

*Сергей Шевцов (Одесса)*

## **ТЕОРИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО СОСТОЯНИЯ: ГОББС, ЛОКК, РУССО**

Существо современного права вовсе не обязательно должно соответствовать его существу в момент возникновения (зарождения), но решение подобной задачи не может обойтись без моделирования истории. Теоретическое осознание этого в полной мере было осуществлено Томасом Гоббсом, что и сделало его подход в полной мере действенным до настоящего времени. Как известно, Гоббс создает политическую философию с целью осмыслить современную ему политическую ситуацию в Англии (осудить революцию и оправдать монархию). Осуждение и оправдание по замыслу Гоббса должны носить исключительно правовой характер, поэтому учение о правоспособности (грубо говоря, что кому можно делать, а что кому нельзя) представляет собой самое средоточие его теории. Чтобы столь сложную область исследования представить научно, убедительно и доказательно, Гоббс обращается к математике как образцу и строит свое общество как математический объект – начиная с простых разрозненных элементов, Гоббс называет это «естественным состоянием» (State of nature)<sup>1</sup>.

Принципиальное отличие модели «естественного состояния» у Гоббса заключается в том, что он представляет человечество как множество обособленно существующих индивидов. Тем самым, используя одно античное понятие, он сознательно и категорически отказывается от другого – античного представления о человеке как об «общественном животном (Zoon

---

© С. Шевцов, 2011

<sup>1</sup> Следует отметить, что само сочетание State of nature Гоббс использует в «О гражданине», а в «Левифане» он предпочитает употреблять выражение mere nature (полная, совершенная природа). В русских переводах в обоих случаях стоит «естественное состояние», что не совсем точно. Возможно, Гоббс хотел противопоставить государственное (гражданское) состояние и предшествующий ему этап полной анархии еще и терминологически. Термин State никак не соответствовал ситуации войны всех против всех. Это особенно вероятно, если учесть, что на период в десять лет между этими работами Гоббса пришлись годы гражданской войны и революции в Англии, страстным противником которой был Гоббс.

politikon)»<sup>2</sup>. Гоббс осознает парадоксальность своего тезиса, высказанного в «О гражданине» (1642) и развитого в «Левиафане» (1651): «человек не рождается способным к жизни в обществе»<sup>3</sup>. Его аргументация такова: гражданские сообщества – не просто объединения людей, а объединения, построенные на договоре, необходимые условия которого – «взаимные верность и соглашения»; дети и невежды, хотя и обладают в полной мере человеческой природой, не могут вступить в общество, так как первые не знают, что это такое, а вторые – не знают его преимуществ. «Следовательно, человек способен к жизни в обществе не от природы, а благодаря знанию (Education)»<sup>4</sup>. Поэтому в центре внимания Гоббса оказывается природа человека в плане процесса приобретения знания. Таким образом, Гоббс, вопреки собственному стремлению найти единый источник права [Ryan, 1996: p. 210–211], выводит государство непосредственно из своей антропологии, что обуславливает двойственность права в его концепции – оно коренится и в индивидуе, и в государстве.

Представленная в общей схеме, политическая и правовая философия Гоббса выглядит так<sup>5</sup>: (1) право – воля суверена (в качестве суверена может выступать монарх или единство народной воли при республике), (2) суверен возникает в результате общественного договора, но не зависит от него, (3) общественный договор порожден страхом каждого перед состоянием войны всех против всех и оказывается возможен благодаря наличию разума, (4) страх и война порождены человеческой природой (страстями).

Необходимость разума для возникновения государства обусловлена ключевым моментом – передачей полномочий (прав), которая возможна только на разумной основе [Skinner, 2007: p. 157]<sup>6</sup>. Возможность представительства, согласно Гоббсу, выступает критерием личности. Индивид изначально обладает всей полнотой прав (rights), но они становятся правом (law) только после того, как исходят от суверена. С целью сохранить единство источника права, Гоббс всячески подчеркивает, что лишь воля суверена создает право<sup>7</sup>. Гоббс ничего не говорит о преобразовании индивидуальных прав составивших общество личностей в право созданного общества. Он склонен прово-

<sup>2</sup> Hobbes, De Cive I, 2; здесь и далее ссылки на оригиналы дополняются ссылками на русские переводы: [Гоббс, 1989: с. 285].

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Hobbes, De Cive I, 2; [Гоббс, 1989: с. 285].

<sup>5</sup> Хотя я разделяю мнение Скиннера [см. Skinner, 1964], что философия Гоббса не представляет собой логически строгого и последовательного соединения связанных идей, для данного случая я считаю вполне допустимым представить ее именно так.

<sup>6</sup> Автор отмечает, что идея представительства появляется только в «Левиафане» и не имеет аналогов в ранних работах. Именно эта теория служит краеугольным камнем учения Гоббса о легитимном государстве.

<sup>7</sup> См.: [Ryan, 1996: p. 222–223]. Это позволяет М. Голдсмиту приравнивать позицию Гоббса к позиции Г. Харта и Д. Остина, см.: [Goldsmith, 1996: p. 275].

