

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. Ломоносова

Юридический факультет

ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ

Под редакцией
доктора юридических наук, профессора О.
Э. Лейста



Москва
ЗЕРЦАЛО
2004

**Рекомендовано Советом по правоведению
Учебно-методического объединения университетов России
в качестве учебника для юридических вузов**

Авторский коллектив:

Воротилин Е. А., канд. юрид. наук, доцент — гл. 2, 3, 4 (§ 1, 2), гл. 14 (§ 1—4, § 6 в соавторстве с О. Э. Лейстом), гл. 17 (§ 1—3), гл. 25 (§ 5), гл. 26 (§ 1—4, 6—9);

Лейст О. Э, докт. юрид. наук, профессор — гл. 1, 4 (§ 3—5), гл. 5, 6, 9, 10, 13, 14 (§ 5, 7, 8, § 6 в соавторстве с Е. А. Воротилиным), гл. 16, 17 (§ 4), гл. 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, (§ 1—4, 6, 7), гл. 26 (§ 10), Заключение;

Мачин И. Ф., канд. юрид. наук, доцент — гл. 27;

Струнников В. Н., докт. юрид. наук, профессор — гл. 12, 15, 26 (§ 5);

Томсинов В. А., докт. юрид. наук, профессор — гл. 7, 8, 11;

Фролова Е. А., канд. юрид. наук, доцент — гл. 24.

ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ.

Издательство: Зерцало, 2004 год.

Объем - 565 с, мягкая обложка.

ISBN: 5-94373-073-7

В учебнике изложены основные политические и правовые учения Древнего мира, Средневековья, Нового и Новейшего времени в полном соответствии с программой и методическими требованиями, предъявляемыми к вузовским учебникам.

Новое издание учебника обновлено и сокращено по сравнению с предыдущим, выходившим в свет в 1999, 2000 и 2002 гг.

Рекомендуется для студентов, слушателей, аспирантов и преподавателей юридических, исторических и философских вузов и факультетов.

ГЛАВА 1. ПРЕДМЕТ ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ

§ 1. История политических и правовых учений в системе юридических дисциплин

История политических и правовых учений относится к числу историко-теоретических дисциплин. Задача этой дисциплины — познакомить студента с содержанием и историей наиболее значительных и влиятельных теоретических концепций государства и права прошлых эпох. Каждая большая эпоха государственно-организованного общества имела свою теорию государства и права, чаще несколько теорий. Изучение этих теорий и их связи с современными проблемами права и государства так же важно для подготовки высококвалифицированных правоведов, как для философов изучение истории философии, для экономистов — истории экономических учений, для искусствоведов — истории эстетики и т.д.

Изучение истории политических и правовых учений актуально уже по той причине, что ряд проблем, относящихся к государству, праву, политике, неоднократно обсуждался в предшествующие эпохи, в результате чего сложились системы доводов в пользу того или иного решения этих проблем. В дискуссиях и спорах решались такие злободневные проблемы, как проблемы юридического равенства или сословных привилегий, прав человека, соотношения

личности и государства, государства и права, общества и государства, политики и морали, демократии и технократии, реформы и революции, и др. Знание о различных вариантах решения этих проблем и о обоснованиях решений — необходимая часть политико-правового сознания квалифицированного правоведа.

Изучение истории политических и. правовых учений уже в прошлом веке было составной частью высшего юридического образования. На юридических факультетах университетов эта дисциплина сначала именовалась "История политических учений" (общий курс под таким названием был подготовлен и издан профессором Московского университета Б. Н. Чичериным), затем — "История философии права" (курсы лекций в Москве профессора Г. Ф. Шершеневича, в Санкт-Петербурге — профессора Н. М. Коркунова). После 1917 г. эта дисциплина называлась по-разному: "История политических учений", "История учений о государстве и праве", "История политических и правовых учений".

В настоящее время в нашей стране резко возрастает значение истории политических и правовых учений как школы альтернативного мышления, дающей возможность сопоставлять различные теории, направления политической и правовой мысли с учетом многовековой дискуссии об этих проблемах. Особенность нашего времени — становление идеологического плюрализма, признание различных вариантов мышления в научном, профессиональном, обыденном сознании. Соревнование идейных течений, обмен доводами, проблемами дают возможность изжить узость и одномерность идеологически деформированного сознания, много лет ориентированного на господствовавшее официальное мировоззрение.

При изложении политико-правовых доктрин используются понятия и категории, многие из которых студентами изучены в курсе теории государства и права. Политические и правовые учения возникали и развивались в органической связи с историей государства и права, отражая современные им политические и правовые учреждения. Поэтому история политических и правовых учений изучается после того, как студенты изучили историю государства и права. Исходя из потребностей и запросов отечественного правоведения, учебный курс строится преимущественно на материалах истории России и стран Западной Европы. В учебной программе и в учебнике учитываются специфика высшего юридического образования, необходимость максимально экономного изложения тем, проблем, дат, имен. Для ориентации студентов во времени в учебнике указаны даты жизни различных мыслителей и годы издания их произведений. Заучивать эти даты при подготовке к экзамену не нужно; необходимо точно знать, в каком веке создана та или иная политико-правовая доктрина. Если же век сложен и богат событиями, следует обязательно запомнить, о какой части века идет речь (начало, середина, конец), к какой эпохе относится деятельность автора политико-правовой доктрины. Разумеется, незнание некоторых дат (например: 988, 1640—1649, 1688, 1776, 1789—1794, 1812, 1825, 1861 гг. и т.п.), свидетельствующее о недостаточной подготовке по истории, не может не отразиться на оценке знаний студента по этой дисциплине.

В учебной программе курса "История политических и правовых учений" указаны произведения политических мыслителей — основные источники, рекомендуемые студентам и слушателям для самостоятельного изучения.

§ 2. Понятие и структура политико-правовых доктрин

Предметом истории политических и правовых учений являются теоретически оформленные в доктрину (учение) взгляды на государство, право, политику. Политико-правовая доктрина включает три компонента:

1) логико-теоретическую, философскую или иную (например, религиозную) основу (методологический стержень учения);

2) выраженные в виде понятийно-категориального аппарата содержательные решения вопросов о происхождении государства и права, закономерностях их развития, о форме, социальном назначении и принципах устройства государства, об основных принципах права, его соотношении

с государством, личностью, обществом и др.;

3) программные положения — оценки существующего государства и права, политические цели и задачи.

Логико-теоретическая основа политико-правовой доктрины связана с другими формами общественного сознания, с мировоззрением эпохи.

Политические учения Древнего мира опирались преимущественно на религиозные (в государствах Древнего Востока) и на философские (Древняя Греция и Древний Рим) обоснования. Мировоззрение средних веков было религиозным, теологическим. Методом мышления Нового времени стал рационализм. Неспособность чистого рационализма познать и объяснить ряд явлений общественного и политического развития подготовила почву для возникновения и развития социологии, политологии и других общественных наук, изучающих государство и право.

Содержанием политико-правовой доктрины являются ее понятийно-категориальный аппарат, теоретическое решение общих проблем государства и права, обширная и завершенная система взглядов, основанная на категориях, имеющих опорный, ключевой характер именно в данной доктрине.

К традиционному кругу вопросов, решение которых образует содержание политического и правового учения, относятся вопросы о происхождении государства и права, об их связи с обществом, с личностью, с отношениями собственности, о формах государства, его задачах, методах политической деятельности, связи государства и права, об основных принципах и формах (источниках) права, о правах личности и др.

В предмет истории политических и правовых учений включаются только учения, содержащие решения общих проблем теории государства и права. Почти каждая из отраслевых юридических наук имеет свою историю (история основных школ и направлений в теории уголовного права, история понятия юридического лица и других гражданско-правовых концепций, история науки международного права и др.). К взглядам мыслителей прошлого на решения проблем отраслевых юридических наук история политических и правовых учений обращается только тогда, когда эти решения неразрывно связаны с общетеоретической концепцией, являются формой ее выражения.

Программные положения (оценки государства и права, цели и задачи политической деятельности и борьбы), присущие каждой политико-правовой доктрине, придают ей социально значимый характер, налагают отпечаток на содержание ее теоретической части и нередко определяют выбор методологической основы самой доктрины. В программных положениях наиболее четко и ясно выражен идеологический характер доктрины; через них политико-правовое учение связано с практикой политической и идеологической борьбы. Программная часть учения непосредственно выражает интересы и идеалы определенных классов, сословий, иных социальных групп, их отношение к государству и праву.

Из трех компонентов политико-правовой доктрины именно программа является цементирующим, связывающим воедино ее элементы началом, придающим политико-правовой доктрине монолитность, поскольку оформление политических и правовых взглядов, суждений, оценок в целостную систему происходит на основе идеалов, объединяющих членов общества в группы, стремящиеся оказать влияние на право, государство, политику.

Наиболее обширной частью политико-правовых доктрин является их теоретическое содержание. Оно всегда связано со способом обоснования политико-правовой программы, логически построенным в духе мировоззрения эпохи. Связь содержания политико-правовой доктрины с логико-теоретической основой и с программными положениями зачастую сложна и опосредованна. Решение ряда проблем теории государства и права допускает разные варианты в пределах единого мировоззрения и идеологической направленности.

Теоретическое содержание политико-правовых доктрин разнообразно, и это разнообразие зависит от ряда индивидуальных факторов: от объема познаний мыслителя, идейных влияний, особенностей его мышления, жизненных условий и т.п.

§ 3. Периодизация истории политических и правовых учений

В учебной и научной литературе существует несколько периодизаций истории политических и правовых учений.

В процессе преподавания довольно давно выявилось, что периодизация истории политических и правовых учений в соответствии с бытовавшей схемой общественно-экономических формаций неудачна, поскольку наиболее насыщенными периодами истории этих учений чаще оказываются либо периоды перехода от одной формации к другой (XVI—XVIII вв.), либо периоды острых социально-политических противоречий внутри формации (например, в Греции V—IV вв. до н.э.). Кроме того, смена одной формации другой не всегда сопровождалась переменой общего мировоззрения эпохи, в соответствии с которым всегда строится логико-теоретическая основа политико-правовых доктрин. Так, христианство, возникшее в рабовладельческом обществе, не претерпело значительных изменений в феодальном обществе средних веков. Дополнительные трудности создавало то, что с позиций формационного подхода невозможно объяснить существование рабовладельческого строя и оппозиционной ему антирабовладельческой политико-правовой идеологии в Российской империи (до 1861 г.) и в США (до 1862—1863 гг.).

Для периодизации истории политических и правовых учений более приемлемо классическое деление общей истории на Древний мир, средние века, Новое и Новейшее время. Это деление не создает трудностей, порожденных формационным подходом, однако же лежащий в ее основе хронологический принцип не всегда позволяет выявить специфику развития политико-правовой идеологии. Между тем любая периодизация должна строиться в соответствии с логикой развития самого предмета, поскольку проблема определения основных периодов истории носит не столько классификационный, сколько теоретический характер.

Закономерностью развития политико-правовой идеологии является то, что любое учение о государстве, праве, политике разрабатывается с учетом современной ему политико-правовой действительности, которая обязательно отражается в самом, казалось бы, абстрактном теоретическом построении. Так же как философия, по словам Гегеля, — это эпоха, схваченная в мысли, политико-правовая доктрина — это выраженная в системе понятий и категорий государственно-правовая реальность эпохи. Каждая большая эпоха сословного и классового обществ имела свои, свойственные ей политико-правовые учреждения, понятия и способы их теоретического объяснения. Поэтому в центре внимания теоретиков государства и права разных исторических эпох были различные политико-правовые проблемы, связанные с особенностями государственных учреждений и принципов права соответствующего исторического типа и вида. Так, в государствах-городах Древней Греции главное внимание уделялось устройству государства, проблеме круга лиц, допущенных к участию в политической деятельности, государственно-правовым способам укрепления господства свободных над рабами. Этим и были обусловлены повышенное внимание к теоретическому определению и классификации форм государства, поиск причин перехода одной формы правления в другую, стремление определить наилучшую, идеальную форму правления. В средние века основным предметом теоретико-политических дискуссий стал вопрос о соотношении государства и церкви. В центре внимания общественно-политической мысли XVII—XVIII вв. стояла уже проблема не столько формы правления, сколько формы политического режима, проблема законности, гарантий равенства перед законом, свободы и прав личности. XIX—XX вв. выдвинули на первый план вопрос о социальных гарантиях прав и свобод человека, а с конца XIX в. проблема форм правления и политического режима государства была существенно дополнена исследованием его связей с политическими партиями и другими политическими организациями.

Особенности разных исторических эпох предопределяли различное соотношение права и государства в общественной жизни, а тем самым — разную степень внимания, которое в содержании политико-правовых доктрин уделялось теоретическим вопросам государства, политики, права.

Понятие "политико-правовое учение" основано на тесной связи проблем государства и права,

но не означает сведения права на уровень надстройки над государством, придатка к нему, "формы политики". В содержании ряда политико-правовых учений на первом месте стояли именно проблемы права, по отношению к которым устройство государства и другие политические проблемы рассматривались как второстепенные. Право занимает ведущее по отношению к государству положение в некоторых религиях (брахманизм, ислам) и потому правовые проблемы являются главными в содержании политико-правовых учений, построенных на идейной основе соответствующей религии. В истории политико-правовых учений было также немало не связанных с религией проектов детальной регламентации неизменными законами жизни общества, проектов, отводящих государству второстепенную роль хранителя этих законов ("Законы" Платона, "Кодекс природы" Морелли, "Путешествие в землю Офирскую..." Щербатова и др.). Проблемы права по-новому вышли на первый план в эпоху становления гражданского общества в тех политико-правовых учениях, которые обосновывали юридическое равенство людей, их права и свободы, отводя государству роль гаранта прав человека (Локк, Кант и др.). Вместе с тем в истории было немало политико-правовых учений, уделяющих большее внимание проблемам политики и государства (Макиавелли, Боден и др.).

В укрупненном виде типология истории политических и правовых учений включает три больших эпохи, соответствующих главным периодам государственно-организованного общества:

- 1) политико-правовая идеология сословно-кастового общества;
- 2) политические и правовые доктрины периода перехода к гражданскому обществу;
- 3) политико-правовая идеология гражданского общества.

К *первому* относится *период* от возникновения права и государства примерно до XV—XVI в. По формационной схеме данный период включает азиатский способ производства, рабовладельческое и феодальное общества; по схеме общей истории — это Древний мир и средние века.

Особенность этого периода, который в исторической науке иногда называется "большая феодальная формация", состоит в том, что социальная структура общества определялась правом, не равным для разных сословий, а государство (чаще монархическое, чем республиканское) зависело от высшего, наиболее привилегированного сословия и стояло на страже общественно-правового неравенства. Политико-правовая идеология этого периода строго различала людей свободных и несвободных, привилегированных и непривилегированных, "своих" (граждан данного государства, членов касты или сословия, лиц того же племени или расы, приверженцев определенной религии и церкви, сотоварищей по цеху и т.п.) и "чужих". Даже в наиболее развитых государствах, где имелись зародыши гражданского общества, при определении государства как "дела народного" под народом разумелась лишь малая часть общества (свободные, имеющие гражданство), а крайне редкие рассуждения некоторых философов V в. до н.э. о том, что все люди по природе равны, до сих пор дают обильную пищу для предположений, что эти рассуждения надо либо толковать ограничительно, в классовом смысле, либо отнести за счет неверного прочтения или передачи античных источников. Нелишне добавить, что в ту эпоху попытки теоретического обоснования всеобщего правового равенства людей влекли свирепые репрессии против политических мыслителей в сословных государствах.

Второй период охватывает XVI—XVIII вв. Он вообще не вмещается в формационную схему, а по общеисторической периодизации к нему относятся позднее Средневековье и начало Нового времени.

Для истории политических и правовых учений этот период имеет исключительно важное значение как эпоха грандиозных сдвигов, поисков, открытий в области политико-правовой идеологии и вообще духовного развития Европы. Великие потрясения и перестройки тех веков обычно обозначаются именами собственными: Возрождение, Реформация, Просвещение. Общая идея и исторический смысл данного периода состояли в признании и утверждении всеобщего равенства людей перед законом. В политико-правовой идеологии этого периода по существу была сформулирована теоретическая модель бессословного, гражданского общества равноправных людей, свободно проявляющих свою личность, предприимчивость и творческую инициативу, обоснован идеал общества, освобожденного от сословных границ, лишних запретов и дотошной

правовой регламентации.

Результатом политических революций в ряде стран Европы XVII—XVIII вв. стало становление и развитие гражданского (бессословного, промышленного, капиталистического) общества (XIX— XX вв.). Это — *третий* большой *период* развития политико-правовой идеологии, проблематика которой пополняется рядом новых тем, порожденных сложностями развития современного государства и права гражданского общества.

В процессе развития мировой цивилизации одни страны позже других вступали в названные выше эпохи, во второй или в третий периоды развития, в некоторых странах намечался даже и попятный процесс. Общая проблематика политико-правовых доктрин по-разному преломлялась в идеологии различных стран, общественный строй, политико-правовые учреждения и духовный мир которых имели свои особенности. Поэтому в учебной программе и, следовательно, в учебнике по истории политических и правовых учений темы курса определены по хронологическо-региональному принципу с учетом основных направлений политико-правовой идеологии, существовавших в соответствующих странах и регионах.

§ 4. Многообразие политико-правовых доктрин

История политических и правовых учений развивается неравномерно. В истории каждой страны или группы стран были эпохи, когда одна за другой возникали новые политические и правовые доктрины, любая из которых отличалась от остальных содержанием и выводами. Эти эпохи сменялись периодами апатии, потери интереса к политико-правовой идеологии, воспроизведением и повторением давно известных идей.

Основной причиной развития политико-правовой идеологии являются исторически возникающая острота проблем государства и права, повышенный интерес общества к этим проблемам и, главное, соревнование ряда общественно-политических идеалов, выражающих интересы и цели различных социальных групп. Государственно-организованное общество неоднородно; в нем всегда есть приверженцы и противники существующего права и государства, сторонники их изменения или сохранения. Соревнование, борьба этих групп создают тот комплекс разнообразных политико-правовых взглядов, идей, настроений, который является питательной почвой для теоретических обобщений, формирования политических и правовых доктрин. При этом существование и противостояние ряда политических и правовых доктрин не всегда обусловлены противоречиями общественно-политических идеалов, на которые они ориентированы. Нередко дискуссии по проблемам государства и права ведутся между идеологами одной и той же группы по той причине, что каждый из них современную им государственно-правовую реальность видит по-разному и строит свою теорию на отличной от других методологии.

Политические и правовые учения всегда сложнее и многообразнее, чем современная им государственно-правовая действительность. В них отражается опыт прошлого и делается попытка предсказать будущее, учения разнообразны по программно-оценочному содержанию и решению теоретических вопросов права и государства, неодинаково связаны с философией, религией, этикой, другими формами общественного сознания и, наконец, зависят от познаний и склада ума создающих их теоретиков. Поэтому государство и право едины, а политико-правовых доктрин может быть много, причем между ними ведется порой ожесточенная полемика.

В большой части исторических обществ существовали несколько противостоящих политико-правовых доктрин и соревнование между ними. Однако было немало периодов и эпох, когда в истории политических и правовых учений наступали спад, перерыв, застой, когда не создавалось новых доктрин, идей о праве, государстве, политике. Нередко это было обусловлено объективными причинами.

Общественный интерес к политико-правовой идеологии порой падал из-за монотонности, однообразия государственно-правовой действительности либо полного отчуждения государства от общества и общественных интересов. Стимулы к теоретической разработке политико-правовых

идеалов исчезали, например, в периоды упадка античных цивилизаций, когда бесконечная и бессмысленная борьба за власть диадохов и эпигонов после распада империи Александра Македонского не давала пищу ни уму, ни сердцу историков и теоретиков, либо в эпоху позднего Рима, когда преторианские перевороты и частая смена императоров никак не затрагивали интересы многомиллионного населения империи. В такие периоды истории центр внимания общественной мысли закономерно уходил от политики и права к этике или к религии.

Объективной причиной спада интереса и внимания теоретиков и философов к проблемам государства и права было также оттеснение этих проблем другими, которые считались более важными. Так было в странах, где государство и право считались чем-то второстепенным по отношению к религии и церкви, и только в этом качестве, как нечто второстепенное, они оценивались и изучались.

Особой причиной однообразия политико-правовой идеологии в ряде стран и эпох было насильственное насаждение официальной политической идеологии и искоренение всех иных.

Существование и распространение одной политической доктрины и преследование инакомыслия свойственны кастовым, деспотическим, тоталитарным обществам и государствам. Эта доктрина носит апологетический характер, ее программная часть ориентирована на сохранение существующего общественно-политического строя и пронизана мотивами социальной мифологии, обещает "царство божие" на небе или создание общества всеобщего благоденствия на земле. Как правило, содержание таких доктрин основано на вере, а не на системе логических доказательств. Оно выражено не столько в понятиях, отражающих общественно-политическую действительность, сколько в терминах-символах, призванных обосновать неизменность устоев существующих общества, государства и права.

В кастовых, деспотических и тоталитарных обществах и государствах политическая риторика является религиозной, псевдodemократической или наукообразной. В политико-правовых доктринах типичны ссылки на волю бога или народа, на общее благо, на ученость или мудрость правящих лиц. Типичны утверждения, что таким государством правит "божий помазанник", "божественный император", "совет мудрейших", "вождь нации", "мудрый и великий вождь народа", "величайший полководец всех времен и всех народов". Государство именуется "божественным установлением", "народной демократией", "общенародным государством", а право — "воплощением всенародной воли", "божественным правом".

Монопольное существование официальной политико-правовой доктрины, возведенной на уровень государственной религии, обеспечивается преследованием тех, кто сомневается в ее истинности либо мыслит иначе, чем предписано государством, господствующей церковью или правящей партией. Идеологическая борьба с вольнодумцами и их идеями осуществляется не посредством открытых дискуссий, обмена доводами, опирающимися на логико-теоретическую аргументацию, а угрозами, запугиванием, политическими обвинениями.

Для политической риторики тоталитаризма характерно использование терминов-ярлыков, слов, оторванных от действительного происхождения и содержания понятий, которые ими первоначально обозначались, и используемых для создания образа "врага нации", "отщепенца", "врага народа". Таковы, например, термины "еретик", "раскольник", "сектант", "подозреваемый", "диссидент", "оппортунист", "экстремист", "реформист", "демагог", "соглашатель", "ревизионист", "вольнодумец", "догматик", "бунтовщик". Используемые в агрессивно-обвинительном тоне, свойственном идеологам тоталитаризма, эти термины-ярлыки становятся политическим обвинением, исключая нормальную полемику и дискуссию.

Политико-правовая идеология тоталитаризма не допускает ни свободной мысли, ни открытой дискуссии. Это закономерно, поскольку для кастовых, деспотических, тоталитарных обществ и государств характерны не многообразие, а искусственно насаждаемое единство, не свободное развитие мысли, а догматизм и слепая вера, не уважение к человеческому разуму и истине, а их отторжение, принципиальный алогизм, ограничение мышления толкованием священных книг, изречений вождей, решений церковных и партийных соборов.

Существование в общественном сознании нескольких идеалов, разновидностей каждого из них, а также различных представлений о способах их достижения естественно уже по той причине, что

люди по своей природе неспособны мыслить одинаково. "Из столь кривого дерева, из какого сделан человек, — справедливо замечал Кант, — не может быть вытесано ничего совершенно прямого". Именно поэтому единство и однообразие идеологии в каком-либо обществе — верный признак тоталитаризма, искусственно и насильственно насаждающего единомыслие, пресекающего всякое отступление от него.

В современном гражданском обществе проблемы политики, права и государства существенно затрагивают чувства и интересы миллионов людей. Естественным состоянием идеологии в обществе, где нет гонения на свободную мысль, является многообразие идеалов и политико-правовых доктрин.

История политических и правовых учений свидетельствует о том, что важный показатель степени свободы и демократизма того или иного общества и государства — состояние политико-правовой мысли. "Мне ненавистны ваши взгляды, — говорил один из философов-просветителей, — но я готов жизнь отдать за то, чтобы вы их могли свободно высказывать".

Многообразие политических и правовых учений обусловлено закономерностями развития идеологии, отличающимися от тенденций развития того общества, в котором она существует. Как известно, организация и жизнь любого общества основываются либо на подавлении одной части общества другой его частью, либо на компромиссах, соглашениях, на увеличении численности среднего класса за счет низших и высших слоев общества, на сглаживании общественных антагонизмов и противоречий. В политической и правовой идеологии противостоящие учения не поглощаются новыми доктринами, выражающими социальное равновесие.

Так, если в учениях о государстве Нового и Новейшего времени крайними направлениями считать, с одной стороны, анархизм, а с другой — авторитаризм (в духе теории Гоббса) или тоталитаризм (как в "Кодексе природы" Морелли), то между этими крайностями находится концепция правового и социального государства с развитым общественным самоуправлением. Достаточно очевидно, что эта "теоретическая середина" является не соединением названных крайних направлений, а отрицанием того и другого, качественно иной и новой концепцией.

Важно отметить и то, что после создания концепции правового и социального государства и попыток воплощения ее в политическую и правовую жизнь, концепции и идеи анархизма, авторитаризма и тоталитаризма сохраняют свою жизненность.

Сложность социальных и политических проблем, порожденных развитием государства в современном обществе, рост государственного механизма, усиление государственного регулирования общественной жизни остаются причиной живучести анархизма, давшего непревзойденную критику феномена власти, который порой существенно влияет на психологию лиц, занятых государственной деятельностью, предсказавшего опасности, проистекающие из поглощения общества государством, подавляющим личность.

В то же время социальная неустроенность больших групп населения, рост преступности, экологический и демографический кризисы, другие острые общественные проблемы являются питательной средой для распространения авторитарных и даже тоталитарных идей и концепций, зовущих к усилению государственной власти, к расширению вмешательства государства во все сферы общественной жизни.

Растущее многообразие учений о современном государстве предопределяется тем, что эти учения по-разному отражают сложнейший по устройству, функциям, общественной роли механизм государства.

"Говорят, — писал Гете, — что между двумя противоположными мнениями лежит истина. Никоим образом! Между ними лежит проблема".

В гражданском обществе закономерно и многообразие правовых концепций, основанных на различных пониманиях права, каждое из которых столь же верно, сколь и уязвимо. Юридический позитивизм и разработанная на его основе нормативная концепция права являются основой основ законности правоприменительной практики в правовом государстве. Социологическая концепция права дает возможность выявить жизненные интересы и отношения, требующие юридического признания и защиты, но еще не предусмотренные законом. Только на основе теории естественного права возможны нравственная оценка действующего права и обоснование естественных прав

человека, предшествующих закону и практике его применения.

Однако нормативная концепция права отождествляет право и тексты законов, открывая тем самым возможность как подмены юридических норм декларациями, бессодержательными дефинициями, лозунгами и призывами в текстах нормативных актов, так и издания законов, грубо противоречащих общепризнанным нормам гуманизма и нравственности. Концепция естественного права (и родственная ей психологическая теория) способна принять и выдать за право разнообразные и противоречивые представления о добре и зле, справедливом и несправедливом, похвальном и постыдном, моральном и аморальном, содержащиеся в общественном, групповом, индивидуальном сознании. Социологическое понимание права, отождествляя право с правопорядком, порождает представление о праве как о любом порядке, заменяя право распространенной практикой, обычностью, общепринятостью, целесообразностью и эффективностью.

Отсюда, конечно, не следует, что общее понятие права может быть создано в результате соединения, синтеза этих трех концепций. Напротив, каждое из пониманий права — необходимый противовес другим пониманиям, не дающий уйти за пределы права к беззаконию и произволу. Суть дела в том, что между крайними точками зрения различных концепций находится не истина, а право, которое в любой из своих частей может стать и бытием свободы, и орудием порабощения и произвола; и компромиссом общественных интересов, и средством угнетения; и основой порядка, и пустой декларацией; и надежной опорой прав личности, и узаконением тирании и беззакония. Может быть, социальное назначение и польза каждой из концепций в том и состоят, чтобы через критику уязвимых сторон других концепций выявить негативные свойства и опасные тенденции самого права.

Существование и соревнование в общественном сознании нескольких идеалов и сконструированных в соответствии с ними политических и правовых доктрин — важнейшее средство ориентации человека в политической жизни гражданского общества.

§ 5. Содержание истории политических и правовых учений. Критерии оценки политико-правовых доктрин

История политических и правовых учений представляет собой процесс развития соответствующей формы общественного сознания, подчиненный определенным связям и закономерностям.

Связь политических и правовых учений разных эпох обусловлена уже влиянием созданного идеологами предшествующих эпох запаса теоретических представлений на последующее развитие политико-правовой идеологии. Такая связь (преемственность) особенно заметна в те эпохи и периоды истории, в которые воспроизводятся философия и иные формы сознания предыдущих эпох и решаются политико-правовые проблемы, в чем-то аналогичные тем, которые решались в предшествующие времена. Так, в Западной Европе борьба с господством католической церкви и с феодальными монархиями вызвала широкое воспроизведение в политико-правовых трактатах XVI—XVII вв. идей и методологии античных авторов, не знавших христианства и обосновывавших республиканский строй. В борьбе против католической церкви и феодального неравенства использовались идеи первоначального христианства; в периоды революционных событий вспоминались демократические идеи античных авторов, республиканские доблести политических деятелей Древней Греции и Древнего Рима.

Ряд историков придавал этому влиянию решающее значение, пытался представить всю или почти всю историю политической мысли как чередование, круговорот одних и тех же идей и их различных сочетаний. Такой подход преувеличивает возможность чисто идеологического воздействия, которое само по себе неспособно породить новую идеологию, если нет общественных интересов, создающих почву для восприятия идей и их распространения. Важно и то, что сходные исторические условия могут порождать и порождают аналогичные и даже одинаковые идеи и теории без обязательных идейных связей и влияний. Не случаен и выбор

каким-либо идеологом политико-правового учения, если оно берется за образец, поскольку каждая страна и каждая эпоха имеют несколько значительных политико-правовых теорий, и выбор одной из них (или идей нескольких теорий) опять же обусловлен, в конечном счете, социально-историческими причинами. Наконец, влияние и воспроизведение далеко не одно и то же: доктрина, сложившаяся под влиянием других доктрин, чем-то отличается от них (иначе это та же самая доктрина, которая просто воспроизводится); новая теория соглашается с одними идеями, отвергает другие, вносит изменения в наличный запас представлений.

В новых исторических условиях прежние идеи и термины могут приобретать совершенно другое содержание и толкование. Так, термин "право природы" (естественное право) возник еще в Древнем мире; этим термином, например, пользовались философы Греции V в. до н.э. В XVII в. возникла теория естественного права, направленная против сословного неравенства и феодального строя. При сходстве терминологии суть доктрин противоположна по той причине, что если теоретики естественного права XVII—XVIII вв. требовали соответствия положительного права (т.е. законов государства) праву естественному (люди равны от природы и т.д.), то именно этого требования не было у античных мыслителей.

Столь же неосновательны попытки искать идейные истоки теории разделения властей в трудах древнегреческого историка Полибия или средневекового философа Марсилия Падуанского. Как известно, без представительных учреждений в структуре государства разделение властей практически неосуществимо, а таких учреждений во времена Полибия и Марсилия Падуанского еще не было.

Предпринимались попытки представить историю политических учений как повторение основных политико-правовых идей: власти, свободы и т.п. Наиболее обширной попыткой такого рода была концепция Б. Н. Чичерина, рассматривавшего историю политических учений как чередование "политических начал" (закон, свобода, общее благо и власть), которые воплощаются в доктринах сменяющих друг друга мыслителей. Попытка не нашла поддержки, поскольку многие политические учения не вмещались в эту схему и оставалось неясным, почему одно политическое начало сменяет другое, причем именно в последовательности, определенной историком.

Реальная история политических и правовых учений — это не чередование идей, не воспроизведение их в различных сочетаниях и комбинациях, а отражение в терминах и понятиях теории права и государства меняющихся исторических условий, интересов и идеалов различных классов и социальных групп.

Давно замечено, что "учения о праве и несправедливости постоянно оспариваются как пером, так и мечом, между тем как учения о линиях и фигурах не подлежат спору, ибо истина об этих последних не затрагивает интересов людей, не сталкиваясь ни с их честолюбием, ни с их выгодой или вожделениями. Я не сомневаюсь, — писал Гоббс, — что если бы истина, что три угла треугольника равны двум углам квадрата, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии".

В истории возникало много различных идей; теорий, концепций, рассуждений о государстве, праве, политике, но распространялись и включались в историю политических и правовых учений лишь те из них, которые совпадали с интересами какой-либо социальной группы из-за новизны и остроты постановки и решения проблем государства, права, политики в связи с обоснованием соответствующего общественного идеала.

Политико-правовые доктрины чаще всего являются результатом индивидуального творчества, но те из них, которые приобретают общественное значение, имеют определенные социальные функции, к которым относятся идеологическое самоопределение (самосознание) какой-либо социальной группы по проблемам права, государства, политики, а также влияние на массовое политическое и правовое сознание, на политику государства и развитие права*.

* Иные функции присущи политической науке (политологии). Еще в прошлом веке возникновение социологии и развитие других общественных наук породило стремление ряда ученых создать науку о политике и государстве. Результатом этого стремления стало возникновение так называемой политической науки (политологии). Концепции

политической науки опираются на достижения истории политических и правовых учений, но отличаются от политико-правовых доктрин отсутствием программной части, содержащей оценочные положения. Современная политология не свободна от идеологических влияний, но она видит цель не в преобразовании существующего государства и права в интересах какой-либо партии или класса, а в изучении причин возникновения и существования государства у разных народов, его связей с другими социальными общностями и т.п. (см. гл. 27 учебника).

Самосознание класса (социальной группы) имеет разные уровни и формы выражения. На теоретическом уровне такой формой являются учения, доктрины, представляющие собой преимущественно результаты творчества и достояние интеллигенции. На обыденном, массовом уровне распространены отдельные идеи, оценки права и государства, призывы к их изменению или к сохранению, политико-правовые требования и лозунги.

Оба уровня самосознания и формы их выражения тесно связаны — программная часть доктрины включает оценки государства и права и предъявляемые к ним требования, содержащиеся в общественном сознании, а обыденное сознание ищет и находит подтверждение своих идеалов в теоретической части доктрин. Содержание идеалов определяется не только экономическими интересами социальных общностей, но и религиозными мотивами, нравственными нормами, идеями гуманизма, патриотизма и другими идеологическими построениями.

Политико-правовые идеалы выражают интересы социальных групп, их цели, стремления и надежды, связанные с государством, правом, политикой. На основе идеалов оценивается существующая государственно-правовая реальность и складываются представления о путях и способах ее сохранения или преобразования. Идеалы являются стимулом политической активности и сплочения социальных общностей (классов, сословий, партий, народов, наций и др.).

По соотношению идеалов и исторической действительности политико-правовые учения делятся на *реакционные* (призывающие к восстановлению прежних порядков), *консервативные* (направленные на сохранение и укрепление существующего государства и права) и *прогрессивные* (зовущие к переменам, положительная оценка которых соответствует мировоззрению исследователя).

Составной частью идеала являются предположения о сроках и способах его достижения. По этому основанию различаются политико-правовые учения *радикальные* (зовущие к быстрой и всесторонней перестройке государства и права), *умеренные* (ставящие задачу перестраивать не все и не сразу), *революционные* (уповающие на насильственное преобразование существующего строя), *реформистские* (обосновывающие необходимость изменения общества при помощи реформ, проводимых государственной властью).

Определение идеологической направленности и классового содержания политико-правового учения дает возможность оценить это учение в связи с государственно-правовыми проблемами определенного общества, с тенденциями развития конкретной страны, ее правовой системы и государства. На основе классового подхода обоснованы решения ряда проблем истории политических и правовых учений. Таковы, например, проблемы противоречий политико-правовых доктрин Платона и софистов, Вольтера и Руссо, Сперанского и Карамзина.

Классовый подход (принцип партийности) долгие годы был основным принципом марксистской истории политических и правовых учений, а ее содержанием считалось отражение классовой борьбы в политико-правовой идеологии. Однако в процессе преподавания и развития науки истории политических и правовых учений выяснилось, что принцип партийности не является универсальным, поскольку ряд политико-правовых учений не имеет определенного классового содержания. Это, например, политико-правовые теории и программы декабристов (1825 г.), идеология и движение которых носили чисто идеалистический характер, не выражая интересов ни одного из классов, существовавших в тогдашней Российской империи. Классовый подход оказался неспособным объяснить даже и классово-пролетарские основы происхождения самой теории марксизма, так как коммунистические теории появились задолго до возникновения пролетариата, а последний, согласно ряду авторитетных заявлений ведущих теоретиков марксизма, вообще неспособен разработать выражающую его интересы теорию научного

коммунизма, которая создается и развивается представителями совсем других классов (в основном буржуазной интеллигенцией). Кроме того, попытки представить содержание истории политических и правовых учений как отражение классовых противоречий и борьбы не привели к созданию связной картины развития соответствующих доктрин от древности до наших дней уже по той причине, что интересы различных классов, существовавших в истории, крайне разнообразны, несопоставимы и преходящи. Поэтому классовый подход, основанный на формационной периодизации истории, не смог найти связей между периодами истории политических и правовых учений.

Неудачной оказалась и попытка разделить историю политических и правовых учений на две части, на домарксистский и марксистский периоды, из которых первый — рассматривался лишь как преддверие второго, содержал только отдельные догадки о государстве и праве, второй же — считался периодом развития единственно научного учения о государстве и праве. Помимо идеологических деформаций курса такой взгляд породил спорное представление об истории политических и правовых учений как о процессе накопления, развития, кумуляции знаний о политике, государстве и праве.

На всех своих этапах развития история политических и правовых учений действительно связана с прогрессом теории государства и права и учения о политике. Многие политические и правовые учения содержат ценные выводы о тенденциях развития государства, права и политики, о классификации форм государства и источников права, а также обоснования политических решений и наблюдения о связях государства с обществом и личностью и ряд других теоретических положений. Прогрессом в развитии политико-правовой теории вообще является постановка какой-либо важной проблемы, хотя бы сопряженная с неверным ее решением, либо преодоление старого, мертвящего теоретический поиск мировоззрения, даже если оно заменяется мировоззрением, основанным на ошибочной методологии.

Однако если попытаться представить историю политических и правовых учений как "кумулятивный процесс накопления и трансляции знаний", то нельзя понять, какое место в ней принадлежит иллюзорным, утопическим доктринам и теориям, владевшим умами миллионов людей целые эпохи. Например, господствовавшая в XVII—XVIII вв. идея общественного договора о создании общества и государства в комплексе современных теоретических знаний заслуживает упоминания разве только в связи с критическим обзором различных устаревших идей о происхождении государства. Но в период борьбы против феодализма идея общественного договора как способ выражения солидарности человека и народа к власти противостояла идее богоустановленности власти феодальных монархов. Обе эти идеи далеки от науки, тем не менее на основе каждой из них, толкуемой как основной методологический принцип, строились обширные теоретические концепции, притязающие на объяснение прошлого, истолкование настоящего и предвидение будущих судеб государства и права. Объяснение оказалось надуманным, истолкование — ошибочным, предвидение — ложным. Но это не значит, что в истории политико-правовой мысли смена теологического мировоззрения рационалистическим вообще не была прогрессивной.

История политических и правовых учений — не процесс постепенного познания государства и права, накопления и суммирования знаний, а соревнование мировоззрений, каждое из которых стремится найти опору в общественном мнении, оказать влияние на политическую практику и развитие права, опровергнуть аналогичные попытки противостоящей идеологии.

Программные положения любой политико-правовой доктрины выражают идеалы, осуществление которых предполагается в будущем, даже если речь идет о сохранении настоящего или воссоздании прошлого. Однако будущее не является предметом научного исследования, поскольку оно еще не существует. Идеал выражает не всегда достижимые цели, завышенные социальные ожидания, порой несбыточные надежды, не свободные от фантастических представлений о будущем, воплощающих интересы и чаяния различных социальных групп. При всем том правдоподобные идеалы всегда были средством сплочения общества или его части в борьбе за преобразование настоящего в идеальное будущее. Но будущее недоказуемо и потому может быть не объектом науки, а только предметом веры.

Поэтому политико-правовая идеология, как всякая идеология, определяется в понятиях не гносеологии (истинное—неистинное), а социологии (самосознание социальных групп и классов). К политико-правовым доктринам применяется критерий не истинности, а способности выражать интересы той или иной социальной группы или класса. Представление об истории политических и правовых учений как об истории знаний, основанное на аналогии с историей естественных наук, не подтверждается в реальной истории политико-правовой идеологии.

Развитие этой идеологии ведет к приросту знаний о государстве и праве, но политико-правовая теория была и остается эмпирической, классификационной, описательной наукой, прогностическая функция которой очень сомнительна. Большую давность имеет спор о политике: наука это или искусство?

Значительное влияние на практику имеют те политико-правовые доктрины и идеи, которые основаны на обобщении, теоретическом осмыслении опыта развития государственных и правовых учреждений передовых стран. Теория разделения властей, выразившая практику государственного развития Англии в XVII в., оказала громадное влияние на конституции США, Франции и других стран. Доктрина прав человека и гражданина, обобщившая практику революционного перехода от сословного строя к гражданскому обществу, нашла воплощение в международных пактах и законодательстве почти всех государств XX в. С помощью политико-правовых доктрин политический и правовой опыт передовых стран становится достоянием других стран, воспринимающих этот опыт в теоретически обобщенном виде.

Однако многие политико-правовые доктрины остались только достоянием умов порой многочисленных их приверженцев, но не были внедрены в практику (анархизм, анархо-коммунизм и др.), некоторые же — в процессе осуществления претерпели значительные деформации (например, теория народного суверенитета Руссо) либо дали побочные результаты, которых никто не предвидел и не желал (например, теория государственного социализма).

Из привлекательных идеалов, теоретически сконструированных в отрыве от исторической действительности, проистекали бедственные последствия для стран и народов, если общество, государство и право пытались перестроить с помощью власти и принуждения. Еще в начале XVI в. великий гуманист Эразм Роттердамский, ссылаясь на опыт истории, справедливо заметил: "Ничего не бывало для государства пагубнее, нежели правители, которые баловались философией или науками". При современном уровне развития общественных наук ни одна политико-правовая доктрина не может притязать на научное предвидение долговременных результатов преобразования государственных и правовых учреждений какой-либо страны на основе такой доктрины.

При разработке политико-правовых доктрин стимулом теоретической деятельности были не только любознательность, стремление постигнуть причины существования и перспективы развития государства и права, но и страстное, эмоционально окрашенное стремление опровергнуть противостоящую политико-правовую идеологию, представить государство и право такими, какими их хочет видеть или изобразить идеолог, стремление преобразовать или защитить подвергающиеся нападкам государство и право, повлиять на массовое и государственное политико-правовое сознание общества. Основная причина многочисленности, разнообразия и сложности политических и правовых учений — желание каждого из идеологов отстоять идеалы своего класса или своей группы и опровергнуть идеологию противоположных класса или группы. Именно поэтому развитие политико-правовых учений ведет не к "кумуляции знаний" и созданию единой научной политической и правовой доктрины, а к увеличению объема сведений и идей о государстве и праве, к возникновению многих школ, направлений, многообразных точек зрения.

История политических и правовых учений, как и любая общественная наука, неотделима от современного исторического и политико-правового сознания, от основных тенденций общественного развития и жгучих проблем современности. С точки зрения идеалов гражданского общества и критериев оценки истории политических и правовых учений ее содержанием являются возрастание гуманистических начал политико-правовых доктрин, обоснование значительной частью этих доктрин идей справедливости, свободы, общего блага и других элементарных норм общечеловеческой нравственности.

В ряде политико-правовых доктрин, выражавших интересы привилегированного меньшинства, эти идеи грубо деформированы, терминологически включены в системы взглядов, направленных на оправдание и укрепление жестокой и несправедливой для большинства народа социально-политической реальности. Возможность такой деформации зависела от абстрактности, чрезмерной общности понятий и норм, которые могли быть наполнены произвольным содержанием.

Разумеется, к гуманитарным началам или общечеловеческим ценностям не относятся чисто пропагандистские, декларативные положения, содержащиеся в программной части ряда политико-правовых доктрин. Стремление получить признание в общественном мнении и воздействовать на него всегда предопределяло апелляции политических мыслителей к популярным в их время общественным идеалам. Идеология потому и именуется идеологией, что ориентирована на какой-то идеал, не всегда достижимый, но всегда привлекательный для общества или его значительной части. Подавляющее большинство политических мыслителей обосновывало свои доктрины сообразно обстоятельствам и духу своей эпохи, ссылаясь на "историческую необходимость", "справедливость", "волю народа", "общее благо", "интересы отечества" и т.п. Многие из этих ссылок были искренни в той мере, в какой идеолог был убежден в истинности и обоснованности своей доктрины, в благодетельности результатов ее осуществления. Но немало было недобросовестных апелляций к "всенародной воле" и "общему благу". Так, в период кризиса Римской республики, борьбы за власть честолюбцев, их партий и группировок (I в. до н.э.), по словам очевидца и историка событий Саллюстия, "всякий, кто приводил государство в смятение, выступал под честным предлогом: одни якобы охраняли права народа, другие поднимали как можно выше значение сената — и все, крича об общей пользе, сражались только за собственное влияние".

Идеологическим оформлением многих политико-правовых доктрин были также патриотические идеи, ссылки на исторические традиции, на интересы трудящихся масс, на историческую миссию какой-либо нации или класса, на философские или религиозные идеалы, идеи равенства, порядка, справедливости и т.п. Как отмечено, попытки претворения в практику ряда внешне привлекательных идеалов порой приводили к пагубным для народа и страны результатам.

Для определения того, действительно ли в политико-правовой доктрине речь идет об общечеловеческих ценностях или же в ней лишь чисто формально используется соответствующая терминология, необходима конкретизация этих понятий и норм применительно к специфике права и государства.

Общечеловеческие ценности выражены в тех учениях о праве, которые содержат идеи равенства людей перед законом, прав и свобод человека, достаточно конкретно раскрывают их содержание и обосновывают необходимость их гарантий. С этими идеями тесно связана мысль о необходимости подчинения праву не только индивидов, но и самого государства. В настоящее время наиболее общим критерием оценки программных частей правовых учений могут служить принципы и нормы международных пактов о правах человека*.

* См.: Всеобщая декларация прав человека (1948 г.), Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах (1966 г.), Международный пакт о гражданских и политических правах (1966 г.) и другие пакты о правах человека.

Воплощение общечеловеческих ценностей в учениях о государстве более всего связано с проблемой *преодоления политического отчуждения*.

Политическим отчуждением называется процесс и результат превращения государства, возникшего в результате человеческой деятельности, в нечто независимое от общества и господствующее над ним. Всякое государство организовано как руководимая единым центром иерархия государственных органов и должностных лиц, связанных в систему отношениями подчиненности и государственной дисциплины. Эта система содержится за счет общества; постоянная и главная цель государства, его оправдание и легитимация — охрана общества и управление им. Государство как особый класс людей, занятых управлением и наделенных властными полномочиями, представляет собой обособленную от других социальных групп силу,

монополю, владеющую правом принятия общеобязательных решений и принуждения к их осуществлению. Государство стремилось к господству над обществом и нередко достигало успеха, особенно в кастово-сословных обществах, где привилегированное сословие занимало большую часть высших государственных должностей. Господство над обществом устанавливали и тоталитарные государства XX в., разрушавшие гражданское равенство и учреждавшие системы льгот и привилегий для чиновников партийно-государственных структур.

Политическое отчуждение имеет различные формы и степени вплоть до превращения самого государства в экономически и политически господствующий класс-сословие.

Феномен политического отчуждения уже на ранних этапах истории породил стремление общества идеологически и реально преодолеть это отчуждение. Если защита общества — постоянная задача государства, то и общество стремилось защититься от чрезмерной самостоятельности государства. Это стремление резко усилилось в период становления гражданского общества, когда в трудах Руссо, Гегеля и других мыслителей была теоретически поставлена и по-разному решена проблема политического отчуждения.

В наиболее последовательном виде протест против политического отчуждения выражен идеей отмирания государства, отпадения надобности в политической власти, замены ее общественным самоуправлением. Идея общества без власти и подчинения не раз высказывалась на всех этапах истории политических и правовых учений. Она содержалась в древних мифах и сказаниях, в произведениях философов, в идеологии ряда религиозных движений, в произведениях некоторых социалистов. Ее современной модификацией являются анархизм, анархо-синдикализм и идея отмирания государства, свойственная марксизму и некоторым другим теориям.

Значительно шире распространены демократические теории подчинения государства народу. В этих теориях обосновываются различные формы самоуправления, непосредственная и представительная демократия, выборность и ответственность должностных лиц, широкое осуществление политических прав и свобод. Главное требование демократических теорий — подчинение государственной власти обществу, выработка и осуществление политики непосредственно народом и через зависимых от народа должностных лиц. Демократические теории возникли еще в Древнем мире; особенное развитие они получили в Новое и Новейшее время.

Уязвимыми звеньями демократического варианта преодоления политического отчуждения стали проблемы стабильности права (при полновластии народных собраний или представительных учреждений нередко решения и об изъятиях из законов, и об изменении самих законов), интересов и прав меньшинства, которое должно либо поступиться своими интересами в пользу большинства, либо защищать эти интересы недемократическим путем. Наконец, коренная трудность организации демократии состоит в том, что для нее нужен народ как некое социальное единство, объединенное общей целью, общим интересом.

Рядом с демократическими теориями и нередко в сочетании с ними развивались идеи подчинения государства праву. Суть этих идей состояла в том, что людьми должно управлять не государство, а равный для всех закон. Политическое отчуждение в таких теориях преодолевалось лишь частично, поскольку государство оставалось внешней для общества силой, хотя и подчиненной закону. К тому же в сословно-кастовом обществе господство права на практике оказывалось либо тотальным регулированием всех сторон общественной и личной жизни, основанным на закреплении сословного неравенства, либо узаконением произвола привилегированных сословий. В эпоху антифеодальных революций возникли либеральные теории, поставившие проблему прав человека, не зависящих от государственной власти, а также разработавшие систему гарантий, защищающих эти права и общество в целом от произвольных действий государства.

Реальная связь времен в истории политических и правовых учений более всего основана на возрастании значения в политико-правовых доктринах гуманистических начал. В идеологической борьбе, обуславливающей развитие политико-правовой мысли, во все исторические эпохи существовали и существуют два противоположных направления: одно пытается увековечить политическое отчуждение, другое стремится его преодолеть.

Идеями и теориями, оправдывающими политическое отчуждение, были и остаются те, которые стремятся обосновать ничтожность личности и народа перед государством, неограниченность государственной власти, необязательность для нее элементарных норм нравственности, пытаются идеализировать авторитарное, деспотическое, тоталитарное государство. С оправданием политического отчуждения связаны не только те доктрины, которые отрицают права человека, но и те, которые видят в праве только "приказ власти".

Политико-правовой идеологии преимущественно прогрессивных классов и социальных групп присущи идеи подчинения государства народу, требования обеспечения прав человека, подчинения государственной власти закону, защиты личности и общества от произвола и беззакония.

ГЛАВА 2. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ГОСУДАРСТВАХ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

§ 1. Введение

Древнейшие политико-правовые учения возникли в Египте, Индии, Палестине, Китае и других странах Востока.

В цивилизациях Древнего Востока сложился самый ранний тип общества, пришедшего на смену первобытному. Экономически он характеризуется господством патриархального натурального хозяйства, устойчивостью государственных форм собственности на землю и общинного землевладения, крайне медленным развитием индивидуальной частной собственности.

Основную массу населения в государствах Древнего Востока составляли крестьяне, объединенные в сельские общины. Рабовладение, несмотря на довольно широкое распространение в некоторых странах (например, в Египте, Индии), в производстве решающей роли не играло. Привилегированное положение в обществе занимали лица, принадлежащие к аппарату государственной власти, придворная и имущественная знать. Современные исследователи относят древневосточные общества к так называемым локальным (или речным) цивилизациям земледельческого типа.

На содержании политической идеологии Древнего Востока сказались прежде всего традиционализм общинной жизни и незрелость классов. Патриархальные сельские общины ограничивали инициативу человека, удерживая его в рамках вековых обычаев. Политическая мысль Древнего Востока длительное время развивалась на основе религиозно-мифологического мировоззрения, унаследованного от родового строя.

Главенствующее место в политическом сознании раннеклассовых обществ занимали мифы о божественном, сверхъестественном происхождении общественных порядков. С этими мифами были тесно связаны традиции обожествления существующей власти и ее предписаний. Цари, жрецы, судьи и другие представители власти считались потомками или наместниками богов и наделялись священными чертами.

Политические взгляды тесно переплетались с общемировоззренческими (философскими), моральными и иными представлениями. Древнейшие правовые запреты, например, являлись одновременно общемировоззренческими принципами (законами всего мира), религиозными заповедями и моральными предписаниями. Такого рода воззрения прослеживаются в законах царя Хаммурапи, в правовых предписаниях Талмуда, в индийских религиозных книгах. В государствах Древнего Востока политические и правовые учения еще не обособились от мифов, не сформировались в относительно самостоятельную сферу общественного сознания.

Незавершенный характер этого процесса проявлялся в следующем.

Во-первых, политико-правовые учения Древнего Востока были сугубо прикладными. Главное содержание их составляли вопросы, касающиеся искусства ("ремесла") управления, механизма осуществления власти и правосудия. Иначе говоря, в политических доктринах не столько содержались теоретические обобщения, сколько разрабатывались конкретные проблемы техники

и методов отправления власти.

Государственная власть при этом в подавляющем большинстве учений отождествлялась с властью царя или императора. Причиной тому послужила свойственная Древнему Востоку тенденция к усилению власти единоличных правителей и образованию такой формы государственного управления обществом, как восточная деспотия. Верховный правитель считался олицетворением государства, средоточием всей государственной жизни. "Государь и его держава — вот главные элементы государства", — сказано в индийском трактате "Артхашастра".

Во-вторых, политико-правовые учения Древнего Востока не отделялись от морали и представляли собой этико-политические доктрины. Повышенный интерес к проблемам морали вообще характерен для идеологии формирующихся классов. Это общая закономерность всей истории политической мысли, и наиболее отчетливо она проявилась на стадии формирования раннеклассовых обществ.

Преобразования в обществе и государстве во многих древневосточных учениях связывались с изменениями морального облика людей. Само искусство управления подчас сводится к нравственному совершенствованию государя, к управлению силой личного примера. "Если правитель утвердит свое совершенство, — подчеркивалось в китайской книге "Шу цзин", — то во всем его многочисленном народе не будет сообществ злоумышленников". Многие акции социального протеста проходили под лозунгами морального содержания и были направлены против конкретных носителей или узурпаторов власти. Народные массы выступали главным образом за восстановление справедливости, перераспределение богатства, но не подвергали сомнению экономические и политические основы общества.

В-третьих, для политико-правовых учений Древнего Востока характерно то, что в них не только сохранялись, но и развивались религиозно-мифологические воззрения. Преобладание в политико-правовых учениях практико-прикладной и нравственной тематики приводило к тому, что наиболее общие, отвлеченные от непосредственной практики вопросы (например, происхождение государства и права, их историческое развитие) оставались без решения либо решались при помощи тех воззрений, которые предоставляло религиозно-мифологическое сознание.

Социально-политические теории Древнего Востока, одним словом, являлись сложными идеологическими образованиями, состоявшими из религиозных догм, моральных представлений и прикладных знаний о политике и праве. Соотношение этих элементов в различных учениях было неодинаково.

Развернутые религиозные учения были созданы идеологами господствующих сословий (культ фараона в Египте, идеология брахманизма в Индии и др.). Эти учения освящали социальное неравенство, привилегии знати, власть верхушки. Основы общества объявлялись божественными установлениями, и любая попытка посягательства на них рассматривалась как вызов богам. Народным массам стремились внушить благоговейный страх перед божественной властью государя, привить смирение и покорность.

Господствующей идеологии противостояли политические взгляды угнетенных. Они критиковали официальные религиозные догмы, искали новые формы веры (например, ранний буддизм), выступали против гнета и произвола, выдвигали требования в защиту справедливости. Их идеи оказывали значительное влияние на развитие политической теории. Правящие круги всегда были вынуждены учитывать в идеологии требования эксплуатируемого большинства. Некоторые идеи социальных низов, как, скажем, призыв библейского пророка Исая перековать мечи на орала, используются в политической идеологии до сих пор.

Вследствие экономической отсталости, завоевательных войн и других причин многие государства Древнего Востока утратили независимость или погибли. Возникшие в них политико-правовые учения, как правило, не получали развития. Последовательная преемственность истории политико-правовой мысли сохранялась лишь в Индии и Китае.

§ 2. Политическая и правовая идеология Древней Индии

Ведущими направлениями в политической и правовой идеологии Древней Индии являлись брахманизм и буддизм. Они возникли в середине I тысячелетия до н.э., когда у арийских племен, покоривших Индию, началось образование классов. Своими корнями оба направления восходили к религиозно-мифологическому мировоззрению, изложенному в Ведах — древних ритуальных книгах ариев. Идейные расхождения между брахманизмом и буддизмом произошли на почве толкования мифов и правил поведения, которые освящала религия. Наиболее острые разногласия между ними были связаны с трактовкой правил для варн — родовых групп, положивших начало кастовой организации индийского общества.

Варн у древних индийцев было четыре — варна жрецов (брахманы), варна воинов (кшатрии), варна земледельцев, ремесленников и торговцев (вайшьи) и низшая варна (шудры). Согласно ведическому преданию варны произошли из тела космического великана Пуруши, из уст которого родился брахман, из рук — кшатрий, из бедер — вайшья, а из ступней — шудра. Члены первых трех варн считались полноправными общинниками. У них в подчинении находились шудры.

Идеология *брахманизма* была направлена на утверждение верховенства родовой знати в складывающихся государствах. Социально-политические идеи различных школ брахманизма отражены в многочисленных законоведческих и политических трактатах. Наиболее авторитетным среди них был трактат "Манавадхармашастра" ("Наставления Ману о дхарме" — составлен в период II в. до н.э. — II в. н.э.). На русский язык трактат переведен под названием "Законы Ману".

Одним из краеугольных положений религии брахманизма был догмат о перевоплощении душ, согласно которому душа человека после смерти будет блуждать по телам людей низкого происхождения, животных и растений либо, если он провел праведную жизнь, возродится в человеке более высокого общественного положения или в небожителе. Поведение человека и его будущие перерождения брахманы оценивали в зависимости от того, как он выполняет предписания *дхармы* — культовые, общественные и семейные обязанности, установленные богами для каждой варны. Брахманам предписывалось изучение Вед, руководство богослужениями и обучение народа религии; кшатриям полагалось заниматься военным делом. Управление государственными и общественными делами являлось привилегией двух высших варн.

Вайшьи должны были обрабатывать землю, пасти скот и торговать. "Но только одно занятие Владыка указал для шудры — служение этим (трем) варнам со смирением", — утверждали Законы Ману. Формально шудры были свободными, но то положение в обществе, которое отводили им Законы Ману, мало чем отличалось от положения рабов. В идеологии брахманизма были разработаны подробные правила жизни для шудр, а также для других низших сословий, к которым причислялись рожденные от смешанных браков, рабы и неприкасаемые. Для иноземцев и племен, не знавших деления на варны, рабство признавалось естественным явлением.

Идеологический смысл учения о дхарме заключался в том, чтобы обосновать кастовый строй и привилегии наследственной знати, оправдать подневольное положение низших варн. Сословная принадлежность определялась по рождению и являлась пожизненной. Переход в высшие варны брахманы допускали лишь после смерти человека, в его "будущей жизни", как награду за служение богам, терпение и кротость. Средством, обеспечивающим кастовые предписания, выступало в брахманизме государственное принуждение, понимаемое как продолжение карающей силы богов. Идея наказания была основополагающим принципом политической теории — ей придавалось столь огромное значение, что саму науку управления государством называли учением о наказании. "Весь мир подчиняется посредством Наказания", — провозглашали "Законы Ману". Определяя принуждение как главный метод осуществления власти, идеологи жречества усматривали его назначение в том, чтобы "ревностно побуждать вайшьев и шудр исполнять присущие им дела, так как они, избегая присущих им дел, потрясают этот мир".

