство должно заниматься моральным воспитанием граждан, а так как нравственность и право неразрывно у Руссо связаны с верой в всеблагого Бога, то государство, умозаключает Руссо, и должно требовать от граждан «известного минимума религиозных верований» как необходимого условия принадлежности к гражданству, не «в качестве, однако — как поясняет сам творец “Общественного договора” — религиозных догматов, но чувств общежительности, без которых нельзя быть ни хорошим гражданином, ни честным подданным» (стр. 83–84). Г-н Гурвич соглашается, что учение Руссо о гражданской религии «есть отказ от любимого принципа», но объясняет его «неправильно понятою необходимостью», как «результат неправильного представления об *эмпирических условиях осуществления в жизни людей его идеальных построений*» (стр. 86). Г-н Гурвич и вообще находит, что эмпирические условия осуществления своих идеалов Руссо представлял себе «неправильно, неудачно, несостоятельно», что это «самая слабая

сторона его доктрины» (стр. 87), но, думает он, это не касается самого зерна теории Руссо, а только его периферии (стр. 87–89). Однако, если принять в расчет, что общая воля есть только известная сторона совести, а совесть у Руссо мыслилась в религиозном аспекте, не предположить <ли, что в религии мы имеем, по мнению Руссо, одно из проявлений того, что составляет самую природу и общей воли в качестве одного из ее ингредиентов? Я не решаю вопрос, а только выражаю сомнение, так ли г. Гурвич объясняет несомненное и для него противоречие в теории Руссо, думая, что оно имеет поверхностный, неглубокий характер.

Ограничения, неудачно внесенные Руссо в принцип религиозной свободы, г. Гурвич находит <что они совершенно не связаны с его основными учениями об отношении индивида и государства и о существе верховной власти, а, напротив, противоречат этим учениям (стр. 88). Из существа теории Руссо вытекает, по мнению ее нового истолкователя, совсем противоположное. Г-н Гурвич приводит одно место из «Писем с горы» (стр. 85—86), которое даже понимает в смысле *требования отделения церкви от государства*, но там речь идет, укажем на это автору, не о религии вообще, а о христианстве, которое, как известно, он в «Общественном договоре» считает и непригодным для государства в его понимании, каковое понимание, однако, включает в себя и принципиальную необходимость гражданской религии. Христианство, проповедуя небесное отечество, оправдывает человека очень земного, и Руссо сам же хвалит Гоббса за то, что он сознавал зло, проистекающее из подчинения человека двум гетерогенным властям — церковной и государственной (стр. 88). По моему мнению, в учении о гражданской религии Руссо не только не отделял церковь от государства, но и не допускал их отдельного существования, а сливал их воедино, дабы человек принадлежал только государству как земному отечеству. Не будем долго останавливаться на вопросе об отношении Руссо к частной собственности. Г-н Гурвичу не стоило большого труда опровергнуть мнение, будто Руссо был предшественником социализма, и доказать, что он был горячим сторонником неотчуждаемости права частной собственности. Если в диссертации о происхождении неравенства Руссо нападает на частную собственность, то ведь там же он нападает и на самое существование общества, но из последнего обстоятельства вовсе не вытекало анархического отрицания государства, а только желание видеть государство иным: так и нападки на собствен-

ность не влекут за собою ее отрицания, а только желание ее преобразовать. В трактате «Политическая экономия» Руссо включает право собственности в число естественных прав, называя его самым священным, и видит в нем «истинную основу общества», а в «Общественном договоре» утверждает, что путем этого договора индивиды приобретают право собственности на все, чем владеют, и что одна из задач государства — охранять имущества каждого члена общества (стр. 90–91). В естественном состоянии, по Руссо, вообще никаких прав не существует, а потому нет и быть не может права собственности, но путем договора оно приобретается вместе с другими разумными естественными правами, причем Руссо называет его священным и неприкосновенным. «Вне государства не может быть права собственности как разумного естественного неотъемлемого права личности» (стр. 92–93), но опять Руссо, по моему мнению, выразил свою мысль так («государство по отношению к своим есть господин — maître всех их имуществ по общественному договору, который в государстве служит основой для всех прав»), что вывод может получиться диаметрально противоположный, тогда как все дело в том, что государство возводит фактически владение на степень права. Все, чего Руссо только требует по отношению к собственности, это — равенство имуществ, т. е. обеспечение за каждым гражданином пользоваться этим правом в одинаковом объеме (стр. 94–95).