дить между ними принципиальное отличие: право (*jus, right*) – свобода делать что-либо или не делать, а закон (право, но в другом смысле – *lex, law*) обязывает к тому или другому; «следовательно, закон и право различаются между собой, так же как обязательство и свобода (*as obligation and liberty*), которые несовместимы (*inconsistent*) в отношении одной и той же вещи»<sup>8</sup>. Кроме того, права (*rights*) Гоббс понимает как нечто природное (раз в исходном состоянии все индивиды наделены ими в полной мере), право (*law*) же – искусственное образование, исходящее из воли человека.

В этом противоположении прав и права (закона) возникает ряд противоречий и несогласованностей всей политической философии Гоббса. Именно в получении полномочий от отдельных граждан состоит сила и власть суверена, о чем недвусмысленно говорит Гоббс<sup>9</sup>. Но дальше эти делегированные права уже существуют не как сумма, а как некий единый сплав, образуя личность суверена и полноту его власти. Подданные, настаивает Гоббс, оказываются перед сувереном практически бесправны, в то время как суверен обладает над ними всей полнотой власти<sup>10</sup>. Гоббс отрицает всякое возможное наличие «обратной связи», вся власть сосредотачивается у суверена, она словно испытывает качественное преобразование и достигает более высокой ступени в этой почти мистической переплавке отдельных прав в единую волю и власть<sup>11</sup>.

В основе всей политической философии Гоббса оказывается свободный разумный индивид, личность. Поэтому вполне оправдано можно считать, что право, как и государство, всецело имеют своим началом отдельного разумного индивида. Именно с него начинается свое рассмотрение Гоббс. В критической литературе о Гоббсе часто уделялось особое внимание специфике понимания им человека, в основе которой исследователи видели главным образом эпикурейскую модель<sup>12</sup>. При этом неоднократно подчеркивалось, что Гоббса только при самом поверхностном рассмотрении можно считать психологическим эгоистом [Gert, 1996: p. 165–168] или индивидуалистом [Шмитт, 2006: с. 120]. Но для нас важнее сам принцип построения модели. Гоббс следует столь для него важному математическому образцу<sup>13</sup>: начинает с неделимого элемента, доступного определению (индивид), отмечая при этом все же его сложность (природа страстей, разум и проч.), затем возводя его во множество, а уже после этого образуя элемент нового порядка, несво-

---

<sup>8</sup> Hobbes, *Leviathan* (XIV); [Гоббс, 1991: с. 98–99].

<sup>9</sup> Hobbes, *Leviathan* XVII; [Гоббс, 1991: с. 133].

<sup>10</sup> Hobbes, *Leviathan* XVIII; [Гоббс, 1991: с. 134] и сл.

<sup>11</sup> Поэтому Гоббса многие считали философом власти (Л. Штраус, К. Шмитт).

<sup>12</sup> См.: [Штраус, 2007: с. 161; Springborg, 1996: p. 350]. И все же трудно признать это положение достаточно обоснованным.

<sup>13</sup> «Хорошо известно, что Гоббс взял геометрию как идеал для всякого демонстративного знания» [Jesseph, 1996: p. 87]. Э. Кассирер говорит, что со времен Гуго Гроция правоведение строится как математика [Кассирер, 2004: с. 262]. О важности математики для Гоббса см.: [Grant, 1996].

димый к сумме составляющих, хотя и возникающий из него – само государство, суверен, знаменитый Левиафан. Таким образом, политическая философия Гоббса не может обосновать «естественное состояние»: оно возникает как стремление уподобить новую науку математике, но из нее не следует ни обоснования права как такового, ни власти суверена. Модель Гоббса остается не описанием действительности, а логической моделью<sup>14</sup>, что с одной стороны, увеличивает ее силу, а с другой, позволяет выявить присущие ей противоречия и несогласованности.

У Локка естественное состояние выступает одновременно и как логическая модель, и определенным образом присутствует в реальности. В естественном состоянии, к примеру, «находится каждый абсолютный государь в отношении тех, кто ему подвластен»<sup>15</sup>. Учение о естественном состоянии у Локка – ключ к его политической философии, поэтому второй трактат о правлении Локк начинает с его описания. Прямое следование Гоббсу не мешает ему критиковать своего предшественника, чей метод он заимствует, но чью теорию не приемлет. Локк достигает этого, усиливая логическую абстрактность модели. Человек в естественном состоянии «обладает неограниченной свободой распоряжаться своей личностью и собственностью», но при этом им управляет закон природы – разум, который «учит всех людей» не наносить ущерба жизни, здоровью, свободе или собственности других<sup>16</sup>. Вводя разум (как препятствующий преступлению механизм) в качестве естественного закона, Локк тем самым устраняет из естественного состояния Гоббса его главную отличительную черту – войну всех против всех. В следующей главе Локк противопоставляет войну естественному состоянию, прямо указывая на ошибку Гоббса: «эти состояния, которые некоторые люди смешивали, столь же далеки друг от друга, как состояния мира, доброй воли, взаимной помощи и безопасности и состояние вражды, злобы, насилия и взаимного разрушения».<sup>17</sup>

Но то ли логическая аргументация Гоббса, то ли яркость созданной им картины вынуждает Локка все же признать: «Избежать этого состояния войны [...] – вот главная причина того, что люди образуют общество и отказываются от естественного состояния».<sup>18</sup> Локк прекрасно понимает хрупкость опоры на один лишь разум как естественный закон – всего через год в своем главном трактате он изложит обстоятельную аргументацию отсутствия у человека врожденных нравственных принципов (Locke, Essay I, 3), а также

<sup>14</sup> Вопрос о статусе естественного состояния у Гоббса, Локка, Руссо или Юма не входит в наши задачи. Во всяком случае, они рассматривали его еще и как математический тип модели тоже. Слова Гоббса в обоснование его подхода могут быть интерпретированы различно. См.: Hobbes, *De Cive* I, 2, note; [Гоббс, 1989: с. 285].