Государственную власть Законы Ману описывают как единоличное правление государя. В каждом благоустроенном государстве, разъясняли составители трактата, существует семь

элементов: царь (государь), советник, страна, крепость, казна, войско и союзники (указаны в порядке их убывающего значения). Важнейший элемент в этом перечне — царь. Учение о "семичленном царстве" соответствовало уровню развития политических учреждений в раннеклассовом обществе, особенно при деспотических режимах, и представляло собой одну из первых в истории попыток создать обобщенный образ государства.

К обожествлению царской власти идеологи жречества подходили с кастовых позиций. Правители из кшатриев и брахманов приравнивались к богам, тогда как цари, принадлежавшие к низшим кастам, уподоблялись содержателям притонов. Политическим идеалом брахманизма являлось своеобразное теократическое государство, в котором царь правит под руководством жрецов.

Брахманы претендовали на то, чтобы государи признали верховенство религиозного закона над светским. Теория брахманизма отражала в этом отношении идеи, при помощи которых жречество боролось за политическую гегемонию в обществе.

Особое место в истории древнеиндийской политической мысли занимает трактат под названием "Артхашастра" ("Наставления о пользе"). Его автором считается брахман *Каутилья* — советник царя Чандрагупты, основавшего в IV в. до н.э. могущественную империю Маурьев. Первоначальная рукопись трактата перерабатывалась и дополнялась примерно до III в. н.э.

Трактат содержит положения брахманизма о кастовых предписаниях, о необходимости обеспечения закона дхармы суровыми наказаниями, о превосходстве жречества над другими сословиями, его монополии на отправление религиозного культа. В полном соответствии с постулатами брахманизма проводятся идеи господства наследственной знати и подчинения светских правителей жрецам. Царь должен следовать дворцовому жрецу, говорится в трактате, "как ученик учителю, как сын отцу, как слуга господину".

В то же время трактат содержит идеи, не совпадавшие с традиционным учением жречества. В отличие от ортодоксальных школ брахманизма, настаивавших на верховенстве религиозного закона, авторы трактата отводили главную роль в законодательной деятельности государю. Как подчеркивалось в "Артхашастре", из четырех видов узаконения дхармы — царского указа, священного закона (дхар-машастры), судебного решения и обычая — высшей силой обладает царский указ. "Если священный закон не согласуется с дхармой, установленной указом, то применять следует последнюю, ибо книга закона в этом случае теряет силу". При отсутствии разногласий между ними религиозный закон оставался незыблем, и ему отдавалось предпочтение перед судебными решениями и обычным правом.

На первый план в "Артхашастре" выдвинута идея сильной централизованной царской власти. Государь предстает здесь неограниченным самодержавным правителем. Каутилья рекомендует царям руководствоваться в первую очередь интересами укрепления государства, соображениями государственной пользы и не останавливаться, если того требуют обстоятельства, перед нарушением религиозного долга. Основное внимание создатели трактата уделяют не религиозному обоснованию царской власти, а практическим рекомендациям по управлению государством.

"Артхашастра" — наиболее полный в индийской литературе свод прикладных знаний о политике, своего рода энциклопедия политического искусства.

Эти новые для брахманизма идеи были направлены на то, чтобы освободить деятельность государства от стесняющих ее религиозных традиций, избавить правителей от необходимости сверять каждый шаг с догмами религии. В этом были заинтересованы как светские правители, стремящиеся упрочить государство и ослабить влияние жрецов на политику, так и определенные круги самого жречества, готовые поступиться частью своих привилегий ради консолидации господствующих сословий. Идеи "Артхашастры" выражали программу взаимных уступок со стороны светской власти и жречества. Можно предположить, что необходимость таких взаимных уступок была вызвана повышением политической активности господствующих классов при объединении древнеиндийских государств в империю Маурьев.

В борьбе против жреческой религии сформировался *буддизм*. Он возник в VI—V вв. до н.э. Его основателем, согласно преданию, был принц Сиддхартха Гаутама, прозванный Буддой, т.е.

просветленным. Самый ранний из дошедших до нас сводов буддийского канона — "Типитака" (буквально "Три корзины" — название, видимо, произошло от того, что тексты канона были тематически разделены на три части). "Типитака" датируется II—I вв. до н.э.

Ранний буддизм представлял собой религиозно-мифологическое учение. В качестве центральной им была выдвинута идея освобождения человека от страданий, причиной которых являются мирские желания.

Предварительным условием спасения буддисты объявили выход человека из мира и вступление его в монашескую общину. В раннем буддизме существовали две системы религиозно-моральных предписаний: одна — для членов монашеской общины, другая — для мирян.

В буддийские монашеские общины допускались только свободные (рабов не принимали). Вступающий в общину должен был отказаться от семьи и собственности, перестать соблюдать предписания своей варны. "Я называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и ничего не имеет..." — говорит в каноне Будда. "Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать". Основатели буддизма утверждали, что добиться спасения могут не только брахманы, но и выходцы из других каст, если они получают статус архата (брахмана) в результате духовного подвижничества. Монашеская жизнь детально регламентировалась.

Правила же для мирян подробно не разрабатывались и во многом были заимствованы из традиционных норм ведической религии.

Своеобразие буддийских воззрений на касты проявлялось лишь в том, что первыми в перечне варн назывались вместо брахманов кшатрии. "Существуют четыре касты, — проповедовал Будда, — кшатрии, брахманы, вайшьи и шудры. Среди четырех каст кшатрии и брахманы обладают превосходством".

Социальные требования буддизма, по существу, сводились к уравниванию каст в религиозной сфере и не затрагивали основ общественного строя. При всей своей очевидной ограниченности это учение подрывало авторитет наследственных брахманов, их притязания на идейное и политическое руководство обществом. Оппозиционный, антижреческий характер буддизма, его безразличие к кастам в делах веры, проповедь психологического самоутверждения человека перед лицом страданий — все это снискало ему широкую популярность среди обездоленных и неимущих.

Первоначально буддизм отражал взгляды рядовых земледельцев-общинников и городской бедноты. В его состав вошли многие представления, возникшие на почве общинных порядков, пережитков племенной демократии и патриархальных традиций. Например, первые цари изображались выборными и правившими в полном согласии с народом. В книгах канона нередко звучит осуждение правителей, поправших древние обычаи из-за корыстных вожделений. "Царь, хотя бы он уже завоевал все земли до моря и стал обладателем несметных богатств, все еще жаждал бы, будучи ненасытным, тех владений, которые лежат за морем". Буддийские притчи сохранили также рассказы о том, как народ, возмущенный несправедливостью правителей, забивает до смерти дворцового жреца, а царя изгоняет из страны. Вероучители буддизма не призывали, однако, к активной борьбе с несправедливостью.

Впоследствии буддизм претерпел значительные изменения. Заинтересованные в поддержке господствующих сословий руководители буддистских общин подвергают учение пересмотру. В нем усиливаются мотивы покорности и непротивления существующей власти, смягчаются требования крайнего аскетизма, появляются идеи спасения мирян. Светские правители, в свою очередь, начинают использовать учение в борьбе против засилия жречества и стремятся приспособить буддистские догмы к официальной идеологии. Процесс сближения буддистского учения с официальной идеологией достигает апогея в III в. до н.э., когда царь Ашока, правивший империей Маурьев, перешел в буддийскую веру.

Дальнейшая история индийской общественной мысли связана с возникновением и утверждением индуизма — религии, впитавшей элементы брахманизма, буддизма и ряда других верований. Буддизм получает распространение главным образом за пределами Индии — в странах Юго-Восточной Азии, в Китае, Японии и др. В первых веках н.э. буддизм становится одной из мировых религий.

§ 3. Политическая и правовая мысль Древнего Китая

Расцвет общественно-политической мысли Древнего Китая относится к VI—III вв. до н.э. В этот период в стране происходят глубокие экономические и политические изменения, обусловленные появлением частной собственности на землю. Рост имущественной дифференциации внутри общин повлек за собой возвышение зажиточных слоев, ослабление патриархальных плановых связей и углубление социальных противоречий. Возникает ожесточенная борьба за власть между имущественной и наследственной аристократией. Чжоуская монархия, державшаяся благодаря авторитету родовой знати, распадается на многочисленные враждующие между собой государства. Страну охватывает затяжной политический кризис.

В поисках выхода из него идеологи противоборствующих классов выдвигают программы мероприятий, которые позволили бы упрочить положение представляемых ими слоев и обеспечить политическую стабильность. В общественно-политической мысли складываются различные направления и школы. Развивавшиеся на основе предшествующей религиозной мифологии, они нередко использовали одни и те же представления (например, о божественной природе неба, о законе дао), изменяя их соответственно своим программам. Наиболее влиятельными политическими учениями Древнего Китая являлись даосизм, конфуцианство, моизм и легизм.

Возникновение *даосизма* традиция связывает с именем полулегендарного мудреца *Лао-цзы*, жившего по преданию в VI в. до н.э. Ему приписывают составление канонического трактата "Дао дэ цзин" ("Книга о дао и дэ").

Идеология раннего даосизма отражала воззрения общинной верхушки и части знати, их протест против чрезмерного обогащения правителей, усиления чиновничьего аппарата и расширения государственной деятельности. Утратившие свое бывшее влияние, эти слои добивались реставрации патриархальных порядков.

В основе учения лежит понятие "дао" (буквально — путь). Оно было заимствовано из традиционных китайских верований, где означало правильный жизненный путь человека или народа, соответствующий велениям неба. Переосмысливая это понятие, основатели даосизма стремились развенчать идеологию правящих кругов и в первую очередь официальный религиозный культ с его догмами о "небесной воле" и "государе — сыне неба", дарующих законы дао народу. Дао в интерпретации последователей Лао-цзы — это абсолютное мировое начало. Оно предшествует небесному владыке и превосходит его своей мощью. Дао — источник всего существующего, бесконечный поток естественного возникновения и смены всех явлений, их перехода из одного в другое, вечный круговорот рождения и смерти. Человеку оно предстает в виде сверхъестественного закона, управляющего миром. Перед лицом этой всепроникающей силы человеку остается лишь осознать свое ничтожество и попытаться путем освобождения от страстей продлить себе жизнь.

Существующие в обществе недостатки даосы объясняли тем, что люди, предавшись суетным желаниям, отошли от первоначальной простоты, разорвали естественные узы, скреплявшие их с землей, и вместо мудрости полагаются на знания. Причиной общественных неурядиц является переход от изначального слияния человека с дао к развитию его способностей и знаниям.

В социально-этическом плане лейтмотивом даосизма проходят осуждение гордыни, проповедь среднего достатка и умеренности. "Кто много накапливает, — учил Лао-цзы, — тот потерпит большие убытки. Кто знает меру, у того не будет неудачи". Хороший купец, имея полные амбары, делает вид, что они у него пусты. В "Дао дэ цзин" нашли отражение широко распространенные среди общинного крестьянства представления об имущественных переделах в пользу бедных. Небесное дао, говорится в каноне, "отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Небесное дао отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято".

Свои надежды на восстановление естественной простоты человеческих отношений Лао-цзы связывал с умными вождями из числа наследственной знати, которые смогли бы увидеть

"чудесную тайну дао" и повести за собой народ. "Если знать и государи могут его (дао) соблюдать, то все существа сами становятся спокойными. Тогда небо и земля сольются в гармонии, наступят счастье и благополучие, а народ без приказа успокоится".

Мудрый государь, поучали даосы, правит страной при помощи метода недеяния, т.е. воздерживаясь от активного вмешательства в дела членов общества. Лао-цзы порицал современных ему правителей за то, что они слишком деятельны, устанавливают много налогов и запретительных законов, ведут бесконечные войны. "Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует".

Лао-цзы призывал знать и правителей "селиться ближе к земле", восстановить порядки, существовавшие в древности, когда люди жили небольшими разрозненными селениями, отказаться от использования орудий труда и отучить народ от знаний. "В древности те, кто следовал дао, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний".

Социально-политическая концепция даосизма представляла собой реакционную утопию. Ее питали умонастроения тех слоев родовитой знати и общинной верхушки, положение которых было подорвано растущим имущественным и социальным расслоением. Не обладая реальной силой для борьбы с новой аристократией, эти слои претендовали на роль хранителей священной мудрости, не доступной другим. Одновременно они стремились поправить и свои имущественные дела, сравняться с аристократией богатства, используя для этого и общинные традиции взаимопомощи.

Мистицизм и таинственность даосизма породили интерес к нему со стороны самых разных социальных групп, начиная от ближайшего окружения царей и кончая различными заговорщицкими организациями. Использование даосами традиций и норм общинной жизни облегчало восприятие учения крестьянскими массами.

Наиболее влиятельной доктриной в истории политической и правовой мысли Китая являлось *конфуцианство*. Родоначальник этого направления *Конфуций* (551—479 гг. до н.э.) защищал интересы слоев, стремившихся примирить имущественную и наследственную знать. Изречения мыслителя собраны его учениками в книге "Лунь юй" ("Суждения и беседы").

Основными категориями конфуцианства являются понятия благородного мужа, человеколюбия и правил ритуала. Категории эти были тесно взаимосвязаны, ибо представляли собой лишь различные стороны единого политического идеала, рассмотренного с точки зрения его носителей, общего принципа и конкретных нормативных предписаний.

Управлять государством, согласно Конфуцию, призваны благородные мужи во главе с государем — "сыном неба". Вслед за сторонниками правления знатных Конфуций утверждал, что деление людей на "высших" и "низших" не может быть устранено. Отличие его взглядов от воззрений наследственной знати состояло в том, что Конфуций выделял благородных не по признакам происхождения, а по моральным качествам и знаниям. Благородный муж в учении Конфуция — это образец нравственного совершенства, человек, который всем своим поведением утверждает нормы морали. Именно по этим критериям Конфуций предлагал выдвигать людей на государственную службу. "Если выдвигать справедливых и устранять несправедливых, народ будет подчиняться".

Идеи правления знатных у Конфуция носили ярко выраженный компромиссный характер: представления, типичные для идеологии наследственной знати (признание врожденных различий между людьми, их градация на "высших" и "низших"), сочетались у него с положениями, открывавшими доступ к государственному аппарату неродовитой общинной верхушке.

Главная задача благородных мужей — воспитать в себе и распространить повсеместно человеколюбие. В это понятие Конфуций вкладывал особое, не совпадающее с современным содержание. Под человеколюбием понималось поведение, отвечавшее нравственным ценностям семейно-клановых коллективов и патриархальных общин. Человеколюбие включало в себя: попечение родителей о детях, сыновнюю почтительность к старшим в семье, а также справедливые отношения между теми, кто не связан родственными узами. "Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям — это основа человеколюбия". Общим

принципом взаимоотношений между людьми был принцип "не делай другим того, чего не желаешь себе".

Перенесенные в сферу политики, эти принципы должны были послужить фундаментом всей системы управления. Ее перестройку Конфуций предлагал начать с так называемого исправления имен, т.е. с восстановления истинного, изначального смысла существующих в обществе титулов и вытекающих из них обязанностей. "Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном". Государю вменялось в обязанность относиться к подданным, как к своим детям. Он должен заботиться о достатке продовольствия в стране, защищать ее оружием и воспитывать народ. Воспитание подданных — важнейшее государственное дело, и осуществлять его надо силой личного примера. "Управлять — значит поступать правильно". В свою очередь, народ обязан проявлять сыновнюю почтительность к правителям, беспрекословно им повиноваться. Прообразом организации государственной власти для Конфуция служило управление в семейных кланах и родовых общинах (патронимиях). Концепция мыслителя представляла собой одну из самых ранних попыток обосновать идеал патерналистского государства.

Описание идеального общества Конфуций конкретизировал в учении о правилах ритуала, которым отводилась роль нормативной системы государства. Конфуций был решительным противником управления на основе законов. Он осуждал правителей, делавших ставку на устрашающие правовые запреты, и выступал за сохранение традиционных религиозно-моральных методов воздействия на поведение китайцев. "Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться [от наказаний] и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд, и он исправится". Перечень конфуцианских правил поведения охватывал предписания, касающиеся выполнения ритуальных и культовых обрядов (почитания духов, культа предков), моральные наставления и нормы обычного права. Подчеркивая свое преклонение перед древностью, Конфуций призывал восстановить правила, существовавшие во времена лучших правителей династии Чжоу.

На страницах книги "Лунь юй" высказана мысль о том, что необходимость в государственном управлении отпадет вообще, если правила ритуала будут всеми соблюдаться. Конфуций и его последователи не исключали, однако, что для наступления той счастливой поры потребуются карательные походы против непокорных. Главное в том, считали они, чтобы распоряжения о карательных походах отдавал благородный и любящий свой народ государь, а не правители уделов или сановники. Применять наказания нужно по-отечески, т.е. с любовью к людям. Конфуцианское учение отвергало тем самым произвол администрации, особенно на местах, ограничивало своеволие государя определенными моральными рамками.

Политическая программа раннего конфуцианства в целом являлась консервативной, хотя в ней содержались и прогрессивные идеи. Проведенная на практике, она способствовала закреплению патриархальных отношений, утверждению господства наследственной аристократии. Конфуцианские идеи обновления правящего сословия за счет представителей непривилегированных слоев не могли привести к радикальной перестройке в государстве, ибо последние, будучи воспитаны на древних традициях, сами превращались в активных защитников организации власти, которую отстаивала родовитая знать. Концепция выдвижения справедливых предполагала лишь ослабление конфликтов между старой и новой аристократией.

Вместе с тем отдельные положения доктрины, как было сказано, имели прогрессивное значение. К ним следует отнести прежде всего идеи распространения моральных знаний и обучения людей независимо от их сословной принадлежности. Просветительская деятельность Конфуция и его учеников сыграла громадную роль в развитии китайской культуры.

С критикой правления наследственной аристократии выступил *Мо-цзы* (приблизительно 479—400 гг. до н.э.) — основатель школы моистов. Его учение изложено последователями в книге "Мо цзы".

Моизм выражал интересы мелких собственников — свободных земледельцев, ремесленников, торговцев, низших чинов в государственном аппарате, социальное положение которых было

неустойчиво и противоречиво. С одной стороны, они были близки к крестьянским массам и в известной степени восприняли их убеждения, а с другой, — добившись определенного положения в обществе, стремились приблизиться к правящей верхушке, требовали для себя привилегий высших сословий. Такими же противоречиями было пронизано учение моистов.

Воспроизводя некоторые представления социальных низов, монеты осуждали замещение государственных должностей по принципам происхождения и родства. Они доказывали, что все люди равны перед божественным небом: "Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди — слуги неба". На государственную службу следует выдвигать наиболее мудрых независимо от происхождения. С этих позиций ими подвергалась критике и примиренческая доктрина конфуцианцев, которая допускала врожденные знания у наследственных аристократов и ограничивала выдвижение мудрых своего рода цензом образования. Источником мудрости, указывал Мо-цзы, являются не врожденные добродетели и не чтение книг, а знания, почерпнутые из жизни простого народа. Управление государством не требует обучения. Способности человека к государственному управлению определяются его деловыми качествами — желанием служить простолюдинам, усердием в делах и т.п. "Если человек имеет способности, то его нужно выдвигать, хотя бы он был простым земледельцем или ремесленником".

В подтверждение этого вывода Мо-цзы ссылался на пример древних. Первым правителем, согласно его концепции, люди избрали самого достойного. Получив от неба и духов право на управление Поднебесной, он стал государем — "сыном неба". Древние правители, утверждал Мо-цзы, приносили пользу всему народу. Среди них многие были выходцами из низших сословий: один сначала лепил горшки, другой был рабом, третий — каменщиком. Причиной нынешних неурядиц и хаоса является то, что правители отвергли заветы старины, предаются алчности, ведут из-за этого нескончаемые войны, подвергают простолюдинов в нищету. Учение моизма о выдвижении мудрых содержало в зародыше идею равенства, обосновывало возможность передачи верховной власти представителям трудового народа.

Противоречия в учении моистов начинались тогда, когда они переходили от критики существующих порядков к изложению принципов и методов управления в идеальном государстве.

В противовес конфуцианскому принципу человеколюбия Мо-цзы выдвинул принцип всеобщей любви. Конфуцианское человеколюбие, говорил он, представляет собой корыстную любовь, основанную на привязанности по крови и приоритете родственных связей. Но такая любовь еще не является настоящей любовью. Истинное человеколюбие подразумевает одинаково справедливые отношения ко всем людям без различия родства или сословий. Мо-цзы мечтал о том, чтобы "люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг с другом". В этой части концепция опиралась на бытовавшие в общинах представления о взаимовыручке и имущественных пределах.

Наряду с этим всеобщая любовь была истолкована Мо-цзы как взаимная выгода, что придавало его концепции совершенно иной смысл. Из бескорыстной добродетели, требующей отказаться от излишков имущества ради общего блага, всеобщая любовь превращалась в расчетливое услужение для получения вполне осязаемой выгоды. Применительно к отношениям внутри правящего сословия взаимная любовь означала, например, что советники и чиновники из любви к государю проявляют усердие по службе, не раздумывая повинуются ему, а он платит им ответной любовью — назначает высокое жалованье, награждает рангами знатности и наделами земли, дает в подчинение людей. Подобное понимание добродетели уже не оставляло никакого места для равенства и действительной любви к людям.

Идеальной организацией власти Мо-цзы считал государство с мудрым правителем во главе и отлаженной исполнительской службой. В единообразном исполнении чиновниками воли государя он видел залог и основу прочности власти. Для установления же полного единства государства предлагалось насаждать единомыслие, искоренять вредные учения и поощрять доносы. "Услышав о хорошем или плохом, каждый должен сообщить об этом вышестоящему, и то, что вышестоящий находит правильным, все должны признать правильным, а то, что вышестоящий находит неправильным, все должны признать неправильным". Поддерживать данный порядок следовало

при помощи наказаний и наград, соразмерных совершаемым поступкам.

Таким образом, в концепции моизма идеи равенства были фактически отброшены; концепция завершалась восхвалением деспотически-бюрократического государства, исключавшего всякую возможность не только участия народа в управлении, но и обсуждения им государственных дел. Взгляды Мо-цзы на государственное единство приближались к идее централизации власти.

В истории китайской политической мысли учение Мо-цзы занимает промежуточную ступень между конфуцианством, выдержанным в духе патриархальной морали, и практико-прикладной теорией легистов (законников). Моизм отражал результаты перерастания патриархальной общины в территориальную, развития отношений, построенных на расчете и соображениях выгоды, но воспроизводил идеологию слоев, которые не способны были преодолеть общинные связи. Отсюда — склонность моистов к конформизму, половинчатость предлагаемых ими реформ, утопические идеи выдвижения простолюдинов на государственную службу при сохранении аристократических привилегий и т.п. В политической программе моизма просматриваются как прогрессивные, так и консервативные тенденции.

Интересы имущественной и служилой знати отстаивали легисты, или законники. Крупнейший представитель раннего *легизма* — *Шан Ян* (ок. 390—338 гг. до н.э.), инициатор знаменитых реформ, узаконивших в стране частную собственность на землю. Составленные им проекты реформ и указов вошли в трактат "Шан цзюнь шу" ("Книга правителя области Шан").

Учение легизма существенно отличалось от предшествовавших концепций.

Легисты отказались от традиционных моральных трактовок политики и разрабатывали учение о технике отправления власти. Осуществляя эту переориентацию, Шан Ян руководствовался устремлениями служилой знати и зажиточных общинников, добивавшихся ликвидации патриархальных порядков. От политической теории они меньше всего ждали наставлений в добродетели. Им нужна была выверенная программа общегосударственных преобразований. "Человеколюбивый, — отмечал Шан Ян, — может оставаться человеколюбивым к другим людям, но он не может заставить других людей быть человеколюбивыми... Отсюда ясно, что одного человеколюбия или справедливости еще недостаточно, чтобы добиться хорошего управления Поднебесной". Успеха в политике достигает только тот, кто знает обстановку в стране и использует точные расчеты. Легисты придавали большое значение обобщению опыта предшествующих правителей, экономическому обеспечению политики.

Еще одну особенность легизма составили элементы исторического подхода к общественным явлениям. Поскольку частнособственнические интересы новой аристократии противоречили архаическим устоям общинной жизни, постольку ее идеологам приходилось апеллировать не к авторитету традиций, а к изменению социальных условий по сравнению с прошлым. В противоположность даосам, конфуцианцам и монетам, призывавшим восстановить древние порядки, легисты доказывали невозможность возврата к старине. "Для того, чтобы принести пользу государству, не обязательно подражать древности". Хотя легисты были далеки от изучения действительных исторических процессов и, как правило, ограничивались простым противопоставлением современности прошлому, их исторические взгляды способствовали преодолению традиционалистских воззрений, расшатывали религиозные предрассудки и подготавливали тем самым условия для создания светской политической теории.

Идеологи легизма намеревались провести обширный комплекс экономических и политических реформ. В области управления предлагалось сосредоточить всю полноту власти в руках верховного правителя, лишить наместников властных полномочий и превратить их в обыкновенных чиновников. Умный правитель, говорится в трактате "Шан цзюнь шу", "не потворствует смуте, а берет власть в свои руки, устанавливает закон и с помощью законов наводит порядок". Намечалось также упразднить передачу должностей по наследству. На административные посты Шан Ян рекомендовал выдвигать в первую очередь тех, кто доказал свою преданность государю на службе в войске. Чтобы обеспечить представительство зажиточных слоев в государственном аппарате, предусматривалась продажа чиновничьих должностей. "Если в народе есть люди, обладающие излишками зерна, пусть им за сдачу зерна предоставляются чиновничьи должности и ранги знатности". Деловые качества при этом не

учитывались. Шан Ян предъявлял к чиновникам лишь одно требование — слепо повиноваться государю.

Легисты считали необходимым ограничить общинное самоуправление, подчинить семейные кланы и патронимии местной администрации. Не отрицая общинного самоуправления в принципе, Шан Ян выступал с проектами реформ (районирования страны, службы чиновничества на местах и др.), которые преследовали цель поставить граждан под непосредственный контроль государственной власти. Реализация этих проектов положила начало территориальному подразделению граждан в Китае.

Предлагалось также установить единые для всего государства законы. Как и другие ранние легисты, Шан Ян не помышлял еще о полной замене обычного права законодательством. Под законом он понимал репрессивную политику (уголовный закон) и административные распоряжения правительства.

Отношения между властью и народом Шан Ян рассматривал как противоборство враждующих сторон. "Когда народ сильнее своих властей — государство слабое; когда власти сильнее своего народа — армия могущественна". В образцовом государстве власть правителя опирается на силу и никаким законом не связана. Шан Яну не известны представления о правах граждан, их законных гарантиях и т.п. Закон выступает у него средством устрашающего превентивного террора. За малейший проступок, убеждал Шан Ян, следует карать смертной казнью. Эту карательную практику должна была дополнить политика, направленная на искоренение инакомыслия и оглушение народа.

Высшей целью деятельности государя Шан Ян считал создание могущественной державы, способной объединить Китай путем захватнических войн.

Легизм содержал наиболее полную программу централизации государства, и его рекомендации были использованы при объединении страны под властью императора Цинь Шихуана (III в. до н.э.). Официальное признание учения в то же время имело крайне негативные последствия. Практическое применение легистских концепций сопровождалось усилением деспотизма, эксплуатации народа, внедрением в сознание подданных животного страха перед правителем и всеобщей подозрительности. Учитывая недовольство широких масс легистскими порядками, последователи Шан Яна отказались от наиболее одиозных положений и, наполняя легизм моральным содержанием, сближали его с даосизмом либо конфуцианством.

Во II—I вв. до н.э. конфуцианство, дополненное идеями легизма, утверждается в качестве государственной религии Китая. Школа моистов постепенно отмирает. Даосизм, переплетаясь с буддизмом и местными верованиями, приобретает черты магии и со временем утрачивает влияние на развитие политической и правовой идеологии.

Официальным учением императорского Китая конфуцианство оставалось вплоть до Синхайской революции 1911—1913 гг.

§ 4. Заключение

Изучение политико-правовой мысли Древнего Востока имеет не только познавательное, но и теоретическое значение. Документы и памятники литературы, дошедшие до нас от древнейших цивилизаций Египта, Месопотамии, Палестины, Индии и Китая, позволяют проследить формирование политических и правовых идей на самых ранних этапах становления классового общества. История Древнего Востока предоставляет в этом отношении уникальные возможности, поскольку многие страны древневосточного мира длительное время развивались изолированно друг от друга, и процесс зарождения политико-правовой идеологии протекал в них что называется в чистом виде, независимо от внешних влияний. Подобная ситуация крайне редко повторялась в последующей истории у других народов. Кроме того, высокий уровень культуры и богатые литературные традиции сочетались здесь с замедленными темпами социального развития. Значительное число памятников письменности, сохранившихся от древних цивилизаций Востока, относится к тому периоду, когда процессы образования классов и государства не получили своего

завершения. Это позволяет воссоздать достаточно полную картину возникновения политического и правового сознания из нерасчлененной (синкретической) идеологии раннеклассовых обществ.

Методологическое значение истории Востока определяется также тем, что несмотря на многочисленные исследования, проведенные за последние десятилетия, общественная мысль народов Востока остается менее изученной, чем социальные доктрины, получившие распространение в Западной Европе. Сказанное в полной мере относится и к современному состоянию исследований по истории политических и правовых учений. Подавляющее большинство вопросов, связанных с формированием политико-правовой теории в государствах Древнего Востока, не получило однозначного решения и продолжает вызывать дискуссии в научных кругах. В свою очередь это неизбежно сказывается на понимании общих закономерностей развития политико-правовой идеологии, ее особенностей на различных этапах истории и т.п.

В Новейшее время интерес к идейному наследию Древнего Востока заметно возрос. Его стимулировало национально-освободительное движение в Индии, Китае, Египте и других странах, входивших в состав древневосточного региона. Образование независимых государств с древней и самобытной культурой усилило интерес к их историческому прошлому. Немаловажную роль при этом сыграло пробуждение национального самосознания народов Востока, стремление молодых государств сохранить (или воссоздать) традиции, унаследованные от предшествующих эпох.

Некоторые течения общественной мысли, зародившиеся в глубокой древности, переживают сегодня период своеобразного возрождения. Например, в Китае после окончания пресловутой "культурной революции" вновь получило официальное признание конфуцианство. В ряде государств Юго-Восточной Азии политико-правовая идеология развивается под воздействием концепций "буддистского социализма". С этими процессами до известной степени связано и распространение восточных религиозных культов в промышленно развитых странах, включая Россию, где за последние годы появилось немало почитателей кришнаизма и других течений.

Современное содержание религиозных и морально-политических доктрин, возникших в государствах Древнего Востока, расходится с их первоначальным смыслом. Было бы поэтому серьезным просчетом отыскивать в них общечеловеческие ценности, вечные начала справедливости и т.п. Ведь, например, конфуцианские принципы человеколюбия первоначально относились только к китайцам и сочетались с представлением о том, что Китай — это центр Поднебесной, которому должны подчиняться все остальные народы. Исторически адекватное освещение политико-правовых концепций прошлого требует учитывать обстановку, в которой они зародились, и не допускает их модернизации.

ГЛАВА 3. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

§ 1. Введение

В середине I тысячелетия до н.э. в Греции завершается переход к рабовладельческому строю. На характер и сроки этого перехода решающее воздействие оказала довольно рано возникшая у греков морская торговля — ее развитие стимулировало рост городов и создание греческих колоний вокруг Средиземного моря, ускорило имущественное расслоение общества. Благодаря оживленным связям с другими странами торговые центры Греции превратились в мощные очаги культуры, куда стекались новейшие достижения в области техники, естествознания, письменности и права.

Социально-политический строй Древней Греции представлял собой своеобразную систему независимых полисов, т.е. небольших, иногда даже крошечных государств. Территория полиса состояла из города и прилегающих к нему селений. По подсчетам современных историков численность свободного населения полиса редко превышала 100 тыс. человек.

Общей чертой полисной жизни VII—V вв. до н.э. являлась борьба между родовой аристократией, перераставшей в рабовладельческую наследственную знать, и торгово-

ремесленными кругами, образовывавшими вместе с отдельными слоями крестьянства лагерь демократии. В зависимости от перевеса той или иной стороны государственная власть в полисах принимала форму либо аристократического правления (например, в Спарте), либо демократии (Афины), либо переходного правления тиранов (тирания — власть одного или нескольких лиц, узурпировавших ее силой).

С превращением рабства в господствующий способ эксплуатации росло имущественное неравенство свободных, обострялись социальные противоречия древнегреческого общества. Богатые рабовладельцы, оттесняя родовитую знать и демократически настроенные средние классы, устанавливали в ряде полисов олигархические режимы. Борьбу среди свободного населения усугубляли антагонистические отношения рабовладельцев и рабов. Основанные на господстве аристократии или демократии государства-полисы объединялись в военно-политические коалиции и государственные союзы (Афинский морской союз, Пелопоннесский союз под гегемонией Спарты и др.). Противоборство этих коалиций порождало политические перевороты в полисах и междоусобные войны, самой масштабной из которых была Пелопоннесская война 431—404 гг. до н.э.

В результате продолжительных междоусобных войн, подорвавших экономику полисов, они приходят в упадок и переживают глубокий кризис. Во второй половине IV в. до н.э. древнегреческие государства были покорены Македонией, а позже (II в. до н.э.) — Римом.

Политическая идеология Древней Греции, как и других стран древности, формировалась в процессе разложения мифа и выделения относительно самостоятельных форм общественного сознания. Развитие этого процесса в античной Греции, где сложилось рабовладельческое общество, имело значительные особенности по сравнению со странами Древнего Востока.

Интенсивная торговая деятельность греков, расширявшая их познавательный кругозор, совершенствование технических навыков и умений, активное участие граждан в делах полиса, особенно демократического, вызвали кризис мифологических представлений и побуждали искать новые приемы объяснения происходящего в мире. На этой почве в Древней Греции зарождается философия как особая, теоретическая форма мировоззрения. Политико-правовые концепции начинают разрабатываться в рамках общеполитических учений.

В состав философского мировоззрения входили тогда все формы теоретического сознания — натурфилософия, теология, этика, политическая теория и др. Политико-правовые учения Древней Греции складывались в результате сложных взаимодействий политической идеологии с иными формами общественного сознания.

Для развития социально-политической теории первостепенное значение имело расширение эмпирических знаний. Многообразие политического опыта, накопленного в государствах-полисах, стимулировало теоретические обобщения практики осуществления власти и создание учений, в которых поднимались проблемы возникновения государств, их классификации, наилучшей формы устройства. Правовая мысль Древней Греции постоянно обращалась к сравнительному изучению законов, которые установили в полисах первые законодатели (Ликург — в Спарте, Солон — в Афинах). В произведениях греческих мыслителей была разработана классификация форм государства (монархия, аристократия, демократия и др.), вошедшая в понятийный аппарат современной политической науки.

На содержание античных политико-правовых концепций огромное влияние оказало также развитие этики, утверждение в рабовладельческом обществе индивидуалистической морали. Частнособственнические отношения и рабство подорвали патриархальные устои общинной жизни, сохранявшиеся в полисах, противопоставили индивидов друг другу. Если в этико-политических концепциях Древнего Востока речь шла о той или иной интерпретации общинной морали, то в античной Греции на передний план выдвигаются вопросы, связанные с положением индивида в обществе, возможностью морального выбора и субъективной стороной поведения человека. Опираясь на идеи нравственной свободы индивида, представители демократии разрабатывали учения о равенстве граждан и договорном происхождении закона и государства.

Начиная с III в. до н.э., когда древнегреческие государства утратили свою независимость, в общественном сознании происходят глубокие изменения. Среди свободного населения нарастают

настроения безысходности и аполитизма, усиливаются религиозные искания. Теоретические исследования политики в этот период подменяются нравоучениями индивидуалистического толка (стоицизм, школа Эпикура).

§ 2. Развитие демократических учений. Старшие софисты

Рабовладельческая демократия достигла расцвета во второй половине V в. до н.э., когда экономическим и политическим центром древнегреческого общества стали Афины. В исторической литературе за этим периодом закрепилось название "золотой век" афинской демократии, или, по имени одного из ее вождей, "век Перикла".

Политическая мысль рабовладельческой демократии получила обоснование в произведениях *софистов*.

Возникновение школы софистов как общественного движения было вызвано укреплением демократического строя Афин во второй половине V в. до н.э. Софистами (слово произошло от греческого "софос" — мудрый) называли тогда философов, которые обучали искусству спорить, доказывать, выступать в суде и народном собрании. В этом отношении софисты реализовывали практически одну из программных идей демократии — идею обучения мудрости, распространения знаний.

В центре внимания софистов находились вопросы права и политики, морали, приемы доказательств и ораторского искусства. Интерес к этим проблемам во многом был обусловлен идеологическими установками демократии: поскольку знаниям отводилась роль критерия при отборе кандидатов на государственные должности, постольку главное место в обучении должна была занять подготовка слушателя к политической деятельности, к выступлениям в народном собрании и суде.

По утвердившейся традиции различают старших и младших софистов. К видным представителям старшего поколения софистов принадлежали Протагор, Горгий, Гиппий и Антифонт. Старшие софисты придерживались в целом прогрессивных, демократических воззрений.

Одним из основателей этого направления был *Протагор*. Согласно знаменитому мифу Протагора, где рассказывается о возникновении общества, человек первоначально отличался от животных только умением обращаться с огнем. Этому искусству его научил Прометей, выкравший огонь у богов. Постепенно люди овладели ремеслами, но продолжали жить разбросанно, у них не было оружия, и они погибали от нападения диких зверей. Людям неизвестно было умение жить в сообществе. Как только они собирались вместе, так сейчас же начинались раздоры. Тогда боги ввели стыд и правду, наделив ими всех людей, так что каждый стал причастен к справедливости и политическому искусству. Никакое государство не устоит, заключал Протагор, если политическим искусством будут владеть немногие.

Миф Протагора лишь внешне напоминает религиозные предания. Создание этого мифа было нацелено как раз на то, чтобы опровергнуть традиционные мифологические представления о "золотом веке" в прошлом, о необходимости возврата к старине. Протагор рисует в своем мифе беспомощное существование человека до образования государства, проводит идеи восходящего развития культуры и совершенствования общественной жизни по мере накопления знаний. Протагор доказывал, что законы относятся к произведениям искусства и что, подобно любому другому ремеслу, справедливости в общественных делах можно научиться. Добродетель, замечал он, дело наживное. Идея одинаковой причастности людей к справедливости приводилась в обоснование того, что в управлении государством должны участвовать все граждане.

Протагор и другие старшие софисты подчеркивали изменчивый характер представлений человека. Об одном и том же предмете, учил Протагор, может быть высказано два противоположных мнения, и ни одно из них не будет более истинным, чем другое. Например, больному человеку еда покажется горькой, а здоровому — сладкой и вкусной. Они оба будут по-своему правы. Общепризнанной истины и единого блага просто не бывает. Носителем знаний и

справедливости является не только мудрец, но и каждый отдельный человек. Эту мысль Протагор выразил в формуле, которая воспринималась современниками как своеобразный лозунг софистов: "Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а не существующих, что не существуют".

Развивая представления об относительности и условности морали, *Горгий* выделял добродетель для мужчины и женщины, свободного и раба, добродетель для каждого возраста, рода занятий и конкретного дела. Софисты старшего поколения наполнили учение о морали индивидуалистическим содержанием. Справедливость поступков предлагалось оценивать в зависимости от условий места и времени, состояния человека и т.д. Подобного рода концепции, отрицающие существование абсолютного единого блага, получили позднее название этического релятивизма.

В духе требований окрепшей рабовладельческой демократии старшие софисты развивали учение о законе. Они утверждали, что законы, по сути дела, являются той высшей справедливостью, на которую не может претендовать ни один человек, каким бы мудрым и добродетельным он ни был. Закон есть выражение согласованной, "взаимной справедливости" (Протагор), нечто вроде суммы индивидуальных добродетелей. Исходя из этого старшие софисты дополнили политическую теорию определением закона как договора, как совместного установления граждан или народа.

Гиппий под законом понимал "то, что граждане по общему соглашению написали, установив, что должно делать и от чего надо воздерживаться". *Антифонт* приравнивал справедливость к исполнению закона. Справедливость заключается в том, чтобы "не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином". Предписания законов — результат соглашения.

Сохранившиеся источники показывают, что некоторые софисты использовали противопоставление законов и природы для критики существующих полисных порядков. Законы, рассуждал Антифонт, искусственны и произвольны, тогда как в природе все происходит само собой, по необходимости. Эллыны, почитая знатных, поступают словно варвары. "По природе мы все во всех отношениях равны, притом (одинаково) и варвары, и эллыны. Уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы". Один из младших софистов *Алкидамант* заявлял, что "бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом".

Приведенные высказывания Антифонта и Алкидаманта представляют собой не что иное, как простейшую форму моральной критики привилегий аристократии и свободных граждан. Было бы ошибкой усматривать здесь нечто большее — осуждение рабства, признание естественных прав человека, равенства всех людей и т.п. Политической мысли рабовладельческой демократии не были известны представления о всеобщем равенстве. Не случайно провозглашение равенства эллинов и варваров у Антифонта соседствует с высказыванием, где понятие "варвар" употреблено в качестве синонима человеческой низости. Антифонт повторяет здесь распространенные суждения о превосходстве греческой культуры над варварским миром. "Естественное равенство" софистов отнюдь не исключало рабства по "закону" или "умственному превосходству".

Положение Алкидаманта, процитированное выше, содержит не осуждение рабства, а полемический выпад против аристократических теорий, в которых рабство обосновывалось ссылками на природу (см. § 4 — раздел об Аристотеле). Отрицание рабства по природе было выгодно прежде всего торгово-промышленной прослойке, состоящей из неполноправных граждан, метеков (иностранцев), вольноотпущенников и др. Не обладая гражданскими правами в полисах, они добивались для себя привилегий, вытекавших из "свободного рождения", равенства с гражданами и возможности владеть рабами на "законных" основаниях. Представления о рабстве по установлению (по "закону") разделялись широкими кругами демократии и составляли отличительную особенность оправдания ими рабства.

В первой половине IV в. до н.э. софистика как движение преимущественно сторонников демократии вырождается. Преподавательская деятельность софистов все больше ограничивалась областью риторики (искусства красноречия), теории доказательств, логики. Возможностью такого обучения не преминула воспользоваться аристократия. Среди младших софистов были поэтому представители и демократии (Алкидамант, Ликофрон), и аристократического лагеря (Калликл).

Под влиянием критики со стороны идейных противников, в первую очередь Платона и Аристотеля, термин "софистика" приобретает значение мнимой, поверхностной философии и со временем становится именем нарицательным для обозначения всякого рода словесных и логических переделок.

Разработку политико-правовых идей демократии в IV в. до н.э. продолжили ораторы во главе с Демосфеном. В своих речах они подчеркивали равенство граждан, неизбежность закона как гаранта гражданских прав, защищали права собственников на свое имущество, указывая на положительную роль богатства в государственной жизни, доказывали преимущества демократического строя по сравнению с другими формами государства, а также призывали к объединению греческих полисов под властью Афин.

Идейное наследие древнегреческой демократии послужило одним из источников политико-правовых концепций Нового времени.

§ 3. Учение Платона о государстве и законах

Кризис мифологического мировоззрения и развитие философии заставили идеологов полисной знати пересмотреть свои устаревшие взгляды, создать философские доктрины, способные противостоять идеям демократического лагеря. Своего наивысшего развития идеология древнегреческой аристократии достигает в философии Платона и Аристотеля.

Платон (427—347 гг. до н.э.) — родоначальник философии объективного идеализма. Его взгляды сложились под влиянием Сократа, знаменитого мудреца, проводившего жизнь в беседах и спорах на афинских площадях. Содержание этих бесед нашло отражение в ранних произведениях Платона, которые обычно выделяют в особую группу так называемых сократических диалогов.

После казни Сократа в 399 г. до н.э. Платон покинул Афины и совершил ряд путешествий, в том числе в Египет и Южную Италию. Вернувшись, он основал в пригороде Афин философскую школу под названием "Академия". Диалоги и письма, написанные Платоном после создания Академии, относят к зрелым произведениям мыслителя.

Сердцевину платоновской философии составляет теория идей. Миру чувственных предметов и явлений Платон противопоставил особый мир идей, или общих понятий, которые якобы существуют где-то за пределами неба. Бестелесные идеи вечны и неизменны, им присуще истинное бытие. Наш мир, пояснял Платон, занимает как бы среднее положение между "подлинным бытием" и миром небытия. Точно так же и человек: до того как вселиться в телесную оболочку, его душа пребывала в царстве идей. Знания человека об окружающей природе, согласно Платону, не могут быть истинными. Достоверное знание дают только воспоминания души о том, что она созерцала, находясь в мире истинно сущего. Объективный идеализм Платона смыкался с религией и мистикой. Философия в его трудах, особенно поздних, приобретала черты теологии. Возражая софистам как представителям наивного материализма, Платон без обиняков писал: "Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых".

Политико-правовым вопросам посвящены самые крупные диалоги Платона — "Государство" и "Законы".

В диалоге "Государство" идеальный государственный строй Платон рассматривал по аналогии с космосом и человеческой душой. Подобно тому как в душе человека есть три начала, так и в государстве должны быть три сословия. Разумному началу души в идеальном государстве соответствуют правители-философы, яростному началу — воины, вожделеющему — земледельцы и ремесленники (низшее сословие). Сословное деление общества Платон объявил условием прочности государства как совместного поселения граждан. Самовольный переход из низшего сословия в сословие стражей или философов недопустим и является величайшим преступлением, ибо каждый человек должен заниматься тем делом, к которому он предназначен от природы. "Заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость".

Платоновское определение справедливости было призвано оправдать общественное

неравенство, деление людей на высших и низших от рождения. В подкрепление своего аристократического идеала Платон предлагал внушать гражданам мифы о том, как бог примешал в души людей частицы металлов: в души тех из них, что способны править и потому наиболее ценны, он примешал золота, в души их помощников — серебра, а в души земледельцев и ремесленников — железа и меди. Если же у последних родится ребенок с примесью благородных металлов, то его перевод в высшие разряды возможен только по инициативе правителей.

Во главе государства, утверждал Платон, необходимо поставить философов, причастных к вечному благу и способных воплотить небесный мир идей в земной жизни. "Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать..., до тех пор государствам не избавиться от зол". В проекте идеальной организации власти Платон отходит от принципов "аристократии крови" и заменяет ее "аристократией духа". Обосновывая эту идею, он наделил философов-правителей качествами духовной элиты — интеллектуальной исключительностью, нравственным совершенством и т.п.

Механизму осуществления власти (ее устройству, роли закона) Платон не придавал в диалоге "Государство" особого значения. В частности, по поводу формы правления в образцовом государстве сказано лишь то, что оно может быть либо монархией, если править будет один философ, либо аристократией, если правителей будет несколько. Основное внимание здесь уделяется проблемам воспитания и образа жизни граждан.

Чтобы достигнуть единомыслия и сплоченности двух высших сословий, образующих вместе класс стражей государства, Платон устанавливает для них общность имущества и быта. "Прежде всего никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий". Продовольственные запасы стражи получают от третьего сословия в виде натуральных поставок. Денег у стражей нет. Жить и питаться они должны сообща, как во время военных походов. Стражам запрещается иметь семью, для них вводится общность жен и детей.

Образ жизни низшего сословия Платон освещал под углом зрения многообразия общественных потребностей и разделения труда. Крестьянам и ремесленникам разрешалось иметь частную собственность, деньги, торговать на рынках и т.п. Отметив значение разделения труда в экономической жизни общества, Платон тем не менее выступал за ограничение хозяйственной активности и сохранение аграрно замкнутого, самодостаточного государства. Производственную деятельность земледельцев и ремесленников предполагалось поддерживать на уровне, который позволил бы обеспечить средний достаток для всех членов общества и в то же время исключить возможность возвышения богатых над стражами. Преодоление в обществе имущественного расслоения — важнейшая социально-экономическая особенность идеального строя, отличающая его от всех остальных, порочных, государств. В последних "заключены два враждующих между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей".

Прообразом идеального государственного строя для Платона послужила аристократическая Спарта, точнее, сохранявшиеся там патриархальные отношения — организация жизни господствующего класса по образцу военного лагеря, пережитки общинной собственности, группового брака и др.

Характеризуя извращенные формы государства, Платон располагал их в порядке возрастающей деградации по сравнению с идеалом.

Вырождение аристократии мудрых, по его словам, влечет за собой утверждение частной собственности и обращение в рабов свободных земледельцев из третьего сословия. Так возникает критско-спартанский тип государства, или тимократия (от "тима" — честь), господство сильнейших воинов. Государство с тимократическим правлением будет вечно воевать.

Следующий вид государственного устройства — олигархия — появляется в результате скопления богатства у частных лиц. Этот строй основан на имущественном цензе. Власть захватывают немногие богатые, тогда как бедняки не участвуют в управлении. Олигархическое государство, раздираемое враждой богачей и бедняков, будет постоянно воевать само с собой.

Победа бедняков приводит к установлению демократии — власти народа. Общественные должности при демократии замещаются по жребию, вследствие чего государство опьяняется свободой в неразбавленном виде, сверх всякой меры. В демократии царят своеволие и безначалие.

Наконец, чрезмерная свобода обращается в свою противоположность — чрезмерное рабство. Устанавливается тирания, наихудший вид государства. Власть тиранов держится на вероломстве и насилии. Тиранический строй — это самое тяжелое заболевание государства, полное отсутствие в нем каких бы то ни было добродетелей.

Главной причиной смены всех форм государства Платон считал порчу человеческих нравов. Выход из порочных состояний общества он связывал с возвратом к изначальному строю — правлению мудрых.

Нарисованная философом картина перехода от одного государства к другому, по существу, являлась понятийно-логической схемой. Вместе с тем в ней отражены реальные процессы, имевшие место в древнегреческих государствах (закабаление илотов в Спарте, рост имущественного неравенства и др.), что придавало этой схеме вид исторической концепции. Идеологически она была направлена против демократических учений о совершенствовании общественной жизни по мере развития знаний. Платон стремился опорочить любые изменения в обществе, отклоняющиеся от стародавних порядков, проводил идею циклического развития истории.

Диалог "Законы" является последним сочинением Платона. Его написанию предшествовали неудавшиеся попытки философа реализовать в Сиракузах, греческой колонии на Сицилии, первоначальный проект наилучшего государства. В "Законах" Платон изображает "второй по достоинству" государственный строй, приближая его к действительности греческих полисов.

Основные отличия диалога "Законы" от диалога "Государство" таковы.

Во-первых, Платон отказывается от коллективной собственности философов и воинов и устанавливает для граждан единый порядок пользования имуществом. Земля является собственностью государства. Она делится на равные по плодородию участки. Каждый гражданин получает земельный надел и дом, которыми пользуется на правах владения. Все остальные виды имущества граждане могут приобретать в частную собственность, но ее размеры ограничены. Для удобства расчетов (при замещении государственных должностей, комплектовании войска и т.п.) предусматривается точное число граждан — 5040. В это число входят только владельцы земли; ремесленники и торговцы гражданскими правами не обладают.

Во-вторых, деление граждан на сословия заменяется градацией по имущественному цензу. Политические права граждане приобретают в зависимости от размеров имущества, записавшись в один из четырех классов, различающихся по степени богатства. Разбогатев или обеднев, они переходят в другой класс. Все вместе граждане образуют правящее сословие. Помимо занятий в собственном хозяйстве им вменяются в обязанность служба в войске, отправление тех или иных государственных должностей, участие в совместных трапезах (сисситиях), жертвоприношения и т.п.

В-третьих, производственные потребности земледелия предполагается теперь полностью обеспечить за счет рабского труда (в диалоге "Государство" рабы упоминались, но Платон не нашел для них места в экономике идеального полиса). Во "втором по достоинству" государстве "земледелие предоставлено рабам, собирающим с земли жатву, достаточную, чтобы люди жили в довольстве". Вместе с признанием рабства у Платона появляется и пренебрежительное отношение к производительному труду. Предвидя выступления невольников, Платон советует землевладельцам приобретать как можно меньше рабов одной национальности и не провоцировать их недовольство жестоким обращением. Ремесленное производство, как и в первом проекте, занимает подчиненное по отношению к земледелию положение.

В-четвертых, Платон подробно описывает в диалоге организацию государственной власти и законы наилучшего строя. В отличие от первого проекта здесь проводятся идеи смешанной формы государства и сочетания моральных методов осуществления власти с правовыми.

Идеальным государственным устройством Платон называет правление, где совмещены начала демократии и монархии. К таким началам относятся: демократический принцип арифметического

равенства (выборы по большинству голосов) и монархический принцип геометрического равенства (выбор по заслугам и достоинству). Демократические начала государства находят свое выражение в деятельности народного собрания. На сочетании демократических и монархических принципов строятся выборы коллегии 37 правителей и Совета из 360 членов. Замыкает иерархию государственных органов тайное "ночное собрание", в которое входят 10 самых мудрых и престарелых стражей и другие лица. Им вручается верховная власть в государстве.

Все выборные государственные органы и правители обязаны действовать в точном соответствии с законом. Что же касается мудрецов из "ночного собрания", то они причастны к божественной истине и в этом смысле стоят над законом. Согласившись с тем, что общественную жизнь необходимо урегулировать нормами писаного права, Платон не мог по своим идейным соображениям допустить верховенство закона над религиозной моралью. "Ведь если бы по воле божественной судьбы появился когда-нибудь человек, достаточно способный по своей природе к усвоению этих взглядов, — писал Платон, — то он вовсе не нуждался бы в законах, которые бы им управляли. Ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания".

Рассматривая взгляды философа на закон, следует избегать их модернизации. Дело в том, что отдельные положения древних мыслителей используются при обосновании современных концепций государства и права. Так, в частности, произошло с высказываниями Платона о необходимости утверждения закона в общественной жизни, на которые нередко ссылаются сторонники теории правового государства. В диалоге "Законы" Платон писал: "Я вижу близкую гибель того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью. Там же, где закон — владыка над правителями, а они — его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги". Однако такие высказывания нельзя вырывать из контекста произведения. Ведь под законом здесь понимается не что иное, как совокупность религиозно-нравственных норм, установленных мудрыми людьми государства в качестве ориентира для остальных граждан. В приведенном фрагменте речь идет о подчинении правителей божественным законам (точнее, установлениям легендарного Кроноса, правившего людьми в глубокой древности).

В диалоге "Политик" Платон выделил формы государства, основанные на законе. По его словам, монархия, аристократия и демократия опираются на закон, тогда как тирания, олигархия и извращенная демократия управляют вопреки существующим в них законам и обычаям. Однако все перечисленные формы правления, как подчеркивалось в диалоге, являются отступлениями от идеального, "подлинного" государства, где политик единолично осуществляет власть, "руководствуясь знанием". Смысловое содержание учения Платона не совпадает с современными формулами правового государства.

Политико-правовая доктрина Платона была нацелена на то, чтобы законсервировать полис как форму государственного устройства, сохранить его экономическую независимость, или самодостаточность, предотвратить территориальное расширение государства. Изложенные в диалогах мыслителя социально-политические программы являлись с этой точки зрения консервативными.

§ 4. Политическое и правовое учение Аристотеля

Разработку идеологии полисной землевладельческой знати продолжил великий древнегреческий философ *Аристотель* (384— 322 гг. до н.э.). Он родился в небольшой греческой колонии Стагире (отсюда второе имя философа, упоминаемое в литературе, — Стагирит). Юношей Аристотель отправился в Афины и вступил в платоновскую Академию, где сначала учился, а потом преподавал многие годы.

После смерти учителя Аристотель странствовал по городам Малой Азии. Затем около трех лет он провел в Македонии, исполняя обязанности воспитателя наследника царского престола — будущего знаменитого полководца Александра Македонского. По возвращении в Афины он открыл собственную философскую школу — Ликей. Свое политико-правовое учение Аристотель

изложил в трактатах "Политика" и "Никомахова этика". К ним примыкает сочинение "Афинская политая", содержащее исторический очерк развития государственного устройства Афин.

Философские воззрения мыслителя сформировались в ходе полемики с Платоном. Аристотель считал, что Платон глубоко заблуждался, допустив существование особого мира идей, или понятий. Такое допущение приводит к удвоению мира, к отрыву сущности от явления. Порвав с наивным платоновским идеализмом, препятствовавшим развитию естественнонаучных знаний, Аристотель приступил к созданию системы идеалистической метафизики.

Согласно его взглядам каждая вещь состоит из материи и формы. Например, в медном шаре медь является материей, тогда как форма шара придает данной вещи именно тот конкретный вид, который позволяет отличить ее от других предметов, а следовательно, и познать. Форма — это сущность предмета, источник его существования как отдельной вещи, его целевое назначение. Материя пассивна и приобретает законченный вид только благодаря форме, благодаря действующей в природе целесообразности. Изучение природных закономерностей у Аристотеля подменяется телеологией — учением о целесообразном строении мира.

Положение о предустановленных в природе целях составило методологическую основу политико-правовой теории Аристотеля. Государство, частная собственность, рабство и другие социальные явления рассматривались им как естественные, существующие от природы. Уже самой методологией исследования государства и права эта концепция была направлена против демократических учений Протагора и других софистов о возникновении общества.

Государство, по Аристотелю, образуется вследствие природного влечения людей к общению. Первым видом общения, отчасти свойственным и животным, является семья; из нескольких семей возникает селение, или род; наконец, объединение нескольких селений составляет государство — высшую форму человеческого общежития. В государстве полностью реализуется изначально заложенное в людях влечение к совместной жизни. Человек, гласит знаменитое изречение философа, "по природе своей есть существо политическое".

В отличие от семьи и селения, основанных на стремлении к продолжению рода и на отцовской власти, государство образуется благодаря моральному общению между людьми. Политическое сообщество опирается на единомыслие граждан в отношении добродетели. "Государство не есть общность местожительства, оно не создается для предотвращения взаимных обид или ради удобств обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии всех их, вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни". Как наиболее совершенная форма совместной жизни, государство предшествует телеологически семье и селению, т.е. является целью их существования.

Подытоживая свои рассуждения по поводу различных видов общежития, Аристотель дает государству следующее определение: государство — это "общение подобных друг другу людей ради достижения возможно лучшей жизни". Аристотель вкладывал в данное определение вполне конкретное содержание. Под людьми здесь подразумевались только свободные граждане греческих полисов. Варваров и рабов он просто не считал за людей, достойных общения на равных с гражданами государства. Неразвитые в духовном отношении, варвары не способны к государственной жизни; их удел — быть рабами у греков. "Варвар и раб по природе своей понятия тождественные". Аристотель, таким образом, открыто защищал в политической теории интересы рабовладельцев. Государство представлялось ему объединением свободных граждан, совместно управляющих делами рабовладельческого общества.

В обоснование рабства Аристотель приводит несколько доводов. Решающий среди них — естественные (природные) различия между людьми. На страницах "Политики" неоднократно подчеркивается, что рабство установлено природой, что варвары, обладая могучим телом и слабым умом, способны исключительно к физическому труду. Аристотель призывал поработать варваров силой, охотиться на них, как на диких животных. "Такая война, — говорил он, — по природе своей справедлива".

Аргументацию рабства "от природы" дополняют доводы экономического порядка. Рабство, с этой точки зрения, вызвано потребностями ведения хозяйства и производственной деятельности.

"Если бы ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в рабочих, а господам не нужны были бы рабы".

Частная собственность, подобно рабству, коренится в природе и является элементом семьи. Аристотель выступал решительным противником обобществления имущества, предлагаемого Платоном. "Трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе". Общность имущества он находил, кроме того, экономически несостоятельной, препятствующей развитию в человеке хозяйственных наклонностей. "Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим". К этим аргументам в защиту частной собственности обращались впоследствии многие идеологи.

Главную задачу политической теории Аристотель видел в том, чтобы отыскать совершенное государственное устройство. С этой целью он подробно разбирал существовавшие формы государства, их недостатки и причины государственных переворотов.