## VI

Г-н Гурвич проявил много вдумчивости и остроумия для того, чтобы докопаться до «первооснов» учения Руссо, но именно то обстоятельство, что до них нужно было с трудом докапываться, свидетельствует, что в изложении самим Руссо его идей не все было благополучно. В общем г. Гурвич очень удачно справился со своею задачею, и за весьма многое нужно ему быть благодарным. Во всяком случае, с его толкованиями следует считаться, а потому было бы важно, чтобы его книжка появилась и на французском языке. Но все-таки если г. Гурвич восстанавливает единство в *мыслях* Руссо, то двойственность и противоречия в изложении Руссо своих мыслей остается. В одном месте автор «Общественного договора» сам



почувствовал, что его могут упрекнуть в противоречии, и написал «внимательные читатели, не торопитесь, прошу вас, обвинять меня здесь в противоречии», и сам же тут прибавил «я не мог избежать его в терминах». Если он сам не постарался или не сумел сделать свою мысль совершенно ясною, то его и вина в том, что его поняли не так, как он хотел *думать*, а поняли так, как он написал. Терминологическую двойственность признает и сам г. Гурвич, в ней и вина того, что авторы, писавшие о Руссо, понимали многие его заявления так, как их прочитывали в книге. Если в разъяснениях г. Гурвича есть заслуга, то в мнениях, им оспариваемых, нет вины. Причем на что обращает внимание сам автор (стр. 27). Руссо назвал свой трактат «Общественным договором», тем самым сделал именно это понятие первичным, или центральным, элементом своей системы, тогда как, по толкованию г. Гурвича, центр тяжести его учения не в общественном договоре, а в естественном праве. Автор не одобряет, что Руссо из разных заглавий, которые придумывал для этого своего трактата, выбрал такое, которое основано «на совершенно внешнем и случайном обстоятельстве»; ибо на деле «в противовес всем другим теоретикам школы естественного права, рассматривавшим договор как акт произвола и усмотрения, Руссо всецело подчиняет общественный договор естественному праву, что тесно связано с перенесением самого договора из исторической действительности в идеальный мир долженствования» (стр. 27).

И вот в сочинении об общественном договоре читают, что одно из условий этого договора в отречении от всех своих прав, и читают разные фразы о верховной власти как о чем-то безграничном и непогрешимом — как же было не подумать, что Руссо написал именно то, что думал? С одной стороны, «Общественный договор» сделался своего рода Кораном для правоверных якобинцев, по самой природе государственников, а с другой — и сторонники якобинизма в историографии французской революции прославляли Руссо как противника индивидуализма, ими осуждавшегося (вспомним хотя бы Луи Блана)<sup>8</sup>. Допуская, что и те и другие не были «внимательными читателями», которых Руссо просил не торопиться делать заключения о его идеях, возьмем целый ряд государствоведов, французских, немецких, русских и иных, писавших о Руссо: своею терминологическою двойственностью, своим внесением посторонних соображений в рассуждения об общей воле, самым обозначением того, что он под нею подразумевал, этими



двумя словами, дающими повод толковать термин несоответственно с его значением, своим учением о гражданской религии и т. п., приводил и ученых к таким же выводам, опровержением которых занялся г. Гурвич. Отсюда и разногласия в понимании Руссо: в нем находили и проповедника государственного абсолютизма, и противоположных начал анархизма, а не то зараз и то и другое. Быть может, Руссо и действительно в своих *мыслях* был необычайно последователен, целен, но *изложение* этих мыслей в «Общественном договоре» отличается противоречиями, может быть, как настаивает г. Гурвич, только внешними, поверхностными, даже чисто терминологическими только, а не идущими вглубь.

Нельзя, однако, думать, чтобы мышление Руссо не страдало и внутренними противоречиями. Это был человек настроения, легко поддававшийся под власть какой-либо идеи, говорившей не только его уму, но и сердцу, а люди настроения очень легко отдаются чувствам, прямо противоположным. В характере Руссо это, несомненно, было, когда он чувствовал себя естественным человеком, он в «Исповедании савойского викария» проповедовал религию сердца как интимное дело индивидуальной души, а когда писал «Общественный договор», то чувствовал себя «гражданином» и ту же религию рассматривал как дело государственное. Последовательное развитие первой идеи логически привело бы его к формулировке отделения религии от политики, которой у него, вопреки мнению г. Гурвича, нет, а последовательное развитие второй идеи довело его до мысли о возможности карания смертной казнью за несоответственное отношение к гражданской религии. Не следует забывать еще и то влияние, которое на мысли Руссо имели идеи и образы античного мира. Свобода в античном мире именно понималась больше в политическом, а не в индивидуальном смысле.

Я не буду останавливаться на некоторых частных пунктах, по которым мог бы высказать все в направлении, противоположном утверждениям г. Гурвича, ибо это еще были бы частности, которые отнюдь не изменили бы моего общего, в основе своей сочувственного отношения к его книге. Автор говорит, что она только небольшой предварительный набросок большого задуманного им труда. Желая успеха ему в этом его предприятии, я очень хотел бы еще, чтобы он дал хороший русский перевод «Общественного договора» с серьезным научным к нему комментарием.

сент. 1918 г.