<sup>15</sup> Locke, *Second Treatise* II, 90; [Локк, 1988а: с. 313].

<sup>16</sup> Locke, *Second Treatise* II, 6; [Локк, 1988а: с. 264 – 265].

<sup>17</sup> Locke, *Second Treatise* III, 19. В русском переводе: «что бы ни утверждали некоторые люди» [Локк, 1988а: с. 272].

<sup>18</sup> Locke, *Second Treatise* III, 21; [Локк, 1988а: с. 273].

обратится к различным случаям уголовной практики, чудовищным жестокостям при полном отсутствии угрызений совести у преступников. Время его жизни давало для этого обильный материал. Что могло остановить подобных людей на стадии естественного состояния?

Кажущееся противоречие если не разрешается, то сглаживается, если принять во внимание учение Локка о человеке. Человек Гоббса, хотя и наделен разумом, но все же дик и необуздан в своих страстях; человек Локка также подчинен разуму как естественному закону, но степень этого подчинения зависит от условий формирования личности и полученного воспитания. Страсти и разум – две чаши весов, развивая в себе разумное начало, мы тем самым усмиряем страстное. И страсти, и разум порождены чувственными данными (чувствами), которые постепенно заполняют «пустое пространство»<sup>19</sup>. И опять-таки в центре всей конструкции оказывается человек, отдельный индивид. Учение Локка о праве построено на нем даже в большей степени, чем у Гоббса.

Существует три вида законов как нравственных правил: божественный закон (*divine law*), гражданский закон (*civil law*) и закон общественного мнения (*law of opinion or reputation*), последний Локк еще называет философским<sup>20</sup>. Но природа этих законов одна – принуждение (*enforcement*) – награда или наказание. Локк предполагает, что «такова истинная природа всякого закона в точном смысле этого слова»<sup>21</sup>. Но у этих разновидностей права (закона) один источник – их различие обусловлено проекцией оценки человеческих действий, что обуславливает и разные виды принуждения. Божественный закон – мера греха/долга, гражданский – мера преступления/невинности, философский – мера добродетели/порока.

Хотя Локк не выражает это прямо, но видимо полагает, что все иные правовые системы так или иначе соотносятся с этими тремя видами, а точнее – с их единственным источником. Например, «муниципальные законы (*municipal law*)... – пишет Локк, – справедливы лишь настолько (*are only so far right*), насколько они основываются на законе природы»<sup>22</sup>. Но закон природы, он же Божественный, это «тот закон, который Бог установил для человеческих действий – явлен ли он им светом природы, или голосом откровения»<sup>23</sup>. В обоих

---

<sup>19</sup> «Empty cabinet» – см.: Locke, *Essay I*, 2, 15; [Локк, 1985: с. 103]. Локк обращается также к образу «белой бумаги» (*white paper*) II, 1, 2; Там же, с. 154.

<sup>20</sup> Первые два термина было бы возможно перевести и как «право», вероятно, это будет даже более точно передавать мысль Локка, но по-русски не принято говорить ни о «философском праве», ни о «праве мнения».

<sup>21</sup> Locke, *Essay II*, 28, 6; [Локк, 1985: с. 405].

<sup>22</sup> Locke, *Second Treatise II*, 12. В русском тексте *municipal law* переведено как «гражданские законы»: [Локк, 1988а: с. 268]. Здесь стоит также обратить внимание на соотношение терминов *law – right*, о чем будет сказано ниже.

<sup>23</sup> Locke, *Essay I*, 2, 15; [Локк 1985: с. 103]. В русском тексте переводчик необоснованно добавил фразу «я разумею», отсутствующую в английском тексте.

случаях у такого закона есть критерий – сам человек, его разум (даже при вольном толковании «голоса откровения» индивидуальный разум необходим). Это понимание противоположно пониманию Гоббса, где единственным источником права является воля суверена, и ни о каких критериях его (ее) оценки речь не заходит. Но именно этот момент теории Гоббса был неприемлем для Локка и опровержение его, вероятно, было главной целью написания текста<sup>24</sup>.

В неопубликованных набросках начала 60-х годов (по крайней мере за пятнадцать лет до начала работы над «Двумя трактатами») Локк сохраняет введенное Гоббсом различие между законом (*lex*) и естественным правом (*jus naturale*)<sup>25</sup>, формулируя его очень близко к Гоббсу. Основное различие в том, что там, где Гоббс говорит о праве как о свободе что-либо делать, Локк говорит о «возможности свободно распоряжаться какой-либо вещью»<sup>26</sup>. В более поздних работах и более известных работах Локк хотя и различает эти термины, но не противопоставляет их, скорее у него можно обнаружить тенденцию к их сближению. В частности он утверждает, что цель закона (*law*) – не ограничение свободы, а ее сохранение и расширение, «где нет закона, – пишет Локк, – там нет и свободы».<sup>27</sup> Тем самым право в естественном состоянии не может обеспечивать свободу, как ее понимает Локк, так как в естественном состоянии еще нет закона.<sup>28</sup>

Кроме того, Локк устанавливает единый источник права и закона. Для него это единственное решение поставленной основной задачи. Ограничение власти монарха может быть оправдано в том случае, если он повелевает деспотически, то есть его деятельность противоречит общественному благу.<sup>29</sup> Это оправдано тем, что суверен (монарх) получает свою власть посредством делегирования ему всеми индивидами части своих прав посредством договора, и это начало гражданского общества.<sup>30</sup> В этом процессе существенную роль играет сознание индивида. Локк сохраняет все основные моменты концепции Гоббса, но связывает их иначе (и куда более логично), тем самым получая во многом противоположный результат.