Классификация форм государства в "Политике" проводится по двум критериям: по числу правящих лиц и осуществляемой в государстве цели. В зависимости от числа властвующих Аристотель выделяет правление одного, немногих и большинства. По второму критерию выделяются правильные государства, где верховная власть преследует цели общего блага граждан, и неправильные, где правители руководствуются интересами личной выгоды. Наложение этих классификаций друг на друга дает шесть видов государственного устройства. К правильным государствам Аристотель относит монархию, аристократию и полицию; к неправильным — тиранию, олигархию и демократию.

Сам по себе этот перечень форм государства не оригинален. Примерно такую же классификацию, но проведенную по другим основаниям, можно найти в диалоге Платона "Политик". Новым в теории Аристотеля было то, что он попытался свести все многообразие государственных форм к двум основным — олигархии и демократии. Их порождением или смешением являются все остальные разновидности власти.

В олигархии власть принадлежит богатым, в демократии — неимущим. "Демократией следует считать такой строй, когда свободнорожденные и неимущие, составляя большинство, имеют верховную власть в своих руках, а олигархией — такой строй, при котором власть находится в руках людей богатых и благородного происхождения и образующих меньшинство". Говоря о демократии и олигархии, Аристотель отступает от формальных критериев их разграничения и выдвигает на первый план признак имущественного положения властвующих. Богатые и неимущие, указывал философ, составляют как бы два полюса, диаметрально противоположные части любого государства, так что в зависимости от перевеса той или иной стороны устанавливается и соответствующая форма правления. Коренная причина политической неустойчивости, мятежей и смены форм государства заключается в отсутствии надлежащего равенства. Олигархия усугубляет существующее неравенство, а демократия чрезмерно уравнивает богатых и простой народ. Рассуждения Аристотеля о демократии и олигархии свидетельствуют о том, что ему были понятны социальные противоречия, определявшие развитие рабовладельческого государства.

Политические симпатии Аристотеля — на стороне полиции, смешанной формы государства, возникающей из сочетания олигархии и демократии.

Экономически полиция представляет собой строй, при котором преобладает собственность средних размеров, что позволяет не только гарантировать самодостаточность семей, но и ослабить противоречия между богатством и бедностью. "Законодатель должен при создании того или иного государственного устройства постоянно привлекать к себе средних граждан", — отмечал философ. Только там, где в составе населения средние граждане имеют перевес, "государственный строй может рассчитывать на устойчивость". Экономикой как умением правильно вести хозяйство Аристотель противопоставляет хрематистике, или искусству накопления ради наживы. Аристотель осуждает неумную страсть к богатству, расширенную торговлю, ростовщичество и т.п. Помимо ограничения размеров собственности в таком государстве предусматриваются совместные трапезы и другие мероприятия, призванные обеспечить солидарность зажиточных граждан и свободной бедноты. "Лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею —

общим", — утверждал Аристотель.

Социальной опорой власти в политике выступают собственники земли. Как и Платон в "Законах", Аристотель исключает из числа граждан лиц, занятых физическим трудом. Гражданская доблесть, заявлял он, подходит "только к тем, кто избавлен от работ, необходимых для насущного пропитания". Хотя землепашцы, ремесленники и поденщики нужны в государстве, однако важнейшими его частями являются воины и правители. В политике власть "сосредоточивается в руках воинов, которые вооружаются на собственный счет". Они обладают гражданскими правами в полном объеме. Некоторые, весьма урезанные права граждан предоставляются также земледельческому демосу — крестьянам.

Политически этот строй характеризуется сочетанием демократических и олигархических методов осуществления власти. Аристотель различает в связи с этим два вида справедливости: уравнивающую и распределяющую.

Уравнивающая справедливость, принципом которой является "арифметическая пропорция", затрагивает отношения обмена, возмещения ущерба, назначение наказаний за имущественные и некоторые другие преступления. Закон при этом "обращает внимание лишь на различие ущерба, а с лицами обходится как с равными во всем". Напротив, при распределяющей справедливости учитывается положение человека в обществе. Ее принципом служит "геометрическая пропорция" — воздаяние по достоинству и заслугам. Применяется распределяющая справедливость в политических отношениях, при выдвижении на должности, назначении наказаний за преступления против чести и достоинства. Например, если ударит начальник, то ответный удар наносить не следует, если же ударят начальника, то следует не только ударить, но и подвергнуть каре.

Большое значение Аристотель придавал размерам и географическому положению государства. Его территория должна быть достаточной для удовлетворения потребностей населения и одновременно легко обозримой. Число граждан следует ограничить так, чтобы они "знали друг друга". Политическим идеалом Аристотеля был самодостаточный экономически обособленный полис. Наилучшие условия для совершенного государства создает умеренный климат Эллады.

Концепция Аристотеля служила теоретическим оправданием привилегий и власти землевладельческой аристократии. Несмотря на его заверения в том, что демократия и олигархия в политике смешаны "по половине" и даже с "уклоном в сторону демократии", аристократические элементы в государстве получили явное преобладание.

Участие народа в управлении обставлено здесь такими оговорками, которые практически лишают его возможности решать государственные дела. Свободнорожденные, не обладающие богатством или добродетелью, не допускаются к занятию высших должностей. Аристотель соглашается предоставить им право участвовать в совещательной и судебной власти, но с условием, что у народной массы не будет решающего голоса.

В качестве примеров смешанного государственного строя в "Политике" названы аристократическая Спарта, Крит, а также "прародительская" демократия, введенная в Афинах реформами Солона.

Правовая теория Аристотеля была подчинена тем же идеологическим целям, что и учение о государстве. Право он отождествляет с политической справедливостью, подчеркивая тем самым его связь с государством как моральным общением между свободными гражданами. Вне политического общения права не существует. "Люди, не находящиеся в подобных отношениях, не могут и иметь относительно друг друга политической справедливости". Право отсутствует поэтому в отношениях господ и рабов, отцов и детей, при деспотической власти.

Политическое право делится на естественное и условное (установленное). "Естественное право — то, которое везде имеет одинаковое значение и не зависит от признания или непризнания его. Условное право то, которое первоначально могло быть без существенного различия таким или иным, но раз оно определено [это безразличие прекращается]". Предписания естественного права Аристотель нигде специально не перечисляет. По смыслу его концепции "от природы" существуют и соответствуют этим предписаниям семья, рабство, частная собственность, война греков с варварами и др. Под условным правом он понимает законы, установленные в государстве, включая сюда как писанные законы, так и неписаное обычное право. Естественное право стоит

выше закона; среди законов важнее неписанные, основанные на обычае.

Аристотель подчеркивал, что постановления народного собрания и правителей не являются законами в собственном смысле слова и не должны содержать предписаний общего характера. "Закон должен властвовать над всем; должностным же лицам и народному собранию следует предоставить обсуждение частных вопросов".

Направленная против учений рабовладельческой демократии, аристотелевская концепция была призвана умалить значение писаных законов, подчинить их нормам обычного права и предустановленной, как считал Аристотель, в природе справедливости. "Законы, основанные на обычае, имеют большее значение и касаются более важных дел, нежели законы писанные", — утверждал философ.

Политико-правовая теория Аристотеля суммировала развитие взглядов землевладельческой аристократии в Древней Греции. По мере проникновения частной собственности и рабовладельческих отношений в земледелие идеологи полисной знати последовательно, перешли от традиционных воззрений к признанию экономической роли рабства, правовых методов регулирования общественной жизни ("Законы" Платона), к апологии частной собственности и равенства граждан перед законом в сфере имущественных отношений (в "Этике" Аристотеля). Выше этого подняться они не могли. Аристократия, связанная с полисной системой землевладения, способна была удерживать господствующие позиции лишь при условии сохранения натурального хозяйства, "умеренной", или "средней", собственности и патриархальных полисных традиций и обычаев в сфере управления. Аристотель не случайно повторял за Платоном, что для аристократии, обладающей "избытком добродетели", законы не нужны.

§ 5. Политические и правовые учения в период упадка древнегреческих государств

С середины IV в. до н.э. древнегреческие государства попадают в зависимость от Македонии и приходят в упадок. Рамки полисной системы, сложившейся в классический период истории Древней Греции, оказались слишком тесными для рабовладельческих отношений. Развитие рабовладения требовало создания крупных военно-бюрократических монархий наподобие Македонии. С походов Александра Македонского начинается период эллинизма — период греческой экспансии на Восток и образования обширных государств как переходной ступени к рабовладельческой империи. Во II в. до н.э. Греция была завоевана Римом.

Кризис полисных учреждений и утрата государствами независимости породили среди граждан настроения упадничества, неуверенности, аполитизма. Эллинистические монархии представлялись свободному греку, воспитанному в полисных традициях, настолько громадными, что он ощущал себя беспомощным и неспособным повлиять на исход общественных событий. В сознании рабовладельческих кругов начинает процветать индивидуализм; проповедь морального освобождения соседствует с преклонением перед государством, с обожествлением личности монарха. Теоретическое изучение политики деградирует, уступая место моральным наставлениям или религиозной мистике. Сравнительно новыми в политической теории того времени были идеи космополитизма, мирового господства и всемирной монархии.

В социально-политической теории идеи рабовладельческой демократии отстаивал *Эпикур* (341—270 гг. до н.э.). Как и другие сторонники демократического правления, он полагал, что законы и государство существуют не от природы, а по установлению. Справедливость не существует сама по себе; это — договор о том, чтобы не причинять вред и не терпеть вреда, заключенный при общении людей и всегда применительно к тем местам, где он заключается. Право и государство суть продукты договора, результат соглашения.

Следуя релятивистским взглядам на общественные установления, Эпикур настойчиво подчеркивал относительный и условный характер справедливости, воплощенной в законах различных государств. "В применении к особенностям места и обстоятельств справедливость не бывает для всех одна и та же". Его учение отрицает всякую возможность существования естественного права, которое предшествовало бы договору. О естественном праве, по его мнению,

можно говорить лишь применительно к договору, который служит пограничной чертой, разделяющей то время, когда люди жили, подобно животным, не имея законов, и эпоху общественной, государственной жизни. Эпикур относил договор о взаимной пользе, по-видимому, одновременно и к естественным явлениям, и к искусственным образованиям.

Воззрения Эпикура отличались от предшествующих учений демократии призывом избегать политической деятельности. Счастье человека он усматривал в отсутствии страданий, в полной невозмутимости или безмятежности духа. Для достижения этой цели философ предлагал устраниваться от общественных дел, обрести независимость от общества и посвятить жизнь моральному самосовершенствованию. Своих последователей он учил "жить незаметно". Эти положения Эпикура, переносившие центр тяжести общественной теории в область морали, выражали крайний индивидуализм и безразличие к политике, которые были характерны для идеологии рабовладельческой демократии в период эллинизма.

Против философии Эпикура выступили *стоики*. Термин "стоицизм" происходит от слова "стоя" (колоннада, галерея) — от названия портика в Афинах, где преподавал основатель школы Зенон Китийский (ок. 336 — ок. 264 гг. до н.э.).

Стоики явились продолжателями платоновско-аристотелевской линии в философии. Мироздание, согласно их взглядам, управляется судьбой, высшим божественным разумом. В мире царит строжайшая необходимость, исключаяющая свободу воли. Человеку не остается ничего другого, как добровольно подчиниться неотвратимой судьбе. Того, кто повинуется ей, судьба ведет, а непокорного тащит. Судьба в учении стоиков отождествляется с божественным естественным законом.

Вслед за Аристотелем стоики утверждали, что общественные установления и государство коренятся в природе, что человек от природы склонен к общению. Отражая изменения в государственной жизни современного им общества, стоики истолковали эти положения Аристотеля расширительно. Они отказались от узкополисной трактовки общественной жизни. Естественное право мыслилось ими как универсальный, общемировой закон, государство — как мировое сообщество. В духе космополитических представлений того времени Зенон из Кития учил, что всех людей должно считать гражданами одного государства.

В противоположность эпикурейцам последователи стоицизма не отрицали общественную деятельность. Благо государства ценилось ими выше, чем благо индивида. Доводя до предела эту мысль, навеянную идеями Платона и Аристотеля, стоики заявляли, что добродетельный человек не остановится перед тем, чтобы принести себя в жертву государству.

В философии и этике стоицизма нашли свое преломление взгляды аристократической верхушки рабовладельческого общества периода образования эллинистических монархий. Религиозные искания стоиков, их призывы покориться судьбе оказались в то же время созвучными настроениям, охватившим широкие круги древнегреческого общества в условиях его кризиса.

Под влиянием стоицизма сформировалась концепция *Полибия* (примерно 200—120 гг. до н.э.), последнего крупного политического мыслителя Древней Греции. Основной мотив написанной им "Истории" в 40 книгах — путь римлян к мировому господству.

Истолкование исторического процесса у Полибия опирается на представления стоиков о циклическом развитии мира. Он исходит из того, что общественная жизнь существует от природы и направляется судьбой. Подобно живым организмам, всякое общество проходит состояния возрастания, расцвета и, наконец, упадка. Завершаясь, этот процесс повторяется сначала. Развитие общества По-либий трактует как бесконечное движение по кругу, в ходе которого "формы правления меняются, переходят одна в другую и снова возвращаются".

Круговорот политической жизни проявляется в последовательной смене шести форм государства. Первой возникает *монархия* — единоличное правление вождя или царя, основанное на разуме. Разлагаясь, монархия переходит в противоположную ей форму государства — в *тиранию*. Недовольство тиранами приводит к тому, что благородные мужи свергают при поддержке народа ненавистного правителя. Так устанавливается *аристократия* — власть немногих, преследующих интересы общего блага. Аристократия в свою очередь постепенно

вырождается в *олигархию*, где правят немногие, используя власть для стяжательства. Своим поведением они возбуждают недовольство толпы, что неизбежно приводит к очередному перевороту. Народ, не веря больше в правление царей или немногих, возлагает заботы о государстве на самого себя и учреждает *демократию*. Ее извращением является *охлократия* (господство черни, толпы) — худшая форма государства. "Тогда водворяется господство силы, а собирающаяся вокруг вождя толпа совершает убийства, изгнания, переделы земли, пока не одичает совершенно и снова не обретет себе властителя и самодержца". Развитие государства возвращается тем самым к своему началу и повторяется, проходя через те же ступени.

Преодолеть круговорот политических форм способен только мудрый законодатель. Для этого ему необходимо, уверял Полибий, установить смешанную форму государства, сочетающую начала монархии, аристократии и демократии, чтобы каждая власть служила противодействием другой. Такое государство "неизменно пребывало бы в состоянии равномерного колебания и равновесия". Исторические примеры смешанного строя Полибий нашел в аристократической Спарте, Карфагене, на Крите. При этом он особо выделял политическое устройство Рима, где представлены все три основных элемента: монархический (консулат), аристократический (сенат) и демократический (народное собрание). Правильным сочетанием и равновесием этих властей Полибий и объяснял могущество римской державы, покорившей "почти весь известный мир".

Теоретические взгляды Полибия на развитие государства противоречили его же собственным наблюдениям над конкретными фактами из истории возникновения различных видов государственной власти. Его построения, как и предшествующие теории "смешанного государства" (Платона, Аристотеля), были призваны обосновать господство аристократии. Творивший в эпоху утраты греческими полисами независимости, Полибий выступал с аристократических позиций проримской ориентации и призывал греков подчиниться завоевателям.

Политическая концепция Полибия послужила одним из связующих звеньев между политико-правовыми учениями Древней Греции и Древнего Рима.

§ 6. Заключение

В античной Греции философия стала мировоззренческой основой политических и правовых учений. Это предопределило постановку таких вопросов, как причины возникновения государства и законов, их взаимодействие и общие закономерности развития. Теоретический подход к изучению политики и права в древнегреческих учениях отделяется от практико-прикладных описаний техники государственного управления. Всякое действительное знание, в том числе и политическое, утверждал Аристотель, имеет дело с общим и существующим по необходимости. Вот почему "мудрость и искусство управлять государством не будут тождественны". Следуя этому идеалу истинного знания, философы стремились оформить свои взгляды на государство и право в виде политической теории, преобразовать их в единый комплекс взаимосвязанных понятий и доказательств. Именно у древнегреческих философов мы находим первые в истории определения государства и закона, классификации форм государственной власти, концепции перехода от одного политического устройства к другому.

Громадное влияние на последующее развитие политико-правовой идеологии оказало учение Платона. Под его воздействием складывались философские и социально-политические взгляды Аристотеля, стоиков, Цицерона и других представителей античной политической мысли. Выдвинутые Платоном идеи "правления философов" и "мудрых законов" были восприняты многими мыслителями эпохи Просвещения.

Платоновский проект общности имущества активно обсуждали ранние представители коммунизма — Т. Мор, Т. Кампанелла и др. На этом основании некоторые исследователи называли Платона "родоначальником коммунизма". В действительности платоновские построения не содержат коммунистического идеала, ибо общность имущества у него распространяется лишь на узкую прослойку стражей-правителей и не составляет экономической основы проектируемого

общественного строя. Истолкование его доктрины в качестве коммунистической является таким же анахронизмом, как и попытки обнаружить в ней идейные истоки современного тоталитаризма.

Далеко за пределы античности вышло влияние политико-правовых идей Аристотеля.

Широкое распространение в последующей политической мысли получило предложенное им определение государства как объединения граждан ради общего блага. Взятое вне своего контекста, оно оказалось весьма удобным, поскольку позволяло защищать различные социальные интересы. Оставалось только уточнить, кого следует включать в состав граждан и что нужно понимать под общим благом.

В политическую идеологию Средневековья и Нового времени из аристотелевского учения перешли классификация форм государства, положения о причинах смены политических состояний, смешанном государственном устройстве. Представления Аристотеля о естественном и условном праве дали мощный толчок развитию естественно-правовых концепций.

Античная политико-правовая идеология сделала первые шаги по осмыслению политической свободы. Государство и законы в Древней Греции начинают рассматриваться как установления, созданные самим человеком и призванные служить его интересам. Подобного рода представления, однако, относились только к свободным гражданам государства и сопровождались обоснованием подневольного положения рабов. Расширение гражданских свобод в Античном мире происходило за счет развития рабовладельческих отношений.

ГЛАВА 4. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕМ РИМЕ

§ 1. Введение

Рабовладельческий способ производства достигает высшей ступени своего развития в римском обществе. Начиная с III в. до н.э. образование крупных поместий (латифундий), основанных на эксплуатации рабского труда, потребовало массового притока рабов, расширения государственной территории и проведения завоевательской политики. За исторически короткий срок Рим превратился из государства-полиса с республиканским правлением в крупнейшую рабовладельческую империю. Организация империи была завершена в I в. до н.э.

Одновременно с утверждением и развитием рабовладельческого строя в римском обществе вызревали противоречия, обострившиеся в периоды гражданских войн и массовых выступлений рабов (восстание под руководством Спартака 74—71 гг. до н.э. и др.).

С конца II в. н.э. римское общество вступает в состояние кризиса, вызванного противоречиями между потребностями развивающегося производства и невозможностью обеспечить постоянное увеличение численности рабов. Некогда могущественное римское государство распадается на Западную империю и Восточную империю, получившую позднее название Византии. В V в. территория Италии была завоевана германскими племенами, и Западная Римская империя прекратила свое существование.

Политико-правовые учения Древнего Рима имели много общего с политико-правовыми учениями античной Греции. Сходство политической мысли древних греков и римлян определялось не только тем, что идеологические концепции в этих странах формировались на основе однотипных социально-экономических отношений, но и глубокой преемственностью в развитии их культуры. Древний Рим, долгое время остававшийся на периферии Античного мира, вынужден был подтягиваться до уровня передовых полисов Греции, перенимать ее культуру. Завоевание Римом греческих полисов положило начало эллинизации римского общества, т.е. широкому распространению греческой культуры среди римлян. В эпоху империи эти процессы переплетались с процессами взаимовлияния греческих, восточных и собственно римских культурных традиций.

Политико-правовые учения в Древнем Риме формировались на основе философских направлений, которые были перенесены из Греции. В своих наставлениях по философии римские мыслители обычно воспроизводили греческие учения, изменяя и приспособлявая их

применительно к римским условиям. При разработке политических концепций римские авторы опирались на заимствованные из греческих источников представления о формах государства, о соотношении закона и справедливости, о естественном праве и др.

Новизна и оригинальность политических воззрений римских мыслителей заключались в том, что ими были выдвинуты идеи, соответствующие отношениям зрелого рабовладельческого общества. Можно выделить два круга идеологических представлений, в которых наиболее ярко проявилось своеобразие римской политико-правовой мысли.

К первому из них следует отнести изменения в политической теории, обусловленные развитием отношений частной собственности и рабства. Возникновение крупной земельной собственности и концентрация богатства, сопровождавшаяся углублением социальных конфликтов, поставили господствующие классы перед необходимостью усилить правовую защиту имущественных отношений. Осознание этой потребности вызывало у них повышенный интерес к правовым средствам закрепления своего господства, порождало представления о том, что государство служит для защиты имущества и держится на согласии граждан относительно права. В произведениях сторонников рабовладельческой знати общим местом становятся определения раба как вещи, как "говорящего орудия" и т.п.

Результатом практической деятельности юристов по толкованию законов явилось обособление юриспруденции в самостоятельную отрасль знаний. Со временем она приобретает статус источника права. В трудах римских юристов получают детальное обоснование институты и нормы действующего права, в том числе правовой статус свободных и рабов, классификация имущественных сделок, содержание права собственности и порядок наследования.

Ко второму кругу следует отнести изменения в политической теории, отражавшие перестройку государственного механизма в эпоху империи, когда республиканская форма правления была заменена промонархическим режимом. Правящая верхушка отказалась в этот период от политических идеалов, которым следовала полисная аристократия. Для официальной идеологии Римской империи характерны идеи космополитизма, мирового владычества римлян, а также концепции неограниченной императорской власти и государственный культ правящего императора.

Значительное влияние на идеологию римского общества оказала философия стоиков. Ее последователи (Сенека, Марк Аврелий) рассуждали о "духовном равенстве" всех людей, включая господ и рабов, их бессилии изменить судьбу, о необходимости подчиниться мировому закону. Мистические стороны и пессимизм учения стоиков усиливались с нарастанием кризиса рабовладельческого строя. Многие идеи стоицизма были восприняты христианством — идейным течением, зародившимся среди социальных низов Римской империи. На протяжении II—III вв. христианская религия постепенно утратила свой первоначальный бунтарский дух, а в IV в. была возведена в ранг официальной идеологии римского государства.

§ 2. Политические и правовые учения рабовладельческой аристократии. Цицерон.

Римские юристы

В римском рабовладельческом обществе господствующее положение занимала землевладельческая аристократия. По мере укрепления своих, позиций она оттесняла как старую наследственную знать, так и зажиточную верхушку торгово-промышленных слоев. Если в государствах-полисах политические конфликты среди свободных определялись главным образом столкновениями между родовитой знатью и лагерем демократии, то теперь, с утверждением частной собственности на землю, решающим становится противоборство крупных и мелких земельных собственников.

Виднейшим идеологом римской аристократии в период республики был знаменитый оратор *Марк Туллий Цицерон* (106—43 гг. до н.э.). Свое политико-правовое учение он изложил, подражая Платону, в диалогах "О государстве" и "О законах". Некоторые аспекты государственно-правовой тематики затрагиваются им также в сочинениях по этике (например, в трактате "Об

обязанностях") и в многочисленных речах.

Цицерон исходит из общих для всех сторонников аристократии представлений о естественном происхождении государства. Следуя Аристотелю и стоикам, он утверждал, что гражданские общины возникают не по установлению, а от природы, ибо люди наделены богами стремлением к общению. Первой причиной для объединения людей в государство послужила "не столько их слабость, сколько, так сказать, врожденная потребность жить вместе". В духе аристократических учений своего времени Цицерон настаивал на том, чтобы государственная власть была вручена мудрецам, способным приблизиться к постижению мирового божественного разума. Государство могло бы стать вечным, уверял мыслитель, если бы люди жили по заветам и обычаям отцов. Целью государства, согласно его концепции, является охрана имущественных интересов граждан.

Аналогичным образом решаются им и вопросы, касающиеся происхождения и сущности права. "Истинный и первый закон, способный приказывать и воспрещать, есть прямой разум всевышнего Юпитера", — утверждал Цицерон. Этот высший, естественный и неписанный закон возникает задолго до того, как люди объединились в гражданские общины, и его нельзя изменить голосованием народа или решением судей (здесь — откровенный выпад против учений рабовладельческой демократии). Законы государства должны соответствовать установленному в природе божественному порядку — в противном случае они не имеют законной силы. На страже божественного естественного закона обязаны стоять жрецы. Возникновение права, подчеркивал Цицерон, "следует выводить из понятия закона. Ибо закон есть сила природы, он — ум и сознание мудрого человека, он — мерило права и несправия". Права мудрых и достойных граждан, включая право собственности, вытекают непосредственно из природы, из естественного закона.

Сквозь этот строй типично аристократических представлений пробиваются вместе с тем ростки принципиально иной доктрины. В явном противоречии с собственными исходными положениями Цицерон утверждал, что государство является не только естественным организмом, но и искусственным образованием, "народным установлением". Цицерон признает равенство всех людей от природы и возможность достижения мудрости каждым, кто получит образование. Имущественные и социальные различия между людьми, с этой точки зрения, возникают не от рождения, а в силу установившихся в обществе отношений. "Частной собственности, — заявлял Цицерон, полемизируя с последователями Аристотеля, — не бывает от природы". Она возникает на основании либо давнишнего завладения, либо победы в войне, либо закона и соглашения. Положительно оценивая значение богатства и договоров в жизни общества, Цицерон приходит к выводу, что государство "держится на кредите".

Эти и другие подобные им положения были заимствованы мыслителем из идеологии полисной демократии. Развивая их, Цицерон определяет государство (*res publica*) как *дело народа*, где под народом понимается "соединение многих людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общностью интересов". В трактовке Цицерона право выступает основой государства, его определяющим началом. Государство в таком понимании оказывается уже не только моральным сообществом свободных граждан (каким оно представлялось Платону и Аристотелю), но и правовым сообществом. Предложенное Цицероном понятие государства сыграло значительную роль в последующем развитии политико-правовой теории.

Цицерон, говоря о народе в своем определении государства, имел в виду исключительно землевладельцев и крупных торговцев. Об этом красноречиво свидетельствует приводимый в трактате "Об обязанностях" перечень занятий и профессий, не достойных свободного человека. Цицерон относит к числу презренных людей ростовщиков, мелких торговцев, владельцев ремесленных мастерских, а также всех трудящихся. С такими людьми, занятыми "грязным делом", у достойных граждан не может быть никаких общих интересов.

Политический идеал Цицерона — аристократическая сенатская республика. В общетеоретическом плане он обосновывает свой идеал учением о смешанной форме правления.

Ссылаясь на греческих мыслителей, Цицерон различает три основные формы государства: царскую власть — монархию, власть оптиматов — аристократию и власть народа — демократию. Среди них лучшей, по мнению Цицерона, является монархия. Каждая из этих простых форм власти неизбежно вырождается, что приводит к возникновению таких порочных состояний

государства, как тирания, господство клики богатых и власть толпы (черни). Порочные состояния, собственно, не являются уже формами государства, поскольку там царят произвол и насилие, и, следовательно, распадается само государство как объединение свободных граждан. Наиболее совершенной и устойчивой формой правления Цицерон считал смешанное государство, сочетающее начала монархии, аристократии и демократии. К такому строю, по его мнению, приближалась Римская республика во времена "отцов" и "дедов". Монархические начала были представлены в ней властью консулов, аристократические — правлением сената, демократические — народным собранием и властью трибунов. В этой части учение Цицерона не выходило за рамки древнегреческих концепций круговорота государственных форм (Платон, Полибий) и политических идеалов знати, требовавшей реставрации староустойных порядков.

Цицерон творил в период становления Римской империи. Поддерживая и одобряя захватнические войны Рима, Цицерон отказывается от идеалов замкнутого, самодовлеющего полиса. Под влиянием стоиков он пропагандирует идеи космополитизма и мирового государства.

В правовой теории переход к империи нашел отражение в представлениях о составе и разновидностях права, действующего в римском государстве. Сочинения Цицерона являются самыми ранними произведениями римской литературы, где проводится различие между естественным правом, правом народа и правом римских граждан.

Правовые воззрения рабовладельческой аристократии получили свое практическое воплощение в деятельности *римских юристов*.

Светская юриспруденция как самостоятельная отрасль знаний сложилась в Древнем Риме во II—I вв. до н.э. По своему характеру и направленности она явилась специфическим порождением идеологии тех слоев рабовладельческой знати, которые были заинтересованы в усилении правовой охраны частной собственности и в то же время выступали против расширения законодательной деятельности государства в сфере имущественных отношений, полагаясь больше на советы и консультации немногих избранных юристов ("право мудрых"), чем на писанный закон.

Расцвет римской юриспруденции приходится на эпоху ранней империи (I в. до н.э. — III в. н.э.). В этот период императоры, стремясь ограничить законодательную власть сената, предоставляют наиболее выдающимся юристам право давать разъяснения и толкования действующих правовых норм, обязательные для всех должностных лиц и судей. Разъяснения правоведов приравниваются тем самым к закону. Со второй половины III в., когда законодательная власть сосредоточивается в руках императоров, пожалование такой привилегии прекращается, и римская юриспруденция приходит в упадок.

К числу самых известных юристов периода ранней империи принадлежали Гай, Папиниан, Павел, Цельс, Ульпиан и Модестин. Пространные выдержки из написанных ими сочинений содержат Дигесты Юстиниана.

Понятие права юристы выводили, подобно Цицерону, из стоической идеи мирового, всеобщего закона природы. Согласно определению Цельса, принятому многими римскими юристами, право — это искусство добра и справедливости (*ars boni et aequi*). Правосудие, уточнял Ульпиан, есть "познание божественных и человеческих дел, наука о справедливом и несправедливом".

Приведенные высказывания свидетельствуют, что юристы не отделяли еще право от нравственности. Как и другие последователи стоицизма, они считали источником права мировой божественный разум.

В составе права, действовавшего в Римской империи, юристы выделяли три части: естественное право (*ius naturale*), право народов (*ius gentium*) и право граждан (*ius civile*).

Естественное право, по их представлениям, распространяется как на людей, так и на животных. К его установлениям относятся брак, семья и воспитание детей. По естественному праву все рождаются свободными.

Право народов, в отличие от естественного, охватывает правила, которые мировой разум установил для людей. Римляне используют это право в своих отношениях с покоренными народами и соседними государствами. Правом народов введены война, рабство, основание царств, международная торговля и ряд других установлений.

Право граждан, или гражданское право, регулирует отношения между свободными римлянами.

Цивильное право, указывал Гай, является "собственным правом государства". Источниками этого права Папиниан называл законы, решения плебеев, постановления сената, декреты принцепса и "мнения мудрых".

Разграничение права народов и права граждан, проведенное в римской юриспруденции, имело цель оправдать рабство, агрессивные войны и неравенство завоеванных народов по отношению к римлянам.

Право в Древнем Риме делилось на частное и публичное. По знаменитой формуле Ульпиана, публичное право относится к положению государства, частное — к пользе отдельных лиц. Частное право, считал он, включает в себя предписания права естественного, предписания права народов и предписания права цивильного.

Основное внимание юристы уделяли частному праву. В их трудах были заложены основы теории гражданского права — цивилистики. Разрешая споры по гражданским делам, юристы разграничили виды сделок, выработали формулы исков, определили правомочия собственника и других субъектов права.

К изучению публичного права римская юриспруденция обратилась в I—II вв., когда правоведы, получившие привилегию официального толкования закона, выступили в поддержку императорского режима. В публичном праве они проводили идеи неограниченных полномочий принцепса, передачи ему законодательной власти.

Вследствие рецепции римского частного права его принципы были усвоены теоретической юриспруденцией во многих странах континентальной Европы. Под влиянием римской цивилистики сложились классические правовые доктрины XVIII—XIX вв., наделившие собственника абсолютным правом распоряжаться принадлежащей ему вещью по своему усмотрению.

§ 3. Политические и правовые идеи первоначального христианства

В I в. н.э. в Римской империи сложилась и стала быстро распространяться новая религия — христианство. В развитии организации христиан обычно различаются два этапа: "апостольская церковь" (примерно I—II вв.) и пришедшая ей на смену (примерно во второй половине II в.) "епископальная церковь". Эволюция церковной организации сопровождалась, очевидно, изменением политико-правовой идеологии христиан, однако в книгах Нового завета содержатся как первоначальные, так и последующие идеи христианства I—II вв.

В произведениях раннехристианской литературы (Откровение Иоанна — "Апокалипсис") осуждались рабовладельческий Рим — "великий город, царствующий над земными царями", римские императоры (особенно "зверь-антихрист Нерон" — гонитель христиан), цари, вельможи, тысяченачальники, богатые, купцы. Христиане мечтали об уничтожении "великой блудницы вавилонской" — Римской империи, которую они называли "царством дьявола", "дьявольским миром зла и насилия": "Горе, горе тебе, великий город Вавилон, город крепкий! Ибо в один час пришел суд твой".

Христиане ждали пришествия мессии, Христа — избавителя, божьего посланника, который в схватке со "зверем-императором" сокрушит царство зла, повергнет угнетателей в "геенну огненную". Затем установится обещанное пророками тысячелетнее царство, обитатели которого "не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной".

В ожидании мессии проповедовались смирение и непротивление злу насилием: "Никому не воздавайте злом за зло", "любите врагов ваших, благотворите ненавидящих вас. Благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку". Вместе с тем в произведениях христианской письменности сохранились намеки на вооруженные отряды христиан ("не мир я принести пришел, но меч"), на их боевые схватки с римскими оккупантами ("имя же им — легион"). Главное же — ожидание скорого, с сегодня на завтра, пришествия мессии: "Се, гряду скоро, и возмездие мое со мною, чтобы воздать каждому по делам его".

В ожидании скорого пришествия мессии христиане стремились обособиться от царства зла в своих общинах. Христианство провозгласило равенство приверженцев новой религии. В дискуссиях христианских общин была преодолена идея богоизбранности только отдельных народов. Общины были организованы на демократических началах. Не было духовенства, предметов культа, обрядов. Верующие отдавали общине свое имущество, за общий счет устраивались общественные трапезы. Связь между общинами поддерживали странствующие проповедники (апостолы), не имевшие привилегий. Община кормила апостола несколько дней, после чего он должен был либо идти дальше, либо работать вместе с другими: "Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь".

В христианском учении в религиозной форме были выражены некоторые общечеловеческие ценности, элементарные нормы нравственности и справедливости. "И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними", — говорится в Новом завете. Там же содержатся заповеди: не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не прелюбодействуй, не пожелай чужого, люби ближнего, как самого себя. В Новом завете содержится осуждение богатых: "Удобнее верблюду (канату) пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому войти в Царствие Божие"; "послушайте, вы, богатые, плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящихся на вас... вот плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет; и вопли жнецов дошли до слуха Господа".

В I—II вв. сеть христианских общин раскинулась по всей Римской империи. Ряды приверженцев новой религии, дававшей духовное утешение и надежду, неуклонно росли. Со II в. христианские общины пополнялись выходцами из имущих и образованных слоев общества. Богатые и честолюбивые люди по-своему ощущали и переживали гнет Римской империи, всеобщую апатию и деморализацию, тоже искали духовного утешения и освобождения. Это привело к изменению социального состава, организационных принципов и идеологии христианских общин. Эволюция христианства предопределялась разочарованием в надеждах на скорый приход мессии.

К середине II в. в христианстве берет верх то направление, которое делало упор на мистические стороны учения. Складывается отделенный от массы верующих церковный аппарат. Руководство общинами переходит в руки епископов, пресвитеров, дьяконов, образовавших стоящий над верующими клир (духовенство). Епископами назначались, как правило, состоятельные люди: "Ибо кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о церкви Божией?". Епископы различных общин установили между собой прочные связи; таким образом была создана вселенская церковь. "Вне церкви нет спасения", "без епископа нет церкви", "на епископа должно смотреть, как на самого Господа", — учило духовенство.

Присвоив монопольное право проповедовать и толковать христианское учение, духовенство разработало сложную систему обрядов, служб, догм, используя ряд положений других религий (например, митраизма) и философских школ (например, стоиков, гностиков). Общие трапезы были заменены причащением, апостолы — слугами и гонцами епископов, равенство верующих — противоположностью между клиром и мирянами.

В христианской литературе II—III вв. большое место занимает апологетика. Христианские авторы стремятся доказать римскому обществу и уверить императоров, что новая религия не только не опасна рабовладельческому государству, но и является его надежным союзником.

Первоначальное осуждение императорской власти уже во II в. свелось к религиозной оппозиции насаждавшемуся властью культу императоров, требованию поклоняться им, как богам. "Отдавайте кесарю кесарево, а Божие — Богу", — дальше призыва уклоняться от официального культа императоров, исправно уплачивая, однако, подати, церковь не шла.

В то же время эта оппозиционность компенсировалась отчаянными призывами подчиняться властям и начальствам: "Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению"; "Бога бойтесь, царя чтите. Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым"; "рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу. Не с видимою только

услужливостью... но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души. Служа с усердием, как Господу, а не как человекам".

Церковь настойчиво стремилась к союзу с императорской властью. С IV в. императоры уже вынуждены считаться с церковью и даже искать у нее поддержки. При императоре Константине христианство было объявлено равноправной с другими религиями (313 г.), а затем господствующей (324 г.) религией.

Эволюция христианства сопровождалась ожесточенной борьбой между церковью и различными *ересями* (ересь — вероучение, основанное на некоторых общих с официальной церковью догматах, но оппозиционное, отличное от церковного).

Так, во второй половине II в. в Малой Азии возникла секта монтанистов, продолжавших проповедовать ненависть к Римской империи, предвещать близкое пришествие мессии, конец мира зла и насилия, установление тысячелетнего царства: "Мы не хотим больше оставаться в рабстве, мы желаем скорее царствовать". В общинах монтанистов сохранялись общие трапезы, демократические порядки раннехристианских общин.

Тогда же возникли антицерковные секты гностиков (гносис — знание), соединявшие ряд положений христианства с учением о "логосе" в духе философии неоплатонизма и стоиков. Некоторые гностики (Эпифан) учили, что общественное неравенство противоречит божественному закону справедливости: "Бог не делает различия между богатым и бедным и правителем народа, между неразумными и разумными, женщинами и мужчинами, свободными и рабами... ибо никто не может отнять у своего ближнего его долю света, чтобы самому наслаждаться двойной". Божественному закону справедливости Эпифан противопоставлял человеческий закон, учредивший частную собственность: "мое" и "твое" пришло в мир через законы, так что теперь нигде нет общности.

Еретики широко использовали апелляцию к текстам писания, отвечавшим настроениям масс. С IV в. в Северной Африке возникло движение рабов, колонов и свободных бедняков, называвших себя агонистиками (борцы, воины христовы). Вооруженные дубинами (ибо, согласно писанию, "все, взявшие меч, мечом погибнут") агонистики нападали на усадьбы богачей, уничтожали кабальные документы, убивали владельцев латифундий или заставляли их работать на мельницах и в каменоломнях ("если кто не хочет трудиться, тот и не ешь"). Епископы писали, что "по их решению и приказу рабы и господа менялись положениями".

В Северной Африке развивалось также движение донатистов — христиан, стремившихся сохранить чистоту церкви, почитавших мучеников, пострадавших во время императорских гонений на христиан, перекрещивавших отступников, отрекшихся от христианства во времена гонений, а затем возвращавшихся в общины. Это движение стремилось обособиться от государства, в тесный союз с которым вступала церковь. "Что императору до церкви?" — говорил епископ Донат, по имени которого названо движение. Своей оппозиционностью донатизм осложнял отношения церкви с императорской властью; кроме того, это движение раскалывало церковь, отвлекая от нее часть верующих; наконец, в середине IV в. донатисты объединились с агонистиками. Церковь взывала к императорам, требуя применения вооруженной силы против тех и других.

§ 4. Зарождение теократических доктрин. Августин Блаженный

Признание христианства государственной религией не исключало того, что между императорской властью и церковью временами возникали трения. С одной стороны, императоры не были чужды взгляда на священников как на своих чиновников, обязанных исполнять императорские веления; порой императоры притязали на авторитарные решения даже и чисто религиозных вопросов. С другой стороны, духовенство, сильное своей организацией и идейным влиянием, отнюдь не желало превращаться в послушных исполнителей велений светской власти. Более того, церковь притязала не только на полную независимость в религиозных делах, но и на участие в политической власти, требуя помощи государства в насаждении христианства, в борьбе

с ересями, в умножении и охране церковных богатств.

Притязания церкви на участие в государственной власти обосновывались так называемыми *теократическими теориями*.

Одним из первых теоретиков теократии был константинопольский епископ *Иоанн Златоуст* (345—407). Из слов апостола "всякая власть от бога", рассуждал Златоуст, не следует, что каждый князь лично ставится богом — богом дан лишь общий принцип власти. Библейские сказания свидетельствуют, что цари, вмешивавшиеся в дела церкви, — не истинные цари, они несли наказания за такое вмешательство. Из этого следует назидание: "Оставайся в своих границах — одни пределы царства, другие священства. Однако последнее больше первого... Царю вверено земное, мне небесное, царю поручены тела, священнику души... Последнего княжество выше; поэтому царь преклоняет голову под руку священника".

Заметной вехой в развитии политико-правовой идеологии христианской церкви в эпоху рабовладения было учение гиппонского (Северная Африка) епископа *Аврелия Августина* (354—430), прозванного православной церковью "Блаженный", а католической — признанного святым и учителем церкви.

Аврелий Августин, как и другие епископы и выдающиеся церковные авторы первых веков христианства, считается одним из "отцов церкви". Он современник раздела Римской империи на Западную и Восточную (395 г.), захвата и разграбления Рима вестготами (410 г.), еретических движений в Северной Африке и в других частях Римской империи. В его трудах изложены основные положения теократической доктрины, оказавшей глубокое и долговременное воздействие на политико-правовое учение церкви.

В произведении "О граде божием" Августин писал, что в мире существует два государства: "божий град" (церковь) и "град земной" (государство). Церковь "странствует по земле, имея цель на небе", "церковь и теперь есть царствие небесное". Только к ней подходит определение государства, данное Цицероном, так как лишь в церкви — право и общая польза, истинная справедливость, мир и покой. К граду божиему принадлежит первый праведник — Абель. Основателем града земного был братоубийца Каин; государство — создание человеческое, его цель — временная, оно создано насилием, держится принуждением: "При отсутствии справедливости что такое государства, как не большие разбойничьи шайки, так же как и самые разбойничьи шайки что такое, как не государства в миниатюре".

Оправдание государства в том, утверждал Августин, что оно поддерживает земной, временный порядок, причем и тут государства разные: есть два вида земных царств.

Одни — организации насилия и разбоя, они начинаются с братоубийцы Каина, продолжаются братоубийцей Ромулом, олицетворяют грех, несправедливость, насилие, "общество нечестивых". Другие царства — это "христианские государства", власть которых основана на заботе о подвластных.

В конечном счете оправдание государства — в служении церкви, в помощи небесному граду направлять мир земной к миру небесному, сохранять и поддерживать единство образа человеческих мыслей и желаний.

Августин — один из первых церковников, призывавших насильственно приобщать к христианской церкви, вооруженным путем искоренять ереси. Он настаивал на присылке в Африку войск для подавления донатистов и агонистиков: "Дерзость мужиков восстает против их владельцев".

Проблема уничтожения еретиков и принудительного крещения неверующих занимает немалое место в трудах Августина. Насилие — не зло, если оно применяется в благих целях: отец бьет непослушных детей, бог страданиями учит людей, люди силой удерживают того, кто падает в пропасть. В сочинении "Апология гонений" Августин утверждал, что "лучше раны, нанесенные другом, чем поцелуй врага". В других его сочинениях говорится, что "церковь преследует, любя". Наконец, в "Письме к Донату" Августин писал, что церковь теперь "не только приглашает к добру, но и принуждает к нему".

Источник зла — свободная воля людей, влекущая их от единства к множеству. В делах веры

это очень опасно: "Прежде чем понимать, мы должны верить". Еретики хуже отравителей, они — враги единства. Коль скоро цель христианского государства — благо, государство, если неверие не поддается убеждению, должно "принуждать людей, а не учить". "Вы думаете, что никого не следует принуждать к правде, однако читаете у св. Луки, что господин сказал своим слугам: принуди войти всех, кого найдете"*.

*Эти слова *compelle intrare* - "принуди войти" в средние века сделались девизом инквизиции.

Правда, рассуждал Августин, Христос никого не принуждал, но "был ли тогда император, который бы верил во Христа и мог бы служить ему в благочестии, издавая законы против нечестия". Во времена Августина большая часть населения Римской империи держалась прежних, языческих культов. Церковь тревожили и неподвластные ей христианские секты еретиков. Поэтому Августин призывал использовать принуждение для крещения язычников и искоренения ересей: "Как же могут цари служить господу в страхе иначе, чем воспрещая и карая в благочестивой строгости то, что противоречит велениям господа?"

Оправдание государства, по Августину, — ив поддержании социального порядка: "Никак не следует о нем (боге) думать, чтобы законам его провидения были чужды человеческие царства, владычество людей и их рабство". Августин выдвинул новый довод в обоснование рабства. Рабство не создано ни природой, ни правом народов — "имя рабства заслужила вина, а не природа". Источник рабства — прегрешение библейского Хама: "Грех — первая причина рабства, и это бывает не иначе, как по суду божию, у которого нет неправды". Источник рабства отдельных людей — военный плен, причем и это имеет оправдание, поскольку войны, по учению Августина, не противоречат божьим заповедям.

Божественным установлением являются и частная собственность, имущественное неравенство, деление на бедных и богатых. "Кто сотворил тех и других? — Господь! Богатого — чтобы помочь бедному, бедного — чтобы испытать богатого". В произведениях Августина христианское вероучение открыто и откровенно приспосабливается к самым земным интересам власть имущих. "Сколько богатые обязаны Христу, который возмещает им убыток: если был у них неверный раб, Христос обращает его и не говорит ему: оставь своего господина".

Характеризуя "христианское государство" как образец "земного града", Августин писал: "Государство лучше всего устроится и хранится, будучи основано и связано верой и прочным согласием, когда все любят общее благо; высшее же благо есть бог". Практически образцом этого идеала явилось рабовладельческое христианское государство, управляемое при участии духовенства, насильственно подавляющее инакомыслие, ведущее агрессивные войны. Оправдывая последние, Августин дал обстоятельное толкование заповеди "не убий". Его перетолкование свелось к тому, что "ее отнюдь не преступают те, которые ведут войны по полномочию от бога".

Теократические идеи Августина в определенной мере осуществились в Восточной Римской империи (Византии). Тесный союз церкви и государства, переплетение их механизмов создали теократическую империю, задержавшую распад рабовладельческого строя.

§ 5. Заключение

Политико-правовая идеология Древнего Рима, складывавшаяся под сильным влиянием идей греческих мыслителей, разработала ряд своеобразных конструкций, оставивших заметный след в истории политических и правовых учений. Среди них — знаменитое определение государства ("дело народа"), данное Цицероном, а также его идея о праве (законе) как связи, основе общества. Значительное влияние на обособление теории права от философии оказали логико-правовые конструкции римских юристов, разработка ими догмы права.

Проблема преодоления политического отчуждения в политико-правовой идеологии Древнего Рима выражена слабо. Терминологически она намечена определением государства как "дела народного", теоретически — оправданием системы сдержек и противовесов, предупреждающих вырождение республики в тиранию. Цицерон определял право как связь общества (народа), но в его понимании оно распространялось лишь на свободных; кроме того, он утверждал, что при

грохоте оружия (в период войны) умолкают законы.

Совершенно исключительное значение в истории общественно-политической мысли принадлежит христианству. Сложность самого процесса становления новой мировой религии, отражение этой сложности в христианском каноне (Новый завет) обусловили и долговременное господство христианства в Европе, и возможность использования его в средние века в прямо противоположных целях: от апологии рабства (Августин) и крепостничества (Фома Аквинский) до обоснования демократически-революционных (табориты) и коммунистических (Томас Мюнцер) программ.

ГЛАВА 5. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В ПЕРИОД СРЕДНИХ ВЕКОВ

§ 1. Введение

Падение Западной Римской империи (476 г.) завершило период истории Древнего мира и положило начало истории средних веков. В странах Западной Европы периода раннего Средневековья (V—X вв.) постепенно складывался сословно-феодальный строй.

К IX—X вв. Западная Европа раздробилась на множество мелких феодальных государств, почти не зависимых от центральной власти королей, и императоров. Сложились иерархическая структура землевладения, связанная с отношениями сюзеренитета и вассалитета, а также сословный строй. Каждое сословие занимало в феодальной иерархии строго определенное место, права (привилегии) и обязанности предопределялись местом в этой иерархии; от привилегированного дворянства, особенно высшего, до обремененного массой повинностей крестьянства. Общества стран Западной Европы были организованы как иерархическо-церковные сословные иерархии. Каждая ступень этой иерархии имела свой правовой статус, тесно привязывающий членов даже и высших ступеней феодальной пирамиды к своему месту в сословной структуре. Республиканский воздух городов делал свободным от крепостнического гнета, но не освобождал от гнета церкви, цеховой регламентации, сословных обязанностей и ограничений.

Особое место в феодальном обществе Западной Европы занимала католическая церковь. Церкви принадлежало около трети земель, население которых находилось от нее в феодальной зависимости. Сама церковь была организована по феодальному образцу на основе принципа строгой иерархии, на монархических началах возглавлялась римским папой. У католической церкви были свои суды, вооруженные силы; ряд норм, установленных церковью, имел юридическое значение (каноническое право). Духовенство было привилегированным сословием феодального общества, а церковь — важной частью феодальной структуры.

* Католическая (западная) церковь обособилась от православной (восточной) в результате разделения церквей в 1054 г.

В период феодальной раздробленности Западной Европы католическая церковь была единственной централизованной организацией, во главе которой стоял римский папа — епископ города Рима, считавшийся преемником апостола Петра, которому Христос заповедал создание церкви. Церковь играла господствующую роль в идеологии средневекового общества. Отсутствие резкой границы между обществами Древнего мира и средних веков давало возможность использовать апологику рабства для оправдания крепостничества.

Мировоззрение средних веков было богословским, теологическим мировоззрением. Античные культура, политика, этика, искусство высокомерно отвергались церковью как языческая премудрость, ненужная, а то и вредная в свете учения Христа. Занятия философией допускались только в школах, созданных церковью, функционировавших под ее руководством и контролем; поэтому школьное (схоластическое) знание и образование были богословскими от начала до конца. Одной из центральных проблем схоластики являлось соотношение веры и разума, религии

и философии; проблема безоговорочно решалась в пользу веры и религии, догмы которой не могут быть опровергнуты разумом и не требуют философского подтверждения. Высшим источником истины признавалось священное писание, тексты которого были исходным пунктом и важнейшим аргументом в схоластических рассуждениях, причем схоластика ориентировалась даже не столько на священное писание, сколько на догматы официального вероучения католической церкви, опирающиеся на строго определенные и истолкованные тексты, а также на церковное предание (сочинения отцов церкви, решения вселенских и некоторых поместных соборов).

Церковь и религия стремились заполнить всю жизнь человека средневекового общества. Церковь принимала человека при рождении и напутствовала на смертном одре; даже будущая жизнь каждого христианина была в ее руках, поскольку молитвы могли облегчить участь души в загробном мире. В таинстве исповеди церковь следила за каждым поступком, словом и даже мыслью верующего, руководила каждым его шагом, держа в состоянии постоянного страха за участь души. Колокольным звоном отсчитывались часы каждого дня, время труда и отдыха; постами и праздниками — дни в году, время начала сельскохозяйственных работ и их конца. Огромные, богато украшенные храмы потрясали психику человека; торжественное богослужение, музыка и пение брали в плен его воображение. Чудодейственные иконы и мощи святых считались лучшим средством от всех болезней, а крестоцелование и клятва на Библии — наиболее верным средством обеспечения сделок. Вероотступничество было тягчайшим уголовным деянием, а лишение причастия — одной из самых суровых правовых санкций. Церковь была местом, где совершались важнейшие события в жизни человека — свадьбы, крещение детей, отпевание родных и близких, и она же, наконец, была местом, куда можно было спрятаться от преследования, спасая свою жизнь.

Идеологическое господство религии и церкви обусловило то обстоятельство, что основные направления политико-правовой идеологии феодального общества Западной Европы выступали в религиозном облачении. Общей идейной основой всех политических и правовых доктрин Средневековья были религиозные представления, тексты священного писания. Идеологи господствующих сословий ссылками на Библию стремились обосновать сословное неравенство, привилегии феодалов, зависимое положение крестьян. Этой цели служили тексты о "покорности рабов своим господам", "богоустановленности власти", "непротивлении злу насилием", содержащиеся в Новом завете. Крестьянство и горожане свой протест против феодального строя выражали в еретических движениях.

§ 2. Теократические теории

Католическая церковь, возглавляемая римским папой, притязала на решающее участие в политической власти. Заметных успехов в этом она добивалась в периоды, когда власть королей и императоров слабела из-за феодальных раздоров, а на папском престоле оказывались сильные политики. Наиболее острым спорным вопросом между духовной и светской властями был вопрос об инвеституре (право назначения епископов и аббатов). Порой острыми оказывались вопросы посвящения (помазания на царство) того или иного короля либо императора.

Могучим средством воздействия церкви на непокорных ей феодалов был интердикт (запрещение совершать богослужения и религиозные обряды, налагаемое на отдельных лиц, страну, город), отлучение от церкви, освобождение подданных от присяги.

Римским папой, достигшим заметных успехов в утверждении верховенства церкви, был Григорий VII (ок. 1021—1085, папа с 1073 г.). В сочинении "Диктат папы"*, составленном окружением Григория VII, утверждалось, что римский папа имеет власть над всеми государями, наделен правом судить и смещать их, ему полностью принадлежит инвеститура. Спор папы Григория VII и императора Генриха IV об инвеституре перерос в острый конфликт, в результате которого отлученный от церкви и низложенный император был вынужден пойти с покаянием в Каноссу, где находилась резиденция папы.

* Dictatus papae — "продиктованное папой" (лат.).

Наивысшего могущества католическая церковь достигла при Иннокентии III (1160—1216, папа с 1198 г.), объявившим себя не только наследником апостола Петра, но и "викарием Иисуса Христа". При Иннокентии III было образовано независимое церковное государство (Папская область), короли рассматривались как вассалы папы, а епископы были включены в общую ленную систему.

Притязания церкви и духовенства на светскую власть обосновывались теократическими теориями. Суть этих теорий сводилась к тому, что государство занимает подчиненное по отношению к церкви положение, из чего следует, что светские правители должны быть подчинены церкви не только как простые верующие, но и в ряде отношений по осуществлению политической власти.

В обоснование использовались доводы Августина Аврелия (см. гл. 4), теория "нравственного закона", согласно которой церкви принадлежит право оценивать и "судить" действия императора не только как христианина, но и как носителя власти.

Широко распространены были "теория двух мечей", основанная на произвольном соединении и толковании цитат из евангелий (император получает свой меч от церкви и поэтому должен служить ей своим мечом), и "теория солнца и луны" (как луна получает свой блеск от солнца, так королевская власть заимствует свой блеск и авторитет от папы).

Церковью использовались различные фальшивки — например, "Дарение Константина" (подложная грамота от имени императора Константина I, который будто бы еще в IV в. передал римским папам власть над Западной Римской империей) и "Лжеисидоровы декреталии" (где говорится, что короли и императоры еще с первых веков христианства подчинялись папам как преемникам Христа и апостола Петра).

Для обуздания строптивых сюзеренов церковь иногда взывала к их вассалам, освобождая от присяги верности, призывая к свержению "тирана". Эту тираноборческую идею обосновывал в своих трактатах английский богослов, историк и юрист *Иоанн Солсберийский* (? — умер в 1180 г.).

В духе римского права и церковной традиции он утверждал, что подданные по воле бога наделяют властью князя, который подчинен божественным законам и получает меч (право проливать кровь) от церкви. Государство подобно телу: князь — его голова, сенат — сердце, судьи — уши и язык государства. Душа государства, писал Иоанн Солсберийский, — священник.

Если князь нарушает божественные законы (воздающие каждому свое), церковные каноны, волю духовенства — такой князь является тираном. Тиран уничтожает свободу народа, законы обращает подданных в рабство. Народ вправе и обязан лишить его власти. Иоанн Солсберийский впервые в идеологии христианской церкви допускает и теоретически обосновывает убийство тирана, возражая, однако, против использования яда, поскольку отравление — способ нечестный и коварный.

Тираноборческое учение Иоанна Солсберийского, основанное на своеобразном сочетании идей теократии и демократии, почти не нашло сторонников и последователей у его современников, но приобрело значительное распространение в XVI в., особенно среди иезуитов (см. § 3 гл. 9).

Императоры и короли стремились обосновать свою независимость от церкви в светских делах. Защищаясь от притязаний церкви, императоры и короли ссылались на тексты того же писания о богоустановленности всякой (т.е. и их) власти ("существующие же власти богом установлены"). Они по-своему толковали "теорию двух мечей" — меч светской власти не зависит от церкви, поскольку Христос говорил: "Царство мое не от мира сего".

§ 3. Политико-правовые идеи средневековых ересей

В средневековой Европе ересью называлось религиозное учение, признающее основные идеи (догматы) христианства, но понимающее и толкующее их иначе, чем господствующая церковь. Все еретики считали себя истинными христианами и выступали прежде всего против духовенства и церкви, извратившей, по их мнению, подлинное учение Христа. Церковь, в свою очередь,

обвиняла еретиков в неправильном толковании текстов священного писания, в заимствовании идей посторонних религий или в повторении еретических идей, уже осужденных церковными соборами. Многие ереси были чисто богословскими и не касались общественно-политических проблем. Однако и такие ереси, получив широкое распространение, становились опасными для авторитета господствующей церкви, которая искала и находила себе поддержку светской власти в истреблении инаковерующих. Еще опаснее для церкви были ереси, которые, взывая к текстам Нового завета, обвиняли духовенство в отступлении от апостольских правил, в корыстолюбии, тунеядстве, в непомерной гордыне и высокомерии, в пренебрежении заповедями Христа. Наконец, ряд еретических учений и движений имел антифеодальный характер, осуждал не только церковь, но и крепостничество, дворянские привилегии, государство и право.

Первыми еретиками Европы, положившими начало широкому общественно-политическому движению, были *болгарские богомилы*.

Введение в Болгарии христианства (864 г.), создание славянской письменности и распространение религиозных книг совпали с периодом бурного развития феодальных отношений. Резкий и насильственный переход болгарского общества от общинно-патриархального строя к сословно-феодальному, захват крестьянских земель царем, боярами, царскими слугами, церковью, обременение нищающих крестьян массой повинностей в пользу богатых порождали массовое сомнение в том, что все это происходит по воле бога, который добр и справедлив. Подтверждение этим сомнениям обнаружилось в Новом завете, в самом начале которого сказано, что все царства мира сего принадлежат не доброму богу, а злому дьяволу. Так говорится в евангелиях об искушении Христа: "И возведя его на высокую гору, дьявол показал ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал ему дьявол: тебе дам власть над всеми этими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если ты поклонись мне, то все будет твое".

Болгарские еретики нашли в Новом завете много текстов, в которых противопоставлялись бог и мир, дух и плоть, свет и тьма, добро и зло. Особенное внимание они обратили на тексты евангелий, дающие основания отождествить дьявола с богатством: "Никто не может служить двум господам; ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне (богатству)". Из этого богомилы делали вывод, что богатство и есть дьявол (злой бог). В богомильских сказаниях, распространенных во всех славянских странах, образно описано, как дьявол, когда изгнанный из рая Адам стал пахать землю, взял с него "кабальную запись" — на него и на все его потомство, поскольку земля присвоена им, дьяволом. С тех пор крестьяне и пребывают в кабале у слуг дьявола, захвативших пахотные земли.

В учении богомилов немало и от здоровой крестьянской логики: кому приятно видеть крест, на котором казнен сын божий? Конечно же, не богу, а именно дьяволу; поэтому крестами — орудиями казни украшают себя богатые, особенно церковь, продавшаяся дьяволу.

В служении дьяволу богомилы обвиняли быстро богатеющую церковь и духовенство. О церковных преданиях, уставах и обрядах они говорили: "Это не написано в евангелии, а установлено людьми". Из всех обрядов богомилы признавали только посты, взаимную исповедь и молитву "Отче наш".

Богомилы утверждали, что господству богатства и насилия, феодальной кабале, миру зла, как сказано в священном писании, близок конец: "Князь мира сего осужден... Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон".

В бескомпромиссной борьбе с феодальной церковью и всем феодальным строем богомилы создали по раннехристианскому образцу собственную организацию. Их проповедники ("апостолы") неустанно провозглашали мятежные идеи: "Учат же своих не повиноваться властям своим, — писал современник богомильского движения, — проклинают богатых, царя ненавидят, ругают старейшин, порицают бояр, считают царских слуг мерзкими богу и всякому рабу не велят работать на своего господина".

Богомильское учение вскоре после возникновения распространилось в других странах. В X—XI вв. под его влиянием возникли еретические движения в Византии, Сербии, Боснии, Киевской

Руси. Особенно сильное воздействие это учение оказало на идеологию стран Западной Европы, в первую очередь Южной Франции и Северной Италии, где процветали города, были развиты культура, ремесло, торговля. Проповедь "добрых людей", катаров, патаренов, альбигойцев (так еретиков называли на Западе), имела успех у горожан, отдельных групп дворянства и крестьян; к концу XII в. католическая церковь потеряла влияние на юге Франции и севере Италии. В тайных писаниях, доставленных в Италию из Болгарии, излагались проблемы космогонии и мироздания, повествовалось о злом боге Ветхого завета, создавшем мир, и о Христе, призванном спасти людей из мира зла, тьмы и несправедливости. Для обсуждения проблем космогонии на собор катаров в Южную Францию (около Тулузы) приезжали из Болгарии богомильские апостолы ("еретические епископы и папа", как их называли инквизиторы).

Для искоренения ереси римские папы организовали ряд крестовых походов (альбигойские войны), учредили инквизицию и нищенствующие ордена (доминиканцы и францисканцы). Одновременно с учреждением инквизиции римский папа Иннокентий III повелел уничтожить все книги священного писания, переведенные на народный язык. Затем (1231 г.) мирянам вообще было запрещено читать Библию.

Новые волны еретических движений начались во второй половине XIV в.

Еретические движения XIV—XV вв. основывались на тех же идейных посылах, что и предшествующие им. Отвергая церковное предание как человеческое измышление, еретики ссылались для обоснования своих требований на тексты священного писания. Крайне редко в ересях XIV—XV вв. воспроизводились идеи "двух богов", свойственные ересям X—XIII вв., так как альбигойцы и память о них были совершенно истреблены крестовыми походами и инквизицией. Большое распространение в наиболее радикальных ересях классического и позднего Средневековья получила идея "тысячелетнего царства", "Царствия Божьего", возведенного в "Откровении Иоанна" (Апокалипсисе).

На основе священного писания одни еретики делали вывод, что церковные богатства противоречат заветам Христа и апостолов, что многочисленные обряды и церковные службы не имеют обоснования в Новом завете, что церковь отклонилась от истинной веры и нуждается в существенном преобразовании. Другие еретики обращали внимание на то, что священному писанию противоречат также сословное неравенство, крепостное право, дворянские привилегии, войны, казни, клятвы, суды. Одни еретики ограничивались требованием церковной реформы и нередко получали поддержку светской власти; другие — на основе священного писания осуждали феодально-сословный строй и государство вообще.

Ориентируясь на расстановку классово-сословных сил в период, крестьянской войны в Германии 1525 г., Ф. Энгельс назвал первый тип ереси бюргерским, второй — крестьянско-плебейским. Эта типология содержит социально-классовую характеристику ряда еретических движений, но за ее пределами остались многие значительные в свое время секты и движения.

Одним из первых представителей ереси этого периода был профессор Оксфордского университета *Джон Уиклиф*, выступивший в конце XIV в. против зависимости английской церкви от папской курии и вмешательства церкви в дела государства. Уиклиф осуждал церковную иерархию и церковное богатство, утверждая, что они противоречат писанию.

Одновременно с учением Уиклифа в Англии возникло движение *лоллардов*, требовавших передачи земель крестьянским общинам и ликвидации крепостного права. Их учение играло видную роль при подготовке крупнейшего крестьянского восстания Уота Тайлера (1381 г.), одним из вождей которого был проповедник Джон Болл. Ссылаясь на писание, лолларды осуждали сословное неравенство. "Откуда же взялись их права — говорил Джон Болл о дворянах, — если они не были плодом узурпации? Ведь в те времена, когда Адам пахал землю, а Ева пряла, не было и речи о дворянах". Учение лоллардов было направлено против феодального строя в целом.

Вскоре после подавления движения лоллардов началась Реформация в Чехии. Начало Реформации было положено выступлением *Яна Гуса* против привилегий духовенства, десятины и церковных богатств. После вероломной казни Гуса (1415 г.) развернулась национально-чешская война против немецкого дворянства и верховной власти германского императора. В гуситском движении вскоре определились два течения — чашники и табориты.

Программа *чашников* сводилась к ликвидации привилегий духовенства, лишению церкви светской власти, секуляризации (передаче светской власти) церковных богатств и признанию самостоятельности чешской церкви.

Значительно радикальнее были требования *таборитов*, которые выступали против католической церкви и церковной иерархии; одновременно ими был выдвинут ряд антифеодальных лозунгов — уничтожение привилегий как немецкого, так и чешского дворянства, ликвидация крепостного права и феодальных повинностей и т.д. Подобно ранним христианам многие табориты утверждали, что скоро наступит "тысячелетнее царство", в котором все будут равны и совместно будут решать общие дела, не будет богатых и бедных, собственности и государства.

Борьба с чашниками и отсутствие единства в собственной среде привели к поражению таборитов; но их лозунги вскоре были использованы во время Реформации в Германии.

§ 4. Политико-правовая теория средневековой схоластики. Фома Аквинский

В XI—XIII вв. по всей Европе прокатилась первая волна еретических движений, серьезно пошатнувшая веру в святость и незыблемость сословно-феодальных устоев (см. § 3). Резкая критика сословного строя и его идеологии со стороны еретиков потребовала нового идеологического обоснования феодализма. Эту задачу стремился осуществить крупнейший идеолог католицизма доминиканский монах* *Фома Аквинский* (1225 или 1226—1274).

* Целью доминиканского ордена была борьба с ересями "при помощи костров и силлогизмов".

В духе средневековой схоластики Фома рассматривает философию как служанку богословия (*ancilla theologiae*). Он за активное вторжение церкви в философию и науку, против концепции "двух истин", дававшей известный простор поиску "земной истины", низшей по отношению к истине "небесной" (постигаемой откровением и верой), но не зависящей от нее, а порой даже и приходящей с ней в противоречие. Впоследствии идеологи католицизма ставили Фоме Аквинскому в заслугу обращение к науке и философии, широкую эрудицию, обширную логическую аргументацию, интерес к наследию античной культуры. Однако от соединения науки с религией выигрывала только последняя; наука, втискиваемая в прокрустово ложе схоластического теоретизирования, вообще теряла способность к самостоятельному развитию.

Первым из средневековых философов Западной Европы Фома Аквинский широко использовал труды Аристотеля.

Основные произведения Аристотеля стали известны в Западной Европе в конце XII — начале XIII в., когда они были переведены с арабского языка на латынь. Вместе с идеями Аристотеля европейские мыслители поначалу восприняли идеи арабских философов, особенно учение Аверроэса о "двух истинах" (см. § 3 гл. 6). Именно против этого учения ("аверроэсизма"), как отмечено, активно возражал Фома Аквинский.

У Аристотеля Фома Аквинский взял прежде всего учение об "активной форме", дающей жизнь "пассивной материи". Согласно учению Фомы мир основан на иерархии форм (от бога — чистого разума — к духовному миру и, наконец — к материальному), из которых высшие формы дают жизнь низшим. Во главе иерархии (земли и неба) стоит бог, установивший принцип подчинения низших форм высшим. Духовный мир возглавляется папой как наместником бога. По тому же иерархическому принципу организовано и общество; подданные подчиняются царям и другим светским властям, рабы должны подчиняться господам.

Большое место в политико-правовой доктрине Фомы занимает учение о законах, их видах и соподчиненности.

Закон определяется как общее правило для достижения цели, правило, которым кто-либо побуждается к действию или воздержанию от него.

Взяв у Аристотеля деление законов на естественные (они самоочевидны) и положительные (писанные), Фома Аквинский дополнил его делением на законы человеческие (определяют порядок общественной жизни) и божественные (указывают пути достижения "небесного блаженства"). Из

сочетания этих двух классификаций выводятся четыре вида законов: вечный (божественный естественный), естественный (человеческий естественный), человеческий (человеческий положительный) и божественный (божественный положительный).

Вечным законом Фома называет "сам божественный разум, управляющий миром"; этот закон лежит в основе всего мирового порядка, природы и общества.

Естественный закон трактуется как отражение вечного закона человеческим разумом; к нему относятся законы общежития, стремление к самосохранению и продолжению рода.

Человеческий закон, под которым Фома разумел действовавшее право, он рассматривал как выражение требований естественного закона и подкрепление их принуждением, санкцией. Необходимость человеческого закона обосновывалась тем, что люди вследствие грехопадения имеют извращенную волю, свобода которой сводится к возможности творить зло; для обеспечения незыблемости требований естественного закона необходимо принуждение людей к добродетели путем применения силы и страха наказания.

Наконец, к *божественному*, или откровенному, *закону* Фома относил Библию.

По учению Фомы Аквинского получилось так, что предписания действующего (человеческого) закона в конечном счете вытекают из воли и разума бога; потому нарушение феодального закона не только влечет принуждение и наказание, но и является тяжким грехом ("грехом неповиновения").

Большое внимание Фома Аквинский уделяет обоснованию сословного неравенства. Одним из главных лозунгов еретических движений была идея равенства во Христе, толкуемого как отрицание сословных привилегий, осуждение приниженного положения крестьян. Обоснованию сословно-феодальных привилегий в учении Фомы служило возведение иерархии в ранг божественного установления. Согласно божественному и естественному законам низшие сословия должны повиноваться высшим, ибо подчинение — "добродетель подданных".

Для обоснования же феодальной зависимости крестьян использовались не только тексты священного писания, обращенные к рабам, но и все вообще доводы в защиту рабства: "Рабство установлено природой", "оно необходимо для обеспечения досуга" (оба довода взяты у Аристотеля), "рабство установлено "правом народов" (довод римских юристов), "источник рабства — грех" (Августин Блаженный).

В отличие от Аристотеля, считавшего частную собственность установлением природы, естественного закона, Фома Аквинский относит ее к сфере человеческого закона и даже ставит ниже "божественной общности имущества", восславленной Платоном и существующей в монастырях. Однако частную собственность он считает незыблемой, поскольку она является стимулом к труду, соответствует порядку общежития и устраняет ряд споров между людьми.

По учению Фомы Аквинского, человеческий закон не должен противоречить естественному. Поскольку последний понимался только как правила общежития (у людей нет другого средства самозащиты кроме общества), сохранения жизни и продолжения рода, необходимость соответствия человеческого закона естественному означала, что правители не должны распускать общество, запрещать жизнь, брак, деторождение.

Современная католическая теория права (неотомизм)* усматривает в концепции Фомы Аквинского возведение в ранг высших ценностей прав и достоинств человека, защиту прав и свобод личности от произвола власти. Нетрудно заметить, однако, что эти права и свободы в концепции Фомы оказались столь умеренными (только право на жизнь и продолжение рода), что никак не противоречили устоям феодализма, почти бесправному положению зависимых крестьян, обремененных массой повинностей и обязанностей перед сеньором и церковью. Католическая теория права XX в., во-первых, восприняла идею "возрожденного естественного права", сложившуюся *вне* теологии, во-вторых, значительно расширила представление о содержании прав и свобод человека в духе современной цивилизации. Только в существенно обновленном виде неотомизм смог использовать идеи естественного права для критики свойственного идеологам национал-социализма и других тоталитарных режимов взгляда на право как на произвольное, ничем не ограниченное "веление государственной власти".

* Католическая церковь почитает Фому Аквинского как святого; его учение считается официальной доктриной

Достаточно практично для своего времени Фома ставит вопрос о возможности противоречий закона человеческого другим видам законов. Как быть, если правитель предписывает нечто, противоречащее естественному закону? Ответ Фомы категоричен: во избежание смуты надо подчиняться и таким предписаниям, поскольку сохранение общежития основано на господстве и подчинении; не исключено также, что произвольные действия правителя — зло, ниспосланное подданным за грехи, в любом случае сопротивление — грех. "Ведь Петр учит нас смиренно подчиняться не только добрым и честным, но даже, — как сказано во втором послании Петра, — дурным господам".

Если, однако, произвол правителей по отношению к подданным хотя и не одобряется, но и не влечет никаких последствий, то, согласно учению Фомы, иначе обстоит дело при произвольных действиях власти, противоречащих божественному закону.

Когда произвол правителя направляется против церкви и ее учения — правителю нельзя повиноваться; в таких случаях церковь может низложить тирана, его же подданные освобождаются от присяги. Тезис о верховенстве божественных (а по существу — церковных) законов использовался Фомой Аквинским для обоснования теократических притязаний католической церкви. Подчинение светских феодалов божественному закону, настойчиво подчеркивал Фома, особенно важно в деле защиты религии. Главным средством борьбы против ересей Фома Аквинский называл физическое уничтожение еретиков. "Извращать религию, от которой зависит жизнь вечная, гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету, которая служит для удовлетворения потребностей временной жизни. Следовательно, — писал Фома Аквинский, — если фальшивомонетчиков, как и других злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков, коль скоро они уличены в ереси".

Еретическому учению о двух богах, один из которых создал мир зла, богатства и порабощения, Фома Аквинский противопоставляет католическое учение о могущественном дьяволе, "главе целого демонического царства", который, сказано в священном писании, "ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить". Именно козни дьявола и являются, по учению церкви, источником ересей, смут, несогласий.

Учение Фомы Аквинского о государственной власти давало тонкое обоснование теократическим теориям. Как отмечено, светские правители, ссылаясь на то же священное писание ("нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены"), нередко оспаривали правомерность попыток церкви ограничить их власть или судить о ее законности. Фома Аквинский стремился опровергнуть эти ссылки своим учением об элементах власти.

В духе средневековой схоластики Фома Аквинский различает три элемента государственной власти: сущность, происхождение, использование.

Сущность власти, т.е. порядок управления (господства и подчинения), установлен богом; именно так следует понимать слова апостола Павла: "Существующие же власти от бога установлены". Однако, продолжает Фома, отсюда, конечно, не следует, что каждый отдельный правитель поставлен непосредственно богом и богом же совершено каждое действие правителя. Князь может оказаться узурпатором, тираном, безумцем; он, как и каждый человек, имеет свободную волю, т.е. способность творить зло. В этих случаях суждение о законности происхождения и использования власти правителя принадлежит церкви. Высказывая такое суждение, даже и ведущее к низложению правителя, церковь не посягает на божественный принцип власти, необходимый для общежития. В делах религии, касающихся спасения души, рассуждает Фома, следует подчиняться церковной власти, а не светской. Власть последней распространяется лишь на земные цели, гражданские блага. В одном из сочинений Фома писал, что и духовная, и светская власти "соединяются в лице папы, который стоит на вершине обеих властей".

Воспроизведя аристотелевскую классификацию форм государства (монархия, аристократия, полиция; тирания, олигархия, демократия), Фома придает значение лишь некоторым из этих форм.

Основным признаком государственной власти является право издания законов. Так, в аристократии источником права является мнение юристов, в олигархии — судебная практика. В правильных формах существует законность (господство справедливости) и признается общее благо; в неправильных попирается то и другое.

Фома Аквинского интересуют не столько различные модификации сочетаний олигархии и демократии, сколько общие отличия республик от монархий. Монархия была наиболее типичной формой феодального государства; значительным разнообразием отличались формы городских республик, к которым Фома относился отрицательно. Он против разнообразия, он за единство: в мире царствует один бог, в теле — одно сердце, в душе — разум, у пчел — царица.

Монархия — наиболее естественная форма правления, ибо всякое множество происходит от единства. "Наилучшим образом управляется то человеческое множество, которое управляется одним, — пишет Фома, — это подтверждается на опыте. Ибо провинции или города-государства, которыми управляет не один, одолеваемы раздорами и пребывают в волнении, не зная мира".

Республику Фома считает государством, раздираемым беспорядками, борьбой партий и группировок, пролагающей путь тирании. В тиранию может выродиться и монархия, но, рассуждает Фома, против вырождения царя в тирана могут быть приняты меры. Громадное значение Фома придает религиозно-нравственному воздействию церкви на монарха, обещаниям ему "наивысшей награды от бога", полагающейся добродетельному и справедливому царю. Наконец, существует возможность сместить тирана "по всеобщему решению", когда подданные освобождаются от обязанности повиноваться (католическая церковь не раз обращалась к подданным с призывом не повиноваться тому или иному неугодному ей феодальному правителю).

Этику и политику Аристотеля Фома Аквинский истолковал в духе католического богословия и схоластики. Традиционные для этики Древней Греции добродетели "мудрость, мужество, умеренность, справедливость" Фома дополнял богословскими, более высокими добродетелями "веры, надежды, любви". Обозначенные Платоном и обстоятельно прокомментированные Аристотелем понятия "уравняющей" (арифметической) и "распределяющей" (геометрической) справедливости он толкует в духе священного писания, утверждая, что в основе распределяющей справедливости лежит веление Христа "отдавайте кесарю кесарево, а божие — богу".

Благодаря трудам Фомы Аквинского схоластически истолкованное учение Аристотеля (особенно идея "иерархии форм") получило большую известность и распространение в идеологии Западной Европы. Аристотель, часто именуемый "философ" (с большой буквы), ставился много выше других античных авторов. Изучение и комментирование его трудов, осмысленных и перетолкованных в духе католического богословия, заменяло средневековым схоластам исследование общества, природы, реального мира.

Политико-правовая концепция Фомы Аквинского была основательной апологией западноевропейского феодализма. Не только оправдание казней и гонений еретиков, но и принципиальное обоснование церковного контроля за развитием науки и философии, подчинение последней мертвящим догмам католицизма, возведение господства и подчинения в одну из основ мироздания, прославление подсказанной феодальным строем иерархии как универсального принципа строения общества и природы, обширное обоснование феодального права как божественного установления, исчерпывающая аргументация "рабства" (т.е. крепостничества), концепция государства, вмещающая теократические устремления католической церкви, — все это предопределило господство учения Фомы Аквинского в католической феодальной идеологии, вплоть до провозглашения его "святым", "ангелическим доктором". Специальной энцикликой папы римского в 1879 г. учение Фомы Аквинского объявлено "единственно истинной философией католицизма".

§ 5. Средневековые юристы

Находка в XI в. рукописей Дигест Юстиниана дала начало изучению римского права в университетах Северной Италии, а затем в других городах Западной Европы. В XI—XII вв. в

Болонье сложилась *школа глоссаторов*, изучавших и преподававших римское право ("глосса" — замечание, пояснение).

В споре императоров и церкви легисты-глоссаторы выступали на стороне светской власти. Большинство легистов (юристов) утверждало, что народ передал императорам всю власть, которая неограниченна и наследственна. Ссылаясь на законы Римской империи, где воля императоров считалась высшим законом, легисты полагали главным источником права законы, установленные светской властью императоров, королей, городов.

Аналогичные идеи с XIV в. обосновывали *постглоссаторы*., комментаторы, применявшие правила схоластической логики к обработке материала, собранного глоссаторами. Некоторые юристы средних веков считали свободу естественным правом, а рабство — порождением насилия.

Наиболее видным постглоссатором был итальянский профессор *Бартол де Саксофerrато* (Bartolus de Saxoferrato; 1313 или 1314—1357), по имени которого постглоссаторы назывались "барто-листы". Они продолжили развитие юридической науки, начало которой было положено глоссаторами. Глоссаторы и постглоссаторы не только изучали и преподавали букву римского права, но и стремились обобщать и систематизировать правовые понятия, соединять или согласовывать основные положения римского права с понятиями современного им канонического, городского, обычного права. Однако применение к изучению права схоластических методов часто вело к бессодержательности и многословию комментаторов, отрыву их от практики исследования и реализации права.

Защита легистами независимости светской власти вызывала раздражение католической церкви, запретившей духовенству изучение римского права, а также преподавание его в Парижском университете. В противовес школам легистов в XII в. была создана *школа канонистов*, систематизировавших папские декреты и буллы, решения церковных соборов, высказывания отцов церкви, положения Библии. Естественное право они отождествляли с божественным законом, изложенным в священных книгах, а единственным источником человеческого права считали обычай. Канонисты одобряли старые решения синодов (IX в.), строго запрещавшие епископам и аббатам наделять свободой рабов или посвящать их в духовный сан. Канонисты грозили анафемой тем, кто поощрял рабов к бегству или помогал беглым рабам.

В некоторых средневековых источниках права излагались не только правовые нормы, но и теоретические положения, относящиеся к государству и праву.

Между 1221 и 1235 гг. немецкий дворянин и знаток права *Эйке фон Репков* (ок. 1180 — после 1233) составил "Саксонское зеркало" — сборник норм обычного права и судебной практики северо-восточной Германии с комментариями составителя.

Одна из главных идей "Саксонского зеркала" — идея общественного мира, прекращения или хотя бы ограничения феодальных усобиц. По праву днями мира считаются все праздничные, а также "замиренные" дни (четыре дня в неделю); во все дни мир распространяется на священников, женщин, церкви и кладбища, деревни и города, плуги, мельницы, королевские дороги. Нарушители мира подлежат обязательному и строгому наказанию.

Одной из причин феодальных междоусобиц были притязания церкви на светскую власть и связанные с этим интриги. Эйке фон Репков стремился изложить нормы, которые, не умаляя авторитета папы и церкви, оградили бы императоров и королей от постоянных посягательств на их суверенные права, сохранив при этом взаимную поддержку властей. Этой цели служило особое толкование теории "двух мечей", изложенное в "Саксонском зеркале": "Два меча предоставил бог земному царству для защиты христианства. Папе предназначен духовный, императору — светский. Папе предназначено ездить верхом в положенное время на белом коне, и император должен держать ему стремя, чтобы седло не сползло. Это значит: кто противится папе и не может быть принужден церковным судом, того император обязан принудить при помощи светского суда, чтобы был послушен папе. Точно так же и духовная власть должна помогать светскому суду, если он в этом нуждается".

Из изложенного видно, что в моральном плане папа ставится выше императора, но их "мечи" независимы один от другого, поскольку император получает меч не от папы, а от бога.

В "Саксонском зеркале" признается историческим фактом "Константинов дар", но толкуется

так, что это "дарение" оказывается юридически недействительным. Там же указывается, что при вступлении на престол короли посвящаются епископами, а императоры — папой, но при этом подчеркивается, что имперские князья подчинены только королю. Эйке фон Репков писал, что отлучение князя от церкви вредит его душе, но не ущемляет суверенных прав (если не последует королевская опала). Наконец, при толковании правовых норм в "Саксонском зеркале" специально оговаривается, что "папа не может устанавливать никакого права, которое ухудшало бы наше земское или ленное право".

Для обоснования независимости светской власти от власти папы и церкви Эйке фон Репков описывает процесс происхождения государства. Он отмечает, что империя впервые возвысилась в Вавилоне, ее сменила Персидская империя, за которой следовали империя Александра Македонского, а затем — Римская империя: "С тех пор еще сохраняет Рим светский меч и ради св. Петра — духовный". Германские государства (Пруссия, Тюрингия и др.) основаны воинами Александра Македонского, завоевавшими эти земли и передавшими их крестьянам на праве зависимости последних.

Особенностью "Саксонского зеркала" является то, что, излагая и комментируя нормы о феодальных обязанностях крестьян, Эйке фон Репков выступает против рабства и крепостничества: "Бог создал человека по своему подобию и своими страстями освободил одного так же, как и другого... По правде говоря, — замечал Эйке фон Репков, — мой ум не может понять того, что кто-нибудь должен быть в собственности другого". Он оспаривает ссылки на то, что собственность на человека (рабство или крепостничество) началась с Каина — ведь все потомство Каина погибло, когда был всемирный потоп, никого из них не осталось. Неосновательна и ссылка на библейского Хама, потому что потомство сыновей Ноя поселилось в разных частях света и ни один из них не принадлежал другому. Эйке фон Репков писал, что по германскому праву вообще никто не может передать себя в собственность другому. Военнопленные, по божьим заветам, подлежат освобождению через семь месяцев или через семь лет. Наконец, Христос сказал: "Воздайте кесарю кесарево, а божье — богу". Из этих слов Эйке фон Репков делает вывод, "что человек должен быть божий и должен принадлежать богу и что если кто другой, кроме бога, его себе присвоит, то он поступит против бога... Воистину крепостная зависимость имеет своим источником принуждение, и плен, и несправедливое насилие, что с древних времен выводится из несправедливого обычая и теперь хотят возвести в право".

Идеи Эйке фон Репкова выражали тенденцию к отмене "первого" крепостного права в Западной Европе XIII в. и способствовали ее осуществлению.

"Саксонское зеркало" получило признание и применение во многих немецких землях и городах. Ряд содержащихся в нем норм и разъяснений вызвал раздражение римского престола. В 1374 г. папа, римский Григорий XI осудил 14 статей "Саксонского зеркала" как "еретические". В последующие его списки эти статьи не включались.

§ 6. Учение о законах и государстве Марсилия Падуанского

К началу XIV в. относится ряд острых столкновений между римскими папами и Людвигом IV Баварским (1287—1347, германский король с 1314 г., император Священной Римской империи с 1328 г.).

В защиту прав императора выступил ряд мыслителей. В их числе — философ францисканец Уильям Оккам (ок. 1285—1349), который, будучи преследуем церковью за вольнодумство, бежал во владения Людвига Баварского и, по преданию, сказал ему: "Ты защищай меня мечом, я буду защищать тебя пером". В трактатах Оккама не только обосновывались независимость и верховенство императорской власти по отношению к римскому престолу, но и власть папы ставилась в зависимость от собора верующих, управомоченных, по утверждению Оккама, избирать и смещать римских пап.

Наиболее яркое и своеобразное теоретическое выражение протеста против притязаний католической церкви на светскую власть нашел в учении *Марсилия Падуанского* (ок. 1280—1343).

Итальянский философ, ученый и медик Марсилий Падуанский, бывший одно время ректором Парижского университета, написал книгу "Защитник мира" (1324 г.). Книга выдержана в схоластической манере; автор рассуждает о небесных и земных целях человека, о законах, определяющих пути достижения этих целей; эти рассуждения были изложены в виде толкования модной тогда "Политики" Аристотеля и в духе времени сопровождалась ссылками на священное писание, труды отцов церкви, Фомы Аквинского и других схоластов.

Марсилий Падуанский резко критикует теократические теории: основная причина войн, смут и возмущений, мешающих мирному, упорядоченному общежитию (одна из основных земных целей), — неверные представления о соотношении церкви и государства, божественного и человеческого законов. Попытки церкви вмешаться в дела светской власти сеют раздоры и лишают мира европейские государства, особенно Италию. Эта причина раздоров не описана Аристотелем, которому вообще не была известна высшая цель, определяемая божественным законом.

Марсилий Падуанский различает два вида законов по их цели, содержанию и способам обеспечения.

Божественный закон указывает пути достижения вечного блаженства, определяет различия между грехами и заслугами перед богом, а также наказания и награды в потустороннем мире, где судьей является Христос. *Цель человеческого закона* — справедливость и общее благо, прочность и твердость власти; различая правомерное и неправомерное, закон устанавливает справедливость; соблюдение *человеческого закона* обеспечивается принуждением.

Право — это установленное государством приказание, дозволение или запрещение, обладающее принудительной силой. Право регулирует отношения между людьми и удерживает человеческую власть от произвола. Поскольку люди по-разному определяют в законах критерии справедливого и несправедливого, в разных странах и у разных народов право — разное.

Цель человеческого закона — "хорошая жизнь на земле". Цель божественного закона — вечное спасение.

Из различения двух видов законов проистекают разграничения целей, сфер и методов деятельности церкви и государства.

К ведению церкви относятся только божественные, но не человеческие законы; служа вышней цели, церковь не должна вмешиваться в "мирские дела". Христос не наделял апостолов светской властью, а папы — их преемники. Христос вообще говорил: "Царство мое не от мира сего". Духовенство имеет право лишь учить, проповедовать христианское вероучение, но никак не принуждать; наказывать грешников, нарушителей божественного закона, может только бог, установивший этот закон (к тому же только богу известны все деяния и помыслы, ему чужда человеческая логика и т.п.).

Из почти одинаковых с концепцией Фомы Аквинского посылок (деление законов на божественные и человеческие по их цели) вытекали прямо противоположные выводы: учение Марсилия Падуанского отрицало правомерность церковного суда, инквизиционных трибуналов, какого бы то ни было принуждения в делах религии. Даже еретик, по учению Марсилия Падуанского, может быть наказан только богом на том свете. В земной жизни еретика можно изгнать из государства, если его учение вредно для общежития; но и это (изгнание) может осуществить лишь князь, но никак не священник ("медик душ"), которому принадлежит единственное право — учить и увещавать. Отсюда же вытекало крайне радикальное для того времени требование свободы совести.

Марсилий Падуанский высказывался также за реформу церкви, за выборность священников, отмену ряда привилегий пап. Он утверждал, что церковь не должна иметь собственность, что священники должны работать и подчиняться государству. Даже утверждение папы на престоле св. Петра должно зависеть от светской власти.

Весьма своеобразно для своего времени решает Марсилий Падуанский и вопрос о человеческом законе. Человеческий закон должен приниматься народом — под народом понимается "совокупность граждан или важнейшая их часть". Такой порядок принятия и изменения человеческих законов предопределяется их целью: принятые народом законы

выражают общее благо; народ лучше повинуется тем законам, которые сам для себя создал; эти законы всем известны; большинству (общества) принадлежит наибольшая сила для принуждения непокорных к соблюдению законов; наконец, каждый может заметить упущения и предложить способы их устранения.

Столь же своеобразно Марсилием Падуанским решается проблема правительства, приводящего законы в исполнение. Во-первых, выдвигается и обосновывается принцип подзаконности всех действий правительства, которое для того и создано, чтобы осуществлять правосудие и исполнять законы, определяющие цели и порядок общежития. Во-вторых, исполнитель законов должен избираться тем же, кем закон установлен, т.е. народом, который имеет право наказать и даже низложить его.

Теоретическое обоснование принадлежности народу законодательной власти, строгой подзаконности деятельности правительства, выборности народом главы исполнительной власти — все эти идеи исходили из практики управления в городских республиках (Марсилием Падуанским часто ссылались на статуты и постановления Падуанской коммуны), опирались на отдельные мысли Аристотеля, были созвучны порядку избрания императора Священной Римской империи, наконец, изложены были в схоластической манере. Так, обосновывая выборность правителя, Марсилием Падуанским разбирает и сопоставляет 13 доводов в пользу наследственной и избирательной монархий (в результате наилучшей признается избирательная монархия, где пожизненно избранный народом и ответственный перед ним правитель правит на основе законов). Многократно говорится о народе как о совокупности или о большинстве граждан, но в том же сочинении определяются сословия: военные, священники, судьи (главные, почетные сословия); земледельцы, ремесленники, купцы (простой народ). В первой части своей книги Марсилием Падуанским пишется о народовластии, осуществляемом как непосредственная демократия; в последующих частях речь идет уже о независимости от папского престола любого правителя (единоличный правитель, Большой совет и т.п.), который, как предполагается, всегда правит на основе божественного права и с согласия народа.

Сложность содержания трактата "Защитник мира" обусловила многообразие оценок идей Марсилием Падуанским: от оценки его как прямого предшественника Руссо и других демократов XVIII в. до сдержанных суждений о нем как о стороннике городской республики типа Падуанской коммуны или даже как только о друге и приверженце Людвига Баварского в его борьбе с римскими папами. Среди оценок высказываются и совершенно необоснованные предположения о том, будто Марсилием Падуанским выдвинул теорию "разделения властей". В 1327 г. Марсилием Падуанским был отлучен от церкви и объявлен еретиком; от инквизиции его спасло покровительство Людвига Баварского.

§7. Заключение

Средние века — период спада в истории политических и правовых учений по сравнению с Античным миром. Перемещение центра тяжести в общественном сознании от государства к церкви, устремленность значительной части этого сознания к потусторонним, внемным идеалам, господство догматического мышления, строго ориентированного на тексты священного писания и каноны церкви, — все это резко сужало тематику и содержание политико-правовых доктрин.

Ни господствующая идеология, ни ереси не придавали проблемам государства и права ведущего значения по той причине, что первая защищала власть в любом ее выражении, а право сводила к проявлениям власти, ереси же звали к истинной христовой церкви как общине верующих, сосредоточившей в себе власть, отождествляя право с религиозными нормами всеобщего равенства, справедливости, взаимопомощи.

В большей мере проблемы государства и права обсуждались в процессе и результате борьбы за власть и привилегии между католическим духовенством и светскими феодалами. В средние века человек был настолько подчинен церкви и государству, что только от дуализма духовной и светской властей что-то выигрывала его свобода: борьба церкви за политическую власть

компрометировала идею неограниченности прав светских правителей, и, наоборот, отстаивание суверенности светских властей сеяло идеи хоть какого-то выхода из-под духовного диктата церкви.

Но и в период Средневековья политико-правовая идеология была далека от застоя. Выведение на первый план проблемы соотношения церкви и государства неизбежно порождало споры о сущности, целях и задачах государства, о его отличии от церкви. Логически это вело к постановке проблем государственного суверенитета. Споры о соотношении церкви и государства сопровождались также выявлением различий между собственно правом как сферой государственной деятельности и законами совести, веры, морали, обращенными во внутренний мир человека. В наиболее радикальных теориях той эпохи уже провозглашались свобода совести и невмешательство церкви в государственные дела. Применяя к государству и праву тексты священного писания о равенстве верующих перед богом, радикальные ереси обосновывали равенство людей перед законом и их право участвовать в решении не только церковных, но и государственных дел.

ГЛАВА 6. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В СТРАНАХ АРАБСКОГО ВОСТОКА В ПЕРИОД СРЕДНИХ ВЕКОВ

§ 1. Введение

В начале VII в. население Аравии переживало смену эпох. Распадались древние государства, перемещались торговые пути, смешивались старые и новые социальные группы. Родоплеменной строй постепенно сменялся феодальным. Традиционные племенные культуры теряли значение под натиском идей монотеистических религий (иудаизма и христианства). В этих исторических условиях складывалась новая мировая религия — ислам.

Согласно преданию в 610 г. житель Мекки Мухаммед (ок. 570— 632) выступил против древнеарабского многобожия с проповедью покорности единому богу — Аллаху (ислам по-арабски — "покорность"). Поначалу он подвергался преследованиям со стороны местной знати; в 622 г. Мухаммед и его сторонники были вынуждены переселиться из Мекки в Медину; с этого года ведется мусульманское летоисчисление. Проповеди Мухаммеда, возвестившего относительно простую религию, притязавшую на постижение полного откровения и обещавшую спасение ее приверженцам, довольно быстро сплотили общину верующих. Через несколько лет Мединская община мусульман (муслим — "преданный", т.е. предавший себя Аллаху) выросла, стала центром объединения Аравии, своеобразным теократическим государством, превратившимся при преемниках Мухаммеда — халифах — в обширный Арабский халифат. К середине VIII в. халифы распространили свою власть на Северную Африку, Сирию, Палестину, Ирак, Иран, Пиренейский полуостров, Закавказье и Среднюю Азию. Господствующий в громадном Арабском халифате ислам стал одной из мировых религий.

Политическая обстановка в Арабском халифате была нестабильной. В борьбе лидеров мусульманской общины за власть сменялись династии халифов; центральная власть была неспособна осуществить фактическую централизацию необозримого государства, раскинувшегося на громадном пространстве от Испании до Бухары, Индии и границ Китая. В разных концах арабо-мусульманской империи возникали местные халифаты и иные государственные образования. Эти перевороты и социальные движения протекали, как правило, под идейным знаменем какого-либо из многочисленных направлений ислама, вскоре после возникновения разделившегося на множество сект, течений, толков и ответвлений. Острые социальные и политические противоречия нашли отражение в политико-правовых учениях и доктринах, большая часть которых была облечена в религиозную форму.

Религия наложила отпечаток и на политико-правовые доктрины ряда философов и ученых Арабского Востока, испытавших также сильное влияние античной философии, особенно философских систем Платона и Аристотеля.

§ 2. Политико-правовые направления в исламе

Источниками вероучения ислама являются Коран (запись проповедей, наставлений и изречений Мухаммеда) и Сунна (рассказы о высказываниях и поступках Мухаммеда). Коран и Сунна — основа религиозных, правовых и моральных норм, регулирующих все стороны жизни мусульманина, определяющих "правильный путь к цели" (шариат).

Особенность ислама в том, что Коран и Сунна считаются действующим правом. Предполагается, что в них содержатся решения всех вопросов, возникающих в жизни.

Как и всякая религия, ислам содержит ряд положений, привлекательных для широких масс верующих. Мухаммед проповедовал религиозное единство арабов, братство верующих, необходимость соблюдать элементарные общепризнанные нормы морали. В некоторых мекканских сурах Корана осуждаются жадность и нечестность богатых и власть имущих. Кораном запрещено ростовщичество: "Аллах разрешил торговлю и запретил рост"; "уничтожает Аллах рост и выращивает милостыню". Одна из обязанностей мусульманина — уплата обязательного налога на имущество и доходы, который должен расходоваться на нужды общины, для помощи беднякам и малоимущим. Каждому состоятельному мусульманину предписано добровольно подавать милостыню, делать пожертвования в пользу нищих, бедняков, путешественников, участников войны за веру, для выкупа мусульман, находящихся в неволе.

Вместе с тем Коран оправдывал социальное и имущественное неравенство. "Мы, — говорит Аллах устами пророка Мухаммеда, — разделили среди них (людей) их пропитание в жизни ближней и возвысили одних степенями над другими, чтобы одни из них брали других в услужение". Коран считал законным рабство. Порицая ненасытную жадность богачей, Коран осуждал и завистливость бедняков: "Не засматривайся очами твоими на те блага, какими наделяем мы некоторые семейства". За посягательство на собственность Коран определил жестокое наказание: "Вору и воровке отсекайте руки за то, что сделали они, в назидание от бога".

Коран и Сунна предписывают безусловную покорность властям: "Верующие! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь посланнику его и тем из вас, которые имеют власть". Власть изображается как божественное установление: "Поистине Аллах дарует свою власть, кому пожелает".

Теоретически признавалось, что власть принадлежит общине верующих либо ее предводителю (выборному или наследственному), единолично или при опоре на совет авторитетных знатоков религии и права, направляющих поведение верующих на правильный путь. Все течения ислама смыслом и основой власти считают осуществление религиозных предписаний, а саму власть — чем-то второстепенным и производным по отношению к праву, источник которого — Коран и Сунна. Духовная и светская власти считаются едиными, хотя церковь и государство в мусульманских странах не во всем и не всегда совпадают, причем между ними порой возникали острые конфликты.

У мусульман нет иерархически организованного сословия духовенства, аналогичного католическому или православному, но есть "люди религии". К ним относятся проповедники, знатоки и учителя богословия, теории и практики мусульманского права, кади и муфтии, вершившие суд по шариату, служители мечетей, руководители общин, братств. "Люди религии" (мусульманское духовенство) имели громадное влияние на массу верующих, считали своим правом и обязанностью контролировать и направлять политику халифов, султанов, эмиров, других носителей светской власти.

В исламе существует ряд направлений и течений, каждое из которых притязало на истинное исповедание религии. Тесная связь государства и общины верующих, богословия и права, религии и политики предопределила прямую зависимость большинства религиозных течений и сект ислама от политических раздоров и борьбы за власть. Политические перевороты нередко опирались на движения народных масс против угнетения; во главе этих движений чаще всего стояло мусульманское духовенство, придерживающееся одного из направлений ислама.

В процессе борьбы за власть в халифате уже в первые десятилетия существования ислама в нем

произошли расколы и определилось несколько крупных направлений.

Сунниты утверждают, что халиф избран общиной или ее представителями. *Шииты* признают законными халифами только четвертого халифа Али (родственника Мухаммеда) и его прямых потомков, считают их власть божественным установлением и отстаивают принцип передачи власти по наследству.

Сунниты признают Коран и Сунну, придерживаются религиозно-правовых правил согласно одному из четырех толков, различия между которыми — в методах толкования текстов Корана и Сунны при решениях вопросов шариата.

Поскольку эти тексты не содержат оценок и решений многих вопросов и ситуаций, возникающих в жизни, при разборе ряда дел поначалу допускался *иджтихад* — самостоятельное суждение авторитетных правоведов, подчиненное определенным правилам и приемам, к которым относятся *кияс* (суждение по аналогии) и *иджма* (единодушное мнение знатоков права, считающееся мнением всей общины верующих).

В процессе развития мусульманского правоведения (*фикх* — право и доктрина права) в суннизме к X в. сложилось несколько *мазхабов* (влиятельных религиозно-правовых школ). *Ханбалиты* (наиболее строгий мазхаб) признают источником права только Коран и Сунну, отвергают все логико-рационалистические истолкования догматов веры и права. *Ханафиты* (самый распространенный мазхаб) признают Коран, Сунну, *иджму*, *кияс*, т.е. шире других школ допускают рационалистические методы формирования норм *фикха-права*. Еще два мазхаба (*шафииты* и *маликиты*) занимают промежуточное положение между названными.

В разных частях арабского мира действовали (и поныне действуют) разные доктрины, определяющие приемы толкования — применения права. В конце концов суннитские богословы решили, что число правовых школ достигло критической точки. После создания четырех толков и выработки исламской догматики (X в.) было признано невозможным дальнейшее развитие богословия, права, морали, социальных установлений: "Двери *иджтихада* были закрыты". Люди религии строго стояли на страже *таклида* (традиция, подражание, недопущение новшеств). Это привело к длительному застою в культуре, экономике, науке тех областей и районов, где господствовал ислам.

Суннизм — преобладающее течение ислама, официальное вероисповедание в ряде средневековых государств Арабского Востока. Теократическая трактовка власти в суннизме претерпела изменения: если вначале халифы считались преемниками Мухаммеда, то при Омейядах они были объявлены наместниками самого Аллаха, а затем в Аббасидском халифате сложилась концепция перепоручения светской власти султанам и эмирам (халиф — "прямой представитель Аллаха" — оставался мусульманским первосвященником); наконец, халифами стали именоваться султаны в Османской империи.

Шииты (*аш-шиа* — "сторонники") считают Али и его потомков единственно законными халифами — имамами, преемниками Мухаммеда. Они признают Коран и те части Сунны, которые относятся к Али. Шииты делятся на ряд ветвей, сект, течений. Одна из особенностей шиизма — вера в "скрытого имама" (им считается двенадцатый шиитский халиф, пропавший без вести в IX в.), который должен явиться как *махди* (аналогично иудео-христианскому мессии) и наполнить мир справедливостью (у суннитов явление *махди* знаменует конец света). Ряд шиитских сект наделяет "людей религии" правом говорить от имени "скрытого имама"; это придает шиитскому духовенству особый авторитет в глазах верующих.

В отличие от суннитов шиитские богословы-правоведы считают, что "врата *иджтихада*" всегда открыты. На основании Корана и *ахбаров* (так называются те *хадисы* Сунны, которые шииты признают достоверными) шиитские *муджтахиды* имеют право по запросу общины выносить *фетву* — предписание по правовому вопросу.

Во многих мусульманских странах шииты составляли меньшинство; оппозиционность шиитов господствующим династиям, культ "мучеников", мессианские чаяния нередко делали их вдохновителями и руководителями народных движений. Под влиянием шиитов менялись династии, в разных концах мусульманского мира возникали теократические имаматы, возглавляемые потомками Али. Тесная связь религиозной и политико-правовой идеологий ислама

средних веков, громадное влияние "людей религии" на массы верующих, бурная и нестабильная политическая жизнь Арабского Востока вели к тому, что в результате смен династий и правителей оппозиционные секты становились господствующими и, наоборот, ранее официальное исповедание объявлялось еретическим.

Политических успехов нередко добивалась тщательно законспирированная и хорошо организованная шиитская секта исмаилитов, которая, возглавляя широкие народные движения, основала обширный Фатимидский халифат (X—XII вв.) и ряд других государственных образований. Возникавшие под лозунгами борьбы против несправедливости, угнетения и неравенства, эти государства в условиях господствовавшего феодализма неизбежно становились орудием угнетения и эксплуатации.

В ходе борьбы за власть в халифате еще во второй половине VII в. возник хариджизм. В отличие от шиитов *хариджиты* утверждали, что халифом может быть избран любой мусульманин. От суннитов они отличались тем, что настаивали на реальной выборности халифов и их ответственности перед общиной верующих. По учению хариджитов, каждая община может избрать себе имама-халифа и имеет право сместить его. Отстаивая равенство мусульман, хариджиты считали, что халифом может быть избран любой верующий. Некоторые выступления хариджитов, как и исмаилитов, приводили к успеху. Опираясь на широкие массовые движения, руководители сект захватывали власть и создавали длительно существовавшие государственные образования (государство Рустемидов в Северной Африке в VIII—X вв.). Религиозный фанатизм и нетерпимость хариджитов, практикуемые ими "религиозные убийства" (вплоть до убийств женщин и детей) существенно ослабляли силу движений, которые они стремились возглавить, часто вели их к расколам на враждующие между собой секты.

§ 3. Политико-правовые идеи в трудах арабских философов

Стремительное расширение Арабского халифата вовлекло в сферу арабской культуры наследие античной (особенно греческой) философии, научные достижения завоеванных стран и народов. В IX в. Багдад превратился в крупный научный центр с рядом школ, библиотек, научных обществ. Второй центр арабской культуры сложился на Пиренейском полуострове, в Кордове. На арабский язык были переведены произведения античных врачей, классические труды по математике и астрономии, а также философские трактаты Платона, Аристотеля и их последователей.

Соотношение религии и философии в исламе своеобразно. Некоторые мусульманские богословы уже в VIII—IX вв. пытались разработать религиозную философию, основанную на символическом толковании Корана. Однако основная масса "людей религии" настороженно относилась к рационалистическому подходу к проблемам ислама. Теоретики религиозной философии ислама то подвергались гонениям, то поддерживались властями, пока, наконец, в X в. калам — теоретическое мусульманское богословие, аналогичное христианской схоластике, — не получил признание и относительно широкое распространение. С того же времени с каламом успешно конкурирует направление, стремящееся осмыслить природу и общество на основе трудов Аристотеля и других античных мыслителей. Труды представителей "восточной перипатетики"* были посвящены преимущественно естественно-научным дисциплинам (медицине, географии, астрономии, химии, математике и др.). Затрагивались ими и политико-правовые проблемы, которые решались с учетом религиозно-политической жизни Арабского Востока.

* Перипатетиками называли учеников и последователей Аристотеля, по преданию преподававшего свое учение во время прогулок (греч. "перипатос" — прогулка, хождение).

В общих чертах своеобразное соотношение философии и религии ислама обозначил "первый философ арабов" — среднеазиатский тюрк *аль-Фараби* (870—950). Широкую известность фараби принесли его комментарии трудов Аристотеля, в связи с чем еще при жизни ему было присвоено почетное имя "Аристотель Востока", "Второй учитель".

Аль-Фараби исходил из того, что истина постигается философией посредством "доказательных

рассуждений". Но философов, которым доступно истинное знание, немного; большая часть людей занята повседневным трудом и способна приобрести знания лишь посредством "поэтических", "риторических" образов и речений. Поэтому для "широкой публики" необходима оперирующая такими образами и речениями религия, представляющая собой важное "политическое искусство", без которого невозможно общество.

В трудах Фараби предпринимается попытка изложить проект идеального общества (города-государства).

Общества Фараби классифицирует на великое (объединение всех людей, народов, населяющих землю), среднее (общество определенного народа) и малое (объединение людей в отдельные города). Взяв за исходное моральные категории добра, зла, отношения к труду, он делит города-государства на добродетельные, коллективные и невежественные.

В добродетельных городах-государствах общественная жизнь построена на принципах высокой нравственности людей, которые, помогая друг другу, достигают истинного счастья.

Фараби пишет о пяти слоях населения в добродетельном государстве: 1) мудрецы и другие достойные лица; 2) "люди религии", поэты, музыканты, писцы; 3) счетоводы, геометры, врачи, астрологи и т.п.; 4) воины — ратники, стражники и т.п.; 5) богатые люди, земледельцы, скотоводы, купцы и т.п. В добродетельном государстве все эти слои населения связаны дружбой, взаимными интересами, справедливым отношением друг к другу.

Добродетельный город возглавляет философ-правитель, способный познать начала, управляющие природой и обществом, и передать эти знания населению в образно-символической, т.е. религиозной, форме.

Политико-правовое учение аль-Фараби сильно отличается от доктрин западноевропейских мыслителей как по содержанию, так и по программным положениям. Политическая жизнь Арабского халифата не давала оснований для обсуждения традиционных для европейской мысли проблем различных форм правления, соотношения церкви и государства, государства и права, но настоятельно требовала обсуждения моральных качеств и компетентности правителя, задач и способов осуществления его власти. Что касается политического устройства, то за его основу бралась оказывающая влияние на власть мусульманская община — скрепленное шариатом территориальное объединение верующих. Морально-религиозные качества общины, по аль-Фараби, тоже важны для оценки города-государства; так, коллективный город, занимающий промежуточное положение между добродетельным и невежественным городами, Фараби описывает близко к критическому изображению демократии у Платона.

Концепция "двух истин" получила широкое обоснование в трудах *Аверроэса* (Ибн Рошд, 1126—1198)*. Согласно этой концепции необходимой для "широкой публики" является религия, в образно символической форме доводившая до всеобщего сведения нормы и правила общежития. Философия, постигающая "начала" (законы природы и общества), доступна лишь ученым, оперирующим доказательными суждениями. Поэтому существуют две истины — философии и религии, противоречия между которыми снимаются аллегорическим толкованием, сведением к общим началам. Такая концепция создавала достаточные просторы для свободного развития естественных наук; не случайно у арабов большое развитие получили медицина, химия, астрономия, математика.

* Про Аверроэса говорили: "Аристотель объяснил природу, а Аверроэс — Аристотеля".

Применительно к политике концепция "двух истин", с учетом реалий арабского мира, не шла далее идеи философа-правителя, получившей воплощение в трудах аль-Фараби, Авиценны (Ибн Сина, ок. 980—1037) и других арабских мыслителей.

С учетом той же идеи в XIV в. очень своеобразную концепцию развития государства разработал выдающийся арабский историк *Ибн-Хальдун* (1332—1406). Его перу принадлежит получивший широкую известность труд "Большая история" ("Книга поучительных примеров"). Идеи Ибн-Хальдуна о государстве сложились под влиянием Аристотеля и его среднеазиатских последователей.

Ибн-Хальдун различал общество и государство, стремился выявить их соотношение и

закономерности развития. Согласно его концепции, люди создали общество для совместного добывания средств к жизни, поскольку способность одного человека недостаточна для удовлетворения его потребности в пропитании. Разделение труда — первейший фактор объединения; люди объединяются также для защиты от внешней опасности и обеспечения общей безопасности от возможных проявлений агрессивной природы самих людей, объединившихся в общества. На общество влияют климат и другие природные факторы, но главное — формы хозяйства, способ производства: "Условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию". В связи с этим Ибн-Хальдун различает два этапа (состояния) общества: 1) примитивное, или "сельское", когда люди занимаются только земледелием и скотоводством, и 2) цивилизованное, или "городское", когда получают развитие ремесла, торговля, науки, искусства. На первом этапе люди производят "только то, что достаточно для существования без какого-либо избытка". Развитие разделения труда и объединение усилий многих людей создают производство избытка, который порождает роскошь, обуславливает переход общества ко второму этапу (состоянию).

Развитие общества предопределяет эволюцию устройства и задач государственной власти. В примитивном ("сельском") состоянии формой общества является организация кровных родственников на началах полного равенства. В таком обществе предводитель — только первый среди равных; за ним следуют без принуждения. Проблема распределения продуктов перед этой организацией вообще не стоит — производится только необходимое. Производство излишков и роскоши ведет к возникновению организации, основанной на неравенстве и принуждении. Второму этапу (состоянию) общества соответствует владычество (власть—собственность). "Владычество же — это верховенство и властвование с помощью принуждения". Поскольку один человек владычествовать не в силах, он создает группировку, самую сильную в обществе. Опираясь на эту группировку, владыка покоряет подданных, собирает деньги в казну: "Налоги и поборы образуют материю государства".

Поначалу носитель власти опирается на членов своего рода; затем склонность властителя к самообожествлению и стремление к единовластию ведут к отстранению от власти, родственной правителю группы, к созданию искусственной группировки лиц, служащих ему за деньги.

Государство отрывается от основы, на которой возникло, правители отделяются от простого народа; происходит "закрытие двери перед массой из-за страха быть убитыми выступающими против власти и другими людьми". Стремление владыки опереться на чуждые народу элементы является хронической болезнью государства, ведущей к его гибели. С одной стороны, для содержания искусственной группы, на которую опирается владыка, он взимает все большие и большие налоги, изымая у подданных не только излишки, но и необходимое, вмешивается в торговлю, с помощью принуждения скупает товары по самым низким ценам и продает по самым высоким. Это ведет к упадку рынков, убивает надежды подданных, связанные с торговлей, подрывает стимулы к труду. Разрушение экономики ослабляет государство: "Государство — форма общества, с необходимостью приходящая в упадок, если пришла в упадок его материя". С другой стороны, искусственная группа — зыбкая опора власти: "Незначительны те, которые за денежное вознаграждение согласятся умереть. Это становится немощью государства и сламывает его".

Отсюда Ибн-Хальдун делает вывод о неизбежности гибели любого государства, средний возраст которого он определяет в 120 лет соответственно смене трех поколений правящей династии: первому поколению свойственны простота нравов и относительное равенство; второе поколение уже изнежено роскошью, живет в условиях неравенства и взаимной враждебности, трусливо, неспособно к самозащите, нуждается в наемной армии и охране; при третьем поколении происходят окончательная деградация, разрушение государства, распад его на более мелкие или захват другим государством. Обычно конец одного и начало другого цикла наступают в результате захвата кочевниками цивилизованных областей. Ссылаясь на историю арабов, персов и берберов, Ибн-Хальдун пишет, что, создав новое государство, завоеватели "предаются самоизнурению" и истощают общество. "Рано или поздно неизбежно наступает дряхлость империй, которые, как и люди, растут, достигают зрелого возраста, а затем клонятся к упадку".

В течение жизни трех поколений государство проходит пять этапов:

- 1) возникновение новой принудительной власти взамен прежней;
- 2) расправа правителя с теми, кто помог ему прийти к власти, сосредоточение власти в одних руках;
- 3) расцвет государства; утверждение порядка, спокойствия и уверенности;
- 4) переход к насилию и деспотическим методам для подавления оппозиции;
- 5) упадок и гибель государства.

Ибн-Хальдун делит государства с учетом их политики, религии, отношений между правящими и управляемыми на три типа:

- 1) "естественная монархия" — это деспотическое государство, осуществляющее только интересы правителей, опирающееся на силу;
- 2) "политическая монархия" — государство, которое проводит разумную политику, защищает земные интересы подданных, но остается для подданных "чужой", поскольку не связана с ними общей религией;
- 3) "халифат" — государство, защищающее веру, поддерживающее земной порядок, мусульманская община со "своим" правителем.

В трудах Ибн-Хальдуна немало наблюдений и выводов о влиянии на общество, государство и право географической среды, разделения труда, экономики, культуры. Он справедливо считается одним из великих мыслителей, предвосхитивших многие выводы современной социологии и политологии.

§ 4. Заключение

Общим для политико-правовых идеологий стран Арабского Востока и Западной Европы было то, что та и другая строились на основе господствующего религиозного мировоззрения и в своих программных положениях отражали институты феодального общества. Однако доктрины исламских теоретиков значительно отличались от учений западноевропейских мыслителей как по содержанию, так и по программным положениям. В странах ислама более, чем в средневековой Европе, была выражена тесная, доходящая до тождества связь религии и политики по той причине, что действующее право содержалось в Коране, а власть рассматривалась лишь как средство его осуществления. Поэтому в теоретических построениях исламских мыслителей не было места для обсуждения проблем происхождения, устройства, форм государства, соотношения государства и права, церкви и государства, права светского и права канонического, ряда других проблем, волновавших умы западноевропейских теоретиков. Место этих проблем заняли вопросы о нравственно-религиозных качествах носителей власти, об их связях с мусульманской общиной или с преемниками Пророка. Все это обусловило и особенности творчества арабских философов, весьма далеких от религиозного скептицизма и вольнодумства. Религия рассматривалась ими как реально существующая и необходимая связь мусульманских общин, социальная и духовная основа права, государства, политики. Отнюдь не посягая на эту основу, арабские мыслители разработали гениальное для того времени учение о "двух истинах", обосновывавшее независимость науки и философии от религии и власти. Поэтому в развитии естественных наук, а также в изучении реалистических сторон философии Аристотеля арабские ученые средних веков далеко опередили современных им европейских мыслителей.

Вместе с тем политико-правовой идеологии ислама присущи качества, способные существенно замедлить социальное, политическое и духовное развитие стран и регионов, где эта идеология господствует. Как отмечено, уже в средние века стремления народных масс освободиться от угнетательской власти выражались в форме борьбы одного исламского вероучения против другого. И чем сильнее было стремление упразднить то или иное конкретное государство или заменить его другим, тем ревностнее и фанатичнее отстаивалось миропонимание "своей" ветви ислама. Поэтому на смену политическому отчуждению неизбежно шло отчуждение религиозное, порождающее в свою очередь новую разновидность государства, все так же противостоящего

обществу и народу. В ряде стран и регионов эта тенденция не только не была изжита, но и усилилась в последующие века.

Современный мусульманский фундаментализм*, распространившийся в ряде стран, выступает против модернизации ислама, за неуклонное соблюдение традиционных норм религии и права.

*С 1910 г. фундаментализмом стали называть ортодоксальное течение в протестантизме США, которое требовало буквального истолкования Библии, не допускающего критического отношения к содержанию любой из ее частей. Впоследствии этим термином стали обозначать не только христианские, но и все вообще религиозные направления, провозглашающие неизменность догматики, буквальное принятие содержания религиозных книг, строгое и неуклонное исполнение всех традиционных предписаний религии.

ГЛАВА 7. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ КИЕВСКОЙ РУСИ

§ 1. Введение

Киевской Русью в исторической науке называют Русское государство с центром в Киеве, зародившееся приблизительно в VIII в. и окончательно сложившееся во второй половине IX в. Современники именовали его просто "Русь" или "Русская земля", о чем свидетельствует полное название "Повести временных лет" — "Се повести времяньных лѣтъ, откуда есть пошла руская земля, кто въ Киевѣ нача первое княжити, и откуда руская земля стала есть".

Как единый политический организм Киевская Русь просуществовала до середины XII в., однако как этническая, культурная, религиозная и, до некоторой степени, правовая общность она продолжала существовать и после этого времени: вплоть до того, как в северо-восточной части ее территории сложился новый политический организм, сформировались новые политические и правовые традиции, возникла новая этническая и культурная общность — Московское царство, или Московия. Раздробление единого государства Киевской Руси на ряд самостоятельных в политическом отношении княжеств не повлекло за собой распада сформировавшейся в его рамках древнерусской народности, исчезновения общности языка и духовной культуры, раздробления церковной организации. Законодательство Киевской Руси продолжало действовать на территориях обособившихся русских княжеств.