Таким образом, вслед за Гоббсом, начало права и закона Локк усматривает в человеческой личности, хотя это иные начала. И также вслед за Гоббсом

<sup>24</sup> Исследователи склонны говорить о том, что основной политической целью «Второго трактата» Локка является оправдание активного сопротивления власти монарха, превышающего меру своей легитимности – то есть цель, противоположная цели Гоббса. Например, см.: [Ashcraft, 1994: p. 227].

<sup>25</sup> [Locke, 1990: p. 100]. Локк писал этот текст по-латыни, в данном издании латинский текст дается с английским переводом, переводчик предлагает противопоставление: *law – natural right*. См.: [Ibid: p. 101; Локк, 1988b: с. 5].

<sup>26</sup> «...alicujus rei liberum habemus usum». Ibid.

<sup>27</sup> Locke, Second Treatise VI, 57; [Локк, 1988a: с. 293].

<sup>28</sup> Это противоречит описанию естественного состояния у самого же Локка (см. выше), и здесь можно зафиксировать, что под одним термином Локк в тексте понимает «свободу» по-разному.

<sup>29</sup> Locke, Second Treatise XI, 136; [Локк, 1988a: с. 341].

<sup>30</sup> Locke, Second Treatise VII, 89; [Локк, 1988a: с. 312].

он обращается к «естественному состоянию», где личность в нем представлена в логической «чистоте». Учение Локка о личности достаточно сложно, отметим только, что именно Локк впервые артикулирует проблему человеческой идентичности (персональности) и решает ее, выделяя единство сознания как конституирующее начало личности. Даже собственность, которая играет в политической теории Локка столь значимую роль, все же оказывается возможной только благодаря наличию личности. Человек «как владелец своей собственной личности(person)... заключил в себе самом великую основу собственности».<sup>31</sup> Другая сторона обоснования права собственности – естественное право на самосохранение (использование ресурсов) и присвоение результатов труда. Но нам важно отметить в качестве предварительного вывода, что Локк выводит все право из рассмотрения природы человеческой личности, какой она, по его убеждению, создана Богом.

Если Монтескье лишь мимоходом упоминает естественное состояние, как этап до рождения общества, на котором действительны только законы природы<sup>32</sup>, то Руссо неоднократно обращается к этой модели и посвящает ее описанию значительную часть своего «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755). При этом женеvский мыслитель опирается на общий каркас модели Гоббса, активно заимствует элементы у Гроция, но решительно противостоит обоим<sup>33</sup>.

О чем бы ни писал Руссо, он всегда исходит из модели обособленного человека. При этом автор часто и охотно отождествляет этот логический абстракт с самим собою – он то и дело примеряет на себя те или иные ситуации. Леви-Стросс (чьему опыту антрополога можно доверять) сказал однажды, что Руссо занимался главным образом изучением самого себя [Леви-Стросс, 1994: с. 21]. Стремление писать от первого лица – одна из самых характерных черт Руссо; неудивительно, что ряд его шедевров написаны именно так – «Исповедь», «Новая Элоиза», «Эмиль» и другие, но и в «Рассуждении о происхождении неравенства» Руссо охотно примеряет на себя мысли, чувства и действия своего логически-гипотетического индивида<sup>34</sup>. Сам этот факт уже достаточно показателен в интересующем нас аспекте – в аспекте основ правовой концепции. Руссо кладет в основание своей модели «естественного

---

<sup>31</sup> Locke, Second Treatise (XI, 136); [Локк, 1988а: с. 287].

<sup>32</sup> Беглость упоминания не дает возможности однозначно сделать вывод о том, рассматривает ли Монтескье это состояние как историческое, или как логическое, но второе все же вероятнее. См. Montesquieu, De l'esprit des lois 1.2.

<sup>33</sup> Концепция «естественного состояния» Руссо во многих элементах близка Локковой (хотя есть и существенные черты различия), но Руссо обходит ее молчанием, хотя, вероятно, был с ней знаком – в тексте есть ссылка на перевод «Двух трактатов о правлении» Ж. Барбейрака.

<sup>34</sup> «Человек, конечно, может завладеть плодами, которые собрал другой, дичью, которую тот убил, пещерою, что служила ему убежищем, но как сможет он достигнуть того, чтобы заставить другого повиноваться себе?.. Если меня прогонят с одного дерева, то мне достаточно перейти на другое; если меня будут тревожить в одном месте, кто помешает мне пойти в другое?» [Rousseau, 1826: p. 35; Руссо, 1998: с. 104].

состояния» обособленного индивида – некую внутренне сложную, но при этом целостную для внешних отношений единицу.