Киевская Русь представляла собой раннефеодальную монархию, которая в некоторых своих чертах была сходна с раннефеодальными монархиями Западной Европы. Так же, как и в последних, в Киевской Руси шло формирование феодальных отношений, возникали характерные для феодального общества классы феодалов, крестьян и горожан, появлялись вотчины, складывались вассальные связи и т.д. Так же, как и в западноевропейских раннефеодальных монархиях, центральное управление Киевской Русью сосредоточивалось в руках монарха (великого князя), опиравшегося в первую очередь на группу приближенных к нему профессиональных воинов (дружину), а сама система центральной администрации была дворцово-вотчинной. "Русская правда" — важнейший правовой памятник Киевской Руси — явственно напоминает характером своего юридического мышления, а во многом и содержанием своих норм правовые памятники раннефеодальных государств Западной Европы, называемые по этой причине в нашей исторической литературе "правдами" ("Салическая правда", "Бургундская правда", "Правда Этельберта" и т.п.).

Однако несмотря на то, что Киевская Русь имела в своем социально-политическом строе и правовой культуре немало общих черт с раннефеодальными монархиями Западной Европы, в целом она являла собой государство весьма самобытное, существенно отличавшееся от западноевропейского образца.

По сравнению с раннефеодальными обществами Западной Европы в Киевской Руси более значительную роль в общественных процессах играла государственная власть. Многие из того, что в Западной Европе обуславливалось главным образом формами собственности, землевладения, т.е. имущественным фактором, в Киевской Руси определялось в основном фактором политическим — институтами власти. В рамках Киевской Руси существовали своеобразные, отличные от западноевропейского механизм властвования, порядок княжения и передачи

княжеской власти. Своеобразными были и статус князя в обществе, взаимоотношения княжеской власти и церкви.

Вся эта специфика государственной власти находила свое отражение в политической и правовой мысли. Развитие последней определялось многими факторами.

Первым, важнейшим среди них была богатейшая политическая практика Киевской Руси. Дошедшие до нас памятники древнерусской письменности показывают, что политическая жизнь в Киевской Руси была чрезвычайно бурной, полной разнообразных конфликтов. Острая борьба между, различными группировками внутри господствующего слоя за высшую государственную власть, происходившая на протяжении всей истории Киевской Руси, давала почву для размышлений о сущности и пределах этой власти, о ее назначении в общественной жизни, о качествах, которыми должен обладать ее носитель — великий князь. Наличие в Киевской Руси, наряду с институтами светской власти, институтов православной церкви закономерно направляло политическую мысль к решению проблемы соотношения власти церковной и власти светской.

Задавая проблематику политической и правовой мысли, существовавшая в рамках Киевской Руси практика властных отношений, одновременно обуславливала и специфику самих политических и правовых идей, выдвигавшихся в качестве ответа на поставленные этой практикой вопросы.

Вторым важным фактором, определявшим содержание и характер политической и правовой мысли Киевской Руси, был фактор культурный. Киевская Русь представляла собой общество и государство с высокоразвитой духовной культурой. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к произведениям древнерусской литературы. "Появление русской литературы в конце X — начале XI века "дивлению подобно", — отмечал академик Д. С. Лихачев. — Перед нами как бы сразу произведения литературы зрелой и совершенной, сложной и глубокой по содержанию, свидетельствующей о развитом национальном и историческом самосознании".

По степени развитости духовной культуры Киевская Русь значительно превосходила современные ей государства Западной Европы. Последние не имели такого распространения грамотности и письменности среди населения, какое было в Киевской Руси, такой совершенной по своему стилю и содержанию литературы, как литература Киевской Руси. Русские летописи поют настоящий гимн книге и учености. "Велика бо бывает полза от ученья книжного; — говорит "Повесть временных лет", — книгами бо кажеми и учими есмы пути покаяню, мудрость бо обретаем и въздержанье от словес книжных. Се бо суть різкы напаяюще вселенную, се суть исходища мудрости; книгамъ бо есть неищетная глубина; сими бо в печали утьшаеми есмы; си суть узда въздержанью".

Политическая и правовая мысль Киевской Руси — неотъемлемая часть ее духовной культуры, и, естественно, что содержание и формы выражения политических и правовых идей во многом определялись характером этой культуры.

Третьим фактором, оказывавшим существенное воздействие на политическую и правовую мысль Киевской Руси, было православное христианство. Оно начало распространяться среди населения Киевской Руси с самого зарождения этого государства, т.е. с VIII в., окончательное же утверждение его в качестве господствующей, официальной религиозной идеологии произошло во второй половине X в., т.е. после завершения процесса формирования Киевской Руси как единого и самостоятельного политического организма.

Православное христианство несло с собой соответствующее мировоззрение, которое задавало определенные стереотипы и политического мышления, и правосознания. Одновременно оно было для русской культуры тем каналом, через который в ее лоно лился поток духовных ценностей, выработанных в "Империи Ромеев" — Византии. Обогащая духовную культуру Киевской Руси, византийское идейное наследие обогащало и ее политическую и правовую мысль.

Христианизация Руси не влекла за собой полного искоренения в русском общественном сознании элементов традиционного языческого мировоззрения. Даже правящий слой Киевской Руси, принимая христианство, не отказывался полностью от языческих ценностей, не утрачивал окончательно языческого мировоззрения. Причем не только в силу естественной приверженности

ко всему традиционному, устоявшемуся, но и во многом сознательно, стремясь посредством язычества своего сохранить независимость от пришедших на Русь вместе с христианством греческих священников, которые считались ставленниками Византии, проводниками византийской политики.

В народной же среде древнее славянское язычество господствовало по меньшей мере до XIII в. В начале XV в. кардинал ДЭтли доносил в Рим об увиденном на Руси: "Русские до такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение".

Очевидно, что говоря о политической и правовой мысли того или иного общества, мы допускаем определенную условность — не общество само по себе является творцом политических и правовых идей, а индивиды. Политическая и правовая мысль Киевской Руси в этом смысле не исключение — она была непосредственным творением отдельных личностей. История сохранила для нас имена многих живших в Киевской Руси выдающихся мыслителей и тексты их произведений. Каждый из них обладал неповторимой индивидуальностью, однако жили и мыслили они все в общих условиях, в одном поле духовной культуры, которое придавало их политическому и правовому сознанию целый ряд общих свойств.

§ 2. Общая характеристика политической и правовой мысли Киевской Руси

Политическая и правовая мысль Киевской Руси дошла до нас в виде совокупности политических и правовых идей и взглядов, содержащихся в текстах летописей, правовых памятников, произведений древнерусской литературы. Эти идеи и взгляды не складывались еще в политические и правовые теории, для их выражения использовались не специальные понятия и термины, а обыденный язык, общепринятый для общения в устной речи и на письме. Жанры произведений, в которых воплощалась политическая и правовая мысль, — это одновременно жанры и литературы, и устного творчества, такие, как: послание, поучение, слово, моление и т.п. То, что политические и правовые идеи и концепции излагались преимущественно в произведениях подобных жанров, явно указывает на их практическую направленность. Они были предназначены служить целям практической политики, т.е. вызывать и оправдывать определенные политические действия, давать идеологические аргументы в политической борьбе и т.п. Иначе говоря, политическая и правовая мысль Киевской Руси сама по себе была важным элементом практической политики. Не случайно поэтому, что среди творцов древнерусской политической и правовой идеологии явно преобладают государственные и церковные деятели — князья, митрополиты и т.д.

Эта укорененность политической и правовой мысли Киевской Руси в реальную общественно-политическую жизнь была залогом ее самостоятельного развития — важнейшим фактором, ослаблявшим влияние на нее чужеземной политической и правовой идеологии.

На Руси сравнительно хорошо были известны политические и правовые идеи и концепции, выработанные в Византии. Однако, распространяясь в среде русского образованного слоя, они не могли подчинить себе его сознание и деформировать тем самым русскую политическую и правовую мысль. Наоборот, византийская политико-правовая идеология сама неизбежно реформировалась на русской почве, приспосабливаясь к реалиям русской общественно-политической жизни. Византийская политическая и правовая идеология вообще была чрезвычайно сложным, неоднородным явлением. Она включала в себя самые разнообразные, часто противоречащие одна другой идеи, многие же высказывания византийских идеологов были и просто неопределенны, неясны и требовали соответственно толкования, разъяснения. К тому же политическая и правовая культура Византии развивалась по мере эволюции византийского общества, менялись содержание и смысл старых идей и концепций, появлялись новые идеологические постулаты. Русские мыслители, обращавшиеся к произведениям византийской литературы, должны были со всей неизбежностью делать выбор идей, а часто и по-своему их

истолковывать. В рамках политической и правовой мысли Киевской Руси невозможно поэтому выделить собственно византийские идеи и концепции.

Содержание политической и правовой мысли Киевской Руси (в том виде, в каком оно дошло до нас в сохранившихся памятниках письменности) отличалось довольно большим разнообразием. Однако в нем можно выделить целый ряд идей и концепций, повторяющихся из произведения в произведение, составляющих своего рода остов, каркас древнерусского политико-правового сознания.

Это в первую очередь *концепция Русской земли*. В текстах литературных произведений Киевской Руси понятие "Русская земля", как и синоним его — слово "Русь", во многих случаях употребляется для обозначения территории проживания русского народа, т.е. в географическом смысле. Вместе с тем оно нередко обозначает собой образ некоего огромного дома — обители русского народа и православной веры христианской. Причем образ этот зачастую приобретает явно выраженную эстетическую окраску. Русская земля — не простая обитель, но светло светлая, прекрасно украшенная, многими красотами прославленная. Именно так характеризуется она в "Слове о погибели Русской земли" — дошедшем до нас отрывке из большого произведения о нашествии войск хана Батыя на Русь, созданного между 1238—1246 гг. "О, светло светлая и украсно украшена, земля Русская! И многими красотами удивлена еси: озера многими удивлена еси, реками и кладязьми мзсточестными, горами, крутыми холми, высокими дубравами, чистыми полми, дивными звзрми, различными птицами, бесчисленными города великими, селы дивными, винограды обителными, дома церьковными, и князми грозными, бояры честными, вельможами многими. Всего еси исполнена земля Руская, о правовърная върахрестиянская!"

Вместе с тем понятие "Русская земля" получает в памятниках письменности Киевской Руси также политическое значение. Русская земля — это в понимании русских мыслителей не просто территория, страна или обитель, но одновременно и нечто такое, что делает русских самостоятельным, независимым народом среди других народов. Русская земля — это то, о чем должны проявлять постоянную заботу русские князья. Только те князья прославляются в литературе Киевской Руси, наделяются разнообразными положительными чертами, которые были заступниками Русской земли, которые защищали ее от внешних врагов и жизни своей не жалели ради нее, всегда готовы были голову свою сложить за Русь. Широко распространенным среди русских мыслителей было мнение о том, что именно от князей зависит, благоденствовать будет Русская земля или бедствовать. Если князья справедливы, то Бог милостив к Русской земле, прощает ей многие согрешения, но если князья злы и лживы, то Бог насыляет на нее бедствия — "казнь Божию". В Лаврентьевской летописи в записи за 1015 г. данное поверье выражено следующим образом: "Аще бо князи правъдиви бывают в земли, то многа отдаются согръшенья земли; аще ли зли и лукави бывают, то болше зло наводитъ Богъ на землю, понеже то глава есть земли".

Любопытно, что раздробление единого государства Киевской Руси на ряд обособленных одно от другого в политическом отношении княжеств было воспринято в древнерусской литературе не как раздробление его территории и соответственно исчезновение Русской земли, но лишь как распад единого прежде княжеского рода на враждующие между собой группировки. В этой вражде, в которой брат шел на брата, русские писатели усматривали главную причину всех несчастий, свалившихся на Русскую землю. Когда начинались княжеские междоусобицы, "тогда на Русской земле редко пахари покрикивали, но часто вороны граяли, трупы между собой деля, а галки по-своему говорили, собираясь лететь на поживу", — констатировало "Слово о полку Игореве" (ок. 1187 г.). Все это произведение звучало призывом к князьям прекратить междоусобную вражду. "Ярославы все внуки и Всеславовы! Не вздымайте более стягов своих, вложите в ножны мечи свои затупившиеся, ибо потеряли уже дедовскую славу. В своих распрях начали вы призывать поганых на землю Русскую, на достояние Всеславова. Из-за усобиц ведь началось насилие от земли Половецкой!" Подобный призыв звучал и в созданном в это же время, т.е. во второй половине XII в., произведении, известном под названием "Слово о князьях": "Одумайтесь, князья, вы, что старшей братии своей противитесь, рать воздвигаете и поганых на

братью свою призываете, — пока не обличил вас Бог на Страшном своем суде!"

Выраженная в приведенных словах *идея ответственности князей перед Богом* была распространенной в литературе Киевской руси. К ней, в частности, обращался в своем "Поучении" и Владимир Мономах. "Оже ли кто вас не хочет добра, ни мира хрестьяном, а не буди ему от Бога мира узрѣти на оном СВ-ѢТѢ души его!" — предупреждал он русских князей.

Идея ответственности князей перед Богом закономерно вытекала из *учения о божественном происхождении княжеской власти*, составлявшего стержень официальной политико-правовой идеологии Киевской Руси. Духом данного учения проникнуты и русские летописи, и послания митрополитов князьям, и различные литературные произведения. Так, в "Повести временных лет" в записи за 1015 г. летописец замечает в ответ на предполагаемый замысел князя Святополка убить своих братьев и взять себе одному всю власть русскую: "Помысливъ високоумьемъ своимъ, не въдый яко "Богъ даетъ власть, ему же хоцеть; поставляеть бо цесаря и князя вышній, ему же хоцеть, дасть" (думая так, не знал он, что Бог дает власть тому, кому захочет, и поставляет цесаря и князя, каких захочет). Подобная мысль проводится и в рассказе о преступлении рязанских князей Глеба и Константина Владимировичей, убивших в 1218 г. на специально для этого организованном пиру одного родного и пятерых двоюродных братьев своих. Рассказ этот содержится в Синодальном списке XIII в. Новгородской первой летописи. Согласно ему Глеб и Константин думали, что если перебьют своих братьев, то захватят в свои руки всю власть. "И не въеси, оканьные, божия смотрения: даеть власть ему же хоцеть, поставляеть цесаря и князя вышній", — заявляет в данном случае летописец, употребляя почти точно такие же слова, какие говорились в рассказе об убиении Святополком своих братьев Бориса и Глеба.

Таким образом, учение о богоизбранности князей имело для своего выражения в политической идеологии Киевской Руси даже и некую устойчивую формулу. Иногда, правда, употреблялись и другие формулы. К примеру, Никифор, митрополит Киевский в 1104—1121 гг., в одном из своих посланий писал просто о князе "яко от Бога избранном".

Учение о божественном происхождении верховной государственной власти утверждалось в русском политическом сознании вместе с распространением в русских землях христианства. Причем в общественных условиях Киевской Руси оно все более отходило от византийского варианта.

В Византии обожествление императорской власти служило главным образом упрочению единодержавия императора, его верховенства в системе государственного управления. Византийский император был (если не на практике, то в теории) единовластным правителем. Такой смысл и вкладывался в наименование его монархом или автократом. В Киевской Руси великий князь назывался иногда аналогичными титулами "единодержец", "самодержец", В ряде случаев применительно к нему употреблялся даже титул "царь". Например, митрополит Иларион в "Слове о Законе и Благодати" говорил о великом князе Владимире, что он "*единодѣржѣць бывъ земли своеѣ*". Знаменитый летописец Нестор писал в сказании "О зачале Печерского монастыря": "В княжение самодержца Рускиа земля благовернаго великаго князя Владимера Святославича...". В "Повести временных лет" Нестор замечает в записи за 1037 г., что Ярослав стал "*самовластець Русьстѣй земли*". Внук Владимира Мономаха Гавриил в одной из уставных грамот именовался следующим титулом: "Се аз Князь Великий Гаврил, нареченный Всеволод Самодержец Мьстиславичъ, внук Володимир, владычествующе ми всею Русскою землею и всею областью Новгородскою...". Даниил Заточник в своем "Слове", писанном великому князю Ярославу, обращается к нему следующим образом: "Помилуй мя, сыне великаго *царя* Владимера...". Ипатьевская летопись называет царем великого князя Андрея Боголюбского в следующей фразе: "...Спасе люди Своя рукою крепкою, мышцею високою, рукою благочестивою Царскою благовернаго Князя Андрея". Однако при всем том единовластие великого князя Киевской Руси имело другой, отличный от единовластия византийского императора характер.

Великий князь властвовал не один, а совместно со всем княжеским родом, с другими князьями — своими братьями, сыновьями и племянниками. Он был, скорее, первым среди равных, нежели подлинным единовластием. В Киевской Руси, в отличие от "Империи Ромеев", отсутствовал

развитый бюрократический аппарат. Великий князь вынужден был поэтому полагаться преимущественно на собственные силы. Управленческие функции византийского императора сводились по существу к подбору соответствующих лиц на административные должности и контролю за их деятельностью. Круг обязанностей великого князя Киевского предполагался предельно широким. Он должен был самолично отправлять практически все управленческие функции.

В соответствии с этим в политической идеологии Киевской Руси в воспринятом вместе с христианством учении о божественном происхождении государственной власти главный упор делался на божественности не *сана* властителя, а его *обязанностей*. Иначе говоря, в русском политическом сознании предполагалось, что тот или иной человек избирается богом на роль главы государства не для того, чтобы просто *быть* верховным властителем, но для *служения* Русской земле, для поддержания в ней порядка, защиты ее от врагов, отправления правосудия и т.п. Идеальный князь в русском политическом сознании — это князь-труженик, князь-воин.

В "Повести временных лет" рассказывается, как в правление великого князя Владимира на Руси резко увеличилось число разбоев и как подошли к нему епископы и спросили: "Се умножишася разбойници; почто не казниши их?" "Боюся греха", — ответил князь. Тогда епископы сказали: "Ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милованье. Достоить ти казнити разбойника, но со испытанием". И Владимир начал с тех пор казнить разбойников. Другой пример. В Ипатьевской и Лаврентьевской летописях приводятся слова игумена Киево-Печерского монастыря Поликарпа, сказанные князю Ростиславу Мстиславичу: "Вам Бог тако велел быти: правду деяти на сем свете, в правду суд судити и в хрестном целованьи вы стояти и земли Русские блюсти".

Среди функций князя одной из важнейших считалась функция защиты православного христианства. *Идея о князе—охранителе православия* дополняла концепцию его богоизбранности. Согласно данной идее князь, будучи избранным Богом на престол, не просто призывался к православной вере, но должен был хорошо знать Христово учение и служить опорой Святой церкви. В послании митрополита Никифора великому князю Владимиру о латинах указанная идея выражалась следующим образом: "Подобает бо Князем, яко от Бога избранном и призваном Правоверную веру Его, Христова словеса разумети известно и основание, якоже есть святая церкве, на свет и наставление порученным им людем от Бога. Един бо Богъ царствует небесными, вам же, с Его помощию, царствовать земными, дольпнимъ симъ въ роды и роды".

Представляя князя охранителем православной христианской веры, русские мыслители касались тем самым *проблемы соотношения светской власти и церковной*. Эта проблема была одной из главных в политической и правовой идеологии Киевской Руси.

Как известно, в Византии данная проблема решалась на основании шестой новеллы императора Юстиниана I, согласно которой власть императора (*imperium*) и власть церкви (*sacerdotium*) объявлялись двумя божественными дарами, исходившими из одного источника — Бога. Гармония между этими двумя властями поддерживалась тем, что каждая из них исполняла свои функции: императорская — светские, церковная — духовные. Рассматриваемая идея получила развитие в созданном в 883—886 гг. своде законов под названием "Эпанагога". Нормы, регулирующие статус императора и патриарха, были выделены в нем в два отдельных параграфа. Император, по нормам Эпанагоги, должен был хранить устои государства и церкви, являться образцом благочестия. На патриарха возлагались обязанности руководства клиром, толкование Священного писания и церковных установлений. "Согласие и единомыслие Царственности и первосвященства" Эпанагога объявляла условием "Духовного и телесного благоденствия" подданных. Эпанагога, а следовательно, и закрепленные ею принципы взаимоотношения светской и церковной властей были хорошо известны на Руси. Тем более, что константинопольские патриархи, в ведении которых находилась русская православная церковь, иногда специальными посланиями напоминали данные принципы русским князьям и митрополитам. Так, около 1162 г. тогдашний Цареградский (Константинопольский) патриарх Лука Хрисоверг в своей грамоте к великому князю Андрею Боголюбскому писал о том, что князь должен повиноваться поучениям епископа. ("...А не будешь к нему, якоже подобаетъ, ни повинутися начнеши его поучением и наказанием, но и еще начнеши гонити сего, Богом ти данного святителя и учителя, повинуюся инем чрез закон

поучением, а ведомо ти буди, благословенный сыну, то аще всего мира исполниши церкви и грады и возградиши паче числа, гониши же епископа, главу церковную и людскую, то не церкви, то хлеви, ни единая жити...")

Знали государственные и церковные деятели Киевской Руси и то решение проблемы соотношения государства и церкви, которое проповедовалось современной им римской католической церковью (см. гл. 5). Идеологи последней исходили из принципа безусловного верховенства церковной власти над государственной. Государство при этом объявлялось творением дьявола. "Кто не знает, — писал Григорий VII (римский папа в 1073—1085 гг.), — что власть королей и князей ведет свое начало от незнающих Бога, гордостью, хищничеством, коварством, убийствами, короче, преступлениями всякого рода, приобретших ее от дьявола, чтоб со слепую страстью и невыносимую гордостью и неправдой господствовать над себе подобными". Объявляя государственную власть греховной по своему происхождению, Григорий VII тем не менее признавал ее божественной и считал необходимым союз церкви с ней. При этом он, правда, заявлял: "Папа так превышает императора, как солнце превосходит луну, а потому власть апостольского трона стоит далеко выше могущества королевского престола".

Русские мыслители пошли в решении проблемы соотношения светской и церковной властей своим путем, не приняв ни византийского принципа диархии, ни римско-католической идеи безусловного превосходства церкви над государством. Выработанный политико-правовым сознанием Киевской Руси принцип решения данной проблемы соответствовал сложившейся практике взаимоотношений русских князей и церковных деятелей, тому реальному месту, которое занимали в общественной жизни государство и церковь.

После крещения Руси Киевским князем Владимиром (988 г.) русские князья неизбежно становились в особое положение по отношению к христианской религии и церкви — такое, какое не занимал ни один византийский император. В Византии верховный властитель всходил на престол в условиях, когда в обществе уже господствовала христианская религия и существовала сложившаяся церковная организация. В Киевской же Руси глава государства был распространителем христианства и в некотором смысле даже создателем церковной организации. От русских князей в огромной мере зависела судьба христианской религии и церкви на Руси. Именно поэтому церковные деятели проявляли особую заботу о мировоззрении князей: не остался ли кто из князей в язычестве, не уклонился ли от православия в католицизм ("латинство"). И в случае, когда обнаруживалось, что кто-либо из князей подпадал под влияние римско-католической церкви, они немедленно принимали все возможные меры, дабы воспрепятствовать отходу князя от православия.

Такой случай произошел, например, со старшим сыном Ярослава Мудрого Изяславом, унаследовавшим после его смерти престол великого князя Киевского. Как рассказывается в "Повести временных лет", в 1068 г. Изяслав Ярославич вместе с братьями Святославом и Всеволодом выступил против войска половцев, шедшего на Русь. В ночь накануне битвы братья поссорились и пошли друг на друга. Половцы, воспользовавшись княжеской междоусобицей, напали на их отряды и учинили им разгром. Когда Изяслав возвратился в Киев, киевляне собрались на вече и потребовали у великого князя дать им оружие и коней. Тот отказал. В результате киевляне подняли восстание, и великий князь вынужден был бежать из Киева. Найдя пристанище в Польше, он спустя семь месяцев собрал войско из поляков и с его помощью возвратил себе Киевский престол.

В 1073 г. Святослав в союзе со Всеволодом отнял у Изяслава великокняжескую власть и прогнал его из Киева. Пытаясь восстановить себя на Киевском престоле, Изяслав Ярославич обратился за помощью к польскому королю Болеславу, но тот, хотя и принял поднесенные ему сокровища, помощи так и не оказал и сокровища не вернул. После этого Изяслав попытался найти поддержку у германского императора Генриха IV, но и здесь потерпел неудачу. Тогда он отправил своего сына Ярополка к римскому папе Григорию VII, чтобы передать главе римско-католической церкви жалобу на короля Болеслава и просьбу утвердить Ярополка на Киевском престоле. Взамен Ярополк от своего имени и от имени отца обещал посодействовать распространению на Руси римско-католической веры. Григорий VII благожелательно отнесся к указанным просьбам. "Мы

согласились, — писал он Изяславу в личном своем послании, — на просьбу и обещание сына вашего, которые казались нам справедливыми как потому, что даны с вашего согласия, так и по искренности просителя, и вручили ему кормило вашего государства от имени святого Петра...". Далее римский папа сообщал, что направил к Изяславу своих послов, которые яснее изложат написанное им и передадут многое ненаписанное.

Судьба позволила Изяславу вернуться на Киевский престол без всякой помощи римско-католической церкви — в 1076 г. умер его брат Святослав, и Изяслав, с согласия Всеволода, стал великим князем, однако сношения его с католиками, попытки заключить с ними союз не остались без внимания русских церковных деятелей.

В 1075 г. митрополит Киевский Георгий направил римскому папе Григорию VII послание, названное впоследствии "Стязанием с латиною", в котором обвинил римскую католическую церковь в многочисленных нарушениях Христовых заповедей.

А еще ранее, вероятно всего, в 1069 г., с посланием князю Изяславу Ярославичу обратился игумен Феодосии Печерский. Текст его дошел до наших дней, и он представляет для нас особый интерес. Уже само его название по-своему примечательно — *"Слово святого Феодосия, шуме [на] Печерьскаго монастыря, о вере крестяньской и о латыньской"*. Но содержание примечательно вдвойне. В нем изложена, по сути, целая программа поведения русского князя в обществе, сформулированы принципы отношения его к православию и другим религиям. "Несть бо иная веры лучше нашей, яко же наша чиста и свята вера правоверная, — заявляет здесь Феодосии. — Сею бо верою живуци грехов избыти и муки вечныя гознути, но жизни вечныя причастнику быти и бес конца со святыми радоватися; а сущему в иной вере, или латыньстеи, или в арменьстеи, несть видети им жизни вечныя. Не подобает же, чадо, хвалити чужее веры. Аще хвалити хто чужю веру, то обретається свою веру хуля. Аще ли начнет непрестанно хвалити и свою, и чужю, то обретається таковыи двоеверець: близ есть ереси. Ты же, чадо, блюди ся их, и свою веру непрестанно хвали. Ни своися к ним, но бегай их и подвижайся в своей вере добрыми делы; милостынею милуй не токмо своя веры, но и чужыя. Аще ли видиши нага, или голодна, или зимою или бедою одержима, аще ли ти будет жидовин, или срацин, или болгарин, или еретик, или латинянин, или ото всех поганых — всякого помилуй и от беды избави я, яже можещи, и мзды от Бога не лишен будещи"*.

Как видно из приведенного текста, Феодосии Печерский был убежден, что русский князь должен быть не только православным и не просто защитником православия. Ему надлежало быть, помимо прочего, активным проводником православной веры — постоянно воздавать ей хвалу, причем исключительно ей: похвала чужой вере, даже если при этом восхваляется и православие, есть нечто, близкое ереси. По мнению Феодосия Печерского, если князь увидит, что какие-то иноверцы с православными спорят и обманом хотят отвратить их от правой веры, он должен не скрывать этого в себе, а помочь православным. Если поможет, то словно овцу спасет от пасти львиной. Если же смолчит, то словно отнимет их у Христа и передаст сатане. Примечательно, что, призывая русского князя быть нетерпимым по отношению к тем, кто пытается совратить православных в чужую религию, Феодосии Печерский в то же самое время советует ему одарять милостыней, одеждой, кровом, избавлять от беды не только православных, но и всех иноверцев, будь то иудей, мусульманин, католик, еретик или язычник.

* Другой вариант текста послания Феодосия князю Изяславу, несколько отличающийся от приведенного, дается в "Киево-Печерском патерике". Здесь данное послание представляется уже в виде ответа св. Феодосия благоверному и великому князю Изяславу, пришедшему к игумену с просьбой разъяснить ему суть веры варяжской. И соответственно рассказ об этом назван как "Вопрос благоверного князя Изяслава о латинах". Очевидно, что это уже позднейшая переработка послания Феодосия 1069 г. Добавим, что текст ее появился в "Киево-Печерском патерике" в 60-х гг. XV в.

Выраженная здесь этническая терпимость, отношение к представителям всех этнических групп как к людям, хотя и чужой веры, но имеющим равные права с православными русскими на житейские блага и защиту от бедствий, насилия, станет доминантой русского политического и правового сознания на все последующие эпохи русской истории. Благодаря ей в поле этого сознания никогда не будет места расовым, националистическим теориям, проповедующим

превосходство какой-либо этнической группы над другими. Именно этническая терпимость позволит русскому народу создать империю, удивительное государственное образование — государство-мир, в рамках которого сохраняют себя, объединятся в одно общество сотни различных народов и народностей. Примечательна в связи с этим характеристика, которую давал Руси в середине XII в. епископ Краковский Матвей: "Русь — это как бы *особый мир*, этот Русский народ своим бесчисленным множеством подобен звездам небесным" (курсив наш. — В. Т.).

Киевская Русь изначально была полиэтническим государством. Одновременно она была страной открытой как для торговли с иноземцами, так и для самых различных религиозных влияний. На Руси в свободном хождении были различные иностранные сочинения, представители других конфессий могли свободно посещать русские земли и проповедовать свою веру. Недаром на Руси были не редкостью люди, знавшие иностранные языки и при этом никогда не покидавшие ее пределов. Владимир Мономах отмечает в своем "Поучении", что отец его (Всеволод Ярославич), дома сидя, знал пять (!) иностранных языков. При таких условиях свободы и открытости, существовавших на Руси, прочность и целостность государственного организма в огромной мере зависели от сохранения идеологического, мировоззренческого единства правящего и образованного слоя общества. Этим и объясняется та особая забота, которую проявляли деятели православной церкви о мировоззрении русских князей, и те усилия, которые они предпринимали для сохранения незыблемости православной веры — православие было государственной религией, составляло идеологический скелет государственного организма.

Помимо Феодосия Печерского и митрополита Георгия послания князьям с обвинениями в адрес римско-католической церкви писали и митрополит Киевский в 1077—1088 гг. Иоанн II, и митрополит Никифор. От последнего до нас дошло по меньшей мере три таких послания: послание о латинах великому князю Владимиру Мономаху, послание о ересьх Муромскому князю Ярославу Святославичу и послание о латинах неизвестному князю.

Сложившиеся в Киевской Руси условия общественной жизни во многом объясняют ту парадоксальную тенденцию в русском политическом и правовом сознании, когда княжеская власть обязывается строго следовать канонам религии, которую она сама же выбрала из нескольких распространенных тогда в окружавших Русь странах конфессий и привила подвластному населению.

Другой парадокс заключался в том, что на Руси христианская церковь, в отличие от церкви на Западе, выступала за усиление центральной государственной власти и всячески стремилась сохранить единство государственной организации. В среде церковных деятелей Киевской Руси было принято воздавать моления не только за православных христиан, но и за землю Русскую. Даже в то время, когда Киевская Русь перестает быть единым государством и удельные князья, дабы подчеркнуть свою самостоятельность, независимость от Киевского князя, начинают один за другим присваивать себе титул великого князя, православная церковь сохраняет свое единство и митрополит Киевский продолжает носить титул митрополита всей Русской земли, "всея Руси". При этом церковные деятели на протяжении всей эпохи раздробленности не перестают призывать русских князей к единству.

Объяснение данному парадоксу таится в том, что в условиях Киевской Руси православная христианская церковь могла существовать только как общерусская организация, опирающаяся на сильную центральную, единодержавную власть. Церковные деятели хорошо сознавали, что Киевскому князю Владимиру удалось укоренить в русских землях христианскую религию лишь благодаря тому, что он был единодержавным правителем. Они хорошо сознавали и то, что крещением Руси князь Владимир посадил только первый корень христианства, которому надлежало расти и давать побеги в цветущем саду язычества. Могла ли христианская церковь возобладать над этой мощной системой духовных ценностей, покоившейся на многовековой традиции, пронизывавшей и мировоззрение, и сам образ жизни русского народа, без помощи государственной власти? Лишь сильная единоличная центральная власть обеспечивала проведение в различных землях Руси единой религиозной политики, в которой нуждалась русская церковь.

Вместе с тем и великокняжеской власти жизненно необходим был союз с православной

христианской церковью. В таком обширном по территории и с населением, состоящим из множества различных этнических групп, государстве, как Киевская Русь, православие оказывалось более соответствующим интересам центральной власти, нежели язычество. К тому же принятие православного христианства ставило Русь в один ряд с самым могущественным и культурным государством того времени, наследницей Древней Римской империи — Византией. Чтобы показать, что это обстоятельство имело немаловажное значение, приведем в качестве иллюстрации отрывок текста грамоты византийского императора Михаила VII Дуки, присланной около 1072 г. в адрес великого князя Всеволода Ярославича и содержавшей предложение ему выдать замуж свою дочь за императорского брата. "...Что касается других властителей народов, — заявлял византийский император, — то я полагаю, достаточно будет, если я засвидетельствую им любовь письменно; они должны почитать за великое счастье, что я захотел быть с ними в согласии, так чтобы относиться к ним миролюбиво и не желать войны и раздора... Но относительно твоего благородства и разумности я рассудил нечто большее: устроить согласие дружбы...; и не удивляйся, что я тебя возвышаю из среды других властителей и удостоиваю большей чести, ибо *тождество исповедание, и веры Божественной уже соделало наиточнейшую гармонию в нашем взаимном настроении*" (курсив наш. — В. Т.).

Государственная власть и христианская церковь в условиях Киевской Руси оказывались как бы в симбиозе: усиление одного из них не ослабляло соответственно другого, как это было в Западной Европе, а усиливало. Именно поэтому проблема соотношения государства и церкви решалась в русском политическом сознании очень своеобразно — совсем не так, как в политической мысли Византии и Западной Европы.

Русские мыслители не отделяли государство от церкви и церковь от государства, не разделяли их функций, как это делали византийские и западноевропейские идеологи, отводя государству светские дела, а церкви — религиозные. Русский церковный деятель часто выступал в своих произведениях с позиций государственного деятеля, отстаивая интересы великокняжеской власти, возвышая государство над церковью. Государственный же деятель нередко представлял в своих трудах как церковный проповедник и смотрел на государственную власть так, как должен был бы смотреть священнослужитель, а не князь. В этом плане примечателен приводившийся нами выше рассказ о беседе Киевского князя Владимира с епископами. Напомним, что епископы спросили у князя, почему он не казнит разбойников, и князь ответил, что боится греха. Как видим, церковные деятели и князь здесь как бы поменялись саном — епископы говорят то, что должен был бы говорить князь, а князь изрекает то, что приличествовало бы изречь епископам. Не случайно многие русские князья получали от православной церкви персональные звания святых, блаженных, боголюбивых, благочестивых или благоверных, более подходящие для священнослужителей, чем для государственных деятелей.

Одним из наиболее ярких примеров того, что церковный деятель в Киевской Руси часто выступал с позиции и в защиту интересов государственной власти, служат произведения митрополита Никифора, в особенности его послание великому князю Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств. В нем Никифор представляет свой взгляд на место и роль государственной власти в обществе. "Ведай, благоверный княже, — писал митрополит, — что душа наша создана дуновением Божиим и по образу Божию. В ней три части, или силы: разум (словесное), чувство (яростное) и воля (желанное). Разум выше других: им-то мы отличаемся от животных, им познаем небо и прочие творения, им, при правильном его употреблении, восходим к разумению самого Бога... Вторая сила — чувство — выражается в ревности по Боге и в неприязни к врагам Божиим... Третья сила — воля — при добром употреблении ее человек постоянно имеет желание к Богу, забывая о всем прочем". Описав три силы души, Никифор далее проводит мысль, что княжеская власть подобна душе. "Как ты, князь, сидя на своем престоле, действуешь чрез воевод и слуг по всей твоей стране, а сам ты господин и князь, так и душа действует по всему телу чрез пять слуг своих, т.е. чрез пять чувств...". В образе, который рисует митрополит Никифор, казалось бы, совершенно отсутствует церковь — князь правит единолично, как полновластный господин. Однако отсутствие церкви здесь только кажущееся. Вчитавшись более внимательно в текст послания, мы обнаружим, что упоминание о церкви как о еще одном, наряду с князем,

властном центре в обществе здесь было бы излишним. Князь в представлении Никифора — это не только государственный, но и религиозный деятель. Его княжеские функции — одновременно функции церковные, духовные. Князь предстает в образе не столько меча, сколько души общества. Иначе говоря, *верховный государственный властитель воплощает собой не насилие над обществом, а душу подвластного ему общества.*

Следует отметить, что такой образ князя давал не только митрополит Никифор, но и другие русские мыслители. Явственно выступает этот образ и в русских летописях, и в "Киево-Печерском патерике" — сборнике сказаний о Киево-Печерской церкви, созданном приблизительно в первой трети XIII в. В общем его можно считать характерным для русского политического сознания.

Представление государства в образе трех начал души — словесного, яростного и желанного — напоминает аналогичный образ в диалоге древнегреческого философа Платона "Государство". Однако сходство здесь лишь внешнее. Никифор (кстати, грек по рождению) вкладывает в данный образ совсем не тот смысл, который подразумевал Платон. Три начала, части или силы души в послании Никифора в сущности своей есть не что иное, как три пути к единому — к Богу. Что такое государственная деятельность в его понимании? Это путь к Богу, служение Богу! И с таким пониманием государственной деятельности сам адресат послания митрополита Киевского — великий князь Киевский — был вполне согласен. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас сочинения Владимира Мономаха, которые рассматриваются в § 4 настоящей главы.

Взгляд на князя как на душу общества выражал в образной форме характерное для политической идеологии Киевской Руси *воззрение на государственную власть как на преимущественно духовную силу.*

Конечно, во многом данное воззрение проистекало из неразвитости в эпоху Киевской Руси государственного аппарата, воплощающего материальную мощь данной власти. Однако основной источник его таился в особенностях культурного развития русского общества. Если в Западной Европе главными центрами культуры в средние века, особенно в эпоху раннего Средневековья, были монастыри, то на Руси столпом культуры выступала в первую очередь государственная власть, которая прививала христианство в русском обществе, возводила церкви*, распространяла грамотность, организовывала школы, развивала книжную культуру. Становление монастырей как центров духовной культуры произошло на Руси во многом благодаря государству.

* О том, сколь интенсивно шло на Руси это строительство, свидетельствует уже тот факт, что в одном только Киеве в течение XI в. было возведено 600 церквей и 13 монастырей.

Русские князья описываются в летописях не только как полководцы, но и как подвижники культурного поприща и часто прославляются исключительно в последнем качестве. Так, о княгине Ольге, матери Святослава, "Повесть временных лет" пишет, что "си бысть предътекущая крестьянстей земли (т.е. была она предвозвестницей христианской земле. — В. Т.), аки деньница предъ солнцемъ и аки зоря предъ свѣтомъ". О великом князе Владимире Святославиче в летописях говорится, что по его распоряжениям ставились церкви по русским городам, что посылал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Церкви строил и великий князь Ярослав Владимирович. Летописи повествуют, что этот князь очень любил книги, читая их часто днями и ночами, а также, что собирал он писцов многих для того, чтобы переводили они с греческого на славянский язык и что в результате было написано множество книг. При этом Ярослав объявляется продолжателем дела своего отца, который вспахал и размягчил почву, а он засеял книжными словами сердца верующих людей: "Отець бо сего Володимѣрь землю взора и умягчи, рекше крещеньемъ просвѣтивъ. Съ же насѣя книжными словесы сердца вѣрныхъ людей; а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное". В свою очередь и Ярослав передал своим сыновьям любовь к книге. В частности, известным на Руси собирателем книг стал его сын Святослав.

Летописи сохранили имена многих князей, которые собирали книги, имели страсть к их чтению, организовывали школы и т.п.

Русские князья воистину являлись пахарями и сеятелями на ниве русской культуры. Причем эта их деятельность составляла традицию — то, что переходило по наследству вместе с властными полномочиями.

Неудивительно, что церковь зачастую находила в русских князьях не объект для просветительской работы, а пример для подражания. Один из церковных деятелей Киевской Руси XII в. поучал священнослужителей весьма примечательными на сей счет словами: "Если властители мира сего и люди, занятые заботами житейскими, обнаруживают сильную охоту к чтению, то тем больше нужно учиться нам, и всем сердцем искать сведения в слове божием, писанном о спасении душ наших".

Следует отметить, что князь выступает в памятниках русской письменности не только как внешний по отношению к духовной культуре инструмент, но и как лицо, само преобразующееся в результате собственной культурной деятельности. Согласно "Повести временных лет" князь Владимир, просветив Русскую землю, был "просвѣщенъ самъ и сынове его". Ярослав, развивая княжность на Руси, сам много читает — недаром заслужил прозвание Мудрого.

Наконец, князья — не просто распространители православной веры, но и страдальцы за нее. В наиболее яркой степени образ русского князя — страдальца за веру предстает в лице братьев Бориса и Глеба, убиенных Святополком в 1015 г. и позднее причисленных к лику святых.

Выступая в качестве духовной силы, государственная власть должна обладать соответствующими идеологическими инструментами. На Руси одним из таких инструментов в распоряжении княжеской власти был образ святых мучеников князей Бориса и Глеба. В произведении под названием "Съказаше и страсть и похвала святую мученику Бориса и Глѣба", созданном предположительно в конце XI в., содержатся любопытные строки, в которых данный образ именуется "мечом" и "забралом" земли Русской. Как похвалить вас, не знаю, и что сказать, недоумеваю, обращается к святым мученикам Борису и Глебу неизвестный автор сказания. Назову вас ангелами, потому что вы быстро являетесь вблизи скорбящих? Но вы пожили на земле во плоти, как люди. Наименую ли вас царями и князьями? Но вы были просты и смиренны более всякого и смирением стяжали небесные жилища. Поистине вы цари царям и князи князьям нашим, "ибо ваю пособіем и защищемъ князи наши противу вѣстающа дѣржавно побѣждають и ваю помощі хвалятся. Вы бо тем и намъ оружіе, земля Русьскыя забрала и утвѣрженіе и меча обоюду остра, има же дерзость поганьскую низлагаемъ и дѣвола шатающа въ земли попираемъ".

Безусловно, сам по себе рассказ о трагической судьбе Бориса и Глеба не мог отвратить русских князей от кровавых междоусобиц, но тем не менее напоминание кому-то из них, что он поступает подобно Святополку Окаянному и будет также проклинаться потомками, не могло не сдерживать дьявольских инстинктов. Вот почему Борис и Глеб, воплощенные в образе страдальцев за Русскую землю и православную веру, стали "мечом" и "забралом" для русских князей. А сказание о них — выдающимся политическим произведением.

Литература Киевской Руси, как и всякая художественная литература, мыслила образами. Однако во многих случаях эти образы создавались для того, чтобы выразить политические идеи. Поэтому возникала парадоксальная, казалось бы, ситуация — чем более высокохудожественным по своему содержанию было то или иное произведение, тем более политическим по значению оно оказывалось. Парадоксальность здесь, однако, лишь кажущаяся. Политические идеи, которые выражала в рассматриваемую эпоху русская литература, были настолько жизненно важными для русской государственности, они в такой большой степени затрагивали жизненные интересы русского общества, что напрочь исключали спокойное логическое рассуждение, а значит, и форму сухого научного трактата. Русский мыслитель, желавший высказать такие идеи, неизбежно должен был стать страстным обличителем или проповедником. *Русская политическая мысль зарождалась с появлением среди русских сознания ответственности за судьбу своего отечества, Русской земли, государства с кратким, как выкрик, названием 'РУСЬ'.*

§ 3. Политические идеи в произведении Илариона "Слово о Законе и Благодати"

Дошедшие до нас письменные памятники Киевской Руси сохранили слишком мало сведений об Иларионе, чтобы можно было составить его биографию. В вошедшем в "Киево-Печерский патерик" сказании Нестора "Что ради прозвася Печерський монастырь" сообщается, что князь

Ярослав, занявший после победы над Святополком Киевский великокняжеский стол, полюбил Берестово и тамошнюю церковь Святых Апостолов. Среди ее священников был "презвитерь, именемъ *Ларионъ*, мужъ благочестивъ, божественнымъ Писаниемъ разумень и постник". Далее говорится, что этот Ларион "хождаше съ Берестова на Днѣпръ, на холмъ, гдѣ нынѣ вѣстхый монастырь Печерьскый, и ту молитву творяще, бѣ бо тамо лѣзе велик. И ископа ту печерьку малу (т.е. маленькую пещерку) дву сажень и, приходя съ Берестова, псалмопѣние пояше, моляшеся Богу втайнѣ. Посем же (т.е. спустя некоторое время) благоволи Богъ възложити на сердце благоверному великому князю Ярославу, и, събравъ епископы, в лѣто 6559 (в 1051 г.) поставиша его митрополитомъ в Святѣй Софїи, а сии его печерька оста". О том же самом, но в несколько иной редакции, пишется и в "Повести временныхъ лет". Кроме того, имя митрополита Илариона упоминается во введении к Уставу о церковныхъ судахъ великого князя Ярослава, где говорится, что Уставъ этотъ онъ "по данию отца своего съгадалъ есмь с митрополитомъ Лариономъ".

В историю православной русской церкви Иларион вошел как первый митрополит из русских, до него эту должность занимали священнослужители только греческого происхождения, присылавшиеся из Константинополя. Однако был Иларион митрополитомъ недолго: при описании погребения великого князя Ярослава, умершего в 1054 г., летописи говорят только о позах, ни в одной из них не упоминается митрополит Иларион, а применительно к 1055 г. в Новгородской летописи называется уже другой митрополит — по имени Ефрем.

Из содержания произведений Илариона видно, что он хорошо знал греческий язык и византийскую церковную литературу. Скорее всего, ему пришлось самому побывать в Византии, а возможно, и в Западной Европе. По некоторымъ сведениямъ, Иларион в 1048 г. ездил во главе русского посольства в Париж на переговоры по вопросамъ брака дочери князя Ярослава Анны с королемъ Франціи Генрихомъ I. Бракъ этотъ былъ заключенъ, какъ известно, в 1051 г.

Иларионъ открываетъ собой и по времени и по совершенству своихъ творений рядъ крупнейших писателей Киевской Руси. Помимо "Слова о Законѣ и Благодати" до насъ дошли еще два его сочинения — "Молитва" и "Исповѣданіе веры". Кроме того, сохранились сделанное имъ собрание ветхозаветныхъ речений о томъ, какъ Богъ равно возлюбилъ все народы, и маленькая заметка следующего содержания: "Я милостію человеколюбивого Бога, монахъ и пресвитеръ Иларионъ, изволеніемъ Его, изъ благочестивыхъ епископовъ освященъ былъ и настолованъ в великомъ и богохранимомъ граде Киевѣ, чтобъ быть мнѣ въ немъ митрополитомъ, пастухомъ и учителемъ. Было же это въ лето 6559 при владычествѣ благоверного кагана Ярослава, сына Владиміра. Аминь". Дошедшіе до насъ творения Илариона содержаниемъ и стилемъ своимъ явно свидѣтельствуютъ, что написалъ онъ гораздо больше. Однако попытки обнаружить новые его произведения пока не привели къ успѣху.

Главное творение Илариона — "Слово о Законѣ и Благодати" — создано имъ въ период между 1037—1050 гг. (Один изъ современныхъ исследователей, предпринявшій попытку установить болѣе точное время появленія этого произведенія, называетъ дату 25 марта 1038 г.) Используемый здѣсь для обозначенія его жанра терминъ "слово" придуманъ учеными — самъ Иларионъ называетъ свое произведеніе "повѣстью" ("О Законѣ, Мосѣмъ даньнемъ, и о Благодати и Истинѣ, Христосѣмъ бывъшимъ, повѣсть сѣ есть"). И это названіе въ полной мѣрѣ соответствуетъ его стилю — Иларионъ действительно здѣсь повѣствуетъ, рассказываетъ. Это не что иное, какъ проповѣдь, произнесенная въ одномъ изъ церковныхъ храмовъ. Иларионъ, однако, ее не только произнесъ, но и изложилъ на бумагѣ. Поэтому онъ называетъ свое твореніе не только повѣстью, но и писаніемъ. Зачемъ поминать мнѣ "въ писаніи семъ", вопрошаетъ Иларионъ, и пророческіе проповѣди о Христѣ, и апостольскіе ученія о будущемъ вѣкѣ? "То излиха есть и на тыщеславіе съкланяся, — отвѣчаетъ онъ. — Еже бо въ инѣхъ кнѣгахъ писано и вами ведомо, ти съдѣ положити (т.е. здѣсь излагать) — тѣ дързости образъ есть и славохотію. Ни къ невѣдущимъ бо пишемъ, нѣ преизлиха насытитесь сладости кнѣжныя" (т.е. не къ несведущимъ вѣдь пишемъ, но къ преизобильно насытившимся сладостію книжною).

Последніе слова прямо указываютъ, что Иларионъ обращался своей проповѣдью къ образованнымъ людямъ православной христіанской веры. И поэтому онъ считалъ излишнимъ говорить о томъ, о чемъ

уже написано в христианской литературе. Действительно, первые же фразы проповеди показывают, что ее тематика носит не книжный, теоретический, а сугубо практический, актуальный для тогдашней Руси характер. О чем же намеревается повествовать Иларион? — "О Законѣ, Моисѣем данномъ, и о Благодати и Истинѣ, Иисусъм Христомъ бывъщихъ; и како Законъ отъиде, Благодать же и Истина всю землю испълни, и възра въ вся языки простѣрѣся, и до нашего языка русьскаго; и похвала кагану нашему Володимѣру, от него же крещени быхомъ; и молитва къ Богу отъ землѣ нашеѣ".

"Закон, Моисеем данный" — это совокупность заповедей Бога евреев, объявленных израильтянам Моисеем. Они изложены в Ветхом завете, им специально посвящена заключительная часть "Пятикнижия" Моисея, называемая "Второзаконие". "Вот закон, который предложил Моисей сынам Израилевым; — говорится здесь, — вот повеления, постановления и уставы, которые изрек Моисей сынам Израилевым [в пустыне], по исшествии их из Египта, за Иорданом..." Любопытно, что в некоторых списках рассматриваемое произведение Илариона начинается со слов "О Втором Законе, Моисеем данном..."

"Благодать и Истина" — понятия, которыми Иларион обозначает христианское учение, изложенное в Новом завете. Воплощение — Христос, сын Божий. Согласно Илариону Христос является в наш мир именно Благодатью. ("И Бог убо прежде въск изволи и умысли сына своего въ миръ посылати, и темъ Благодати явити ся. <...> Благодать же глагола къ Богу: "Аще нѣсть времење сънѣти ми на землю и съпати миръ"...").

Сравнение Закона и Благодати, которое дается в произведении Илариона, — это, в сущности, противопоставление двух религиозных учений, двух мировоззренческих систем — иудаизма и христианства. Однако Иларион не впадает при этом в религиозную догматику. Он сравнивает между собой не собственно религиозное содержание и обрядовые формы иудаизма и христианства, а то, что можно назвать *политическим смыслом* этих религий. Иначе говоря, он подходит к иудаизму и христианству как к идеологиям, каждая из которых несет в себе совершенно определенные цель и образ жизни, стереотипы поведения, общественное состояние и, кроме того, формирует определенную политику по отношению к другим народам. Такой подход к иудаизму и христианству, который демонстрирует Иларион, т.е. подход не религиозно-догматический, а политический, вполне объясним.

Дело в том, что для Руси иудаизм никогда не являлся голой абстракцией. В течение 50—60-х гг. IX в., в правление великого князя Святослава, Русь вела кровопролитную борьбу с Хазарским каганатом — с тюркским государством, в котором власть принадлежала иудейской общине, и соответственно иудаизм был господствующей идеологией. Этой борьбой русские стремились спасти себя от разорительных хазарских набегов, от тяжелой дани, которую они платили иудейской Хазарии. В 965 г. войско Святослава разбило войско хазарского кагана и овладело его столицей. Однако разгром Хазарии, освободив Русь от опасности военной агрессии со стороны иудейских общин, не освободил ее от опасности торгово-финансовой экспансии и идеологической агрессии со стороны последних. Еврейское ростовщичество и торговля различными товарами и рабами продолжали развиваться на территории Киевской Руси по меньшей мере до 1113 г. Продолжали свою работу иудейские миссионеры. В связи с этим примечателен факт, сообщаемый "Повестью временных лет", о том, что в 986 г., после того, как великий князь Владимир Святославич отверг предложения болгар и немецких миссионеров принять соответственно мусульманство и римско-католическое христианство, к нему приходили хазарские евреи, чтобы обратить его в иудаизм. "Се слышавше жидове козарьстии придоша, рекуще: "Слышахомъ, яко приходиша болгаре и хрестяне, учаще тя каждо възрѣ своей. Хрестяне бо възрують, его же мы распахомъ, а мы въруемъ единому Богу Аврамову, Исакову, Яковлю". Расспросив евреев о сути их религии, Владимир заявил им: как же вы иных учите, а сами отвергнуты Богом и рассеяны? Если бы Бог любил вас и закон ваш, то не были бы вы рассеяны по чужим землям. Или и нам того же хотите?"

Необходимо заметить, что противопоставление христианства иудаизму было традиционным для христианской литературы. Уже во II в. христианские теологи настойчиво проводили в своих

проповедях и писаниях идею о противоположности учений Ветхого и Нового заветов. Так, в трактате, приписываемом жившему в середине названного столетия теологу по имени Маркион, указывалось на следующие различия между Богом Ветхого завета Яхве и Богом Нового завета: "Первый запрещает людям вкушать от древа жизни, а второй обещает дать побеждающему вкусить "сокровенную манну" (Апокалипсис 2, 17). Первый увещевает к смешению полов и к размножению до пределов Ойкумены, а второй запрещает даже одно греховное взирание на женщину. Первый обещает в награду землю, второй — небо. Первый предписывает обрезание и убийство побежденных, а второй запрещает то и другое. Первый проклинает землю, а второй ее благословляет. Первый раскаивается в том, что создал человека, а второй не меняет симпатий. Первый предписывает месть, второй — прощение кающегося. Первый обещает иудеям господство над миром, а второй запрещает господство над другими. Первый позволяет евреям ростовщичество, а второй запрещает присваивать не заработанные деньги. В Ветхом завете — облако темное и огненный смерч, в Новом — неприступный свет; Ветхий завет запрещает касаться ковчега завета и даже приближаться к нему, т.е. принципы религии — тайна для массы верующих, в Новом завете — призыв к себе всех. В Ветхом завете — проклятие висящему на дереве, т.е. казнимому, в Новом — крестная смерть Христа и воскресение. В Ветхом завете — невыносимое иго закона, а в Новом — благое и легкое бремя Христово".

Признание противоположности учения Нового завета учению Ветхого завета не помешало, однако, христианской церкви включить последний в состав книг Священного писания. В обстановке III в. более актуальной для христиан была борьба с манихейством и другими подобными ему идеологическими течениями, отрицавшими существование единого бога, а также противостояние римским императорам, развернувшим гонения на христианские общины. Ветхий завет в этих условиях становился естественным союзником новозаветного учения. Многие его идеи можно было без особых ухищрений представить в качестве предтечи идей Нового завета и таким образом дать последним прочное историческое, корневое основание.

Иларион в своем произведении "О Законе и Благодати" следовал христианским традициям. Идеиный смысл данного произведения не может быть понят в полной мере без учета исторических реалий, в которых пребывало современное Илариону русское общество, но его также невозможно уяснить, рассматривая творение русского мыслителя вне контекста существовавшей в рамках христианской литературы традиции противопоставления новозаветного учения ветхозаветному.

Многие мотивы и образы вышецитированного трактата II в., приписываемого Маркиону, повторяются Иларионом. Восприняв христианские заповеди, мы, восклицал он с пафосом, чужими будучи, людьми Божьими себя нарекли, и врагами бывшие, сыновьями Его назвали себя! И не по-иудейски хулим, но по-христиански благословим! И не совет творим, как его распять, но как распятому поклониться! Не распинаем Спасителя, но руки к Нему воздеваем! Не тридцать серебрянников наживаем на Нем, но друг друга и все нажитое Ему отдаем! Не таим воскресения, но во всех домах своих зовем: "Христос воскрес из мертвых!"

В полном соответствии с христианской традицией Иларион называет Закон Моисея предтечей Благодати и Истины. При этом он совсем не подразумевает, что в Законе содержится зародыш или предпосылка последних. Закон — предтеча Благодати и Истины только в том смысле, что "въ немъ обыкнеть чловѣчьско естъство, отъ мѣнобожѣства идольскааго укланяся, въ единого Бога вѣровати". Иначе говоря, Закон является предтечей Благодати лишь в той мере, в какой луна выступает предтечей солнца. "Отъиде бо св-ѣтъ луны солнцю въсиявъшю, тако и Закон — Благодати явльпися", — возглашал Иларион.

В своем противопоставлении иудаизма и христианства русский мыслитель использовал и другие традиционные для христианской литературы символы. Так, он связывал ветхозаветный закон с землей, а новозаветную Благодать с небом, утверждая, что иудеи о земном радели, христиане же — о небесном. Однако указанные символы использовались им в качестве иллюстрации мысли о том, что Закон Моисеев служит иудеям для самооправдания, тогда как христиане Благодатью и Истиной не оправдываются, но спасаются. Причем, отмечает Иларион,

оправдание иудейское скупое от зависти, оно предназначено только для иудеев и не простирается на другие народы, христиан же спасение благо и щедро простирается на все края земные.

В этих словах Илариона выражена, пожалуй, важнейшая мысль его произведения: *иудаизм — это религия, которая служит только иудеям, христианство же — религия, призванная служить всем народам.*

Следует отметить, что на данную мысль наводит само содержание Ветхого завета. Согласно "Второзаконию" Моисей заявил народу Израиля при изложении ему законов: "И если вы будете слушать законы сии, хранить и исполнять их, то Господь, Бог твой, будет хранить завет и милость к тебе". Но в чем же заключаются эти завет и милость? Оказывается, не только в спасении от болезней и бесплодия, но и в содействии истреблению народов, ненавидящих израильтян, народов, которых израильтяне боятся. "И будет Господь, Бог твой, — продолжал говорить Моисей народу Израиля, — изгонять пред тобою народы сии мало-помалу; не можешь ты истребить их скоро, чтобы [земля не сделалась пуста и] не умножились против тебя полевые звери; но предаст их тебе Господь, Бог твой, и приведет их в великое смятение, так что они погибнут; и предаст царей их в руки твои, и ты истребишь имя их из поднебесной..." "Второзаконие" совершенно недвусмысленно представляет заповеди и законы, объявленные Моисеем, как орудие достижения израильтянами господства над другими народами.

Иларион, без сомнения, подразумевает при характеристике иудаизма текст "Второзакония", но в основание мысли о нем как о религии, служащей, в отличие от христианства, исключительно иудеям, он кладет факты из практики христианства. Так, он рассказывает, что христиане, проживавшие в Иерусалиме вместе с иудеями, терпели от них обиды и насилие. Выбор данных фактов, конечно, выдает в Иларионе прежде всего христианского теолога. Однако он не остается на этих позициях, а восходит в своем произведении к *общечеловеческой точке зрения*. Примечательно, что высшую ценность христианства, его главное преимущество перед иудейством, русский мыслитель видит в служении всему человечеству. Закон Моисеев — это рабство, а Благодать и Истина — свобода ("Образъ дее Закону и Благодати — Агарь и Сарра, роботъная (т.е. порабощенная) Агарь и свободная Сарра"). В Законе Моисеевом человечество теснится, заявлял Иларион, а в Благодати свободно ходит.

Таким образом, сопоставление христианства с иудейством, которое проводит Иларион в своем произведении "О Законе и Благодати", призвано, в конечном итоге, подчеркнуть высокую ценность христианской религии в истории человечества. Естественно, что при этом Иларион не мог не сказать о благодатности христианской веры для Руси. По его мнению, Бог посредством Благодати и Истины спас русских, привел их в истинный разум.

Похвала князю Владимиру, составляющая вторую часть рассматриваемого произведения Илариона, органически выводится из этого признания высокой ценности христианства для Руси. Все страны, отмечал Иларион, чтут и славят их учителя, который научил их православной вере. "Похвалимъ же и мы, по силѣ нашей, малыми похвалами великая и дивная сътворишааго нашего Учителя и наставника великааго кагана нашѣ землѣ Володимѣра, вѣнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава".

Своей похвалой великому князю Владимиру Иларион выражал собственные представления об идеальном государе, характере его власти, отношениях его со священнослужителями.

Такой прием выражения политических и правовых идей был характерен для литературы Киевской Руси*, замечен он и в летописях. Авторы произведений, использующие его, не говорили о том, каким *должен* быть государь, какой характер *должна* иметь его власть, как он *должен* относиться к церкви и т.п. Они выбирали среди когда-то живших или еще живущих государственных деятелей подходящий персонаж и прославляли его. Причем это прославление делалось на основе реальных исторических фактов, которые соответствующим образом интерпретировались. Таким способом вместо совокупности абстрактных, далеких от действительности политических идей на страницах литературных произведений представал конкретный портрет известного всем государя. Его писали эпитетами, сравнениями, художественными образами, обрамляющими те или иные жизненные события. Однако при

необходимости политический смысл данного художественного портрета вполне мог быть переведен с языка символов и образов на язык абстрактных понятий и теоретических идей.

* Посвященное князю Владимиру произведение в жанре похвалы создал в конце XI в. мних Иаков. Название этого произведения по списку XVI в. "Память и похвала князю рускому Володимеру, како крестися Володимеръ, и дети своя крести и всю землю Рускую от коньца и до коньца, и како крестися баба Володимерова Олга преже Володимера". Содержание данной похвалы во многом повторяет похвалу Илариона.

В похвале "великому кагану" Русской земли Владимиру, с которой выступал Иларион, почти каждый эпитет, каждое определение имеют свой политический смысл.

Называя Владимира "нашим Учителем и наставником", Иларион подразумевает тем самым, что этот князь выступал в качестве не только главы государства, но и духовного пастыря своего народа. Первейшей его заслугой было, по мнению Илариона, распространение на Руси православной веры — благоверия. Тобою мы приобщились и жизнь Христа познали — открывал мыслитель суть главного благодеяния Владимира. Скорчены были от бесовской лести, а тобою распрямились и на путь жизни вступили. Слепыми были от бесовской лести, а тобою прозрели сердечными очами. Немы были, а тобою мы речь обрели. "Радуиса, Учителю нашъ и наставниче благовърию!"

Восхваляя великого князя Владимира как духовного проповедника — крестителя Руси, Иларион в полной мере осознавал тот факт, что Владимиру удалось успешно выполнить эту роль только благодаря тому, что он был носителем верховной государственной власти. Не было никого на Руси, кто противился бы благочестному его повелению креститься, отмечал в своем произведении Иларион и давал следующее объяснение этому: "Да аще кѣто и не любѣвию, нѣ страхѣм повелѣзвѣшааго крыщаахуся, понеже бѣз *благовѣрїе его съ властїю съпряжено*" (курсив наш. — В. Т.). Как видим, русский мыслитель полагал, что сила православной веры заключается в теснейшем союзе ее — сопряженности — с государственной властью.

Но что же дает поддержка православной веры, распространение благоверия носителю государственной власти? Спасение души от смерти и освобождение от бремени грехов, венец славы небесной и вечную память в потомках. Именно в этом усматривал Иларион вознаграждение князю Владимиру за отвлечение русских людей от язычества и приобщение их к христианству.

Следует отметить, что у Илариона нет даже намек на то, что поддержка князем православной веры может каким-то образом способствовать упрочению и расширению его политической власти. Более того, из содержания произведения Илариона можно сделать вывод, что *православие, скорее, ограничивает власть главы государства*. Согласно Илариону, князь Владимир до принятия православия обладал всей полнотой единоличной государственной власти. "И единопѣрѣць бывъ земли своеб, — говорил о нем мыслитель, — пркоривъ подѣ ся округныѣз страны — овы мирѣм, а непокоривъб мечѣм". Князя Владимира, принявшего православное христианство, Иларион сравнивал с римским императором Константином Великим, который, как известно, первым из верховных властителей Римской империи признал христианство в качестве государственной религии. О, подобный великому Константину, равноумный, равнохрис-толюбивый, равно чтящий служителей Его! — восклицал Иларион. — Он со святыми отцами Никейского собора закон людям устанавливал, ты же, с новыми нашими отцами епископами, сходясь часто, с глубоким смирением совещался, как в людях этих, новопознавших Господа, закон уставить. Православный русский князь изображался таким образом, вершащим государственную власть (в данном случае — законодательствующим) уже не единолично, а с епископами. Причем с последними он "сънимаяся часто" и "с мѣногымъ сѣмѣзрениемъ сѣвѣщаваашеся".

Любопытно, что Иларион в сущности ничего не говорит о богоизбранности князя или о божественном происхождении государственной власти. И это несмотря на то, что данное воззрение было уже общепризнанным в русской литературе его времени. И это при том, что в произведении жанра "похвалы государю" оно было бы в высшей степени уместным. Не случайно, что впервые идея о божественном происхождении государственной власти была выражена именно в подобного рода произведении — в похвале Евсевия Кесарийского императору Константину I.

Согласно Илариону, божественное происхождение имеет *не власть* верховного правителя в государстве, а *разум* в сердце его. Вот как описывал он приобщение князя Владимира к благоверию: "И тако ему въ дъни своя живущо, и землю свою пасущо правдою, мужьством и съмысльм, приде на нь посещение вышънааго, призрь¹³ на нь всемилостивое око благааго Бога. И въсия розумъ въ сърдци его, яко розумъ-ѣти суету идольскы¹³ лъсти, възыскати единого Бога...". Сошло на князя посещение Вышнего, призрело его всемилостивое око благого Бога, и воссиял разум в сердце его. Этот разум и определил дальнейшую его судьбу. Без помощи святых мужей, подчеркивал Иларион, а именно одним благим смыслом и острым умом уразумев, что есть Бог един — Творец невидимым и видимым, небесным и земным, и что послал Он в мир, спасенья ради, возлюбленного Сына своего, пришел князь Владимир к Христу.

Власть над людьми князь получает, в представлении Илариона, не от Бога, а по наследству от славных предков своих — русских князей. "Сии славньи отъ славньныхъ рожься, благородынь отъ благородныхъ, каганъ нашъ Володимѣрь", — отмечал он в своем произведении. Начиная свою похвалу Владимиру, Иларион особо подчеркивал, что князь — внук старого Игоря и сын славного Святослава, которые в лета своего владычества мужеством и храбростью прославились в странах многих и победами, и крепостью поминаются ныне и прославляются. Причем эти свои славные качества они смогли проявить потому, что "не въ худѣ бо и невѣдомѣ земли владычествоваша, нѣ въ Русыгѣ, аже ведома и слышима естъ всѣми четырьми концы землѣ" (т.е. не в худой ведь и неведомой земле владычествовали, но в Русской, что ведома и слышима всеми четырьмя концами земли).

Наследственный характер княжеской власти подчеркивался Иларионом и в том месте рассматриваемого произведения, где он, обращаясь к Владимиру, говорил о его сыне князе Ярославе, нареченном при крещении Георгием. "Его же сътвори Господь намѣстника по тѣбѣ, твоему владычеству, не рушаща твоихъ уставъ, нѣ утвържающа, ни умяюща твоему благовѣзрю положения, нѣ паче прилагающа, не съказаща, нѣ учиняюща, иже недокончаная твоя законъча...". Приведенную фразу из "Слова о Законе и Благодати" нельзя трактовать в качестве обоснования божественности или сакральности наследования княжеской власти. Как показывает последующее содержание указанного произведения, его автор подразумевал в данном случае просто то, что Бог вывел Ярослава (Георгия) из плоти Владимировой, не более того. "Въстани, — восклицал Иларион, обращаясь к Владимиру, — вижь чадѣ свое Георгия! Вижь утробу свою, вижь милааго своего! Вижь, его же Господь изведе отъ чреслъ твоихъ...". Однако мы слишком упростили бы мысль Илариона, если бы остановились на констатации данного факта.

Дело в том, что в рассматриваемом произведении Илариона в понятие государственной власти вкладывался особый смысл. Иларион понимает княжескую власть не столько в качестве совокупности властных полномочий или высшего сана — самого высокого места в общественной иерархии, но, скорее, *в качестве поля деятельности, процесса свершения благих дел для Русской земли*. Соответственно и наследование высшей государственной власти понималось им по-особому. Иларион представлял переход княжеской власти по наследству не столько в виде наследования высшей государственной должности, сколько в качестве наследования деятельности, продолжения благодеяний, совершенных предшественником. Сказав в похвале Владимиру, что сына его Георгия (Ярослава) Бог сотворил наместником ему, его владычеству, Иларион уточнил, каким именно наместником — не рушащим, а утверждающим уставы Владимира, не умяющим сокровищ его благоверия, а более их умножающим, не говорящим, а делающим (свершающим), и, что не окончено Владимиром, кончающим.

Преемственность, традиционность благодетельной для народа политики государственной власти была реальным фактом той эпохи в истории Руси, в которую выпало жить выдающемуся русскому мыслителю Илариону. Именно эта преемственность обусловила расцвет экономики и духовной культуры русского общества. Таким образом, похвала князю Владимиру и его преемнику на престоле Ярославу, с которой выступил Иларион, была не простым панегириком власти предержащим. Это было, в сущности своей, заявление авторитетного русского идеолога о

поддержке им благотворных для русского общества тенденций в политике верховной государственной власти.

§ 4. Политические идеи Владимира Мономаха

Владимир Мономах (1053—1125) — знаковая фигура в истории русской политической идеологии, воплощающая собой идеал русского князя, самодержца, царя и одновременно идею преемственности царской власти на Руси от императорской власти в Византии. В этом своем качестве он намного пережил эпоху Киевской Руси.

С началом XVI в. персона Владимира Мономаха приобретает особое значение для русского самодержавия. Московские государи начинают смотреть на него как на своего родоначальника. В официальной политической идеологии утверждается концепция, согласно которой Московское государство является наследником Византийской империи ("Москва — Третий Рим"), Владимир Мономах рассматривается в рамках данной концепции в качестве лица, через которого московские государи получили от византийских императоров царский венец.*

* См. подробнее об этом § 2 гл. 8 "Политическая и правовая мысль Московского государства".

Основание для такого взгляда дало событие, произошедшее приблизительно в 1114—1116 гг., после того, как русские войска разбили византийскую армию во Фракии. Тогдашний византийский император Алексей I Комнин (1081—1118 гг.), желая помириться с великим князем Владимиром Мономахом, прислал ему в дар царский венец византийского императора Константина Мономаха ("шапку Мономаха") и другие драгоценные предметы, знаменующие царскую власть. Все это доставил русскому князю митрополит Эфесский Ниофит. Прибыв к Владимиру Мономаху в сопровождении византийских епископов и знатных сановников, он возложил на него венец и назвал царем.

В сочинениях XVI в. (например, в "Сказании о Великих князьях Владимирских Великой Руси", в Никоновской летописи) в качестве дарителя русскому князю атрибутов царской власти называется, как правило, Константин Мономах. Это явная ошибка, поскольку он умер еще в 1054 г., однако ошибка не случайная, а, скорее всего, сознательная. О том, что дарителем выступал именно Алексей I, прямо говорят Воскресенская и Густинская летописи. Сохранился и текст личного послания Алексея I Комнина Владимиру Всеволодичу. Возможно, именно он и подвиг русских писателей на совершение указанной "ошибки". "Понеже с нами единыя веры еси, паче же и единокровен нам: от крове бо Великаго Князя, Константина Мономаха, идеши; сего ради не брань, но мир и любовь подобает нам имети; — писал византийский император русскому князю. — Нашу же любовь да познаеши паче, юже имамы к твоему благородию, — се посылаю ти венец царский еще Константина Мономаха, отца матери твоя, и диадему, и крест с Животворящим Древом златой, гривну и прочая царская знамения, и дары, имиже да венчают твое благородство посланнии от мене Святители, яко да будеши отселе Боговенчанный царь Российской земли". Царские дары Владимиру Мономаху были посланы Алексием I, но это были предметы, принадлежавшие Константину Мономаху. Умерший византийский монарх, таким образом, и был подлинным дарителем, а Алексей I Комнин лишь *передавал* его дары. Их передача приобретала особый смысл вследствие того, что Владимир Мономах был рожден от брака князя Всеволода Ярославича с дочерью Константина Мономаха, т.е. шел от крови последнего. "В ЛТУГО 6561 (1053 г.). У Всеволода родися сынъ, и нарече ему Володимеръ, от царицб гръкын1з", — говорится об этом в "Повести временных лет". Передача атрибутов царской власти венчала, таким образом, передачу ему царской крови.

Политическая судьба Владимира Мономаха сложилась так, что престол русского государя, великого князя Киевского, ему удалось занять лишь в возрасте 60 лет — в 1113 г. Почти все свои зрелые годы он управлял удельными княжествами, сначала Черниговским (в 1079—1094 гг.), затем Переяславльским (в 1094—1113 гг.). Однако среди удельных князей Киевской Руси Владимир Мономах был самым заметным, самым уважаемым в народной среде. В нем видели

талантливого полководца, способного защитить Русскую землю от врагов, и мудрого государственного деятеля, стремящегося к примирению русских князей, прекращению на Руси губительных междоусобных войн.

Престол великого князя Киевского Владимир Мономах занимал до самой своей смерти в 1125 г., т.е. около 12 лет. В памяти русского общества эти годы сохранились как время небывалого могущества Руси, когда русским можно было жить спокойно, не опасаясь ни княжеских междоусобиц, ни набегов кочевников. Половцы, вспоминая об этом времени "Слово о погибели земли Русской", детей своих малых Владимиром Мономахом пугали, а литовцы* из болот своих на свет не показывались, а венгры укрепляли каменные стены своих городов железными воротами, чтобы их великий Владимир не покорил, а немцы радовались, что они далеко — за Синим морем.

* Литовцы, так же как и половцы, регулярно совершали набеги на русские селения. "Что половцы были для Юго-Восточной Руси, то литва была для Западной...", — отмечал С. М. Соловьев в своей "Истории России с древнейших времен".

Данное высказывание отражало действительное состояние Русского государства того времени: его единство и могущество держались почти исключительно на авторитете Владимира Мономаха. Удельные князья превратились к началу XII в., по существу, в самостоятельных государей, что предельно ясно зафиксировал княжеский съезд в Любече в 1097 г. Князья договорились здесь о своем объединении ради интересов Русской земли, но при этом условились о том, что "каждо да держит отчину свою", и для скрепления этого договора целовали крест. Владимир Мономах с самого начала выступил активным сторонником этого нового для Руси политического порядка. Более того, можно без преувеличения сказать, что именно он стал главным его идеологом.

Свою мировоззренческую позицию и, в частности, взгляд на то, каким должен быть русский князь, как должны строиться его отношения с другими князьями и со своей администрацией, Владимир Мономах изложил в сочинении, вошедшем в историю русской литературы под названием "Поучение". Текст его дошел до нас в составе Лаврентьевской летописи. В нем явно выделяются три части, которые можно рассматривать в качестве отдельных произведений: это, во-первых, собственно "Поучение", во-вторых, автобиографические заметки и, в-третьих, письмо к князю Олегу Святославичу.

Несмотря на то, что в Лаврентьевскую летопись все три указанных произведения вставлены под 1096 г., написаны они в разное время. Названным годом может быть датировано только письмо к Олегу Святославичу. Собственно "Поучение" писалось, вероятнее всего, в 1099 г., а заметки о своей жизни Владимир Мономах окончил не ранее 1117 г.

В научных трудах, рассматривающих содержание "Поучения", доминирует мнение, что это произведение предназначалось для русских князей. Однако сам Владимир Мономах обращался к размышлениям и советам прежде всего к своим детям. "Да дѣтѣ мои, или инѣ кто, слышавъ ея грамотицу, не посмѣйтеся, но ему же любѣ дѣтѣи моихъ (т.е. кому она любѣ из дѣтей моихъ), а приметь еѣ въ сердце свое...", — просит он в начале своего "Поучения". "Поистинѣ, дѣтѣи моя, разумѣйте, како ти естъ челоуѣколюбѣцъ Богъ милостивъ и премилостивъ", — говорит Владимир Мономах в ходе своих размышлений. Подобным обращением начинаются и его автобиографические заметки: "А се поведаю, дѣтѣи моя, трудъ свой, оже ся есмь тружаль, пути дѣла и ловы сѣ лѣтъ".

Содержание "Поучения" показывает, что Владимир Мономах обращался к своим детям прежде всего как к "христианским людям". Он обильно цитирует Псалтырь, призывает соблюдать "слово Господне". Его "Поучение" — это в первую очередь нравственная проповедь. "Научися, верный (т.е. верующий) челоуѣче, быти благочестию делатель, — призывает Владимир Мономах, — научися, по евангельскому словеси, очима управленъе, языку удержанъе, уму смиренъе, тѣлу порабощенъе, гнѣзвѣ погубленъе, помысль чиста имѣти, понужаяся на добрая дѣла, Господа ради; лишаемъ — не мести, ненавижимъ — любѣ, гонимъ — терпи, хулимъ — моли, умертви грѣхъ".

Однако формулируя для своих детей христианские нормы поведения, Владимир Мономах подразумевал, что они не простые "христианские люди", а русские князья. Собственно говоря, и непосредственным поводом к написанию "Поучения" явилось, как сам автор признавал, поведение его братьев-князей, которые прибыли к нему с предложением пойти совместно на князей Ростиславичей и отобрать у них их волость. Владимир Мономах ответил им, что не может пойти с ними и преступить крестоцелование. Отпустив князей, взял он Псалтырь, в печали разогнул его и стал читать, размышляя при этом о том, что такое человек и как жить ему должно. Так возникло его "Поучение".

Подлинный смысл данного произведения становится ясным только в том случае, если его рассматривать в контексте той социально-политической обстановки, в которой оно писалось. Усиление самостоятельности удельных князей,* утверждение принципа "каждо да дер жити отчину свою" означало, что межкняжеские отношения принимали отныне сугубо договорный характер. Причем соблюдение договоров все больше зависело от доброй воли самих князей для принуждения кого-либо из них к выполнению договорных условий на практике не оставалось другого средства, кроме нравственной проповеди — зывания к его христианской совести.

* С развитием феодальных отношений усиливалась удельная раздробленность Руси. Если в XII в. Русь делилась на 15 княжеств, то в XIII в. — уже на 50, а в XIV — на 250 обособленных княжеств.

В своем "Поучении" Владимир особо подчеркивал необходимость соблюдения договоров, заключение которых на Руси в ту пору скреплялось крестоцелованием. "Аще ли вы будете крестъ целовати к братѣи или г кому, а ли управивъше сердце свое, на нем же можете устояти, то же цѣлуйте, и ц-бловавше блюдтуге, да не, приступни, погубите душѣ своеѣ1з". То есть, если будете крест целовать, говорил Владимир Мономах своим детям, то, проверив сердце свое, целуйте на том, на чем можете устоять, а поцеловав, соблюдайте, а иначе, преступив, погубите свою душу.

Заслугой Владимира Мономаха явилось то, что он, пожалуй, раньше всех русских князей и яснее их всех осознал, что в новой социально-политической обстановке, сложившейся на Руси к концу XI в., *нравственные качества властвующих приобретают важное политическое значение, что судьба Русского государства, его будущее стало в огромной мере зависеть от того, насколько нравственными окажутся в своем поведении люди, держащие в своих руках власть.*

Как прекратить княжеские междоусобицы на Руси? В новых условиях ничего не оставалось, как зывать к соблюдению Христовых заповедей. И Владимир Мономах зывал: "Мы, человекѣи, грѣшнии суще и смертни, то оже ны зло створить, то хоцемъ и пожрети и кровь его прольяти вскорѣ; а Господь нашъ, владея и животомъ и смертью, согрѣшенья наша выше главы нашея терпить, и паки и до живота нашего. Яко отецъ, чадо свое любя, бѣя, и паки привлечь е к собѣ, тако же и Господь нашъ показал ны есть на врагы победу, 3-ми дѣлы добрыми избыти его и побѣдѣти его: покаяньемъ, слезами и милостынею. Да то вы, дѣти мои, не тяжька заповедь Божья, оже ТЕМИ дѣлы 3-ми избыти грѣховъ своихъ и царствия не лишитися". Не следует проливать кровь того, кто причинит нам зло, говорил Владимир Мономах, но тремя добрыми делами можно избавиться от врагов и победить их: покаянием, слезами и милостыней.

Любопытно, что в своем "Поучении", составленном из принципов религиозной христианской этики, наполненном словами о Боге, Владимир Мономах нигде не обмолвился о божественном происхождении власти. И это, думается, не случайно. Автор "Поучения" исходил из того, что власть — это не дар, возвышающий того, кто ее получает, над другими людьми, возлагая на них обязанность повиноваться властителю. Она не освобождает ее носителя от соблюдения правил общежития, предписанных христианством всем людям. *Властитель должен быть прежде всего человеком.* Ему надлежит помогать обездоленным, чтить старых, как отца, и молодых, как братьев, остерегаться лжи, пьянства и других пороков, не свирепствовать словом, не хулить в беседе, избегать суеты и т.д.

Обращаясь к своим детям-князьям, Владимир Мономах неоднократно призывал их не лениться. По его мнению, князь — это великий труженик. Он просил, в частности, своих детей самолично за

всем наблюдать в своем доме, не полагаясь на тиуна. Советовал им, будучи на войне, не надеяться на воевод, самим наряжать сторожей, самим расставлять ночью стражу и спать среди воинов.

Князь, согласно представлению Владимира Мономаха, также милосердный судья. "Ни права, ни крива (ни правого, ни виновного) не убивайте, ни повелевайте убить его: аще будет повинень смерти, а душа не погубляйте никакаяже хрестьяны", — поучал он.

Честь себе князь приобретает не положением своим, а знанием, — такую мысль внушал Владимир Мономах, советуя своим детям учиться. Что умеете доброго, того не забывайте, а чего не умеете, тому учитесь, писал он и при этом приводил в пример своего отца, мудрого и образованного князя Всеволода Ярославича, который знал пять языков и оттого и честь имел от "иньхъ земль".

Творя добро, князь не должен лениться ни на что хорошее, и прежде всего к церкви, подчеркивал в своем "Поучении" Владимир Мономах. Он призывал чтить епископов, попов и игуменов, не устраняться от них, а с любовью принимать от них благословенье и по возможности заботиться о них.

Автобиографические заметки Владимира Мономаха, хотя и составляют отдельное произведение, тем не менее находятся в связке с "Поучением". Судя по всему, обратиться к описанию своей жизни Владимира Мономаха заставило желание подкрепить сказанное в "Поучении" собственным примером. В заключении данного жизнеописания автор прямо заявлял, что не хвалит он себя и не прославляет. Но хвалит и прославляет Бога, который его, грешного и худого, столько лет оберегал от разных смертных опасностей и создал на всякие человеческие дела годным. Прочитав эту грамотку, постарайтесь на всякие добрые дела, славя Бога со святыми его, говорил Владимир Мономах. "Смерти бо ся, дѣзти, не боячи, ни от рати, ни от звѣзри, но мужское дѣзло творите, како вы Богъ подасть. Оже бо язъ от рати, и от звѣзри, и от воды, от коня спадася, то никто же вас не можетъ вредитися и убить, понеже не будет от Бога повельно. А иже от Бога будетъ смерть, то ни отецъ, ни мати, ни братья не могутъ отъяти, но аче добро есть блюсти, Божие блюденъе лѣзплѣзъ есть челоуѣчьскаго".

§ 5. Правовые идеи юридических памятников Киевской Руси

Первыми по времени своего возникновения письменными источниками права Киевской Руси являлись договоры Руси с Византией 912 и 945 гг. Наиболее же значительными были "Русская Правда" и церковные уставы великих князей Владимира Святого и Ярослава Мудрого. Кроме того, правовое наследие Киевской Руси включает в себя уставы и уставные грамоты ряда других русских князей, а также переведенные на русский язык и приспособленные к общественным условиям Руси сборники византийских правовых установлений, такие, как, например, "Номоканон".

Названные акты содержат правовые нормы, действовавшие в Киевской Руси. Эти нормы формулируются в большинстве своем путем описания какого-либо случая правонарушения с указанием соответствующего наказания. В юридических документах Киевской Руси отсутствуют определения правовых институтов, нет здесь и прямо выраженных теоретических положений. Тем не менее конкретное, казуистичное содержание их текстов таит в себе совершенно определенные представления о праве, законе, законности, суде, преступлении и наказании — представления, которые вполне можно выразить в виде правовых идей.

Идейный смысл имеет уже сам факт появления рассматриваемых юридических документов. Очевидно, что их создание было ответом на определенные общественные требования. Однако возникнуть они могли только после того, как в русском обществе утвердилась *идея о князе-законодателе*, мысль о том, что властитель может регулировать общественную жизнь, приводить ее в порядок посредством издания собственных законов.

Как показывает исторический опыт, отсутствие такой идеи в общественном сознании не препятствует развитию законодательства. Но государственная власть вынуждена в этом случае происхождение собственных законов приписывать какому-либо мифическому существу или богу,

изображая себя в глазах общества в качестве не творца, а всего лишь оракула данных законов.

Законодательство Киевской Руси предстает как результат законотворческой деятельности конкретных властителей. Имена князей-законодателей содержат и "Русская Правда", и церковные уставы. "Се яз, князь Василии, нарицаемы Володимир, сын Свято-славль, внук Игорев...", — говорит ст. 2 первого русского Устава о церковных судах. Статья 5 продолжает: "И яз, съгдав с своею княгинею с Анною и с своими детми, дал есмь ты суды церквам, митрополиту и всем пискупиям по Русьской земли".

Русские князья открыто выставляли себя в качестве законодателей, творцов законов для всей Руси. Однако, как показывают юридические тексты, законодательные полномочия князей не давали им возможностей для произвола. Законотворчество было для русского князя не правом, возвышавшим его над своими подданными, а обязанностью, возложенной на него богом. Не случайно княжеские уставы начинаются, как правило, со слов: "Во имя отца, и сына, и святого духа".

Возлагая на князя обязанность законодательствовать, бог предписывал совершенно определенные рамки этой деятельности. Содержание издаваемого князем закона должно было соответствовать духу христианской религии, т.е. быть проникнуто милосердием и любовью.

Самое раннее выражение данной идеи встречается в Договоре Руси с Византией, заключенном в правление великого князя Олега. Текст его приводится в "Повести временных лет" под 6420 (912) г. Вот слова, с которых начинается основное содержание данного Договора: "Суть, яко понеже мы ся имали о Божьи влзре и о любви, главы таковыа; по первому убо слову да умиримся с вами, грекы, да любим друг друга от всеа душа и изволения, и не владим, елико наше изволение, быти от сущих подь рукою наших князь светлых никакому же соблазну или вин1з; но потщимся, елико по СШТЁ, на сохранение прочих и всегда л1зт с вами, грекы, исповеданием и написанием со клятвою извещаему любовь непревратну и непостыжну. Тако же и вы, грекы, да храните таку же любовь ко княземъ нашим св1зтым рускым и ко ВСЁМ, иже суть под рукою св1зтлаго князя нашего, несоблазну и непреложну и всегда и во вся л1зта".

Русь на момент заключения цитируемого Договора не приняла еще христианства в качестве своей официальной религии — русский противопоставляется в тексте договора христианину как другой стороне правоотношения, — однако христианскую этику Русь уже признала как свою. Очевидно, что проповедовавшиеся христианством этические ценности соответствовали духу русского общественного сознания, находились в гармонии с общим его настроением.

Законодательство Киевской Руси отличается от законодательства других государств, пребывавших на аналогичной ступени исторического развития, своим гуманизмом. Для него характерна сравнительная мягкость наказаний, которые, как правило, выражаются в денежном штрафе. Предписывая кары за нарушение правовых норм, русский законодатель исходил из *идеи святости человеческой жизни* и не предусматривал смертной казни в качестве меры наказания. При этом термины "казнь", "казнить" довольно часто употреблялись в законодательных актах, но подразумевали они не лишение жизни, а простое телесное наказание. Это ясно видно из контекста тех статей законов, которые назначают "казнь" в качестве кары за правонарушение. Так, ст. 31 Устава князя Ярослава о церковных судах определяет: "Аще кто пострижеть кому голову или бороду, митрополиту 12 гривен, а князь казнить". Статья 38 данного Устава предписывает: "Аще жена будет чародеица, наузница, или волхва, или зелейница, муж, доличив, казнить ю, а не лишиться".

Митрополит Иоанн II (1080—1089 гг.) в одном из своих наставлений разъяснил суть кары, называвшейся на Руси "казнь". Он рекомендовал людей, занимающихся волхвованием, сначала отвращать от греха словесным увещанием, а затем, если они не послушаются, "яро казнити, но не до смерти убивати, ни обрезать сих телесе".

Развитие начал гуманизма в русском правосознании было связано с распространением на Руси православной христианской веры. Однако главные предпосылки этих начал коренились все же в самом русском обществе, в его экономическом и социально-политическом строе и духовном складе.

На эту мысль наводит прежде всего характер законодательства Византии — государства, где православное христианство являлось господствующей религией. Этому законодательству были свойственны самые жестокие наказания за преступления, как-то: отсечение руки или носа, выкалывание глаз, осклопление и т.п. На Руси нормы византийского законодательства, предусматривающие такие кары, были хорошо известны, однако они не были восприняты русскими законодателями.

Более того, как свидетельствуют летописи, редкие случаи применения отдельными князьями практиковавшихся в Византии наказаний встречали резкий протест со стороны других русских князей. Характерна в этом плане реакция последних на ослепление в 1097 г. Василька Ростиславича, заподозренного в заговоре против великого князя Святополка Изяславича. Владимир Мономах, услышав, как ослеплен был Васильке, ужаснулся и, заплакав, сказал: "Се не бывало естъ в Русьскѣй земли ни при дѣдѣхъ нашихъ, ни при отцѣхъ нашихъ, сякого зла". То же самое сказали и князья Давыд и Олег Святославичи. Вместе с Владимиром Мономахом они послали мужей своих к Святополку с вопросом: "Что се зло отворил еси в Русьскѣй земли, и ввергълъ еси ножъ в нѣе?"

Вывод о том, что гуманистические начала русского правосознания коренились в самом русском обществе, а христианство, распространяясь на Руси, не привносило эти начала с собой, но лишь придавало им более определенную форму, вытекает из целого ряда и других фактов. Вместе с христианской религией на Русь пришла христианская церковная организация, в рамках которой доминировало, естественно, византийское правосознание. Из летописей хорошо видно, что первые служители русской христианской церкви, прибывавшие, как правило, на Русь из Византии, были склонны скорее к ужесточению наказаний за правонарушения, нежели смягчению. В частности, именно по их настоятельной рекомендации великий князь Владимир Святославич ввел смертную казнь за разбой, пусть и на короткое время. Иначе говоря, утверждавшееся на Руси в качестве господствующей религии христианство несло с собой одновременно два прямо противоположных типа правосознания: одно — проникнутое духом милосердия к правонарушителям и другое — отягощенное духом жестокости. Уже по одной этой причине христианство не могло стать главным фактором в формировании гуманистических начал русского правосознания. Оно оказывалось не *инструментом* для выработки русского правосознания, а *материалом*, из которого последнее черпало соответствующие духу русского общества мировоззренческие постулаты, понятия, образы.

Характерной чертой законодательства Киевской Руси было представление о преступлении как о деянии, причинившем материальный вред другому человеку. Наказание мыслилось при этом как возмещение данного вреда. Поэтому оно выражалось обычно в уплате самим преступником или его родичами какой-либо денежной суммы, размер которой устанавливался законом. Сумма эта уплачивалась потерпевшему либо его родственникам либо князю или митрополиту.

С усвоением русским обществом христианского мировоззрения к этому представлению о преступлении добавилась мысль о нем как о грехе. И соответственно усложнилось представление о наказании. Последнее стало мыслиться, помимо прочего, и в виде духовной кары.

Тексты юридических документов Киевской Руси дают нам возможность проследить, как по мере распространения христианства на Руси углублялось идейное содержание концепции духовной кары и менялось словесное выражение данного рода наказания.

Первое ясное воплощение этой идеи встречается в Договоре Руси с Византией 945 г. "Аще ли же кто от князь или людей руских, ли хрестеянъ, или не хрестеянъ, преступит се, еже естъ писано на харатьи сей, будетъ достоинъ своимъ оружиемъ умрети, и да будетъ клять от Бога и от Перуна, яко преступи свою клятву". В Другом месте данного Договора (хартии) говорится, что в случае, если князь или еще кто, крещенный или некрещенный, преступит ее, то не будет он иметь помощи от Бога и "да будетъ рабъ въ весь вѣкъ в будущий, и да заколенъ будетъ своимъ оружиемъ".

Примечательно, что духовная кара за нарушение норм Договора предназначается в рассматриваемом юридическом документе и христианам, и нехристианам (язычникам). И это не случайно — идея духовной кары возникла на Руси еще в рамках язычества. Однако благодаря

христианству она получает новое, более глубокое содержание и более богатое понятийное и образное выражение.

В Уставе Святого князя Владимира о церковных судах идея духовной кары выражается уже следующими словами: "Кто преступит си правила, яко же есмы управили по святым отець правилом и пьрвых царев управленью, кто иметь преступати правила си, или дети мои, или правнучата, или в котором городе наместник, или тиун, или судья, а пообидть суд церковный, или кто инии, да будутъ прокляти в сии век и в будущий семию зборов святым отець вселеньских".

В Уставе князя Ярослава Мудрого о церковных судах (в ст. 55 пространной редакции Устава) нарушителей Устава и тех, кто вступит в суд митрополичий, предписывается "казнити по закону". Но после этого Ярослав добавляет в следующей (56) статье: "А хто иметь судити, станеть съ мною на страшнем суде пред богом, и да будетъ на нем клятва святым отец 300 и 18, иже в Никии и всех святых. Аминь".

На Руси рано осознали высокую ценность права в общественной жизни. Оно мыслилось в русском обществе не только в качестве орудия управления, инструмента для поддержания порядка, но и в виде средства воспитания души. Это представление о праве хорошо выражало понятие "правда", которое со времен Ярослава Мудрого стало все чаще использоваться в качестве замены понятию "закон". Впрочем и последнее употреблялось более для обозначения нравственно-религиозных заповедей, нежели для названия нормативного акта, изданного властителем.

В современной историко-правовой науке получила распространение тенденция называть "правдами" сборники правовых норм, возникшие в западноевропейских странах в эпоху раннего феодализма, утвердилось даже такое словосочетание, как "варварские правды" ("Салическая правда", "Бургундская правда" и т.п.). Употребляя термин "правда" применительно к юридическим памятникам Западной Европы, необходимо, однако, понимать, что он является термином сугубо русского происхождения, выражающим представление о праве, которое было присуще русскому правосознанию.

§ 6. Заключение

Рассмотренные идеи не исчерпывают всего богатства политической и правовой мысли Киевской Руси. Тем не менее, составляя основу ее содержания, они дают вполне ясное представление о сущности русского политико-правового сознания в X—XII вв.

Факты показывают, что политико-правовая идеология Киевской Руси была не просто отражением практики политических отношений. Эта идеология создавалась для того, чтобы активно влиять на данную практику, определять характер политического поведения государственных деятелей.

Политическая и правовая мысль Киевской Руси была направлена на сплочение русского общества, сохранение единства его государственного организма. В рамках этой мысли формулировались цели и смысл государственной деятельности, политические идеалы, идеальные нормы политического поведения. Государственная деятельность представляла при этом как служение Русской земле, а также началам правды, справедливости и добра, воплощенным в православной христианской религии.

Образованный класс Киевской Руси воспитывался на классических произведениях христианской литературы, он хорошо знал произведения византийских идеологов, был знаком с сочинениями знаменитых древнегреческих и древнеримских философов. Русская политическая и правовая мысль впитывала в себя достижения мировой духовной культуры, сохраняя при этом свою самобытность, своеобразие идейного содержания и формы выражения.

К началу XIII в. Киевская Русь как единый государственный организм прекратила свое существование. Однако политическая и правовая мысль, выработанная в рамках данного государства, не исчезла. Она продолжила свою жизнь в последующих эпохах русской истории. Политические и правовые идеи Киевской Руси влились в политико-правовую идеологию

Московского государства, вступив в симбиоз с новыми идеями, став в определенных случаях даже их корневой основой. Более подробно "московская" судьба политических и правовых идей Киевской Руси рассматривается в следующей главе настоящего учебника.

ГЛАВА 8. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА

§ 1. Введение

История Московского государства начинается со второй половины XIII в. В течение XIV—XV вв. оно превращается из небольшого княжества в мощное централизованное государство с сильной монархической властью. К концу XVI в. его территория расширяется, прирастая Западной Сибирью и Поволжьем. Московское государство все чаще именуется теперь "Россия" или "Великая Россия".

В начале XVII в. происходит крах общественно-политической системы Московского государства, который выливается в так называемую Смуту. "Смутное время" заканчивается в 1613 г. утверждением на русском монархическом престоле новой династии — Романовых. И хотя в письменных памятниках XVII в. русское государство продолжает именоваться Московским государством, многие факты социальной, политической и духовной жизни русского общества данного столетия явно указывают на то, что прежнее Московское государство уступило место новому государственному организму.

Таким образом, говоря о политической и правовой мысли Московского государства, мы имеем в виду эпоху, длившуюся с конца XIII до начала XVII в. Основными событиями этой эпохи, определявшими характер и государственной власти на Руси, и русского политико-правового сознания, были: объединение русских земель вокруг Москвы, Куликовская битва 1380 г., Ферраро-Флорентийский собор 1438—1445 гг., принявший унию византийской православной церкви с римско-католической, окончательное крушение Византийской империи в результате взятия турками-османами Константинополя (Царьграда) в 1453 г., женитьба государя всея Руси Ивана III на племяннице последнего византийского императора Софье Палеолог в 1472 г., окончательное освобождение Руси от татаро-монгольского ига в 1480 г., опричнина Ивана IV.

Социально-экономический и политический строй Московского государства отличался от социально-экономического и политического строя Киевской Руси. Московия значительно дальше продвинулась по пути феодализации. Это было общество другой исторической эпохи — уже вполне зрелое феодальное общество.

Различия в социально-экономической и политической сферах общественной жизни Московского государства и Киевской Руси обусловили в конечном итоге и различия в области политической и правовой мысли.

Политическая и правовая идеология Московского государства в сравнении с идеологией Киевской Руси выглядит более сложной по содержанию, более разнообразной по тематике. В рамках ее существуют идеологические течения, предлагающие прямо противоположные варианты решения одних и тех же проблем. Представители этих течений ведут борьбу между собой, как идеологическую, так и политическую.

Пример Московии показывает, что сильная единоличная государственная власть вполне может сочетаться с политическим разномыслием в обществе, разнообразием политических и правовых концепций, с борьбой различных политических идеалов и мнений. Правда, для этого необходимо, чтобы в обществе были в достаточном числе люди, способные для торжества своих идей идти на великие жертвы.

Нашествие татаро-монголов на русские земли нанесло огромный урон русской культуре. Во время осады городов горели церковные храмы, а с ними и различные произведения искусства, в том числе и книги. Множество литературных сочинений были навсегда утрачены. Специалисты высказывают предположение — то, что дошло до наших дней из литературного наследия

Киевской Руси, вряд ли составляет более одного процента от того, что было. Большая часть утрат приходится при этом на эпоху татаро-монгольского владычества на Руси.

Однако даже это великое бедствие не могло сдержать поступательного развития русской культуры. После утверждения своего господства на Руси татаро-монгольские завоеватели не препятствовали строительству здесь новых церквей и монастырей, открытию новых школ, распространению грамотности среди русского населения, созданию новых книг.

Русская политическая и правовая мысль в условиях Московского государства имела значительно более солидный культурный фундамент для своей эволюции, чем тот, на котором она развивалась в Киевской Руси.

В течение XIV—XV вв. впервые переводится на русский язык большое число произведений философской христианской литературы, таких, как творения св. Дионисия Ареопагита, Петра Дамаскина, поучения св. Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Феодора Студита, и многих других.

XIV—XVI вв. — это эпоха расцвета русского летописания. Почти все дошедшие до нас летописи происходят именно из этого времени.

§ 2. Формирование политической идеологии Московского государства

Эпоха Московского государства дала новое дыхание литературе Киевской Руси. В течение XIV—XV вв. создаются новые списки сочинений русских писателей XI—XII вв. Их идеи, образы, речевые обороты и стиль широко используются в литературе Московии. Соответственно этому продолжает свою жизнь в рамках политико-правовой идеологии Московского государства политическая и правовая мысль Киевской Руси. Суждения Феодосия Печерского и митрополита Никифора, идеи Илариона и Владимира Мономаха, высказывания Кирилла Туровского и многих других русских мыслителей XI—XII вв. становятся отправной точкой размышлений о сущности власти и закона, об обязанностях правителей, соотношении церкви и государства для русских идеологов XIV—XVI вв.

Это восприятие Московским государством культурного наследия Киевского государства было вполне закономерным явлением. Оно обуславливалось прежде всего действительной исторической преемственностью.

Киевская Русь была колыбелью Московии. Возникновение Московского государства предопределялось естественноисторической эволюцией Киевского государства. Уже в XII в. шел интенсивный процесс перемещения русского населения с юга Руси на северо-восток. И тогда же намечился соответствующий переход центра русской государственности из Киева во Владимир, т.е. в географический район будущей Московии. В этом плане примечательно событие 1170 г., когда внук Владимира Мономаха Андрей Боголюбский, отвоевав себе с помощью войска своего сына Мстислава Киев и утвердив тем самым свое главенство над русскими князьями, остался во Владимире-на-Клязьме, а Киев, подвергнутый жестокому разграблению, как будто это был чужой город, отдал своему младшему брату. "Этот поступок Андрея был событием величайшей важности, событием *поворотным*, от которого история принимала новый ход, с которого начинался на Руси новый порядок вещей", — отмечал историк С. М. Соловьев.

Дополнительную значимость упомянутому событию придавало то обстоятельство, что инициатива перемещения великокняжеской резиденции из Киева во Владимир исходила от самой авторитетной среди русских князей ветви Рюриковичей — потомков Владимира Мономаха. Именно последние и образовали собой династийный ряд великих князей и царей Московских, от Даниила Александровича, правившего в конце XIII — начале XIV в., до Федора Ивановича, умершего в 1598 г.

Восприятие Московией идейного наследия Киевской Руси было, однако, не только следствием действительно существовавшей между этими государствами исторической преемственности, но и проявлением специфической особенности средневекового политико-правового сознания. С точки зрения этого сознания государственная власть, правовые нормы или политическая идеология могут эффективно действовать в настоящем и будущем только при условии, если они укоренены в

прошлом. Отсюда проистекает характерное для средневековых идеологов стремление представить всякое новое политическое и правовое явление в качестве традиционного, воплощающего собой историческую преемственность от явления, которое существовало в древности.

Историческая преемственность Московского государства от Киевской Руси была реальным фактом, но благодаря усилиям московских идеологов она стала еще и политической идеей, официальным идеологическим постулатом. Кратким выражением данной политической идеи может служить формула: "Москва — второй Киев, московские князья — потомки киевских князей, наследники их доблестей и земель". Именно в таких словах выражается часто идея исторической преемственности Московского государства от Киевской Руси в русской литературе XIV—XVI вв. "...И возсия ныне стольный и преславный град Москва, яко вторый Киев...", — говорится в "Истории Казанского царства" — произведении, созданном неизвестным автором приблизительно в 1564—1565 гг. "Братия и" князи русские, гнѣздо есмѧ великого князя Владимирѧ Киевского!", — так обращается, согласно тексту "Задонщины", великий князь Московский Дмитрий Иванович, к другим русским князьям, призывая их на битву с войском хана Мамай. Иван IV (Грозный) тоже видел истоки московской государственной власти во власти князей Киевской Руси. "Сего убо православия *истинного* Росийскаго царствия самодержавство божииѣмъ изволениемъ *почень* от великого князя Владимира, просвѣтившаго Рускую землю святыѣмъ крещениемъ, и великого князя Владимира Мономаха...", — заявлял он в первом своем послании Андрею Курбскому.

Частые и настойчивые напоминания о своем происхождении от Киевских великих князей Московские государи делали не только для придания себе большего авторитета, но и для обоснования своих притязаний на земли Киевской Руси и в первую очередь на территорию самого Киевского княжества вместе с Киевом, пребывавшую в рассматриваемое время под властью польского короля. В 1490 г. Московский царь Иван III откровенно писал германскому императору Максимилиану 1-ю том, что он собирается "отвоевывать свою отчину — Великое княжество Киевское, которым владеет Казимир, король Польский, и его дети, а [это — часть] нашего Государства, Русских земель". Подобным же образом, когда в 1471 г. в Великом Новгороде в среде аристократии возникло стремление к религиозному и политическому обособлению от Московии, царь Иван IV заявлял новгородцам через своих послов: "Отчина есте моа, люди Новгородстии, изначала отъ дедъ и прадедъ нашихъ, отъ великого князя Володимерѧ, крестившаго землю Рускую, отъ правнука Рюрикова, перваго великого князя земли вашей; и отъ того Рюрика даже и до сего дни знали естя единъ родъ техъ великихъ князей, преже Киевскихъ до великого князя Дмитрея Юрьевича Всеволода Володимерскаго, а отъ того великого князя, даже до мене, родъ ихъ мы владеемъ вами, и жалуемъ васъ, и боронимъ отвселе, а и казнити волны же есмы, коли на насъ не по старине смотрите почнете".

Особенно часто при рассказах о Московских государях летописи и литературные произведения XIV—XVI вв. называют имя Киевского князя Владимира Мономаха. Фигура последнего воплощала собой целый комплекс высоко значимых для Московского самодержавия политических идей.

Во-первых, Владимир Мономах был носителем образа идеального монарха, почитаемого еще со времен Киевской Руси всеми слоями русского общества, как аристократией, так и простым народом. В эпоху Московского государства этот образ получил развитие в устном народном творчестве и литературе. Былинный Киевский князь "Владимир Красное солнышко" соединил в себе народные мифы и о Владимире Святом, и о Владимире Мономахе, но в большей мере в нем угадываются черты именно последнего. В условиях татаро-монгольского владычества на первый план в русском политическом сознании, естественно, выдвигался образ князя — защитника Русской земли, и Владимир Мономах, как никто из Киевских князей, подходил под этот политический идеал.

Во-вторых, Владимир Мономах воплощал своей личностью идею преемственности власти Московских государей от власти князей Киевских — памятники письменности Московии настойчиво внушают, что именно он является "прародителем" того или иного Московского великого князя или царя.

В-третьих, Владимир Мономах выражал собой идею преемственности власти Московских государей от императорской власти "Империи Ромеев" — Византии. Причем для того, чтобы выступать в данном качестве, этот Киевский князь имел двойное основание: он родился от дочери византийского императора Константина Мономаха и после своего восшествия на великокняжеский престол в Киеве получил его царский венец. Впоследствии этот венец перешел по наследству к Московским государям, и факт его перехода сначала из Византии в Киев, затем из Киева во Владимир, а оттуда — в Москву стал служить обоснованием идеи преемственности Московского самодержавия от власти Киевских князей и византийских императоров.

Первое ясное выражение данной идеи дает "Сказаше о князехъ владимѣрскихъ", созданное в начале XVI в. Здесь рассказывается легенда о том, как византийский император Константин Мономах передал через своих послов Киевскому князю Владимиру Всеволодичу "животворящий крест" со своей шеи, "царскш венець" со своей головы, "крабѣзцу сердоликову", принадлежавшую по преданию римскому императору Августу, "святыя бармы" со своих плеч и многие другие "дары царския". При передаче названных даров Владимиру Всеволодичу были сообщены якобы следующие слова византийского императора: "Пршми отъ насъ, боголюбивыи и благоверный княже, сия честные дарове, иже отъ начатка вѣчныхъ лѣт твоего родства и поколота царскихъ жребш на славу и честь на венчанье твоего волнаго и самодержавнаго царствия..., да нарицаешися боговенчаный царь...". Но еще более важную идеологическую нагрузку несли заключительные слова рассказа о царских дарах:

"Оттолѣ и донынѣ тѣмъ царскимъ венцемъ венчаются великш князи владимѣрстш, его же прислалъ грѣческш царь Константинъ Манамахъ, егда поставятся на великое княжение роаиское...". О том, какую большую роль играла эта легенда в официальной политической идеологии Московского государства, свидетельствует уже один только факт включения ее в середине XVI в. в состав чина венчания русских царей. В течение указанного столетия приведенная легенда неоднократно использовалась для обоснования прав Московских государей на титул царя. К примеру, дипломаты Ивана IV ссылались на нее при переговорах с Великим княжеством Литовским, а послы Федора Ивановича — при переговорах с Польшей. В наказе "великому" посольству, которое в 1587 г. было отправлено в Речь Посполитую для решения вопроса об избрании русского государя на польский трон, содержалось поручение заявить о невозможности для царя Федора Ивановича государство Московское и царский титул "подписать под коруну Польскую". И в обоснование того, что титул Московского царя должен стоять выше титула польского короля, советовалось напомнить польским панам, что царский титул получен русским государем от византийского императора. "Принесено бысть то царское поставленье крест животворящего древа и царская диадема и царская шапка от царствующего града Византия, Нового Рима, к великому государю, государя нашего великого прародителю к великому князю Владимиру Маномаху Киевскому и всея Руси, и как ис Киева принесено великое государство в Володимерское великим государем великим князем Ондреем Боголюбским, и как то царское достоянье принесено бысть из Володимеря пресловущее царство в Москву великим князем Данилом Александровичем".

Приведенный текст показывает, что легенда о царских дарах Владимиру Мономаху из Византии получила к концу XVI в. дальнейшее развитие. В первоначальном ее варианте ничего не говорилось о перенесении царства в Москву.

Придание этой легенде в условиях Московского государства повышенного идеологического значения свидетельствует о том, что здесь сложилось понимание сущности царской власти как явления традиционного, т.е. передающегося по наследству. Царем нельзя стать — им можно только родиться. Титул царя нельзя присвоить самому себе — этот титул исходит от высшего авторитета. В качестве последнего выступает в конечном итоге бог. Божественно и само слово "царь" — в священных текстах царем именуется сам бог, который выступает как "Небесный Царь". Царями называются государи Ветхого завета — царь Давид, царь Соломон. Самовольное объявление себя царем равнозначно объявлению себя святым.

Политико-правовая идеология Московии строго отличала титул царя от королевского титула.

Последний, с точки зрения московских идеологов, был менее почетным, стоял ниже царского звания. В 1489 г. посол императора Священной Римской империи германской нации Максимилиана I Николай Поппель, пребывая в Москве, предложил Ивану III от имени своего императора титул короля. В ответ великий князь Московии передал послу через дьяка Федора Курицына следующие слова: "...А что ты нам говорил о королевстве, [спрашивая,] желаем ли мы, [чтобы] Цезарь поставил нас королем на своей земле, то [следует тебе знать, что] мы Божьей милостью Государи на своей земле изначала, [т.е.] от первых своих прародителей. А поставление имеем мы от Бога, как наши прародители, так и мы".

Развитие идеи царской власти в условиях Московского государства приводит к появлению понятия *истинного, боговенчанного, христианского царя*, с одной стороны, и противоположного ему понятия *ложного, самозванного царя* — с другой.

Впервые такое различие четко провел архиепископ Ростовский Вассиан в своей грамоте, посланной на Угрю великому князю Ивану III во время знаменитого стояния русских войск против войск татарского хана Ахмата. Как известно, владычествовавшие на Руси татаро-монгольские ханы с самого начала звались царями. Причем еще с Батые повелось правило, согласно которому русские князья клялись татарским ханам не выступать против них. Вассиан в своей грамоте призвал Ивана III отказаться от клятвы своих прародителей не поднимать руку на царя, ибо, во-первых, та клятва была вынужденной, а во-вторых, татарские ханы являлись ненастоящими царями. "И се убо который пророкъ пророчествова, или апостоль который или святитель научи сему богостудному и скверному самому называющуся царю повиноватися тебе, великому Рускихъ странъ христианскому царю? — вопрошал архиепископ Ростовский. — Не точию нашедшаго ради съгрешения и неисpravления къ Богу, паче же отчаания, еже не уповати на Бога, попусти Богъ на преже тебе прародитель твоихъ и на всю землю нашу оканнаго Батые, иже пришедь разбойнически поплени всю землю нашу, и поработи, и въцарися надъ ними, а не царь сый, ни отъ рода царьска...". Грамота призывала русского государя выступить против татарского хана "не яко на царя, но яко на разбойника и хищника и богоборца".

Истинный царь, по мнению идеологов Московии — это царь боголюбивый, охранитель православной христианской веры. Концепция царской власти в том виде, в каком она развилась в политической и правовой мысли Московского государства, включала в себя, помимо идеи богоустановленности и наследственности данной власти, идею служения ее православному христианству.

Вместе с тем истинный царь рассматривался и в качестве защитника Русской земли. Как известно, эти две обязанности верховного властителя — охранять православную христианскую веру и защищать Русь от врагов — выделялись еще в политико-правовой идеологии Киевской Руси. В условиях Московии учение об этих обязанностях русского государя получило довольно необычное развитие в творчестве монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея. Последний совместил эти две различные обязанности носителя верховной государственной власти на Руси и представил их в качестве единого предназначения царствующей особы.

В своем послании дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину, написанном около 1523—1524 гг., Филофей связал судьбу государств, в которых официальная идеология покоится на православной христианской вере, с отношением власти и населения к данной вере. Такие государства гибнут только в том случае, если отступают от православной христианской веры. Именно предательство православной веры привело к гибели Византии. "Девятьдесят лет, како Грѣчьское царство разорися и не созиждется, — отмечал Филофей и делал вывод: — сиа вся случися грѣх ради наших, понеже они предаша православную греческую въру в латынство". Еще стены и столпы Византии не были пленены, но душа византийцев пленена была дьяволом — оттого и пало это государство.

Московское царство, считал Филофей, приобрело вследствие этого особое значение. "Да въси, христолюбче и боголюбче, — писал он, — яко вся христианская царства приидаша в конецъ и снидо-шася во едино царство нашего государя, по пророчскимъ книгамъ то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти". Отсюда проистекала *идея особой ответственности русского царя за судьбу вверенного ему Богом государства*. Ибо судьба

этого государства, а именно: "Русии" — Русской земли, накрепко связана отныне с судьбой православной христианской веры, так что сохранение его есть вместе с тем сохранение и данной веры. "Видиши ли, избранниче Божий, — констатировал Филофей, — яко вся христианская царства потопишася от невѣрных, токмо единого государя нашего царство едино благодатию Христоваго стоит. Подобае царствующему держати сие с великим опасением и Богу обращением, не уповати на злато и богатство изчезновеное, но уповати на все дающего Бога".

Приведенное сочинение псковского старца Филофея было размножено в течение XVI—XVII вв. во многих списках. Появилось оно и в иных вариантах, например, как "Послание Московскому великому князю Василию Ивановичу", "Послание к государю царю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Руси".

К тексту данного произведения Филофея была впоследствии привязана политическая концепция "Москва — Третий Рим", согласно которой Россия есть наследница не только политической идеологии, но и территории Византийской империи. Именно псковского монаха стали рассматривать в качестве родоначальника этой концепции, и указанное мнение до сих пор господствует в трудах, посвященных русской политической идеологии эпохи Московского государства.

Между тем вдумчивое чтение сочинения Филофея позволяет увидеть в нем нечто, в корне отличное от концепции "Москва — Третий Рим". Безусловно, небольшое послание псковского монаха принадлежит к числу самых значительных идеологических сочинений XVI в. Однако главная его идея — *это идея "Ромейского царства"*.

Филофей совсем не отождествляет "Ромейское царство" с реальными государствами — Византией (Вторым Римом) или Древним Римом (Первым Римом). В его представлении это царство Господа Бога — идеальное царство, которое называется "Ромейское" только потому, что именно в Риме произошло впервые соединение христианской религии с государственной властью. В отличие от реальных государств "Ромейское царство" неразруσιμο. Реальные же государства подвержены гибели. Древний Рим и Византия являли собой лишь носителей образа идеального царства. После того, как они рухнули, образ "Ромейского царства" перешел на Московское царство. Таким образом, Русское государство предстает в сочинении Филофея не наследником реально существовавших и погибших государств Византии и Древнего Рима, но в качестве нового носителя идеала православного христианского государства. Иначе говоря, Филофей видел предназначение Русского государства быть не *Империей*, а *Святой Русью*, средоточием не материального, а духовного — воплощением не грубой материальной силы, а силы духовной.

Говоря, что два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать, Филофей выражал тем самым не свою уверенность в несокрушимости Русского государства, но мысль о том, что в случае, если и оно падет, как пали Древний Рим и Византия, другого носителя образа "Ромейского царства" на земле не появится. Русь — последний земной носитель идеала православного христианского государства. Если Русь погибнет, "Ромейское царство" не умрет вместе с ним — идеалы бессмертны. Поэтому идеал православного государства будет продолжать жить, однако стремиться к нему на земле станет уже некому.

Царский титул в свете такого представления о Русском государстве приобретает особое значение — это титул не просто главы государства, верховного властителя, а *титул хранителя Святой Руси*. Следовательно, царь начинает выступать в русском политическом сознании в качестве носителя не только государственной власти, но и устоев всего общества — его социально-политической организации и официальной идеологии. Коротко эту мысль можно *выразить формулой: без царя нет Святой Руси, без Святой Руси нет царя*.

Как известно, название "царь" употреблялось еще в литературе Киевской Руси применительно к таким русским князьям, как Владимир Святой, Владимир Мономах, Андрей Боголюбский. В это название тогда не вкладывался какой-то особый смысл, оно использовалось, скорее всего, по аналогии с библейскими текстами, в которых наиболее авторитетные властители именуются царями. Подобным же образом и в литературных произведениях Киевской Руси слово "царь" призвано было лишь оттенить особые заслуги указанных русских великих князей в распространении и охране христианской веры. Поэтому употребление его было

эпизодическим.

Первым из русских великих князей, наименование которого царем стало носить постоянный характер, был Василий II (Темный), правивший в Московском государстве в 1425—1462 гг. И это произошло не случайно. Именно при Василии II Московия прекратила выплату дани татаро-монгольским ханам (в 1451 г.), т.е. стала по отношению к Золотой Орде в фактически независимое положение. Закономерно в этом плане и наименование царем Дмитрия Донского — победителя татаро-монголов на Куликовом поле. Вошедший в Воскресенскую летопись рассказ о его жизни, написанный в конце XIV в., называется "О житии и о преставлении царя Рускаго, великого князя Дмитриа Ивановича". Эти факты свидетельствуют, что царский титул стал пониматься в Московии как обозначение не зависимого ни от каких других земных властителей государя. В этом смысле он по существу слился с титулом "самодержец", т.е. того, кто сам, самостоятельно держит государство.

В течение XVI в. это значение титула "царь" как титула, указывающего на независимость его носителя от какого-либо земного владыки, еще более упрочилось в русском политико-правовом сознании. Появилось даже словосочетание "вольное царское самодержество". Последнее противопоставлялось "убогим королевствам" европейских стран, где государи не "коренные", не "вотчинные", как на Руси, а "посаженные" и, следовательно, не "вольные".

Политическая и правовая идеология Московии отражала состояние крепнущего в своих материальных и духовных силах, растущего в своих территориальных размерах гордого и независимого государства.