Уже в предварительном рассуждении женевакский философ прямо указывает, что его тема «относится к человеку вообще (*l'homme en général*)»<sup>35</sup>, но еще показательнее его рассмотрение проблемы появления языка. «Первая трудность, которая здесь возникает, состоит в том, чтобы представить себе, каким образом языки могли оказаться нужны, ибо если люди не имели никаких сношений между собою и никакой нужды в них, то непонятна ни потребность в этом изобретении, ни возможность его...»<sup>36</sup>. Итак, Руссо отвергает как естественную склонность к общению, свойственную людям, согласно Гуго Гроциу (*его appetites societatis*), так и взгляд Томаса Гоббса – войну всех против всех. Его люди свободно перемещаются каждый сам по себе, не испытывая ни потребности друг в друге, ни враждебности. Продолжение рода обеспечивалось тем, что в этом свободном существовании-странствии «самцы и самки соединялись случайно волею встречи, случая и желания, не испытывая особой необходимости в речи, чтобы передавать то, что им нужно было сказать друг другу; они покидали друг друга с такой же легкостью»<sup>37</sup>.

Это состояние первоначального безразличия сменяется другим, также естественным, при котором люди живут в некоем подобии семейно-патриархального уклада. Этот переходный период «должен быть эпохой самой счастливою и самой продолжительной»<sup>38</sup>. Выход из этого состояния оказался возможен «лишь вследствие какой-нибудь гибельной случайности». Этой случайностью оказалось возникновение частной собственности (на землю). Этому событию обязано своим возникновением гражданское общество, а люди – появлением войн, множества преступлений, убийств, несчастий и ужасов.<sup>39</sup> Правда, несколько позже Руссо пишет, что раздел земли был «неизбежным следствием» (*s'ensuivit nécessaire*) ее обработки, а после признания собственности должны были появиться первые уставы правосудия (*les premières règles de justice*)<sup>40</sup>. Руссо явно связывает появление норм правосудия с собственностью.<sup>41</sup>

Может сложиться впечатление, что источник права для Руссо также таится в природе человека – каждого человека. И хотя природа у всех людей общая, что обуславливает изначальное равенство прав, права у каждого свои.

<sup>35</sup> См.: [Rousseau, 1826: p. 19; Руссо, 1998: с. 72].

<sup>36</sup> Руссо в этом фрагменте выступает против теории возникновения языка, предложенной аббатом де Кондильяком [Rousseau, 1826: p. 27; Руссо, 1998: с. 87].

<sup>37</sup> [Rousseau, 1826: p. 27; Руссо, 1998: с. 88].

<sup>38</sup> [Rousseau, 1826: p. 41; Руссо, 1998: с. 113].

<sup>39</sup> [Rousseau, 1826: p. 37; Руссо, 1998: с. 106].

<sup>40</sup> [Rousseau, 1826: с. 42; Руссо, 1998: с. 116].

<sup>41</sup> Эта мысль, также как и следующая, связанная с нею, что понятие собственности могло возникнуть только из трудовой деятельности, была отчетливо выражена Локком.

Но анализ текста показывает, что дело обстоит иначе – и сложнее – у Руссо в тексте есть учение о двух разных правах (системах права), совершенно противоположных друг другу.

Это вообще особенность мышления и текстов Руссо – страсть к противопоставлениям<sup>42</sup>. Ряд таких противопоставлений он отмечал сам – в тексте или в комментариях – и позднейшие комментаторы и исследователи старательно растиражировали эти пары. Так обстоит дело со знаменитым противопоставлением *amour de soi* – *amour propre* (в русском переводе: себялюбие – самолюбие)<sup>43</sup>. Но эти контрасты Руссо не всегда четко оформлял терминологически<sup>44</sup>, и тем более не всегда оговаривал, полагаясь на достаточность контекста. В итоге возникали неясности, в том числе в отношении права. Еще Кассирер выступал против многочисленных попыток отнести учение Руссо об общественном договоре к чистому естественному праву, полагая, что этому препятствует его социальная психология [Кассирер, 2004: с. 284]. И по сей день учение женеvского мыслителя о праве вызывает трудности и разногласия у интерпретаторов. Ограничимся общей схемой.

Естественное право происходит непосредственно из природы человека. В этой природе Руссо усматривает два начала: (1) собственное благосостояние и самосохранение (*à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes*) и (2) отвращение к страданиям других. «Из взаимодействия и того сочетания, которое может создать из этих двух начал наш ум, без того, чтобы было необходимо добавлять сюда еще свойство общежителъности<sup>45</sup>, – и могут, как мне кажется, вытекать все принципы естественного права (*toutes les règles du droit naturel*)»<sup>46</sup>. Эти два начала и объединяет понятие *l'amour de soi*, которое

---

<sup>42</sup> «Он относится к тем умам, которые ничего не могут представить себе или постичь не обратившись к противоположной идее или образу; к умам, мыслящим контрастами». [Валлон, 1981: с. 26].