Это государство уже вполне осознавало свои великие возможности и перспективы. И соответственно проявляло стремление утвердиться в качестве не только европейской или азиатской, но и мировой державы. В официальной идеологии Московии это стремление ярче всего выразилось в изменении содержания легенды о начале княжения на Руси династии Рюрика.

Как известно, легенда эта была создана в Киеве в первые годы правления Владимира Мономаха. Она повествовала о начале Русского государства. Согласно ей в лето 6370 (в 862 г. Христовой эры) славянские племена, селившиеся на северо-востоке Европы, устав от междоусобиц, решили призвать к себе на правление князя из варягов, руси. И обратились к варяжскому князю Рюрику и его братьям: "Земля наша велика и обильна, а наряда в ней нѣсть. Да поидѣте княжить и володѣти нами". Рюрик пришел и сел княжить в Новгороде, два его брата — в других местах. Так основалась династия русских князей, правивших сначала в Киевской Руси, а затем и в Московии.

Стремление Московских государей стать, если не выше, то хотя бы вровень с государями европейских держав, побудило московских идеологов внести в содержание легенды о начале Русского государства соответствующие изменения. Основателем династии Московских государей был объявлен не кто иной, как римский император Октавиан Август. Чем дальше в будущее шла династия Московских государей, тем более удлинялось ее прошлое. В официальной Воскресенской летописи, созданной в середине XVI в., рассказ о начале династии русских князей был назван следующим образом: "Начало православныхъ государей и великихъ князей Рускихъ, корень ихъ изыде отъ Августа, царя Римскаго, а се о нихъ писание предложить". По этому рассказу у Августа якобы имелся брат Прус, которого он поставил править землями между реками Вислой и Неманом. С тех пор эта территория называется Прусской землей. Сороковым коленом в потомстве Пруса явился Рюрик. "И въ то время, — говорит летопись, — въ Новегороде некихъ старейшина, именемъ Гостомысль, скончеваетъ житие, и созва владальца сущаа съ нимъ Новагорода, и рече: "Советъ даю вамъ, да послете въ Рускую землю мудрыя мужа и призовете князя отъ тамо сущихъ родовъ, Римьска царя Августа рода"; они же шедше въ Прусьскую землю, обретоша князя Рюрика, суца отъ роду Римьска царя Августа, и молиша его съ посланными всехъ Новоградецъ, дабы къ нимъ шель княжити".

Помимо Воскресенской летописи данный рассказ приводится в "Сказании о князьях Владимирских" (начало XVI в.), в "Степенной книге", составленной в 1563 г., в посланиях Ивана IV и других памятниках письменности XVI в. Царь Иван IV писал: "Великих Государей Царей

Российских корень изыде от превысочайшаго Цесарскаго престола и прекрасно-цветущаго и пресветлаго корени Августа Кесаря, обладающаго вселенною". Подобная формула с указанием на Августа, обладающего вселенной, чаще всего встречается в документах эпохи Московского государства. Она во многом объясняет, почему московские государи избрали в родоначальники себе вместо византийского базилевса древнеримского императора. Древний Рим во времена Августа был средоточием всего мира. Почти все европейские государства происходят из лона древнеримской империи. Выводя свое происхождение от Августа, московские цари утверждали мировое значение своей державы.

Любопытно, что параллельно с рассматриваемой династической переориентацией с Византии на Древний Рим в XVI в. в Московии утверждается идея о том, что Русь получила христианство не из Византии, а из Древнего Рима, т.е. непосредственно из самого источника. В связи с этим в русском обществе возникает культ Андрея Первозванного как святого апостола, принесшего на Русь христианскую веру. Легенда о посещении русских земель Андреем Первозванным отражена еще в летописях Киевской Руси. В условиях Московии эта легенда получила дальнейшее развитие. При этом в изложении ее часто подчеркивалось, что русские приняли христианскую веру одновременно с другими народами и, во всяком случае, не позднее греков.

Все подобные факты позволяют сделать вывод, что общим мотивом, пронизывавшим русскую политико-правовую идеологию эпохи Московии, была *идея самоценности Русского государства*. Русь поднялась из руин татаро-монгольского погрома, вышла вновь на арену мировой истории в качестве независимой державы, дабы жить самостоятельной жизнью в соответствии со своим предназначением. Русская политико-правовая идеология должна была в этих условиях способствовать осознанию государственными деятелями Московии, а также правящими кругами европейских стран самостоятельности и мощи новой Русской державы. В свете этого становится более объяснимым смысл новых политических идей, появившихся в русском обществе в течение XIV—XVI вв., и тех метаморфоз, которые претерпели в рамках официальной идеологии Московского государства политические идеи Киевской Руси.

Решение Московией задачи своего самоопределения в качестве самостоятельного государства неизбежно обостряло проблемы ее внутренней политической организации. Это обострение нашло свое отражение в политической и правовой мысли. Следствием стало появление в рамках данной мысли самых различных идеологических течений и воззрений. Наиболее значительными и интересными среди них были идеология "нестяжательства", политические идеи и концепции Иосифа Волоцкого, Ивана Грозного, Андрея Курбского и Ивана Пересветова.

§ 3. Политические и правовые идеи "нестяжательства"

"Нестяжательство" — это идеологическое течение, оформившееся в рамках русской православной церкви во второй половине XV — начале XVI в. В качестве главных проводников данного течения выступили монахи Заволжья, поэтому в литературе оно часто именуется учением или движением "заволжских старцев". Названия "нестяжатели" они удостоились за то, что проповедовали бескорыстие (нестяжание) и, в частности, призывали монастыри отказаться от владения каким-либо имуществом, в том числе земельными угодьями, селами, и превратиться в школы чисто духовной жизни. Однако призывом к освобождению монастырской жизни от мирской суеты учение заволжских старцев далеко не исчерпывалось. Проповедь нестяжания, хотя и была одной из главных в данном учении, не выражала его глубинного смысла. Идея бескорыстной жизни, т.е. жизни, освобожденной от стремления к материальному богатству, вырастала у заволжских старцев из другой идеи, которая как раз и являлась корневой в их мировоззрении. Суть ее заключалась в понимании того, что главное в человеческой жизни совершается не во внешнем по отношению к человеку мире, а внутри самого человека. Настоящая, соответствующая природе человека жизнь — это жизнь его духа. Надлежащее устройство своей внутренней, духовной жизни требует от человека, помимо прочего, достижения определенной степени свободы от внешнего мира, в том числе и от различных мирских благ. При этом нет

необходимости стремиться к полному освобождению от внешнего мира — отшельничество в представлении заволжских старцев есть такая же крайность, как жизнь в материальной роскоши. Важно, чтобы внешний мир не мешал внутреннему самоусовершенствованию человеческой натуры. Отсюда и проистекала проповедь нестяжания. Не будучи главной в учении заволжских старцев, она тем не менее в наибольшей мере затрагивала интересы иерархов русской православной церкви, поскольку выливалась в призыв к последним отказаться от владения огромным материальным богатством. В связи с этим проповедь нестяжания оказалась самой заметной среди идейных лозунгов движения заволжских старцев. Вот почему последнее и получило название "нестяжательство".

Политическая сторона данного учения проявлялась не только в выступлении его представителей против монастырского землевладения. Определяя свое отношение к внешнему миру, нестяжатели неизбежно должны были выразить собственное отношение и к государству, и к царской власти, и к закону. Они не могли уйти и от решения проблемы соотношения государственной власти и власти церковной — одной из важнейших политических проблем русского общества как в эпоху Киевской Руси, так и в эпоху Московии.

Многое в сущности нестяжательства раскрывается через личности и судьбы его идеологов и сторонников. Поэтому, прежде чем излагать содержание данного учения, обратимся к их биографиям.

Главным идеологом нестяжательства был преподобный *Нил Сорский* (1433—1508). О жизни его сохранилось мало сведений. Известно только, что происходил он из боярского рода Майковых. В юности своей обитал в Москве, занимаясь переписыванием богослужебных книг. Еще в молодые годы принял монашеский постриг в Кирилло-Белозерском монастыре. Был в ученичестве у знаменитого в те времена по своим добродетелям старца Паисия Ярославова.

После этого Нил Сорский много странствовал по Востоку, побывал в местах, связанных с Иисусом Христом. Затем долго жил среди монахов русского скита на Св. Горе Афонской. Вернувшись домой, Нил Сорский некоторое время жил в келье возле Кирилло-Белозерского монастыря. Но потом, не удовлетворенный образом своей жизни, ушел в лесные дебри за 15 верст от монастыря и там на берегу речки Сорки (отсюда и прозвище его — Сорский) построил себе хижину и стал жить так, как хотел. В одном из посланий отсюда Нил Сорский писал: "И вот, по благодати Божией, обрел я себе место, угодное моему сердцу, так как оно мало "входно" для мирских людей".

Неподалеку от хижины Нила Сорского построил себе домик ученик его Иннокентий, тоже происходивший из бояр (Охлебининых). Потом стали приходить на поселение в это место и другие монахи. Так возник первый на Руси скит, или по-другому, пустынь — сообщество монахов, живущих в отдельных кельях, устроенных в лесных дебрях. Впоследствии Нил Сорский разработал для своего скита целый устав, в котором выразил многое из своего мировоззрения.

Эта Нилова пустынь, расположившаяся на Вологодчине, стала колыбелью движения нестяжателей. Жизнь в глухомани не мешала Нилу Сорскому распространять свое учение посредством письменных посланий и устных речей. С последними он выступал и на соборах русской православной церкви. Особенно большую известность приобрела речь Нила Сорского на Соборе, состоявшемся в Москве в 1503 г. Именно на нем он призывал монастыри отказаться от земель и деревень и добывать средства для существования только "рукоделием".

Умер Нил Сорский 7 мая 1508 г., составив перед тем удивительное по своему содержанию завещание — последнюю вспышку своей души. "Повергните тело мое в пустыни, — обращался он к своим ученикам, — да изъядят е зверие и птица, понеже согрешило есть к Богу много и недостойно погребения. Мне потщания, елико по силе моей, чтобы бысть не сподоблен чести и славы века сего никоторыя, яко же в житии сем, тако и по смерти... Молю же всех, да помолятся о душе моей грешной, и прощения прошу от вас и от мене прощения. Бог да простит всех". Не только в жизни, но и в смерти своей Нил Сорский остался верен своему учению.

Продолжатели Нилова учения были не столь последовательны, как он.

Среди них необходимо выделить прежде всего *Вассиана Косого* (ок. 1470 — до 1545). Мирское имя его Василий Иванович Патрикеев. Он был князем, представителем знатного рода

Гедиминовичей, троюродным братом великого князя Василия III. До января 1499 г. состоял на государственной службе. Из летописей видно, что в 1494 г. тогдашний русский государь Иван III направлял Василия Патрикеева в качестве главного посла на переговоры к Литовскому князю Александру, а в 1496 г. назначил его главным воеводой над войском, ходившим против шведов в Финляндию. В 1499 г. молодой князь по не вполне ясным из источников причинам был обвинен вместе со своим отцом и младшим братом в государственной измене. Благодаря заступничеству духовенства смертная казнь, назначенная боярам Патрикеевым, была заменена Василию и его отцу пострижением в монахи, а брату домашним заточением. В качестве места монашеского пострига и дальнейшего пребывания Василию Патрикееву был назначен Кирилло-Белозерский монастырь. Здесь он, став монахом Вассианом, познакомился с Нилом Сорским. Учение последнего увлекло новоиспеченного монаха, и он поселился в Ниловой пустыни. Осенью 1503 г. Вассиан прибыл в Москву на церковный Собор, по окончании которого остался здесь, обосновавшись в Симоновом монастыре. Вскоре он становится самым ярким критиком церковной политики Иосифа Волоцкого и его сторонников — иосифлян. Как представитель родовитой знати Вассиан был вхож в великокняжеский дворец и после даже пользовался покровительством Василия III. Однако это не спасло его от печальной участи. На церковном Соборе 1531 г. Вассиан Косой был обвинен в богословских промахах и осужден на заточение в Иосифов монастырь в Волоколамске, где впоследствии и кончил свою жизнь.

К числу видных сторонников идеологии нестяжательства следует отнести и *Максима Грека* (ок. 1470—1556). Он также происходил из знатной и богатой семьи, правда, семьи не русских, а греческих аристократов. Первоначальное его имя — Михаил Триволис. До прибытия своего в Московию он сумел получить добротное светское образование, слушая лекции в лучших итальянских университетах (Флоренции, Падуи, Милана).

Увлечение богословием возникло у Михаила Триволиса во Флоренции под влиянием проповедей Дж. Савонаролы, настоятеля доминиканского монастыря св. Марка. Не исключено, что будущий знаменитый московский мыслитель слушал эти проповеди в одной толпе с будущим великим флорентийским мыслителем Никколо Макиавелли. Последний, правда, воспринимал их без всякого восторга, а, скорее, даже с презрением к проповеднику.

Казнь Дж. Савонаролы, последовавшая в 1498 г., не отвратила Михаила Триволиса от учения доминиканцев. В 1502 г. он становится монахом монастыря св. Марка. Однако в 1505 г. в его судьбе происходит коренной поворот: Михаил покидает Италию и поселяется в Ватопедском монастыре на Св. Горе Афонской. Здесь он обращается в православие и принимает имя Максима.

В 1515 г. великому князю Василию III понадобился переводчик для переложения греческой толковой Псалтыри на русский язык. В Ватопедский монастырь митрополитом Варлаамом была направлена просьба прислать специалиста по таким переводам монаха Савву. Последний, однако, не смог по причине своей глубокой старости и немощи выехать в Москву. И тогда выбор пал на Максима Грека.

Прибыл греческий монах в Москву в марте 1518 г., а к осени следующего года представил требовавшийся перевод. Не зная поначалу русского языка, он переводил с греческого на латинский. Знатоки же последнего при дворе Московского государя имелись, они и перелагали латинский текст на русский язык. Один из этих знатоков — толмач Посольского двора Дмитрий Герасимов — писал в рассматриваемое время своему знакомому: "А ныне, господине, переводит Максим Псалтирь с греческого толковую великому князю, а мы с Власом у него сидим, переменяясь; он сказывает по-латыньски, а мы сказываем по-русски писарем". Полученный таким странным образом русский перевод греческой Псалтыри был одобрен церковными иерархами и понравился Василию III. Переводчик Максим Грек получил щедрую награду и просьбу остаться в Московии для осуществления новых переводов и исправления богослужебных книг. На эту просьбу он после недолгих раздумий ответил согласием.

За короткое время греческий монах сделался заметным явлением культурной жизни Москвы. Незаурядный ум и широкие познания в европейской философии и теологии привлекли к нему внимание образованных представителей русской аристократии. Келья Максима Грека стала местом, где регулярно собирались для обсуждения сложных философских и богословских

проблем многие из тех людей, которые прославятся впоследствии в качестве видных русских мыслителей. Среди них были, в частности, Дмитрий Герасимов, Федор Карпов, Зиновий Отенский, Артемий Троицкий, Сильвестер. В совместных беседах названные мыслители знакомились с книгами, которых прежде не знали, развивали свое мировоззрение. Максим Грек еще и совершенствовался в русском языке.

В 1521 г. Максим Грек знакомится с Вассианом Косым, в результате чего обнаруживается, что греческий монах вполне разделяет основные принципы русской идеологии нестяжательства. Более того, Максим Грек становится активным проповедником этих принципов. Он, в частности, открыто заявляет, что неприлично монастырям владеть каким-либо недвижимым имуществом. Такие заявления не могли остаться без последствий. И в 1525 г. церковный Собор обвиняет Максима Грека в деяниях против православной веры и русской церкви и осуждает его к монастырскому заточению. Более четверти века Максим Грек живет в заточении: сначала в Волоколамске, затем, после вторичного осуждения на Соборе 1531 г., в Твери. Наконец в 1551 г. царь Иван IV, вняв "умолению" игумена Троице-Сергиевой лавры Артемия, освобождает уже дряхлого, больного Максима из заточения и разрешает ему провести остаток дней в этой знаменитой обители. Здесь Максим Грек и умирает в январе 1556 г.

Помимо Вассиана Косого и Максима Грека в числе сторонников нестяжательства находился и такой видный церковный деятель Московии, как упоминавшийся выше Артемий Троицкий. Судьба последнего была столь же печальной, как и первых: в 1553 г. Артемий был обвинен церковным Собором в склонности к ереси и приговорен к заточению в Соловецком монастыре. Вскоре после этого подверглась осуждению на заточение целая группа заволжских старцев — нестяжателей. В результате к 60-м гг. XVI в. нестяжательство как социальное движение фактически прекратило свое существование.

Биографии идеологов нестяжательства ясно свидетельствуют, что церковные и светские власти Московии видели в нем опасную для себя духовную силу, сокрушить которую можно было только жестокими репрессиями. Причем эта опасность особенно увеличивалась вследствие того, что нестяжатели не только не выходили за рамки православной христианской идеологии, но и, напротив, именно себя считали истинными ее выразителями. Обвинения в склонности к ереси, которыми обволакивалось преследование нестяжателей официальными московскими властями, Нил Сорский и его последователи напрочь отвергали. Более того, строгое следование духу и букве православия все нестяжатели рассматривали в качестве своей главной жизненной обязанности. "Не просто и не случайно подобает нам действовать, — писал Нил Сорский в одном из своих посланий, — но по Божественному Писанию и по преданию св. Отцев. Исшествие мое из монастыря не было ли ради душевной пользы? Ей, ради нее, потому что я не видел в нем сохранения образа жизни, по закону Божию и преданию отеческом...". Максим Грек подчеркивал в своем "Исповедании православной веры", что "вседушно пребывает во всех богословных догматах и мудрствованиях" и вопреки им ни малейше не учит "ни единого человека". "Да отступают от всякаго лихоимственного резоимания и неправды и хищения чужих трудов", — требовал он от своих обвинителей и при этом иронически вопрошал: "Аще сих ради тяжек являюся вам и наричюся еретик?" Артемий Троицкий, вынужденный из монастырского заточения бежать в Литву, получил там известность как ревностный защитник православия и обличитель протестантизма.

Духовная мощь нестяжательства во многом основывалась на личном авторитете его идеологов. Все они — и Нил Сорский, и Вассиан Косой, и Максим Грек, и Артемий Троицкий — были людьми в высшей степени деятельными, высокообразованными, умственно одаренными. Они умели красиво излагать свои мысли как в устной беседе, так и на письме, т.е. были способны привлекать к себе все новых и новых сторонников. Идеологи нестяжательства были весьма плодовитыми для своего времени писателями. На это указывает та часть их письменного наследия, которая дошла до нас. Так, из творчества Нила Сорского сохранилось по меньшей мере два десятка произведений — "Предание ученикам", послания к различным людям, Скитский устав, похожий на философский трактат. Вассиан Косой оставил нам не менее пяти сочинений: это главным образом полемические заметки, направленные против учения Иосифа Волоцкого.

Кроме того, с помощью Максима Грека он разработал новую редакцию "Кормчей книги", соответствующую духу "нестяжательства". Из написанного Максимом Греком известно на сегодняшний день около 150 (!) произведений различных жанров. Артемий Троицкий — автор около двух десятков дошедших до нас сочинений. Важно отметить, что, распространяя свои взгляды, нестяжатели пытались повлиять и на самих государей Московских, к которым они неоднократно обращались с посланиями.

Нестяжатели представляли собой тот редкий пример, когда люди, проповедуя какие-либо идеи, сами стремятся жить в полном соответствии с ними. Особенно удалась жизнь согласно своим идеям Нилу Сорскому. Другим же идеологам нестяжательства очень помогли привести образ их жизни в более полное соответствие с проповедуемыми ими идеями официальные церковные и светские власти — помогли именно тем наказанием, которое им назначили, т.е. монастырским заточением, освобождающим человека от излишних материальных благ и обособляющим его от внешнего мира. Максим Грек почти все свои произведения, в том числе "Исповедание православной веры", написал во время заточения в Тверском Отрочь монастыре.

Судьбы Нила Сорского и его сторонников — такое же реальное воплощение идеологии нестяжательства, как и их сочинения.

Все отмеченные обстоятельства, обусловившие, духовную силу нестяжательства, в конечном счете спасли эту идеологию от полного забвения. Русская история справедлива, как Господь Бог, и всегда воздает каждому по заслугам его, пусть часто и через долгий срок.

Потерпев поражение от последователей Иосифа Волоцкого — иосифлян — в земном мире, мире практической политики, нестяжатели одержали внушительную победу над ними в мире идеальном. Иосифляне вытеснили сторонников нестяжательства из сферы церковной иерархии, заняв в ней почти все ступени. Нестяжатели же всецело возобладали над иосифлянами в пантеоне святых русской православной церкви. В этом пантеоне нашлось место самому Иосифу Волоцкому, но не нашлось никому из непосредственных его учеников. Нил Сорский же был канонизирован вместе со многими своими учениками. В число святых вошел и тот среди них, с кем Нил основывал свою пустынь, а именно: Иннокентий Комельский. Канонизация Иосифа Волоцкого совершилась уже в конце XVI в. Канонизация Нила Сорского происходила постепенно, в течение XVIII—XIX вв., с ростом числа его почитателей. Синод вынужден был санкционировать ее в 1903 г. А Максим Грек был официально причислен к лику святых лишь недавно — в 1988 г. Венец мученика, которым официальные церковная и светская власти Московии одарили почти каждого из идеологов "нестяжательства", превратился в конце концов в венец святости.

Но еще более значимым знаком победы нестяжательства в мире идеальном стало появление в русском обществе и широкое распространение в течение XIX в. мнения о том, что именно оно является *истинно русской и истинно православной идеологией*.

Изучение письменного наследия нестяжателей показывает, что полного единомыслия среди них не было. Каждый из идеологов нестяжательства, будучи личностью незаурядной, самостоятельно мыслящей, привносил в это учение что-то свое, лишь ему присущее. Однако в их произведениях нельзя не увидеть целого ряда общих для всех этих людей идей, жизненных принципов, воззрений на те или иные общественные явления. Знакомство с этими идеями, принципами и воззрениями позволяет понять, почему церковная и светская власти Московии относились к их выразителям как к своим злейшим врагам.

Как уже говорилось, для идеологов нестяжательства — и, в первую очередь, Нила Сорского, бескорыстие было лишь одним из необходимых условий праведной жизни, т.е. жизни "по закону Бо-жию и преданию отеческому, но по своей воле и человеческому помыслу". Подобная жизнь с их точки зрения может быть устроена человеком только внутри себя, в сфере своего духа. Внешний по отношению к человеку мир, будь то общество, государство, церковь или монастырь, организован таким образом, что праведно жить в нем невозможно.

По мнению Нила Сорского, чтобы устроить себе праведную жизнь, необходимо стать как можно более независимым от внешнего мира. Для этого следует прежде всего научиться приобретать "дневную пищу и прочие нужные потребности" плодами "своего рукоделия и работы". Ценность указанного "рукоделия" состоит, помимо прочего, еще и в том, что "сим бо лукавые

помыслы отгоняются". "Стяжания же, яже по насилию от чужих трудов собираема, вносить отнюдь несть нам на пользу".

Призыв полагаться единственно на собственные силы идеологи нестяжательства относили не только к добыванию средств существования. Нил Сорский и его последователи придавали большое значение личным усилиям каждого человека и в совершенствовании собственного духа. Они считали, что духовное развитие человека — это главным образом дело его самого. Нил Сорский никогда не называл своих учеников учениками, но собеседниками или же братьями. "Братиям моим присным, яже суть моего нрава: тако бо именую вас, а не ученики. Един бо нам есть Учитель...", — обращался он к ним в своем "Предании". В одном из своих посланий преподобный Нил бросился словами: мол, ныне же пишу, "поучая во спасение души", но тут же оговорился, что адресат должен сам *избрать* "удочное из того, что слышал устно или видел очами". И хотя Нил Сорский, бывало, советовал "повиноваться такому человеку, который будет свидетельствован, как муж духовный, в слове и деле и разумении", в целом он скептически смотрел на возможность достичь совершенства на путях духовного развития с помощью наставничества постороннего человека. Ныне иноки "до зела оскудели", считал он, и трудно найти "наставника непрелестна".

Характерным для идеологов нестяжательства было критическое отношение и к церковной литературе. "Писания бо многа, но не вся божественно суть", — заявлял Нил Сорский. Достаточно вольно относился к богословским книгам и Максим Грек, который неоднократно говорил, что в этих книгах много ошибок, и по-своему исправлял некоторые их тексты. Вассиан Косой на сей счет выражался со свойственной ему резкостью: "Здесь книги все лживы, а здесь правила — кривила, а не правила; до Максима мы по тем книгам Бога хулили, а не славили, ныне же мы познали Бога Максимом и его учением".

Для таких заявлений имелись все основания; русские переписчики богословских книг действительно часто допускали ошибки, а, бывало, и сознательно пропускали или изменяли какие-то слова в их текстах в угоду политической конъюнктуры. Однако критическое отношение нестяжателей к церковной литературе вытекало не столько из осознания данного факта, сколько из духа их учения, из коренных основ их мировоззрения. Идеологи нестяжательства искали опору, во-первых, в первоначальных текстах Священного писания, среди которых явное преимущество отдавали Новому завету, а во-вторых, в разуме человека, без участия коего ни одного дела, по их мнению, нельзя совершить. "Без мудрования и доброе на злобу бывает ради безвременства и безверна", — отмечал Нил Сорский. В одном из посланий старец писал, что живет в своей пустыни уединенно, и далее пояснял как именно: "...Испытуя божественная писания: прежде заповеди господня и толкования их и апостольская преданна, та же и жития и учение святых отец — и тем внимаю. И яже *съгласно моему разуму и благоугождению божию и к пользе души* препишу себе и тем и поучаюся, и в том живот и дыхание мое имею" (курсив наш. — В. Т.).

Знакомство с мировоззренческими корнями движения нестяжателей не оставляет сомнений в том, что они строили церковь, принципиально отличную от той, что официально существовала в Московии. Эта церковь должна была объединять людей, видящих в служении богу не средство достижения для себя материального богатства и высокого социального статуса, но путь праведной жизни, т.е. жизни по заповедям, провозглашенным Христом, по нравственным началам, соответствующим природе человека. Внутри этой церкви должен был господствовать культ человеческого разума и истинного Священного писания, а также дух личной свободы, отвергающий подчинение человека человеку, признающий его ответственность только перед богом.

Утверждая принцип личной свободы в устройстве каждым человеком своей духовной жизни, нестяжатели были далеки от понимания этой свободы в качестве личного произвола в вопросах веры. Свобода допускалась ими только в рамках православной христианской религии. Любая другая религия, а тем более ересь в среде православных христиан вызывали у нестяжателей резкое неприятие. Причем в осуждении ереси они были более последовательны и убедительны, чем даже иосифляне. Не случайно Иосиф Волоцкий пользовался в своих обличениях еретиков рассуждениями Нила Сорского. Нестяжатели расходились с иосифлянами лишь в вопросе об

участи *раскаявшихся* еретиков. В то время, как последние настаивали на необходимости казнить и таких еретиков, первые предлагали проявлять к ним милосердие. Но не по причине жалости к раскаявшимся еретикам, а потому, что милосердие соответствовало духу Святого Евангелия. Вассиан Косой писал по этому поводу в составленном им "Ответе кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков", что старцы из Кириллова монастыря, а с ними все заволжские старцы полагают, что, согласно Божественному писанию, нераскаявшихся и непокорных еретиков предписано держать в заключении, а покаявшихся и проклявших свое заблуждение еретиков Божья Церковь принимает в распростертые объятия: "Ради грешников облекся плотью Сын Божий, и пришел он погибших сыскать и спасти".

Милосердное отношение нестяжателей к раскаявшимся еретикам официальная церковная власть изобразила как потворство ереси, создав тем самым основание для разгрома нестяжательства как движения. При этом была скрыта подлинная причина данного разгрома, которая таилась в том, что из идеологических принципов нестяжательства вырастали контуры новой церковной организации, альтернативной официальной, более привлекательной для простого народа, чем официальная церковь.

В условиях средневекового общества, где церковь выступала, помимо прочего, и в качестве института политической власти, любые идеи, затрагивавшие устои церковной организации, неизбежно приобретали политический характер. Именно поэтому идеология нестяжательства была понята официальной властью Московии, как церковной, так и государственной, в качестве всецело политической идеологии. И с носителями ее поступила эта власть соответствующим образом — как с опасными политическими противниками.

Следует отметить, что отношение Московских государей к нестяжательству было не столь однозначно враждебным, каким оно являлось со стороны церковных иерархов. Интересам государственной власти вполне соответствовало стремление нестяжателей освободить монастыри от роскоши, владения земельными угодьями и селами. Поддержку этому стремлению прямо выражал и государь Иван III, и преемник его Василий III. Тем не менее у государей Московии имелись серьезные основания опасаться идеологии и движения нестяжательства.

Из мировоззренческих начал нестяжательства вытекало отношение к любому носителю государственной власти как к воплощению самых гнусных человеческих пороков. Именно такой взгляд на властителей выражается в сочинении с примечательным на сей счет названием — "Инока Максима Грека слово, пространно излагающе, с жалостию, нестроения и безчиния царей и властей последнего жития".

В нем Максим рассказывает, как однажды, шествуя по пути, исполненном многих жестоких бед, он увидел женщину, сидевшую при пути со склоненной на руку и на колено головой, горько стонущую и безутешно плачущую, облаченную в черную одежду по обычаю вдовы, а вокруг нее были звери, львы и медведи, волки и лисицы. Разговаривая с Максимом, женщина эта назвала себя, сказав: "Имя же мне не едино, но различно: и начальство бо наричуся, и власть, и владычество, и господство, суще же мне имя, аки обдержательне предреченных, Василия имя есть мне". Далее Василия говорит, что имя свое она получила от Всевышнего, и потому владеющие ее "должни суть бывати крепость и утверждение сущим под рукою их людем, а не погуба и смятение безпрестани". Однако тщатся ее подчинить себе лишь славолубцы и властолюбцы суть нравом, а истинных ее рачителей и украсителей очень мало, но множество среди стремящихся овладеть ею тех, которые будучи одолеваемы сребролюбием и лихоимством, лютейше морят подданных всяческими истязаниями, денежными и принудительной постройкой многоценных домов, "ничим же пособствующи ко утверждению державы их, но точию на излишнее угождение и веселие блудливых душ их", растлевают благочестивый царский сан своими неправдами и лихоимством.

Нет уже ныне "царей благоверномудренных", говорится далее в рассматриваемом сочинении Максима Грека, но все правители только о себе заботятся, а не о Всевышнем, не прославляют его праведными деяниями и благотворениями, но тщатся расширить пределы держав своих, друг на друга враждебно ополчаются, обижают друг друга и скоры на кровопролитие по своему несправедному гневу и зверской ярости.

Признавая земных властителей порочными, нестяжатели отказывались им подчиняться и объявляли, что их царь — это Царь Небесный, т.е. Иисус Христос, и государство их — на небесах. "Небесному Царю воины быхом, волею горняя да мудрствуем, идеже царь наш. Гражданство бо, рече, наше на небесах есть. Да не останемся в земных узах", — заявлял Вассиан Косой.

Нестяжатели были убеждены, что государи, обуреваемые пороками, влекут свои государства к гибели. "Благочестивейший Государь и Самодержец! — обращался Максим Грек к молодому царю Ивану IV, не успевшему еще стать "Грозным". — Я должен высказать пред царством твоим всю истину, именно, что бывшие в последнее время у нас, греков, цари не за что иное были преданы общим всех Владыкою и Творцом уничтожению и погубили свою державу, как только за великую их гордость и превозношение, за иудейское сребролюбие и лихоимство, победившись которыми, они несправедливо грабили имущества своих подчиненных, презирали своих бояр, живущих в скудости и лишении необходимого, и обиду вдовиц, сирот и нищих оставляли без отмщения".

В данном своем послании Ивану IV Максим Грек попытался дать образ *идеального царя*. По его словам, благочестиво царствующие на земле уподобляются Небесному Владыке, если обладают такими свойствами, как "кротость и долготерпение, попечение о подчиненных, щедрое расположение к своим боярам, преимущественно же — правда и милость...". Максим Грек призывал царя устроить вверенное ему царство по Христовым заповедям и законам и всегда творить "суд и правду посреди земли, как есть писано". "Ничего не предпочитай правде и суду Царя Небесного, Иисуса Христа.., — писал он, — ибо ничем другим не можешь так благоугодить Ему и привлечь Его милосердие и благотворения на твою богохранимую державу, как твоею правдою к подчиненным и праведным судом...".

Обращение с подобным увещанием к земному царю свидетельствует, что Максим Грек имел надежду на то, что такой царь может быть благочестивым и править в соответствии с Христовыми заповедями и законами. Однако надежду эту он связывал с таким устройством государственного управления, при котором царь правит вместе с митрополитом, слушая его советов. Эту мысль Максим Грек постоянно проводил в своих посланиях Московским государям. "Ты имеешь при себе... Варлаама, Преосвященного Митрополита всея России, духовного отца твоей державы и всегдашнего ходатая к Богу, — писал он великому князю Василию III. — При вашем обоюдном согласном управлении чисто сияет благочестие, соединенное с правдою и благозаконием". "Состоящего при тебе Преосвященного Митрополита и боголюбивых епископов сподобляй всякой чести и береги их, как ходатаев к Богу.., — обращался Максим Грек к царю Ивану IV, — и что они будут советывать тебе на пользу твоей богохранимой державе, в том слушай их, ибо, слушая их, слушаешь Самого Спасителя и Царя твоего Иисуса Христа...".

Но это не значит, что нестяжатели мыслили земного царя стоящим вровень со святителями. Раз земной царь склонен к порокам, он не может быть равен служителям Бога. Вопрос о соотношении церкви и государства идеологи нестяжательства решали не так, как принято его было решать на Руси, т.е. не по принципу: "Богу — богово, а кесарю — кесарево и богово". "...Святительство и Царя мажет и венчает и утверждает, а не Царство святителей", — отмечал Максим Грек. И отсюда делал вывод: "Убо болыпи есть Священство Царства земскаго, кроме бо всякаго прекословия меныпа от большого благословляется".

В то время, когда политическая эволюция русского общества шла по пути все большего сосредоточения в особе государя и высших государственных, и высших церковных функций, нестяжатели предлагали принципиально иную организацию политической власти, при которой два аспекта ее — духовный и материальный — не соединяются воедино, а образуют два обособленных один от другого властных центра.

Эта конструкция политической власти не была осуществлена на практике и вряд ли могла быть осуществлена в общественных условиях Московии. Между тем, будь она проведена в реальную жизнь, политическая система русского общества обрела бы значительно большую устойчивость.

Нестяжатели стремились к созданию в обществе независимой от государства, непорочной, а следовательно, предельно авторитетной среди населения духовной власти. Это их стремление в полной мере соответствовало предначертаниям Святого Евангелия. Вот почему нестяжательство можно с полным правом назвать истинно православной политической доктриной.

Разгром движения нестяжателей официальными властями Московии совсем не означал, что эти люди не достигли успеха. Напротив, данный разгром как раз и есть самое очевидное этому успеху свидетельство. Он показывает, что нестяжатели не отреклись от исповедуемых истин и остались верны своему учению. А именно это и было их главной целью, которой они достигли. "Несть убо добре еже всем человеком хотети угодно быти, — говорил Нил Сорский. — Еже хоцещи убо избери: или о истине пещися и умерети ее ради, да жив будещи во веки, или яже суть на сласть человеком творити и любим быти ими. Богом же ненавидимым быти".

Живя в окружении всех и всяческих пороков, Нил Сорский поставил перед собой цель — остаться человеком! И он достиг этой цели.

Политическая доктрина "нестяжательства" — это в сущности свое учение о том, как остаться человеком тому, кто берет на себя высшую государственную власть.

§ 4. Политико-правовое учение Иосифа Волоцкого

Иосиф Волоцкий (1440—1515) входит в плеяду самых выдающихся деятелей и идеологов русской православной церкви за всю ее историю. Его активная деятельность прилась на последнюю треть XV — начало XVI в., т.е. на время, когда шел процесс становления политической системы и официальной идеологии Московского государства. И он сыграл в этом процессе огромную роль. Практические усилия Иосифа Волоцкого и его последователей — иосифлян — во многом определили характер внутренней организации русской православной церкви, место последней в политической системе Московии, взаимоотношения церкви с верховной государственной властью. Сформулированные же Иосифом Волоцким теоретические положения, касающиеся сущности и функций верховной государственной власти, легли в основание официальной политической идеологии русского общества XVI—XVII вв.

Родился Иосиф Волоцкий в 1440 г. неподалеку от Волоколамска в небогатой дворянской семье Саниных. От рождения носил имя Иван. С восьмилетнего возраста и до самой смерти его жизнь была связана с монастырями. Именно в монастыре (в Волоколамском Крестовоздвиженском) он получил первоначальное образование, в монастыре (в Волоколамском Пречистой Богородицы) прошла его юность. В 1460 г. в Боровской монастырской обители старца Пафнутия Иван Санин принял монашеский постриг и с этих пор стал зваться Иосифом.

18 лет своей жизни отдал Иосиф Волоцкий монастырю Пафнутия Боровского. Эти годы были решающими в формировании его мировоззрения. Постоянное общение со старцем Пафнутием, славившимся своей образованностью, а также чтение книг из богатой монастырской библиотеки позволили Иосифу приобрести широкие познания в христианском богословии. В 1477 г. Пафнутий умирает. Перед смертью он избирает своим преемником на должности игумена монастыря Иосифа.

В данной должности Иосиф Волоцкий пробыл недолго. Предпринятая им попытка ввести в монастырской обители более строгие правила общежития встретила сопротивление большинства монахов. Вследствие этого Иосиф решил на время покинуть монастырь. В течение года он путешествовал по северо-восточной Руси, посещая различные монастыри с целью изучения устройства их внутренней жизни.

Возвратившись в Пафнутиев монастырь, Иосиф обнаружил, что его монахи в большинстве своем по-прежнему настроены против серьезных перемен в порядках монастырского общежития. К разногласиям с монахами добавился и конфликт Иосифа с великим князем Иваном III из-за работавших на монастырь крестьян, разгоревшийся весной 1479 г. В результате летом того же года Иосиф навсегда оставил Пафнутиев монастырь, решив основать собственную обитель. Он направился в Волоколамск к родному брату Ивана III удельному князю Борису Васильевичу, испросил у него землю для нового монастыря и, получив место в 13 верстах от города, заложил новую обитель. Так возник один из самых могущественных монастырей Московии — Иосифо-Волоколамский монастырь. Удельные князья и бояре дарили ему земли, села, денежные средства. Став мощным экономическим центром, монастырь одновременно сделали крупнейшим

культурным центром Московии. В его стенах было сосредоточено обширнейшее собрание рукописей и книг, причем не только религиозных, но и светских. Значительную часть монастырской библиотеки составляли произведения древнегреческих и древнеримских историков и философов, труды византийских и западноевропейских писателей, древние и средневековые правовые памятники.

В 1507 г. Иосиф Волоцкий, спасая свой монастырь от разорения со стороны волоколамского удельного князя Федора (сына князя Бориса Васильевича), передал его под покровительство великого князя Василия III. Иосифо-Волоколамский монастырь стал непосредственно служить политике верховной государственной власти. Одновременно он получил возможность использовать эту власть и для защиты собственных интересов.

Смерть Иосифа Волоцкого, последовавшая в 1515 г., не поколебала позиций его монастыря. Напротив, роль последнего в общественно-политической и культурной жизни Московии в дальнейшем даже возросла.

Иосифо-Волоколамский монастырь, безусловно, относится к числу наиболее выдающихся созданий Иосифа Волоцкого. Внутреннее устройство этой обители, характер ее взаимоотношений с княжеской властью воплотили многое из его мировоззрения. Иосиф создавал свой монастырь и организовывал его взаимоотношения с внешним миром в полном соответствии со своими общественно-политическими взглядами.

В организации монастыря, в частности, достаточно четко отразилось понимание Иосифом Волоцким такого явления, как нестяжательство. В отличие от Нила Сорского, распространявшего нестяжательство как на личную жизнь монахов, так и на их монастырское общежитие, Иосиф полагал, что нестяжательной, т.е. свободной от обладания имуществом, должна быть только *личная жизнь монахов*. Что же касается *монастыря в целом*, то ему, по мнению Иосифа, обладание землями, селами, деньгами и другим имуществом не только не возбраняется, но и жизненно необходимо. Во-первых, для того, чтобы обеспечить средствами существования монастырских служителей и, материальными атрибутами богослужение в храмах. Во-вторых, дабы иметь возможность оказывать помощь странникам, нищим, больным. Монастыри должны принимать дарения сел и денежных средств — "вклады по душе", поскольку, писал Иосиф, "надобе церковные вещи строити и святые иконы и святые сосуды и книги и ризы и братство кормити и пойти и одевати и обувати и иные всякие нужи исполняти, и нищим и странным и мимо ходящим давати и кормити".

В противовес Нилу Сорскому Иосиф Волоцкий считал, что монастырское имущество не может препятствовать монахам достичь вечного спасения. Это доказывают примером своей жизни такие подвижники русской церкви, как Афанасий Афонский, Антоний и Феодосий Печерские, и многие другие начальники монастырей, обладавших большими материальными богатствами. Бывают, правда, иноки, которые увлекаются любостыжательностью, признавал Иосиф, но из-за этих немногих, не умеющих правильно пользоваться достоянием своих обителей, было бы несправедливо, говорил он, отнимать имущество у всех монастырей.

Понимание Иосифом Волоцким нестяжательства носило сугубо прагматический характер. Это свойство было присуще и всему его политическому учению. Литературное творчество Иосифа являлось в сущности своей продолжением его практической деятельности. Эволюция его политических взглядов была во многом следствием тех перемен, которые происходили в его социальном положении, в его действительных взаимоотношениях с князьями и церковными иерархами.

Среди написанных Иосифом Волоцким произведений основную массу составляют послания, сказания и слова, посвященные разоблачению так называемой "ереси жидовствующих". Значительная часть этих произведений, написанных в течение 1493—1511 гг., была объединена их автором в особую книгу. Сам Иосиф не дал своему труду названия и обозначал его просто "книга", но впоследствии этот труд стал именоваться как "Просветитель, или обличение ереси жидовствующих". Краткая редакция данной книги была составлена около 1504 г. Она открывается "Сказанием о появившейся ереси новгородских еретиков", за которым следуют 11 "Слов на ересь новгородских еретиков". В пространной редакции "Просветителя", составленной в 1510—1511 гг.,

помимо "Сказания", содержится 16 "Слов".

Второе место по своему объему в литературном наследии Иосифа Волоцкого занимают произведения, посвященные внутреннему устройству монастырей и монашескому быту. Среди них необходимо выделить прежде всего монастырский устав — так называемую Духовную грамоту, наказ одному старцу о соблюдении монастырского устава, два послания к какому-то боярину или князю о его холопе, постригшемся в монахи, две грамоты к великому князю Василию III о передаче Иосифо-Волоколамского монастыря под его защиту.

Третью часть литературного наследия Иосифа Волоцкого составляют его послания к различным влиятельным людям — великому князю Василию III, митрополиту Симону, окольничему Ивана III Б. В. Кутузову, боярину И. И. Третьякову-Ховрину и другим — с просьбами о защите, оправдании своей позиции в конфликте с архиепископом Новгородским Серапионом и т.п.

Наконец, в четвертую группу сочинений Иосифа Волоцкого необходимо выделить его послания, содержащие в себе духовные советы и наставления мирянам. Это прежде всего два послания к брату великого князя Василия III Дмитровскому князю Юрию Ивановичу, а также послание к какому-то боярину о миловании рабов и др.

Все вышеуказанные произведения Иосифа Волоцкого имеют религиозную и церковную тематику. Однако в условиях средневекового общества многое из того, что связано с религией и церковью, неизбежно приобретало политическое значение. В случае с Иосифом Волоцким действие этой закономерности усиливалось еще и целым рядом обстоятельств, сопровождавших его церковную деятельность. С 1493 г. и до конца своей жизни Иосиф вел бескомпромиссную борьбу с так называемой "ересью жидовствующих". Кроме того, в течение нескольких лет он находился в конфликте с Волоколамским удельным князем и архиепископом Новгородским Серапионом по поводу статуса своего монастыря. Большая часть сочинений Иосифа Волоцкого была написана в связи с этой борьбой и конфликтами. И именно в них изложены основные положения его политического учения. Иосиф Волоцкий признавал, что эффективная борьба с "ересью жидовствующих" и разрешение конфликтов по поводу статуса его монастыря невозможны без содействия верховной государственной власти. Стремление обеспечить себе поддержку со стороны последней и заставляло его говорить о сущности и функциях великокняжеской власти, об обязанностях великого князя, о взаимоотношениях светской и церковной властей и т.п.

Характерной особенностью литературных творений Иосифа Волоцкого является широкое использование в них цитат из Священного писания и сочинений авторитетных христианских писателей. Главное его произведение — "Просветитель" — почти сплошь состоит из чужих высказываний. В связи с этим среди исследователей творчества Иосифа Волоцкого существует мнение о том, что он был простым компилятором, а не самостоятельным мыслителем. Однако на самом деле Иосиф всего-навсего следовал традиционной для христианской литературы манере изложения мыслей с помощью цитат из авторитетных источников. В своем литературном творчестве он был подобен строителю, который из чужих кирпичей возводит здание, представляющее в конечном итоге в качестве его собственного, оригинального творения.

Истинный смысл политико-правового учения Иосифа Волоцкого нельзя понять, не уяснив сути борьбы этого церковного деятеля против "ереси жидовствующих" и подоплеки его конфликтов с Волоколамским удельным князем Федором и архиепископом Новгородским Серапионом.

"Ересь жидовствующих" Иосиф называл еретическое движение, возникшее в Новгороде в 70-х гг. XV в. В 80-е гг. того же столетия оно распространилось и на Москву, где его проводниками становятся такие видные люди, как архимандрит Симонова монастыря Зосима (в 1490—1494 гг. — Митрополит Московский и Всея Руси), дьяк Федор Курицын, невестка Ивана III Елена Волошанка, ее сын и внук великого князя Дмитрий. Первым обнаружил эту ересь архиепископ Новгородский Геннадий. Как явствует из текста одного из писем Геннадия, в 1487 г. ему сделалось известным, что некоторые из новгородских священнослужителей "хулили... Иисуса Христа", "молились по-жидовски", "недостойно служили литургию" и т.д. Одновременно он узнал, что эта ересь распространилась "не токмо в градах, но и по селам". Новгородский

архиепископ немедленно обращается с сообщением о появлении опасной ереси к иерархам русской православной церкви, а также к великому князю Ивану III. Так начинается борьба против указанного еретического движения, в которую с 1492 г. активно вступает Иосиф Волоцкий.

Летописи сохранили мало сведений о "ереси жидовствующих". Немного дошло до нас и сочинений самих еретиков. Поэтому судить о содержании данной ереси мы можем большей частью на основании того, что писали борцы против нее, т.е. главным образом по тексту сочинения Иосифа Волоцкого "Просветитель". Конечно, по отношению к ереси это сочинение — источник тенденциозный. Тем не менее, многое из того, что в нем сказано, подтверждается рядом других источников и позволяет сделать некоторые важные для нас выводы.

Согласно "Просветителю" ересь была привезена на Русь из Литовского княжества "жидовином Схарией", прибывшим в 1470 г. в Новгород в свите Литовского князя Михаила Олельковича. Схария совратил в ересь новгородских попов Дионисия и Алексия. Последние стали совращать других новгородцев. В помощь к названным еретикам вскоре прибыли из Литвы еще два соплеменника Схарии — Иосиф Шмойло-Скарявей и Моисей Хануш. Так впервые с момента принятия Русью христианства в русском обществе зародилось еретическое движение.

Рассказ о Схарии не был выдумкой Иосифа Волоцкого: о посещении этим иудеем Новгорода говорят многие источники. В 1490 г., т.е. еще до Иосифа, о роли Схарии в зарождении "ереси жидовствующих" писал в одном из своих посланий архиепископ Новгородский Геннадий. Он же первым заговорил и об иудейском характере рассматриваемой ереси. Причем за три года до того, как написал о Схарии.

По сообщению Иосифа Волоцкого, еретики учили: 1) истинный Бог есть един и не имеет ни Сына, ни Святого Духа, т.е. нет Пресвятой Троицы; 2) истинный Христос, или обетованный Мессия, еще не пришел и когда придет, то наречется Сыном Божиим не по естеству, а по благодати, как Моисей, Давид и другие пророки; 3) Христос же, в которого веруют христиане, не есть Сын Божий, воплотившийся и истинный Мессия, но является простым человеком, распятым иудеями, умершим и истлевшим в гробу; 4) потому должно принимать веру иудейскую как истинную, данную Самим Богом, и отвергать веру христианскую как ложную, данную человеком.

Уже из этого описания сути "ереси жидовствующих" очевидно что Иосиф Волоцкий видел в ней не простую ересь, а полное отступление от христианской веры. Такую оценку "ереси жидовствующих" он прямо давал в послании Нифонту Суздальскому, датированном 1492—1494 гг. Нижеследующие строки из этого послания, в которых Иосиф описывает видящееся ему состояние духовной жизни русского общества, представляют, в сущности, исходную позицию его политико-правовой концепции, т.е. факты русской действительности, задававшие его мыслям совершенно определенное направление. "Се ныне уже прииде отступление: отступиша убо мнози от православныя и непорочныя христовы веры и жидовствуют втайне. — пишет Иосиф. — Иже преже ниже слухом слышася, ныне и в домах, и на путех, и на тръжищих иноци и мирьстии и вси сомняся, вси о вере пытаются, и не от пророк, ни от апостол, ниже от святых отецъ, но от еретиков и от оступников христовых, и от проклятых на соборе, от Протопоповых детей, и его зятя, и от учеников, и с ними дружаться, и пият и ядят, учятся от них жидовству, и от самого того сатанина сосуда и дияволова, митрополита, не выходят и спят у него. Поистине, приде отступление: отступиша бо человеци от истинны и от правды, отступиша братолюбия ит нищелюбия, отступиша целомудриа и чистоты".

Иосиф Волоцкий усматривал в "ереси жидовствующих" опаснейшую угрозу нравственным устоям русского общества, распад которых неминуемо влек за собой его гибель.

Эта оценка Иосифом Волоцким рассматриваемой ереси содержалась и в самом ее названии "ересь жидовствующих". Данное название вряд ли отражало реальное содержание ереси. Сохранившиеся сочинения еретиков не подтверждают того, что они обратились в иудаизм. Судя по текстам этих сочинений, еретики действительно отвергали институт монашества, негативно относились к монастырям, отрицали христианские постулаты, не принимали многих важных христианских обрядов (например, отлучали себя от причастия, не видели смысла в молитвах по усопшим, обращали службу не к Иисусу Христу, а к Богу-Отцу и т.п.). Однако у нас нет серьезных оснований для вывода о том, что идеологи "ереси жидовствующих", отступив от христианства,

впали в иудаизм. То, к чему они пришли, было верованием особого рода.

Называя рассматриваемую ересь "ересью жидовствующих", Иосиф Волоцкий следовал тем самым утвердившейся еще в Византии в первой трети VIII в. традиции христианской литературы обозначать опасные для христианской религии и церкви явления как иудейские. Так, Герман, патриарх Константинопольский, в 715— 730 гг. в своем произведении "О ересьях и соборах" объяснял все антихристианские ереси происками "евреев" или ошибками язычников. Этот взгляд на происхождение и сущность ереси был развит во второй половине VIII в. другим византийским церковным деятелем — Иоанном Дамаскиным, сочинения которого были хорошо известны на Руси. На одном из соборов восточных епископов Иоанн Дамаскин подверг византийского императора-еретика Льва Исавра следующей анафеме, отражавшей его понимание ереси: "Первозлейшему иконоборцу, паче же христорборцу зверю зловерному, прельщенному от двух псов евреев, демонскому слуге, богопротивному ратнику Божия церкви, мучителю, а не царю, Льву Исавренину и его лжепатриарху Анастасию, гонителю Христова стада, а не пастырю и с тайники их анафема". Приведенная анафема была хорошо известна на Руси. Текст ее во многом объясняет, почему архиепископ Геннадий и вслед за ним Иосиф Волоцкий приписывали происхождение новгородско-московской ереси проискам еврея Схарии. Чтобы убедить церковных деятелей в опасности данной ереси и в необходимости борьбы с ней, Геннадий с Иосифом должны были говорить на понятном для служителей православной церкви языке. Возникавшие в прошлом опасные для христианства ереси описывались в христианской литературе как "иудейские" и связывались с происками "евреев". Поэтому и новгородско-московскую ересь необходимо было для того, чтобы ее опасность стала очевидной, представить "ересью жидовствующих", происходящей от какого-нибудь "прельстителя-еврея". Еврей Схария был для архиепископа Геннадия и Иосифа Волоцкого исключительно символической фигурой (пусть он и являлся скорее всего реальным лицом и действительно посещал в 1470 г. Новгород). В их представлении "ересь жидовствующих" была по своей социальной базе чисто русским явлением. Поэтому они и говорили о ереси не "жидов", а именно "*жидовствующих*". Тексты сочинений Иосифа Волоцкого показывают, что он не придавал термину "иудей" какого-либо этнического значения. "Кто же те еретики, которые злостно и несмысленно отвергают иноческое житие и иные божественные предания и заветы апостольской церкви?" — вопрошал Иосиф в 11-м Слове своего "Просветителя". И тут же давал ответ: "Это очевидные иудеи, подобные богомерзкому древнему их Копрониму, подобные и богомерзкому Алексею протопопу, Денису попу и Федору Курицыну, нынешним наставникам и учителям еретиков".

О том, что определения "иудейское" или "жидовское", а также слово "еврей" использовались в христианской литературе не только Византии, но и Руси в качестве символов негативной оценки того или иного явления, а не для обозначения принадлежности кого-либо к соответствующей религии и к этнической группе, свидетельствуют многие дошедшие до нас письменные памятники XV—XVII вв. К примеру, "Сборник Ефросина", датируемый XV в., выдвигает обвинения против латинян (католиков), употребляя следующие слова: "Иже убо опресноком служат божественную службу Христову яве яко иудействуют и еврейскую службу служат...". В "Исповедании Игнатия Соловецкого" — произведении русской старообрядческой литературы второй половины XVII в. — "жидовской" называется... ортодоксальная русская православная церковь! Обращаясь к иерархам последней, Игнатий утверждает, что они не архиереи, а богохульники и богоотступники, возводящие ложь на святых отцов христианской церкви. "А вы ныне смели дерзнути составити лукавую сонмицу на Христа-света, — заявляет он, — новую, жидовскую, иже не повелеша святии отцы". Обвинения, которые выдвигались Иосифом Волоцким против новгородско-московских еретиков, повторяются Игнатием Соловецким почти буквально. "Точию разве вы ныне сущим жидовским обрезанием обрезаны, а не крещены", — укоряет он иерархов-ортодоксов. И как приговор — заявление: "Оставили мы вашу еретическую церковь... жидовскую".

В свете подобных примеров неудивительным покажется тот факт, что обвинения в "жидовстве" выдвигались и против самого... Иосифа Волоцкого его противниками!

Среди противников Иосифа Волоцкого не было Нила Сорского. В научных трудах, посвященных духовной жизни русского общества конца XV — начала XVI в., нередко говорится о

борьбе между этими двумя церковными деятелями. На самом деле борьбу против Иосифа вел Вассиан Косой, между собой боролись "иосифляне" и "нестяжатели", взгляды которых не во всем совпадали со взглядами Иосифа и Нила. Факты свидетельствуют, что при всех разногласиях по вопросам устройства монастырского общежития в главном Иосиф Волоцкий и Нил Сорский были едины, а именно: в оценке "ереси жидовствующих" как чрезвычайно опасного для русского общества и православной церкви движения. Около 1504 г. Нил Сорский переписал совместно с Нилом Полевым "Просветителя" Иосифа Волоцкого. Впоследствии он преподнес созданный в результате этого парадный список данного произведения в дар Иосифо-Волоколамскому монастырю.

Особо опасной для православия и, следовательно, духовных устоев русского общества "ересь жидовствующих" должна была представляться, помимо прочего, еще и потому, что захватила сознание не только многих рядовых священнослужителей, но и высших иерархов русской церкви, а также влиятельных государственных деятелей и даже членов семьи Ивана III, в том числе его внука Дмитрия, бывшего с февраля 1498 г. до марта 1499 г. официальным наследником великокняжеского престола. Отчасти ересь увлекла и самого великого князя. В дошедшем до нас "Послании вельможе Иоанну о смерти князя", автором которого считается Иосиф Волоцкий, кроме обвинений Ивана III в убийстве своих братьев — удельных князей, боровшихся с ересью, содержится прямой намек на то, что этот Московский государь потворствовал еретикам. "Где бо уши, иже ни слышати хотящая еретическая развратна преданна?" — обращается автор послания к Ивану III. Практические действия великого князя, направленные на ослабление монастырей, воспринимались Иосифом Волоцким как дополнительное доказательство того что князь подпал под влияние "ереси жидовствующих".

Подобные факты побуждали Иосифа обратиться к размышлениям о государственной власти. В том же направлении толкал его мысль и ход борьбы против "ереси жидовствующих". Вплоть до 1503 г. эта борьба шла трудно. Специальный церковный Собор против еретиков, состоявшийся в октябре 1490 г., осудил за приверженность к "ереси жидовствующих" нескольких рядовых священнослужителей на низвержение из сана и заточение, оставив в неприкосновенности главных ее идеологов. Поэтому указанная ересь продолжала распространяться. Только в конце 1503 г., после того как состоялась личная беседа Иосифа Волоцкого с Иваном III о еретиках, положение изменилось. В декабре 1504 г. церковный Собор осуждает главных на то время еретиков на смертную казнь. Невестка же Ивана III Елена Волошанка и ее сын Дмитрий еще в 1502 г. были посажены в темницу.

Решающий перелом в борьбе против "ереси жидовствующих" произошел в результате изменения отношения к ней Московского государя. Иосиф признавал это, как никто другой. Потому что именно он своими посланиями и беседой с Иваном III окончательно убедил великого князя в опасности для Руси данной ереси.

Главный вывод, который вытекал из вышеприведенных фактов, был очевиден: в условиях, сложившихся к началу XVI в. в Московии, судьба православной веры и церкви в огромной степени зависела от характера верховной государственной власти и от того, как эта власть будет действовать. Сделав на основании своего жизненного опыта этот вывод, Иосиф Волоцкий постепенно выработал и собственное представление о том, какой должна быть данная власть, — свой политический идеал.

Этот идеал он, без сомнения, стремился осуществить на практике. Поэтому и обращался к великим князьям Ивану III и Василию III с посланиями, в которых пытался внушить им соответствующие воззрения на их власть, ее сущность, функции и т.п.

В научной литературе, посвященной Иосифу Волоцкому, распространено мнение, что он проповедовал приоритет государственной власти над церковной, отдавал церковь государству, был идеологом самодержавия и т.д. Данное мнение проистекает из очень поверхностного знакомства с произведениями Иосифа Волоцкого и не учитывает фактов его биографии. Иосиф был церковным деятелем и всю свою сознательную жизнь отстаивал независимость церкви, незыблемость ее идеологических догматов. Все его конфликты с великими и удельными князьями проистекали из посягательств последних на независимость его монастыря. Когда же архиепископ

Новгородский Серапион поддержал удельного князя Федора в его стремлении полностью подчинить Иосифо-Волоколамский монастырь своим корыстным интересам, Иосиф Волоцкий выступил и против возвышавшегося над ним в церковной иерархии лица.

Отстаивая независимость церковной организации, Иосиф не считал, однако, что государственная власть должна быть поставлена на службу церкви. Его представление о взаимоотношениях государства и церкви не укладывалось ни в принцип "царство выше священства", ни в прямо противоположный ему тезис "священство выше царства".