<sup>43</sup> «Не следует смешивать самолюбие (*l'amour-propre*) и любовь к самому себе (*l'amour de soi-même*) – две страсти, весьма различные по своей природе и по действию, которое они производят. Любовь к самому себе – это чувство естественное, побуждающее каждое животное заботиться о самосохранении, а у человека это чувство направляется разумом и умеряется сострадательностью, порождая гуманность и добродетель. Самолюбие – это производное, искусственное чувство, возникшее лишь в обществе, заставляющее каждого индивидуума придавать самому себе больше значения, чем всему остальному, побуждающее людей причинять друг другу всевозможное зло...» Примечание 13 [Rousseau, 1826: p. 73]. В русском переводе, где некоторые замечания опущены и сокращены, это примечание VIII [Руссо, 1998: с. 149].

<sup>44</sup> Например, в «Эмиле», написанном семью годами позже (1762), Руссо говоря о той же любви к себе употребляет другой термин: «...а так как мы не учимся желать себе блага и избегать зла, но получаем это желание от природы, то любовь к благу и ненависть к злу – такие же природные наши свойства, как и любовь к себе (*l'amour de nous-mêmes*)» [Rousseau, 1866: p. 72; Руссо, 1981: с. 345–346]. Таким образом, *l'amour de soi*, *l'amour de soi-même* и *l'amour de nous-même* выступают как синонимы в противостоянии *l'amour-propre*.

<sup>45</sup> Весьма существенное добавление: вероятнее всего, направлено не только против классической античной традиции, но и против Гуго Гроция, а также некоторых современников, например, Дидро.

<sup>46</sup> [Rousseau, 1826: p. 14; Руссо, 1998: с. 68].

К. Брук<sup>47</sup> считает эквивалентом стоического οἰκείωσις (первичная, природная склонность)<sup>48</sup>, тем самым обосновывая философию естественного права Руссо. Таким образом, естественное право обладает безусловной ценностью.

Ему противостоит другое право – которое Руссо называет по-разному: право собственности (le droit de propriété)<sup>49</sup>, позитивное право (le droit positif)<sup>50</sup>, а иногда – нормой (la règle)<sup>51</sup>. Источник этого права – l'amour-propre, то есть самолюбие, вознесение себя за счет другого. Прямо Руссо этого не пишет, но в тексте недвусмысленно говорится о том, что это право возникает в результате обмана со стороны богатых собственников с целью сохранить свое имущество<sup>52</sup>. Это право Руссо характеризует как «шаткое и ложное (précaire et abusif)»<sup>53</sup>. Это право навязали «грубым и легковерным людям», представив его как надежную защиту в первую очередь для слабых: «все бросились прямо в оковы...»<sup>54</sup>. Его можно было бы еще назвать «правом более сильного» (le droit du plus fort), и Руссо иногда так его и называет, но лишь исходя из контекста, так как в работе «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762) он посвящает главу обоснованию того, что право сильного – вовсе не право и правом быть не может<sup>55</sup>. Одна из претензий Руссо к Гроцию заключается в том, что они отдают человеческий род во власть «какой-нибудь сотне людей»<sup>56</sup>. По мнению Руссо, Гроций «видит основание права в существовании соответствующего факта»<sup>57</sup> – трудно придумать более удобное обоснование для власти тиранов<sup>58</sup>.

Поэтому когда Руссо употребляет термин «право» в работе «Об общественном договоре», а также других своих текстах, следует внимательно разбирать, какое из двух прав имеется в виду, так как автор, полагаясь на контекст, далеко не всегда разделяет их терминологически. Тем не менее, его критика «права сильнейшего» дает некоторое представление о том, что же

<sup>47</sup> [Brooke, 2001: p. 113]. По мнению К. Брука, вся политическая философия Руссо может быть представлена как соединение двух антагонистических традиций – стоической и августиновской.

<sup>48</sup> Стоики понимали οἰκείωσις достаточно широко: как влечение к первичному по природе, самосохранение, заботу о себе, как то, что ведет к достойной жизни и является основой справедливости. См. примеры: [ФРС, 2010: с. 142].

<sup>49</sup> «...права собственности, отличного от права, которое вытекает из естественного закона». [Rousseau, 1826: p. 43; Руссо, 1998: с. 117].

<sup>50</sup> [Rousseau, 1826: p. 54; Руссо, 1998: с. 139].

<sup>51</sup> [Rousseau, 1826: p. 45; Руссо, 1998: с. 122].

<sup>52</sup> [Rousseau, 1826: p. 44–45; Руссо, 1998: с. 120–121].

<sup>53</sup> [Rousseau, 1826: p. 44; Руссо, 1998: с. 120].

<sup>54</sup> [Rousseau, 1826: p. 45; Руссо, 1998: с. 121].

<sup>55</sup> Rousseau, Contrat, p. 8–9; Руссо, 1998: с. 200–201].

<sup>56</sup> Rousseau, Contrat, 1.2; [Руссо, 1998: с. 199].

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Критикует он его теорию политического права и в «Эмиле», на этот раз противопоставляя ему Гоббса.

является правом в собственном смысле. Уступая силе, человек совершает акт необходимости или благоразумия, а не воли, повиновение силе делает излишним повиновение долгу<sup>59</sup>. Можно сделать вывод, что правом Руссо считает повиновение долгу по собственной воле.

Но откуда появляется долг и всегда ли воля человека направлена на его выполнение? Здесь появляется проблема «общей воли (*volonté générale*)» – едва ли не самая сложная проблема всего творчества Руссо, «узловая проблема его политической философии»<sup>60</sup>. Это понятие было выработано французскими авторами-августинианцами XVII века – А. Арно, Н. Мальбраншем, П. Бейлем – для теологических споров, как «общая воля Бога»<sup>61</sup>. У Руссо «общая воля» приобретает иное значение – это воля всех людей, которая создает земного Бога (если говорить словами Гоббса) – Суверена. Поскольку политическая философия Руссо посвящена тому, как возможно сохранение свободы человека при жизни в обществе, то основной проблемой «общей воли» оказывается проблема добиться единодушия, не жертвуя индивидуальной свободой. Проблема, предстающая неразрешимой, но Руссо полагает, что ее можно разрешить правильным воспитанием. Поэтому воспитательный роман «Эмиль» может быть с полным основанием отнесен к корпусу работ женеvского мыслителя по политической философии.

«Каждый человек от природы имеет право на все, что ему необходимо»<sup>62</sup>. В какой-то мере именно это «необходимо» и оказывается камнем преткновения. Человек в естественном состоянии ограничивается действительно необходимым, человек среди других людей понимает необходимость принципиально иначе. Именно поэтому нужно не словами (они несут на себе печать общественных отношений), а на действенных примерах убедить человека (лучше еще ребенком) в различии между действительно необходимым и кажущимся таковым. Поскольку потребности человека природны, воспитание следует осуществлять на лоне природы, а не в городе, где слишком много искусственного. Здесь у Руссо опять-таки легко видеть влияние стоицизма. Сформировавшись, человек сам признает правильность такого воспитания<sup>63</sup>. Существование таких людей делает возможным единодушие (общую волю) при их соединении. Так оказывается возможным Общественный Договор, который создает долг и право<sup>64</sup>. Акт вынесения решения всем на-

---

<sup>59</sup> Rousseau, *Contrat*, 1.3; [Руссо, 1998: с. 201].

<sup>60</sup> См.: [Riley, 2001: p. 124]; Юдит Шкляр идет еще дальше, считая, что понятие общей воли «выражает все, что в большинстве случаев он (Руссо. – С.Ш.) хочет сказать» [Shklar, 1969: p. 184].

<sup>61</sup> См.: [Brook, 2001: p. 94]; в основе – слова апостола Павла: Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2: 4).

<sup>62</sup> Rousseau, *Contrat*, 1.9; [Руссо, 1998: с. 213].

<sup>63</sup> «Я решил оставаться таким, каким вы меня сделали», – говорит в конечном итоге Эмиль своему воспитателю; см.: [Rousseau, 1866: p. 106; Руссо, 1981: с. 581].

<sup>64</sup> Основная задача Общественного договора – «Найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всю свою силу» Rousseau, *Contrat*, 1.6; [Руссо, 1998: с. 207].

родом, касающийся всего народа Руссо называет Законом<sup>65</sup>, «они суть акты общей воли»<sup>66</sup>. Только при соблюдении всех этих условий общая воля всего народа ничуть не затрагивает индивидуальную свободу каждого.

Этот проект может показаться утопичным, уже хотя бы потому, что невозможно дать всем необходимое воспитание. Руссо полагает, что подобное воспитание неизбежно и естественно осуществлялось в естественном состоянии – вот почему его анализ этой стадии так существенен. Теперь же, в нашем нынешнем положении мы должны прийти к нему с помощью разума, потому что природа по-прежнему доступна и открыта для нас, а разум несомненно убеждает нас в том, что она – наше подлинное начало. В этом процессе каждый должен двигаться самостоятельно, но так как разум един и природа одна, все, кто будут слушать свой внутренний голос, будут идти в одном направлении.

Можно увидеть, что и у Руссо вся философия права (и вся политическая философия) основывается на обособленном индивидуе. Этот индивид – чистая логическая схема, воображаемая фигура в гораздо большей мере, чем герой единственного, по мнению Руссо, достойного романа воспитания – «Робинзона Крузо». Особенно это заметно в «Эмиле», романе в пятьсот страниц, где представлены всего два человека (воспитатель и воспитанник), и оба в равной степени лишены индивидуальных черт<sup>67</sup>.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Валлон А.* Педагогические и психологические идеи романа-трактата Ж.-Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании» // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. Т. 2. – М.: Педагогика, 1981. – С. 269–299.
- Гоббс Т.* О гражданине // Гоббс Т. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 270–506.
- Гоббс Т.* Левиафан // Гоббс Т. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – С. 3–545.
- Кассирер Э.* Философия Просвещения. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 400 с.
- Леви-Строс К.* Руссо – отец антропологии // Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 19–28.
- Локк Д.* Два трактата о правлении // Локк Д. Сочинения в 3-х тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1988a. – С. 135–405.
- Локк Д.* Опыт о человеческом разумении. Ч. I–III. // Локк Д. Сочинения в 3-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1985. – С. 78–582.
- Локк Д.* Опыты о законе природы // Локк Д. Сочинения в 3-х тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1988b. – С. 3–54.

<sup>65</sup> Rousseau, Contrat, 2,6; [Руссо, 1998: с. 227].

<sup>66</sup> Rousseau, Contrat, 2,6; [Руссо, 1998: с. 228].

<sup>67</sup> Руссо неоднократно подчеркивает (и не только в «Эмиле»), что каждый человек обладает своими природными склонностями, своими особенностями, индивидуальными отличиями, но в итоге оба персонажа оказываются напрочь их лишены – воспитатель просто клонирует себя самого. Несомненно, Руссо отдавал себе в этом отчет, и это никак не было случайностью.

- Монтескье Ш.Л.* О духе законов / Сост., перевод и комментирование примечаний автора А.В. Магешук. – М.: Мысль, 1999. – 672 с.
- Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 416 с.
- Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. Т. 1. – М.: Педагогика, 1981. – 654 с.
- Фрагменты ранних стоиков / Составление, перевод и комментарии А. А. Столярова. Т. 3. Ч. 2. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010. – 267 с. [В ссылках – ФРС].
- Шмидт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. – СПб: «Владимир Даль», 2006. – 300 с.
- Штраус Л.* Естественное право и история. – М.: Водолей, 2007. – 312 с.
- Ashcraft R.* Locke's political philosophy // The Cambridge Companion to Locke / Ed. by Vere Chappell. – Cambridge: Cambridge UP, 1994. – P. 226–251.
- Brooke Ch.* Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins // The Cambridge Companion to Rousseau / Ed. by Patrick Riley. – Cambridge: Cambridge UP, 2001. – P. 94–123.
- Gert B.* Hobbes's psychology // The Cambridge Companion to Hobbes / Ed. by Tom Sorell. – Cambridge: Cambridge UP, 1996. – P. 157–174.
- Goldsmith M. M.* Hobbes on law // The Cambridge Companion to Hobbes..., 1996. – P. 274–304.
- Grant H.* Hobbes and mathematics // The Cambridge Companion to Hobbes..., 1996. – P. 108–128.
- Hobbes T.* De Cive. The English version (Philosophical Rudiments concerning Government and Society) / A Critical Edition by H. Warrender. – Oxford: Clarendon Press, 1987. – 336 p.
- Hobbes T.* De Cive. The Latin Version Entitled in the First Edition Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive, and in Later Editions Elementa Philosophica de Cive / A Critical Edition by H. Warrender. – Oxford: Clarendon Press, 1983. – 340 p.
- Hobbes T.* Leviathan / Ed. by M. Missner, D. Kolak. – New York: Pearson Longman, 2006. – 304 p.
- Locke J.* The Second Treatise of Civil Government // Locke J. Political essays / edited by Mark Goldie. – Cambridge, New York : Cambridge UP, 1997. – P. 54–78.
- Locke J.* An Essay Concerning Humane Understanding / ed. with an introd., critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch. – Oxford: Clarendon Press, 1975. – 867 p.
- Locke J.* Questions Concerning the Law of Nature / Definitive Latin text, with facing accurate English trans. in Robert Horwitz et al. – Ithaca: Cornell University Press, 1990. – 260 p.
- Jesseph D.* Hobbes and method of natural science // The Cambridge Companion to Hobbes..., 1996. – P. 86–107.
- Montesquieu, Ch.-L. de Secondat, baron de La Brède et de* De l'esprit des lois / chronologie, introduction, bibliographie par Victor Goldschmidt. – Paris : Garnier, Flammarion, 1979. – 2 vol. – 507 p. + 638 p.
- Rousseau J.-J.* Du Contrat social ou Principe du droit politique / éd. E. Dreyfus-Brisac. – Paris: Félix Alcan, 1896. – 425 p.
- Rousseau J.-J.* Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes // Rousseau J.-J., Oeuvres. Vol. 2. – P. : Dalibon, 1826. – P. 211–392.
- Rousseau J.-J.* Émile ou de l'Éducation. – Paris: Garnier frères, 1866. – 567 p.

- Riley P. Rousseau's General Will // The Cambridge Companion to Rousseau..., 2001. – P. 124–153.
- Ryan A. Hobbes's political philosophy // The Cambridge Companion to Hobbes..., 1996. – P. 208–245.
- Shklar J. Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory. – Cambridge: Cambridge UP, 1969. – 245 p.
- Skinner Q. Review Article. Hobbes's «Leviathan» // The Historical Journal. – 1964. – Vol. 7, 2. – P. 321–333.
- Skinner Q. Hobbes on Persons, Authors and Representatives // The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan / Ed. by Patricia Springborg. – Cambridge: Cambridge UP, 2007. – P. 157–180.
- Sorell T. Hobbes's scheme of the sciences // The Cambridge Companion to Hobbes..., 1996. – P. 45–61.
- Springborg P. Hobbes on religion // The Cambridge Companion to Hobbes..., 1996. – P. 346–380.
- 
- 

**Sergiy Shevtsov (Odessa)**

**The theory of a natural state: Hobbes, Locke, Rousseau**

The author offers an analysis of the logical model of “natural state” in the writings of the three mentioned authors and attempts to define its role in their theories of law. The analysis demonstrates that all three models share the same basic idea: namely, the conception of an independent reasonable individual; this very idea is exactly what these different models are based upon. The concept of an individual itself does not have a substantiation.

---

---

*Sergiy Shevtsov, PhD in philosophy, Associate professor at the Department of Philosophy for Natural Sciences Faculties of I. Mechnikov Odessa National University*

*Сергій Шевцов, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів філософського факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечнікова*

*Сергей Шевцов, кандидат философских наук, доцент кафедры философии естественных факультетов философского факультета Одесского национального университета им. И. И. Мечникова*

---

---