В своих посланиях Иосиф Волоцкий горячо проповедовал *идею божественного происхождения верховной государственной власти*. От Бога цари принимают скипетр царствия, от Бога получают в управление государство. "Сего ради слышите, Царие и Князи, и разумеите, — восклицал Иосиф, — яко от Бога дана бысть держава вам. Вас бо Бог в Себе место избра на земли и на Свой престол вознес посади, милость и живот положи у вас". При этом он отмечал, что сам носитель Богом данной царской власти остается подобным другим людям. "Царь убо естеством подобен есть всем человеком, властью же подобен есть Вышнему Богу".

Признавая в своих сочинениях христианскую истину о том, что Богом устроена всякая власть, Иосиф все же не признавал божественного характера власти русских *удельных* князей. Это можно понять из следующего его признания: "И яз бил челом тому Государю, который не точию Князю Феодору Борисовичу да архиепископу Серапиону, да всем нам общий Государь, — ино всеа Руския земля Государем Государь, которого Господь Бог устроил в Свое место и посадил на царском престоле...".

Провозглашая власть Московского государя божественной по своему источнику, Иосиф Волоцкий не просто возвышал великого князя над удельными князьями. Он наделял великокняжескую власть особой сущностью, принципиально отличной от сущности любой другой светской власти. По словам Иосифа, Бог, посадив государя всей Русской земли на царский престол, "и суд и милость предаст ему и церковное и монастырское и всего православнаго христианства всеа Русския земля власть и попечение вручил ему".

Таким образом, Иосиф Волоцкий придавал верховной государственной власти на Руси, светской по своей сущности, *церковный характер*.

В этом оцерковливании государственной власти он заходил настолько далеко, что *смешивал светские законы с сугубо религиозными, христианскими установлениями*. Данное смешение он следующим образом пояснял в своем "Просветителе": "Если святые отцы, бывшие на вселенских и поместных соборах и наставляемые святым и животворящим духом, расположили божественные правила, и законы, и слова святых отцов, и святые заповеди, которые от уст самого господя, то сами же святые отцы соединили в древности со всем этим и гражданские законы". В качестве примера Иосиф приводил "Номоканон", где, по его словам, "весьма сильно перемешались по божьему промыслу божественные правила с заповедями господними и изложенными святыми отцами, а также с самими гражданскими законами".

Провозглашение власти Московского государя божественной по своему источнику и придание этой светской власти характера власти церковной совсем не означало, что Иосиф Волоцкий был сторонником неограниченной абсолютной монархии, стоящей над церковью. Напротив, все это ограничивало ее произвол достаточно строгими рамками. Данные рамки не сводились к нормам светского закона, они имели еще и религиозно-нравственное наполнение. Более того, пределы осуществления верховной государственной власти в русском обществе мыслились Иосифом Волоцким *не столько правовыми, сколько религиозно-нравственными*.

Заявляя, что "от вышня Божия десницы поставлен еси Самодержец и Государь всеа Руси", Иосиф одновременно подчеркивал: "Глаголет бо Господь Бог пророком: аз воздвигох тя с *правдою* царя и приях тя за руку и укрепих тя" (курсив наш. — В. Т.). То есть царь ставится Богом на престол не один, а "с правдою". Он не просто царь, а *держатель "правды"* — высокого, Богом освященного, нравственного начала в общественной жизни.

Царь есть Божий слуга, утверждал Иосиф. Бог ставит его на царство, возвышает над всеми не для удовлетворения своих эгоистических желаний, но для исполнения особо важной для человеческого общества миссии.

В своих посланиях Московским государям Иосиф Волоцкий подробно разъясняет, в чем заключается эта миссия. "Вам же подобает, — пишет он, — приемши от Вышняго повеления правления человеческого рода, Православным Государем Царем и Князем не токмо о своих пещися и своего точию жития правити, но и все обладаемое от треволнения спасти и соблюдати стадо его от волков невреждимо, и бояться серпа небеснаго и не давати воля злоторящим человеком, иже душу с телом погубляющим, скверные, глаголю, и злочестивые еретики". В другом месте: "Да не будете волцы в пастырей место стаду Христову, и предадите стада Христова зверем на расхищение, еже есть иудеем и еллином, и еретиком и отступником, и всем неверным... Подобает Царем и Князем всяко тщание о благочестии имети и сущих под ним от треволнения спасати душевнаго и телеснаго".

Таким образом, Русский государь — это, в представлении Иосифа Волоцкого, *прежде всего хранитель православно-нравственных устоев общества, защитник его от всякого вреда душевного и телесного, от разлагающего воздействия злочестивых еретиков.*

С еретиками и вероотступниками, т.е. губителями души, государственная власть, считал Иосиф, должна поступать так же, как с убийцами — губителями тела, а именно: казнить их. Доказательству этого положения он посвятил отдельное сочинение, вошедшее в "Просветитель" в качестве 13-го слова. Его полное название дает вполне ясное представление о его содержании — "Слово против ереси новгородских еретиков, утверждающих, что не следует осуждать ни еретика, ни вероотступника". Здесь же дано рассуждение, по божественному писанию, о том, что еретика и вероотступника не только осуждать, но и проклинать следует, а царям и князьям и судьям надлежит отправлять их в заточение и подвергать жестоким казням. Таким образом, и в данном случае Иосиф Волоцкий возлагал на государственную власть церковную по своей сущности функцию.

С точки зрения Иосифа Волоцкого идеальный государь — это человек непорочный, как ангел; блюститель законности и справедливого суда; творящий суд, не боясь сильных мира сего; не берущий взятки, не уповающий на ложь, не желающий восхвалений. "Праведный же Царь или Князь, — заявлял Иосиф, — ангельский и святительский имать чин, аще сохранит закон и суд и правду, и не обинется лица сильнаго на суде, ниже примет мзды, ни уповает на неправду, и на восхищение не желает".

В полном соответствии с канонами православия русский государь должен выказывать милость к людям. "Аще то сердце немилость покажет к человеком, ихже ради Христос кровь Свою излиа, — пишет Иосиф, — скоро и страшно прииде на того испытание и ярость Господня на нем неисцельна".

Повествуя о священной миссии русского государя, о его Богом установленным обязанностям, о необходимых для исполнения этой миссии человеческих качествах, Иосиф Волоцкий вполне допускал возможность того, что человек, волей Бога посаженный на царский престол, окажется недостойным своей миссии и неспособным выполнять Богом предписанные ему обязанности. Поэтому, настаивая на необходимости выказывать властям покорность и послушание ("вздавати влаstem покорение и послушание"), Иосиф отмечал, что *следует поклоняться им и служить телом, а не душою*, и воздавать им царскую честь, а не божественную ("подобает тем поклоняться и служити телесне, а не душевне, и вздавати им црьскую честь, а не божественную").

Такая служба, оставляя свободной душу, позволяла легко отказаться от повиновения властителю, не исполняющему предначертанной ему Богом миссии, предающему христианские заветы, причиняющему людям зло. Иосиф Волоцкий прямо призывал не повиноваться такому нечестивому властителю. "Аще ли же есть царь, над человеки црьствуя, над собоюже имеет царствующа скверныя страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злеиши же всех, неверие и хулу, таковый царь не божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель. Таковаго царя, лукавства его ради, не наречет царем Господь Наш Исус Христос, но лисом... И ты убо таковаго царя, или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертью претит. Сему свидетельствуют пророци и апостоли, и вси мученици, иже от нечестивых царей убиени быша и поведению их не покоришися Сие подобает служить царем и князем".

Особенно опасным для Русского государства Иосиф Волоцкий считал захват верховной власти в русском обществе иноплемениками. "Уже да не вскочит чужий посетитель на стадо Христово, — молил он в, одном из своих сочинений, — да не сядет уже к тому от иного племени на престоле Русского Царствия и да не преложит пределов, иже установлени суть от прежних наших Государей православных, но да будет якоже и ныне".

Из содержания других сочинений Иосифа можно сделать вывод, что под указанными пределами, установленными прежними русскими православными государями, он подразумевал прежде всего гарантии неприкосновенности церковей и монастырей. "А того ни в древних царех, ни в князех православных, ни в тамошних странах, ниже а нашей Русей земли, — отмечал Иосиф в одном из своих посланий, — не бывало, что церкви божия и монастыри грабяти... Иже аще кто явится... граблением и насилием отымая... даемое Христови... повелевает наша власть тех огнем съжещи, дом же их святым Божиим церквам вдати, их же обидеша... Аще ли и самый венецносящей тоя ж вины последовати начнут... да будут прокляти в сии век и в будущий".

Придавая власти Русского государя церковный характер, Иосиф Волоцкий полагал при этом, что государь не волен распоряжаться имуществом церковей и монастырей.

В концентрированном виде представление Иосифа Волоцкого о существе верховной государственной власти в русском обществе, ее предназначении хорошо отражают следующие строки из написанного им "Похвального слова Великому Князю Василию": "Уже к тому да не сетуем, уже к тому да не стужаем Божией славе, уже к тому да мятемся мыслию глаголя: кто потом удержит хоругви Русского Царствия, кто да соблюдет православных исполнение, кто поборет на безумных, кто да устави языческое стремление, кто да посрамит еретическое гнилословие, кто да управит исконное в отечестве его любопренное и гордынное о благородстве мятежное шатание".

Примечательна в приведенных строках Иосифа Волоцкого и явно выраженная тревога за будущее Руси. Что вызывало в нем эту тревогу? Понимал ли Иосиф, что историческая судьба Русского государства возложила с его помощью на царя русского слишком тяжелую ношу, которую простой смертный, даже и обрамленный венцом Божественной власти, нести не в силах?

§ 5. Политическая теория Ивана IV

Иван IV (1530—1584) известен прежде всего как Московский государь, взойшедший на престол после смерти Василия III в 1533 г. и правивший Московией вплоть до своей кончины в 1584 г. В 1547 г. он венчался на царство и после подтверждения своего царского звания Константинопольским патриархом стал первым общепризнанным русским царем. Кроме того, Иван IV славен тем, что покорил Казанское и Астраханское царства, присоединил к Московии Западную Сибирь и печально знаменит политикой опричного террора, за которую, вероятно, и удостоился в XVIII в. прозвища "Грозный", ставшего с тех пор его отличительным именем.

Менее известен Иван Грозный в другом своем качестве, для властителей весьма необычном, а именно: как талантливый русский писатель и политический мыслитель. Между тем его произведения могут служить образцом литературного стиля XVI в. Ни в чем, пожалуй, не выразились так страстная, порывистая натура этого царя, свойства его ума, черты его мировоззрения, как в его посланиях русским государственным и церковным деятелям, чужеземным королям.

Тексты этих посланий выдают в Иване Грозном одного из самых образованных людей своей эпохи и тем самым подтверждают свидетельства о нем его современников. По общему признанию последних, этот государь превосходил знанием Священного писания даже многих церковных деятелей, причем не только русских, но и чужестранных. Так, он смело вступал в публичные дискуссии о вере с посещавшими Москву католиком Антонио Поссевино и протестантом Яном Рокитой. При этом неоднократно уличал их в неправильном цитировании Библии и в противоречивости высказываний. Высокой образованности Ивана Грозного отдавал должное и такой современник царя, как бывший его воевода, ставший с 1564 г. самым яростным его

противником, Андрей Курбский. "Ведаю тя во священных писаниях искусна", — признавал он в своих посланиях царю.

Слава об Иване IV как о талантливом писателе и глубоком мыслителе упрочилась в течение XVII в., когда его послания стали переписываться и широко распространяться. В составленном в 1617 г. сборнике славянских и русских сочинений — так называемом Хронографе об этом русском царе говорилось, что он был "во словесной премудрости ритор, естествословен и смышлением быстроумен". Созданный приблизительно в эти же годы "Временник" И. С. Тимофеева писал об Иване IV, что "добре бо он грамотечное о истинно по философех научение сведый".

Незаурядный ум, образованность и писательский талант позволили Ивану IV выстроить собственную теорию своей царской власти.

Эту теорию можно назвать *теорией "православного христианского самодержавия"*. Именно так Иван Грозный определил существо своей царской власти.

Из первого послания Ивана Грозного Андрею Курбскому видно, что начало данной власти царь вел от Владимира Святого. "Сего убо православия истиннаго Российскаго царствия самодержавство, — отмечал Иван IV, — божиимъ изволениемъ почень от великого князя Владимира, просвѣтившаго Рускую землю святымъ крещениемъ".

С точки зрения Ивана Грозного православное христианское самодержавие — это прежде всего *династийная власть*, т.е. власть, передающаяся в течение многих веков в рамках одной династии государей. Поэтому, указывая Андрею Курбскому на начало "истиннаго Российскаго царствия самодержавство" от великого князя Владимира Святого, царь прочерчивает далее династийную линию, по которой это "самодержавство" дошло до него — "смирненного скипетродержателя Российскаго царства". Данная линия ведется им через таких русских государей, как Владимир Мономах, Александр Невский, Дмитрий Донской, Иван III и Василий III.

В посланиях к чужеземным королям Иван IV в качестве родоначальника своей династии называл в некоторых случаях русского великого князя Рюрика, а иной раз и древнеримского государя Октавиана Августа. "Мы от Августа кесаря родствомъ ведемся", — с гордостью сообщал русский царь шведскому королю Юхану III. Приписыванием себе династийной связи с основателем монархии в Древней Римской империи он стремился придать своей власти более высокое достоинство. Юхан III прислал Ивану IV грамоту с грубой бранью, однако не брань вызвала самый большой гнев у русского царя, а то, что шведский король посмел написать свое имя впереди его имени. В своем ответе Юхану III Иван IV пишет, что на его грамоту, пересланную через пленника, и на лай, который в этой грамоте, он даст отповедь позднее. А сейчас по своему государскому, высокодостоинейшему чести своего величества обычаю он дает ему подлинную отповедь. И далее русский царь вразумляет шведского короля, что писать свое имя впереди его, царского, имени неприлично, потому что, отмечает он, "нам цысарь римский брать и иныя великия государи, а тебѣз тѣмъ братомъ назватися не возможно по тому, что Свѣзйская земля тѣхъ государствъ честию ниже...".

По мнению Ивана Грозного, многовековая династийность монархической власти является признаком величия государства. Предлагая Юхану III доказать, что его королевство настоящее, русский царь просил шведского короля прислать запись о его королевском роде, о котором тот писал, что ему четыреста лет, т.е. запись о том, кто и какой государь после кого сидел на престоле, с какими государями он был в братстве. "И мы по тому уразумѣземъ твоего государьства величество", — заключал царь свою просьбу.

В понимании Ивана Грозного православное христианское самодержавие являлось также *властью, действующей в соответствии с традициями предков*. "Начен от великого князя русского Рюрика и по се время держим Русское государство, — отмечал он в послании к польскому королю Сигизмунду II, — и, *яко в зеркало смотря прародителей своих поведенья*, о безделье писати и говорити не хотим" (курсив наш. —В. Т.).

Кроме того, Иван Грозный трактовал православное христианское самодержавие *как власть, данную от Бога*. Эту трактовку он выводил из Священного писания, провозглашавшего, что нет власти кроме как от Бога. В его теории царской власти идея божественного происхождения

последней служила прежде всего для обоснования ее полной независимости от общества в целом и каких-либо общественных групп в частности. "Мы, смиренный, Иванъ Васильевичъ, ... царь и великий князь всеа Руси по божию изволенью, а не по многоятежному человечества хотению...", — такими словами начинал он одно из своих посланий польскому королю Стефану Баторию. В послании же Андрею Курбскому Иван Грозный гневно отповеждал: "А Российское самодержавство изначала сами владѣють своими государствы, а не бояре вельможи! И того в своей злобе не могль еси разсудити, нарицая благочестие, еже подо властью нарицаемаго попа и вашего злочестия повеления самодержавству быти. А се по твоему разуму "нечестие", еже от Бога данные намъ власти самѣзмъ владѣти и не восхотѣхомъ подо властью быти попа и вашего злодеяния?"

Таким образом, Иван Грозный представлял свою царскую власть не просто от Бога данной, а отданной — в единоличное его обладание. Православное христианское самодержавие является в его трактовке *властью всецело единоличной, независимой от боярства, духовенства — вообще от какой бы то ни было общественной силы.*

Это положение своей политической теории царь-идеолог обосновывал, обращаясь прежде всего к историческому опыту, зафиксированному в Ветхом завете. "Вспомяни же, егда Богъ извождаше Израиля из работы (т.е. избавил израильтян от рабства), егда убо священника постави владѣти людьми, или многихъ рядниковъ (т.е. управителей)?" — вопрошал Иван Грозный в первом своем послании Андрею Курбскому. И тут же отвечал: "Но единого Моисея, яко царя, постави владетеля над ними; священствовати же ему не повелѣнно, Аарону, брату его, повелѣ священствовати, людскаго же строения ничего не творити (т.е. не заниматься мирскими делами); егда же Ааронъ сотвори людский строи, тогда от Господа люди отведе. Смотри же сего, яко не подобаетъ священникомъ царская творити. Смотри же убо се и разумей, како управление составляется в разныхъ началехъ и властехъ, понеже убо тамо быша царие послушны епархомъ и синклитомъ, и в какову погибель приидоша".

Вывод о том, что наличие в государстве разных властей приводит его к гибели, Иван Грозный делал и на основании исторического опыта Руси. Заявляя в послании Андрею Курбскому о том, что не подобает воеводам хотеть править теми городами и волостями, где они пребывают, он напоминает, ему недавнее прошлое: "И что от сего случишася в Руси, егда быша в коемждо граде градоначальники и местоблюстители, и какова разорения быша от сего, самъ своимъ беззаконнымъ очима видаль еси, от сего можеша разумѣти, что сие есть".

По мнению Ивана Грозного, царь должен сосредоточивать в своих руках абсолютно все дела управления. Неужели это свет, когда поп и лукавые рабы правят, а царь — только по имени и по чести царь, а властью нисколько не лучше раба? И неужели это тьма, когда царь управляет и владеет царством, а рабы выполняют приказания? — с удивлением спрашивал он Андрея Курбского. — "Како же и самодержецъ наречется, аще не самъ строит (т.е. как же он самодержцем называется, если не сам управляет)?"

Принимая английских купцов и знакомясь с их верительными грамотами, русский царь приходит в изумление от того, что на них разные печати. Когда же Иван Грозный узнает, что с его послами в самой Англии вели переговоры о торговых делах какие-то сановники, а сама королева Елизавета I даже не встретила с ними, он отправляет ее английскому величеству полное укоров послание. Мы надеялись, пишет он королеве, что ты в своем государстве государыня и сама владеешь и заботишься о своей государственной чести и выгодах для государства, и потому хотели с тобой дела делать. Но, видно, у тебя, помимо тебя, другие люди владеют, и не только люди, но мужики торговые. "А ты пребывает въ своемъ девическомъ чину, как есть пошлая девица". Русский царь совершенно не допускал мысли, что какие-то дела в государстве могут вестись без участия самого государя. Он был убежден, что отстраненность монарха от каких-то государственных дел низводит его на роль простого подданного.

Но не только государственные дела считал Иван Грозный объектом своих забот. Он полагал вполне допустимым для себя вмешиваться в жизнь даже монастырей. Так, в послании к игумену и

монахам Кирилло-Белозерского монастыря он расточает многочисленные укоры монахам за нарушения монастырских уставов, ослабление аскетизма монашеского общежития. По его словам, "послабление иноческому житию плача и скорби достойно". Укор со стороны вездесущего царя вызывает и самое малое отступление от внутримонастырских порядков. "Слышаль есми у васъ же в Кирилова свечи не по уставу были по рукам братии на празникъ — ини и тутъ служебника смиряли", — указывает он братьям-монахам.

Царь представлялся в сознании Ивана Грозного персоной, ответственной буквально за все помыслы и поступки своих подданных. "Аз убо верую, яко о всех согрешениях вольных и невольных суд прияти ми, яко рабу, — отмечал он и при этом уточнял: — и не токмо о своих, но и о подвластных мне дати ответ, аще моим несмотрением погрешат".

Опираясь на идею происхождения своей царской власти от Бога, Иван Грозный отвергал какую бы то ни было возможность установления договорных отношений между ним и его подданными. Он проводил предельно четкое различие между своим "православным христианским самодержавием" и монархией в других европейских странах. Так, в послании к польскому королю Стефану Баторию он заявлял: тебя избрали народы и сословия королевства Польского, да посадили тебя "устройства их, а не владычьи ими" (т.е. управлять ими, а не владеть ими). Они люди со своими вольностями, и ты присягаешь величию их земли. "А нам, — обращался Иван Грозный к существу своей царской власти, — всемогущая десница Божия дала государство, а от человекъ никто же, и божиею десницею и милостию владеть своим государством сами, а не от человекъ приемлем государство, развѣ сынъ отъ отца отеческое наследие по благословению приемлет самовластно и самодержавно, а своим люд ем креста не целуем".

В представлении Ивана Грозного отношения царя со своими подданными должны быть *отношениями не равных людей, а господина и рабов*. "Доселе русские владетели не истязуемы были ни от кого (т.е. не отчитывались ни перед кем), — выговаривал он Андрею Курбскому, — но волны были подвластныхъ своихъ жаловати и казнити, а не судилися с ними ни перед кѣмъ".

Все это не означает, что Иван Грозный был сторонником тирании, т.е. власти, действующей в отношении своих подданных совершенно произвольно. Его заявление о том, что он волен подвластных себе жаловать и казнить, выражало не одно его желание, но свойство, присущее сознанию всей властвующей элиты русского общества той эпохи. Фразу "волен, кого жалую, кого казню" употребил, например, в 1427 г. в своем договоре с великим князем Литовским Витовтом Тверской князь Борис Александрович.

Выражая желание властвовать, ни перед кем не отчитываясь, Иван Грозный имел в виду свободу царской власти от какого-либо контроля со стороны подданных, но при этом не подразумевал возможности для царя творить полный произвол. Он осуждал, например, кровавую расправу французского короля Карла IX над протестантами в ночь накануне дня св. Варфоломея (с 23 на 24 августа) в 1572 г., унесшую жизни более 2 тысяч человек. Царская власть в понимании Ивана Грозного — это власть ограниченная, но не людьми, а тем, кто ее дал, т.е. Богом. Царь должен властвовать в соответствии с Божьими заповедями, считал Иван Грозный. Поэтому, настаивая на беспрекословном повиновении подданных своей царской воле, он допускал все же одно исключение. По его словам, дети не должны противиться родителям, а рабы господам ни в чем, *кроме — веры*.\ Иначе говоря, Иван Грозный полагал, что ради веры, ради соблюдения божьих заповедей подданные вполне могли противиться царю.

Царю не подобает, отмечал Иван Грозный, ни зверски яриться, ни бессловесно смиряться. Но в соответствии с Божьими заповедями ему надлежит: к одним — быть рассудительно милостивым, а других — страхом спасать. "Всегда бо царемъ подобаетъ обозрительнымъ быти, — писал Иван Грозный в послании Андрею Курбскому: — овогда же ярымъ; ко благимъ убо милость и кротость, ко злomu же ярость и мучение, аще ли сего не имья, нѣсть царь".

Провозглашая необходимость для царя во всем следовать божьим заповедям, Иван Грозный тем не менее проводил достаточно резкое различие между "царством" и "святительством". Он считал, что царю, в отличие от священников, не подобает, если его бьют по одной щеке, подставлять другую. "Како же управити, аще самъ без чести будетъ? Святителемъ же сие

прилично". Даже в среде отрекшихся от мира существуют наказания, хотя и не смертью, но очень тяжелые наказания, отмечал Иван Грозный и делал отсюда вывод: "Колми же паче въ царствие подобаетъ наказанию злодѣйственнымъ челоукомъ быти".

В наказании "злодеев" Иван Грозный видел одну из самых главных функций царской власти. Развязанная им кровавая вакханалия — так называемая опричнина — имела, помимо рационального, также заметное иррациональное начало. Организованная как грандиозное театральное действо, опричнина была попыткой устроить "злым", в представлении Ивана, людям своего рода "Страшный суд". Мучения, телесные и душевные, которым царь подвергал свои жертвы, явно свидетельствуют, что не убийство их было главной его целью, а именно: воздаяние за грехи — божье наказание. Иван Грозный представлял себя в данном случае в качестве орудия всемогущего бога, карающего "злодеев". Иначе говоря, опричнина не была в его разумении обыкновенным террором. Вот почему, проводя опричнину, он вполне искренне осуждал кровавую "Варфоломеевскую ночь" во Франции.

Впрочем, кровавой или жестокой так называемая опричнина была *только по меркам русского сознания*. Общее число ее жертв, как показывают документы, было почти равно числу убитых за одну только "Варфоломеевскую ночь". Но опричнина продолжалась почти 20 лет или 7000 ночей!

Опричнина ужаснула русское общество потому, что оказалась явлением *небывалым* в его истории. Никогда прежде русские властители не устраивали такой резни своих подданных, не губили столь большого числа своих соплеменников. Вместе с тем ужасающий эффект опричнины был в огромной степени усилен тем, *как* совершались казни. Опричнина осуществлялась таким образом, как будто на просторах Московии ставился грандиозный театральный спектакль. Оттого и поражала она по-особому воображение зрителей.

Устраивая русской аристократии своей опричниной некое подобие "Страшного суда", Иван Грозный ощущал себя не только судьей, но и судимым. Отражением такого ощущения являются некоторые его высказывания из послания в Кирилло-Белозерский монастырь, написанного в 1573 г. Он говорит здесь, в частности, что инокам подобает просвещать мирян, заблудившихся во тьме гордости и находящихся в смертной обители обманчивого тщеславия, чревоугодия и невоздержания. "А мнѣ, — замечает он далее, — псу смердящему, кому учить и чему наказати и чѣм-ѣ просвѣтити? Сам повсегда в пьянствѣ, в блудѣ, в прелюбодѣйствѣ, въ сквернѣ, во убийствахъ, в граблении, в хищении, в ненависти, во всякомъ злодѣйствѣ... Бога ради, отцы снятии и преблаженнии, не дѣйте мене, грѣшнаго и сквернаго, плакатися грѣховъ своихъ и себѣ внимати среди лютаго сего треволнения прелестнаго мимотекущаго свѣта сего. Паче же в настоящемъ семь многмятежномъ и жестокомъ времени кому мнѣ, нечистому и скверному и душегубцу, учителю быти? Да негли (да пусть) Господь Богъ в вашихъ ради святыхъ молитвъ сие писание в покаяние мнѣ вменитъ".

Послания Ивана Грозного Андрею Курбскому есть с его стороны в значительной мере акт покаяния перед всем русским обществом в собственных грехах, хотя здесь и содержатся многочисленные укоры в адрес различных лиц: боярина-изменника, других бояр, попа Сильвестра и т.д. Это заметил еще сам Андрей Курбский. В начале своего третьего послания Ивану Грозному он прямо назвал послания царя покаянием и выразил сожаление в том, что царь не следует в покаянии тем примерам, которые приводит из Священного писания. По словам Курбского, "воистинну достойно было бы радоватися", если бы это было истинное покаяние, как в Ветхом завете. Боярин-изменник полагал, правда, что царь кается только перед ним. "А еже исповедь твою ко мнѣ, яко ко единому презвитеру, исчитаеши по ряду, — пишет Андрей Курбский Ивану Грозному, — сего аз недостоин, яко простой челоуекъ, в военномъ чину сущъ, и краемъ уха послушати, а наипаче же многими и безчисленными грѣхми обтяхченъ". Между тем полное название первого послания царя боярину-изменнику показывает, что оно предназначалось для значительно более широкого круга читателей. "Благочестиваго великаго государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича всеа Руси послание во все его великия Росии государство на

крестопреступниковъ, князя Андрея Михайловича Курбского с товарищи, о ихъ измѣне". В одном из дошедших до нас списков данного послания вместо слов *"во все его великия Росии государство"* в названии его содержится словосочетание *"во все городы"*.

Как бы то ни было, из содержания посланий Ивана Грозного вполне можно сделать вывод о том, что многие его идеи относительно существа и функций царской власти не были плодом холодных размышлений над фактами политической жизни Руси, но произошли из страстного желания царя оправдаться перед русским обществом в своих безнравственных поступках, в жестоких, по русским меркам, преступлениях.

§ 6. Политические идеи Андрея Курбского

Андрей Курбский (1528—1583) принадлежал к знатному княжескому роду Рюриковичей. По отцовской линии он происходил от князя Смоленского и Ярославского Федора Ростиславича (около 1240—1299), который в свою очередь являлся потомком в десятом колене великого князя Киевского Владимира Святого. По материнской же линии князь Курбский был в родстве с супругой Ивана Грозного Анастасией Романовной. Его прадед Василий Борисович Тучков-Морозов и прадед Анастасии Иван Борисович были родными братьями. "А тая твоя царица мнѣ, убогому, ближняя сродница", — отмечал: князь Курбский в одном из своих посланий Ивану Грозному.

Вплоть до 1564 г. Андрей Курбский являлся ближайшим сподвижником русского царя, влиятельным царским воеводой. Более того, он был одним из любимцев Ивана IV. По свидетельству самого князя, в конце 1559 г. царь, посылая его на войну в Ливонию, сказал ему: "Я принужден или сам идти против ливонцев, или тебя, любимого моего, послать: иди и послужи мне верно". Однако к концу 1563 г. отношение Ивана Грозного к Андрею Курбскому изменилось. Князь пребывал в это время в Дерпте, но верные ему люди, находившиеся при царском дворе, сообщили, что царь бранит его "гневными словами". Опасаясь, что за этой бранью последует нечто более страшное для него, Курбский бежал весной 1564 г. в Литву и поступил на службу к королю Польскому и великому князю Литовскому Сигизмунду II Августу. Уже осенью указанного года он принимает участие в войне против России.

Желая оправдать свою измену, Курбский пишет послание Ивану Грозному, в котором обвиняет царя в несправедливых гонениях на себя и других русских воевод, покоровших "прегордые царства", в заточении и истреблении без вины целых боярских семей. "Но вкупе вся реку конешне: всего лишен бых и от земли божия тобою туне отогнан бых", — заявляет царю боярин-изменник, представляя свое бегство из России как изгнание. Иван IV отвечает на это послание Курбского. Так завязалась переписка, в которой и царь, и его бывший воевода, самозабвенно бичуя друг друга разного рода оскорблениями, со страстью обвиняя один другого в тяжких преступлениях и тем самым оправдывая себя друг перед другом, в общественном мнении и в... собственных глазах, высказывались о сущности царской власти, о способах и пределах ее осуществления, о взаимоотношениях царя со своими подданными и т.д.

Эта переписка, состоящая из двух посланий русского царя боярину-изменнику и трех посланий последнего бывшему своему государю, является для нас главным источником сведений о политических и правовых взглядах как Ивана Грозного, так и Андрея Курбского. Не только мировоззрение, но и стиль мышления, и уровень образованности (весьма высокий для того времени), и степень литературного таланта каждого из них выразились в этой переписке так отчетливо, как ни в каком другом произведении. Однако подлинная оценка политических и правовых взглядов Ивана Грозного и Андрея Курбского может быть дана лишь на основе анализа всего их литературного наследия. И царь, и боярин-изменник были чрезвычайно пристрастны в переписке друг с другом: каждый старался как можно сильнее оскорбить своего оппонента. Поэтому все их высказывания в переписке необходимо соотносить с реальными фактами их жизни и деятельности, а также с тем, что писали они в посланиях другим людям.

Литературное наследие Андрея Курбского весьма обширно. Помимо трех сохранившихся

посланий Ивану Грозному оно включает в себя десятки посланий различным государственным и церковным деятелям, написанное к концу 70-х гг. XVI в. сочинение под названием "История о великом князе Московском", многочисленные переводы произведений таких авторитетных христианских писателей, как, например, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Дионисий Ареопagit, Григорий Богослов, Василий Великий, а также несколько компиляций, среди которых можно выделить "Историю Флорентийского собора". Некоторые из дошедших до нас литературных трудов Курбского были написаны им до бегства из России, однако большая их часть создана, на чужбине — преимущественно в 70—80-х гг., после того, как боярин-изменник перестал участвовать в военных походах против России.

По уровню своей образованности Андрей Курбский не уступал Ивану Грозному, и остается загадкой, когда успел прочитать столько книг воевода, почти все свое время проводивший в военных походах, причем с самых юных лет.

Будучи в эмиграции, Курбский писал о России, как о чужой для себя стране, однако и Литва не стала для него страной родной. "Изъгнанъну ми бывшу без правды от земли Божий и в странъстве пребывающу между человеки тяжкими и зело негостелюбными", — сетовал боярин-изменник на нелегкую свою судьбу на чужбине. Король Сигизмунд II пожаловал Курбскому в награду за его предательство России в качестве лена богатый и многолюдный город Ковель с местечками и селами на Волыни, а также поместья в Литве. Эта королевская щедрость к русскому боярину вызвала зависть у его соседей — польских панов. Между ними и Курбским разгорелись раздоры и тяжбы. Посол Ивана Грозного при королевском дворе доносил царю в 1571 г.: "А ныне Курбской завалился с ляхи в межах, и ляхи его все не любят, а зовут его все израдцою и лотром (т.е. предателем и вором) и чают на него от короля опалы не вдолге, что полская рада вся его не любят".

В этих условиях единственной отрадой несчастного Курбского стали книги. "И утешающи ми ся в книжных делех и разумы высочайших древних мужей прохождах", — признавался Курбский в одном из своих посланий. Чтобы читать в подлинниках древнеримских писателей, он за короткое время выучил латынь. Отправляя около 1579 г. Ивану Грозному третье свое послание, Курбский приложил к нему текст второго послания, который не смог отправить ранее, а также сделанный им перевод двух глав из сочинения Марка Туллия Цицерона "Paradoxa ad M. Brutum"*. В этих главах, указывает Курбский царю, премудрый Цицерон дал ответ "к недругом своим, яже укаряще его изогнанцом и изменником, тому подобно, яко твое величество нас, убогихъ, не могуще воздержати лютоисти твоего гонения, стреляюще нас издалежа стрелами огненными сикованции (т.е. угроз) твоя туне и всеу".

* "Брут" ("Парадоксы Брута") — одна из книг Цицерона об ораторском искусстве. Курбский перевел главы: "Против Антония. Ответ" и "Против Клавдия".

Уже в первом своем послании Андрею Курбскому Иван Грозный обращается к нему как к "крестопреступнику честнаго и животворящаго креста господня, и губителю хрестиянскому, и ко вра-гомъ хрестиянскимъ слагателю (т.е. к христианским врагам примкнувшему), отступшему божественнаго иконнаго поклонения и поправшесу вся священная повеления, и святые храмы разорившему, осквернившему и поправшему священныя сосуды и образы, яко Исавръ, Гноетезный, Арменинъ, и симъ всимъ соединителю...". "Но ради привременныя славы, и самолюбия, и сладости мира сего, — укоряет далее царь боярина-изменника, — свое благочестие душевное со крестиянскою второю и з закономъ попалъ еси...". Таким образом, Иван Грозный стремился представить измену Курбского как отступничество от христианской веры и попрание канонов Священного писания. Царь уподобляет бывшего своего воеводу византийскому императору-иконоборцу Льву Исавру и другим еретикам, замечая при этом, что Курбский их всех в себе соединил. Данная оценка Курбского не может быть признана соответствующей реалиям.

Конкретные факты жизнедеятельности Андрея Курбского в Литве, а также содержание его сочинений свидетельствуют о том, что он не только никогда не предавал христианской православной веры, но и был ее активным защитником.

По мнению Курбского, всякая ересь губительна для государства. Эту мысль он высказывал в послании старцу Вассиану Муромцеву, написанном в начале 60-х гг. XVI в., т.е. до его бегства в Литву. "Возведем мысленное око на восток и посмотрим разумным видением: где Индея и Ефиопия? — вопрошал Курбский. — Где Египет и Ливия и Александрия, страны великия и преславныя, многою верою ко Христу древле усвоенныя? Где Сирия, древле боголюбивая? Где Палестина, земля священная, от нея же Христос по плоти и вси пророцы, апостали?... Где Константин град преславный, он же бысть яко око вселенней благочестием? Где новопроси явшаи по благоверии Серби и Болгары и их власти высокия и грады преизобильныя? Не вси сия преславныя и преименитыя царства в прежних летах единодушно правую веру держаще, и ныне грех делея многих безбожными властели обладаны, от нихъ же верныя люди беспрестани прельщаеми, и томими, и на различныя прелести от правоверия отвод ими... И паки обратим зрительное души к западным странам и посмотрим опасне мыслию: где Рим державный, в немже Петра апостола наместники, древний папа пожиша? Где Италия, от самых апостол благоверием украшена?... Возрим днесь мысленно: где сия вся? Не вси ли в различныя ереси разлишася?"

Мысль о губительности ереси для государств была распространенной в русском общественном сознании со времен падения Византии. Андрей Курбский в приведенном отрывке воспроизводил своими словами сказанное Максимом Греком в его сочинении "Второе слово на богоборца пса Моамефа". В литературных трудах, написанных уже в Литве, Курбский продолжал развивать данную мысль. Он писал здесь уже о том, что могущество и благополучие государств прямо зависят от распространенности в них знания Священного писания и от процветания философских наук.

Имение Андрея Курбского в Миляновичах (близ Ковеля) превратилось в настоящий центр православной духовной культуры в Литве. Курбский перевез сюда значительную часть своей довольно большой по тем временам библиотеки. Он собрал вокруг себя своих единомышленников, знатоков древних языков и организовал с ними перевод на церковнославянский язык важнейших богословских произведений. Одновременно через свои послания Курбский развернул критику католицизма и протестанства. Он выступил и против унии католической и православной церквей. Критике этой унии и был посвящен его компилятивный труд "История Флорентийского собора". Одно из его посланий, сохранившееся под названием "Цедула князя Андрея Курбского до князя воеводы Киевского", показывает, что он резко критиковал и такую форму отступничества от истинного христианства, как арианство.

По мнению Курбского, ослабление христианской веры и распространение ереси опасно прежде всего тем, что порождает у людей безжалостность и равнодушие к своему народу и отечеству. Эти странные свойства он в избытке замечал у польских и литовских аристократов, с которыми довелось ему общаться после бегства из России. В "Истории о великом князе Московском" беглый русский боярин делает следующий вывод из своего знакомства с польско-литовской аристократической средой: "А издавна ли тые народы и тые люди нерадивии и немилосердны такъ зѣло о ихъ языцѣхъ и о своихъ сродныхъ? Но воистинну не издавна, но новой: первые в нихъ обретахусь мужие храбры и чюйны (т.е. радящие) о своемъ отечествѣ. Но что нынѣ таково есть и чего ради имѣ таковая приключишася? Заисте, того ради: *егда бѣша о вѣрѣ христианской и въ церковныхъ догмѣхъ утверженны и в дѣлахъ житейскихъ мернѣ и воздержнѣ хранящеся, тогда яко едины человекѣ наипише во всѣхъ пребывающе, себя и отечество брониюще* (курсив наш. — В. Т.). Внегда же путь Господень оставили и вѣру церковную отринули, многаго ради преизлишняго покоя, и возлюбивша же и ринушася во пространный и широкий путь, сирѣчь въ пропасть ереси люторскыи и другихъ различныхъ сектъ, паче же пребогатѣйшыи ихъ властели на сие непреподобие дерзнуша, — тогда от того имѣ приключишася".

Именно как отступление от православия, попрание Христовыхъ заповѣдей трактовал Андрей Курбский злодеяния Ивана Грозного. "Христианскій, речешъ, царь? — гневно обращается он в адрес своего бывшего царя в произведении "Сказание о великом князе Московском". — И еще православный, — отвѣщаю ти: христиановъ губилъ и от православныхъ человекѣ рожденныхъ и

сосущихъ мла-денцовъ не пощадишь!... Реку ти паки: поправши заповеди Христа своего и отвергшися законоположения евангелского, егда не явствено обещался диаволу и ангеломъ его, собравши воинство полковъ дияволскихъ и учинивший над ними стратилаты окояныхъ своихъ лоскателъ, и ведый волю царя небесного, произвел дѣломъ всю волю сатанинскую, показующе лютость неслыханную, никогда же бывшую в Руси, над церковью живаго Бога?"

Обвиняя друг друга в предательстве православной христианской веры, Иван Грозный и Андрей Курбский демонстрировали тем самым, как это ни странно, одинаковый стиль политического мышления: оба видели в государственной деятельности прежде всего соблюдение Христовых заповедей.

Подобно Ивану Грозному, Андрей Курбский трактовал верховную государственную власть как дар Бога. Россия для него не простое государство, но — *"Святорусская империя"*. "...Вся земля наша Руская от края до края, яко пшеница чиста, верою Божию обретается", — писал он в послании Вассиану Муромцеву. Русский царь, в понимании Курбского, это прежде всего праведный судия. По его словам, цари и князья на Руси "во православной вере от древних родов и поднесъ от Превышняго помазуются на правление суда".

Представляя государственную власть как дар божий, Курбский вместе с тем отмечал, что носители ее не исполняют в действительности предназначенного им Богом. Вместо того, чтобы вершить праведный суд, они творят произвол, "неслыханные смерти и муки на доброхотныхъ своихъ умыслиша". Эти слова Андрея Курбского о носителях государственной власти вообще, без указания их конкретных имен, содержатся в его послании старцу Вассиану Муромцеву, написанном в начале 60-х гг. XVI в. Князь повторит их позднее, в первом своем послании Ивану IV, датированном 1564 г. "Почто, царю, — обратится беглый князь к его величеству, — сильных во Израили побил еси, и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертями расторгль еси, и победоносную святую кровь ихъ во церквахъ Божиихъ пролиахъ еси, и мученическими кровями праги церковные обагрихъ еси, и на доброхотныхъ твоихъ и душу за ты полагающихъ неслыханные от века муки, и смерти, и гоненья умыслихъ еси..." (курсив наш. — В. Т.).

Таким образом, выступление Андрея Курбского против царского произвола не было только ответной реакцией князя на ставшие ему известными конкретные угрозы царя Ивана Грозного в отношении лично его. Это была устойчивая мировоззренческая позиция, которую Курбский выражал еще до своего бегства в Литву.

В посланиях бывшему своему царю, написанных на чужбине, Курбский развивает тему царского произвола. Пребывая на безопасном для себя удалении от мстительного царя, он может выражаться предельно резко и определенно. Его послания обличают теперь беззаконие не властителя вообще, а конкретного носителя верховной государственной власти — русского царя Ивана IV. Но выводы, которые делает князь-обличитель, относятся ко всем вообще властителям. В третьем послании Ивану Грозному Андрей Курбский проводит мысль о том, что беззаконие, творимое властителем, губительно не только для его подвластных, но и для самого властителя и его семьи.

Ссылаясь на высказывание Давида из Ветхого завета о том, что не долго пребудут перед Богом те, кто созидает престол беззакония, Курбский заявляет: "И аще погибают царие или властели, яже созидают трудные декреты (т.е. жестокие постановления) и неудобъ подъемлемые (т.е. неисполнимые) номоканоны, а кольми паче не токмо созидающе неудобъ подъемлемые повеления или уставы з домы погибнути должны, но во яковыхъ сии обрящутся, яже пустошат землю свою и губят подручныхъ всеродне, ни сосущихъ младенцевъ не щадяще..."

В этом же послании Ивану Грозному беглый князь прямо заявляет, что царь утратил то, что ему подобает по царскому сану, а именно: праведный суд и защиту подданных. Причем Курбский называет причину этой утраты. Тебе, обращается он к царю, только и остается, что браниться, как пьяной рабыне, "а что воистинну сану царскому належит или достоин, сирѣчь суд праведный и оборона, се уже подобно исчезла за молитвою и советом прелукавые четы осифлянския Васьяна Топоркова, яже ти советовал и шептал во ухо не держати мудрейшие рады при собѣ, и другихъ

таковых советников твоих вселукавых мнихов и мирских".

В представлении Андрея Курбского царская власть должна осуществляться при содействии советников. Причем он понимал под ними не отдельных людей, время от времени дающих царю советы, но постоянно действующий совещательный орган при царе. Образец такого органа князь видел в Избранной раде — коллегии советников, действовавшей при Иване IV в 50-х гг. XVI в. Создание ее Курбский считал одним из самых полезных дел тогдашних соратников молодого царя Алексея Адашева и попа Сильвестра. По словам Курбского, они собрали к царю "совѣтников, мужей разумныхъ и совершенныхъ, во старости мастите сущих, благочестием и страхом Божиимъ украшенныхъ, других же, аще и во среднемъ вѣску, тако же предобрыхъ и храбрых, и тех онѣхъ в военныхъ и в земских вещах по всему искусных". И внушили его величеству приязнь и дружбу по отношению к ним, дабы без их совета "ничегоже устроить или мыслити". "И нарицалися тогда оныя совѣтницы у него избранная рада, — продолжает Курбский. — Воистинну, по дѣломъ и наречение имѣли, понеже все избранное и нарочитое совѣты своими производили, сириѣ суд праведный, нелицеприятен яко богатому такъ и убогому, еже бываетъ во царствий наилѣпшѣе...".

Царь же, удостоенный царства, но обделенный Богом дарованиями, "должен, — отмечает Курбский, — искати добраго и полезнаго совѣта не токмо у совѣтниковъ, но и у всеродныхъ чловѣкъ, понеже дар духа даетца не по богатству внѣшнему и по силѣ царства, но по правости душевной, ибо не зрит Богъ на могущество и гордость, но на правость сердечную и даетъ дары, сириѣ елико хто вместит добрымъ произволениемъ".

Мысль о необходимости для царя иметь при себе советников Курбский обосновывал в первую очередь ссылками на Священное писание, приводя, в частности, такие изречения царя Соломона, как: "царь хорошими советниками крепок, как город крепкими башнями" и "любящий совет хранит свою душу, а не любящий его совсем исчезнет". Вместе с тем князь прибегает и к заимствованному у Дионисия Ареопагита логическому доказательству данного своего утверждения. Все бессловесные одушевленные существа, повторял Курбский мысль этого авторитетного христианского писателя, направляются и принуждаются своим естеством, а словесные — не только плотские люди, но и бестелесные силы, т.е. святые ангелы, — управляются советом и разумом.

В своих мыслях о соотношении светской власти и церкви Андрей Курбский был близок к идеологии нестяжателей. Реальное состояние русской православной церкви, которое он наблюдал, будучи в России, вызывало у него вполне обоснованную тревогу. Описывая его в своем послании Вассиану Муромцеву, Курбский отмечал, что он не осуждает в данном случае, а "беду свою" оплакивает. По его словам, современные ему церковные деятели "не вдовиц и сирот заступают, ни напастованных и бедных избавляют, ни пленников от пленения искупают, но села себе устроят, и великие храмы поставляют, и богатства многими кипят, и корыстми, яко благочестием, ся украшают".

Андрей Курбский считал, что церковь должна являться препятствием разгулу беззакония и кровавого произвола властителей. К этому высокому предназначению поднимает церковь дух христианских мучеников, принявших смерть в борьбе против преступных и неправедных властителей. "Где убо кто возпрети царю или властелем о законопреступных и запрети благовременно и безвременно? — восклицал Курбский за несколько лет до начала опричнины. — Где Илия, о Науфеове крови возревновавши, и ста царю в лице со обличением? Где ли лики пророк, обличающа неправедных царей? Где Амбросии Медиоланский, смиренный великаго царя Феодосия? Где златословесный Иоанн, со зелным запрещением обличив царицу златолюбивую? Где ныне патриархов лики и боговидных святителей и множество преподобных ревнующе по Бозе а нестыдно обличающих неправедных царей и властителей в различных их законопреступных делах, исполняюще и блюдуще слово Спасителя?"

В этих вопросах Курбского уже слышался и ответ: никто на этой грешной земле не заступится за униженных и оскорбленных, кроме самого Господа Бога. И только "Страшный суд" принесет им избавление от преступных властителей.

"А писанейце сие, слезами измоченное, во гроб с собою повелю вложить, грядущи с тобою на суд Бога моего Исуса. Аминь". Так написал пустившийся от отчаяния в бегство из России и от России князь в послании своему бывшему царю.

А царь ответил: "А еже свое писание хочещи с собою во гробъ положить, се убо последнее христианство свое отложилъ еси. И еже убо Господу повелѣвшу еже не противитися злу, ты же убо и обычное, еже и невежда имуть, конечное прощение отвергль еси; и по сему же нѣсть подобно и пенію над тобою быти".

§ 7. Политические и правовые идеи И. С. Пересветова

Иван Семенович Пересветов (или, как сам он себя называл, Ивашка, сын Семена, Пересветов) — один из видных русских мыслителей XVI в. О жизни его сохранилось мало сведений. Известно только, что ранние свои годы он провел в Литве, где, по-видимому, и родился. Происходил он, вероятнее всего, из русской дворянской семьи. Его предки и прадеды, как он сам отмечал, служили "верою великим государям князьям русским", предкам царя Ивана IV.

Средства существования Пересветов обеспечивал себе исключительно военной службой. До приезда в Московию он служил в Венгрии, Чехии и, возможно, в других каких-нибудь государствах. В середине 30-х гг. XVI в. (скорее всего, в 1537—1538 гг.) он попадает в Молдавию, где пять месяцев состоит на службе у молдавского воеводы Петра. После этого отправляется в Москву. Здесь ему посчастливилось заручиться покровительством знатного аристократа — боярина М. Ю. Захарьина. При поддержке последнего Пересветов организует в Москве мастерскую по выделке защитных щитов для пищальников. Однако в 1539 г. боярин умирает, и работа мастерской останавливается.

Оставшись без покровителя и средств существования, Иван Пересветов передает царю Ивану IV привезенные с собой бумаги с выписками из произведений древнегреческих философов и видных европейских богословов, так называемые "царские бумаги из многих королевств", а также собственные сочинения. Все это было помещено в государственную казну, Пересветов же получил хорошую, по его собственной оценке, награду.

Узнав, что его сочинения до царя так и не дошли, Пересветов пишет ему челобитную и, в сентябре 1549 г., воспользовавшись пребыванием Ивана IV в придворной церкви Рождества Богородицы, подает ее вместе с копиями своих сочинений непосредственно в царские руки.

Дальнейшая судьба Ивана Пересветова неизвестна. Однако сочинения его сохранились — во многом благодаря тому, что они, попали в царский архив.

Наиболее значительные из них — это "Повесть об основании и взятии Царьграда", "Сказание о Магмет-салтане", "Сказание о Константине", "Первое предсказание философов" и челобитные Ивану IV, получившие у историков наименования "Малая челобитная" и "Большая челобитная".

Содержание названных сочинений должно было прийтись по душе Ивану Грозному. Пересветов выступает в них против произвола вельмож, обосновывает жизненную необходимость для общества сильной государственной власти, централизации административной и судебной систем.

Свои мысли Иван Пересветов излагает, основываясь не на Священном писании, как это было принято в ту эпоху, а на историческом опыте Византии и Турецкой империи. Пересветова можно поэтому отнести к числу мыслителей светского направления в русской политической идеологии XVI в. Однако религиозные мотивы все же присутствуют в его творчестве, что вполне закономерно для эпохи господства в обществе религиозной идеологии.

Ключевыми категориями политико-правовой теории Ивана Пересветова выступают понятия "правда" и "вера". Эти понятия широко используются в Священном писании. Ими часто оперировали, начиная еще с эпохи Киевской Руси, русские писатели. При этом в понятия "правда" и "вера" вкладывался довольно разнообразный смысл. "Правда" — это нечто, в соответствии с чем следует жить, совершать различные поступки, управлять, судить, наказывать. В этом смысле синонимом данного понятия выступают такие слова, как "мораль", "справедливость", "право", и

др. Но словом "правда" в русской литературе обозначались одновременно и сами добрые дела — правду можно творить, осуществлять и т.п. Правда, в понимании русских мыслителей, это и совокупность определенных представлений о мире. В таком смысле она есть истина.

Что касается понятия "вера", то им в русской литературе чаще всего обозначалась система религиозных (христианских) догматов, или религия. Однако вместе с тем и это понятие использовалось в значении истины и правила поведения, т.е. его содержание в некоторой своей части как бы налагалось на содержание понятия "правда".

Иван Пересветов придает правде значение самого важного явления в жизни любого государства. По его мнению, процветание государства зависит от того, как соблюдается в нем правда. Потеря же в том или ином государстве правды влечет за собой его гибель.

Эта мысль о правде как главном условии существования государства была распространенной в русской политической идеологии. Ее высказывал, в частности, современник Пересветова государственный деятель и писатель Федор Карпов (умер до 1545 г.). "Правда есть потребна во всяком градском деле и царстве", — писал он в послании митрополиту Даниилу (около 1539 г.). Однако если у Карпова данная идея покоится на фундаменте *философского наследия* прошлого (главным образом на сочинении Аристотеля "Никомахова этика"), то у Ивана Пересветова она обосновывается *политическим опытом* прошлого — конкретными фактами из истории реально существовавших и существующих государств.

С потерей правды греками Иван Пересветов связывал, например, падение Византии в 1453 г. В "Сказании о Магмет-салтане" им были названы причины, по которым правда ушла из этого государства. Главная из них, по его мнению, заключалась в поведении греческих вельмож, которые, пользуясь своим положением, "богатели от слез и от крови роду человеческого, и праведный суд порушали, да неповинно ссужали по мздам".

В "Повести об основании и взятии Царьграда" Иван Пересветов описал, каким образом правда уходила из этого города. По его словам, "нощи убо против пятка осветися весь град, виде же стражие градския течаху видети бывшее чюдо, чааху бо: турки зажгоша град; и возкричаша велиим гласом, и собращася многия люди. Видев же у великий церкви Премудрости Божий у верха из окон пламень огненный великий изшедши и окружившу всю шею церковную на долгий час, и собрався пламень во едино место пременися, и бысть яко свет неизреченный, и абие взятыя на небо... Свету же оному до небес достигшу, отверзошася двери небесныя, и, прият свет, и паки затворишася небеса". Далее Пересветов приводит толкование этого знамения патриархом Константинопольским. Патриарх якобы сказал последнему византийскому императору Константину, что "свет неизреченный" ушел на небо. "И сие знаменует, яко милости Божий и щедроты его отъидоша от нас, грех ради наших..."

Таким образом, Иван Пересветов выразил мысль, что правда нетленна, хотя она и предметна, и зрима. Правда — это "свет неизреченный". Не найдя себе пристанища на грешной земле, она будет с неба светить людям.

В "Сказании о книгах" Иван Пересветов писал, что после захвата турками Царьграда "глас с небеси" возвестил патриарху, что Бог наслал на его жителей иноплеменников-турок не навеки, а "любячи" — на поучение цареградцам.

"Сказание о Магмет-салтане" описывает, в чем заключалось это поучение. Иван Пересветов вкладывает в уста турецкого властителя уроки, которые должен извлечь из падения Византии русский царь. Вместе с тем на примере реформ, которые осуществил Магмет-салтан в завоеванной им стране, он демонстрирует программу действий по укреплению государства, предотвращению его гибели.

Первый урок заключается в том, что царю нельзя давать в своем государстве волю вельможам. Богатые и лживые, они опутывают царя ворожкой, улавливают своим великим лукавством и кознями. Тем самым укрощают мудрость его и счастье и меч его царский унижают.

Второй урок состоит в том, что царь должен быть грозным царем. "Не мощно царю царства без грозы держати" — такие слова говорит Магмет-салтан своим подданным в пересказе Пересветова.

Третий урок, изреченный Магмет-салтаном, следующий: "В котором царстве люди порабощенны, и в том царстве люди не храбры и к бою против недруга не смелы: порабощенный

бо человек срама не боится, а чести себе не добывает, хотя силен или не силен, и речет так: однако есми холоп, иного мне имени не прибудет".

Эти уроки, отмечал Иван Пересветов, Магмет-салтан не только извлек из печальной участи византийского императора Константина, но и списал из христианских книг.

В соответствии с извлеченными уроками турецкий властитель осуществил следующие мероприятия в завоеванной им стране.

Во-первых, он велел, по словам Пересветова, "со всего царства все доходы себе в казну имати". *Во-вторых*, он "никому ни в котором граде наместничества не дал велможам своим для того, чтобы не прельщались неправдою судити". *В-третьих*, Магмет-салтан назначил своим вельможам жалованье из своей казны в размере, какового кто достоин. *В-четвертых*, он "дал суд во все царство и велел присуд (т.е. судебную пошлину) имати к себе в казну для того, чтобы судьи не искушались и неправды бы не судили". *В-пятых*, турецкий властитель назначил по городам своих судей из верных себе служилых людей и велел им "судити прямо". "Да по мале времени обыскал царь судей своих, как они судят, и на них довели пред царем злоимство, что они по посулом судят. И царь им вины в том не учинил, только их велел живых одрати. Да рек так: "если оне обростут опять телом, ино им вина отдатся". Да кожи их велел проделати, и велел бумагою набити, и в судебных велел железным гвоздем прибити, и написати велел на кожах их: "Без таковыя грозы правды в царство не мочно ввести. Правда ввести царю в царство свое, ино любимаго не пощадити, нашедши виноватого. Как конь под царем без узды, так царство без грозы".

Кроме того, Магмет-салтан навел порядок в своем войске. Он установил, что воинов судят командиры их полков — паши, причем судят "беспошлинно и беспосулно, и суд их совершается вскоре". А чтобы государство его не ослабело, воины с коней не слезают и оружия из рук не выпускают. За это турецкий властитель веселит всегда сердце их своим жалованьем царским и продовольствием. Как пишет Пересветов, Магмет-салтан сказал однажды своим воинам: "Не скорбите, братие, службою, мы же без службы не можем быти на земли; хотя мало цар оплошится и окроутет, ино царство его оскудеет и иному царю достанется; яко ж небесное по земному, а земное по небесному, ангели божий, небесныя силы, ни на един час пламяннаго оружия из рук не испускают, хранят и стерегут род человеческий от Адама и по всяк час, да и те небесныя силы службою не стужают". Так царь турецкий, замечает Пересветов, "взрастил сердце войску своему".

В "Большой челобитной" Иван Пересветов повторяет многие мысли "Сказания о Магмет-салтане". "Хоть и неправославный был царь, а устроил то, что угодно Богу" — такая оценка турецкому властителю дается здесь устами молдавского воеводы Петра. "Турецкий царь султан Магомет великую правду ввел в царстве своем, хоть иноплеменник, а доставил Богу сердечную радость. Вот если б к той правде да вера христианская, то бы ангелы с ними в общении пребывали", — делает вывод Петр. В то же время молдавский воевода усматривает некоторые явления, приведшие к гибели Византию, и в Русском государстве. "Сами вельможи русского царя богатеют и в лени пребывают, а царство его в скудость приводят", — говорит он. Тем не менее Петр выражает уверенность в том, что, благодаря благоверному великому царю русскому и великому князю всея Руси Ивану Васильевичу, будет в Русском государстве великая мудрость.

В "Сказании о Магмет-салтане" Иван Пересветов прямо связывает судьбу православной христианской веры с судьбой Русского государства. Греки, отмечает он, правду потеряли и Бога разгневали и веру христианскую отдали неверным на поругание. "И ныне греки хвалятся государевым царством благовернаго, царя русскаго от взятия Махметева и до сих лет. *А иного царства водного христианского и закону греческого нет*, и надежду на Бога держат и на то царство Руское благовернаго царя русскаго" (курсив наш. — В. Т.).

В этих словах Ивана Пересветова слышится нечто близкое к идее старца Филофея о Русском государстве как последнем носителе идеала православного царства. Такое повторение не было случайностью.

Светская по своему характеру политико-правовая теория Ивана Семеновича Пересветова уходила своими корнями в русскую православную идеологию. Понятие "правда" в сочинениях Пересветова в сущности, лишено религиозного содержания — оно трактуется им как сугубо светское, не связанное с какой-либо религией. Поэтому и оказывается возможным осуществление

правды неправославным и даже нехристианским государем. Однако Иван Пересветов все же надеется, что правда соединится с христианской верой, и произойдет это не где-нибудь, а в Русском православном государстве.

§ 8. Заключение

XV—XVI вв. были временем формирования и упрочения Русского централизованного государства. Вместе с тем это была эпоха накопления сил, создания предпосылок для нового взлета России — перехода русской государственности в качество *империи*. Этими предпосылками были и соответствующие экономические процессы, и перемены в государственном строе, и небывалое по масштабам расширение территории.

Указанные предпосылки для подъема русской государственности в новое качество формировались и в сфере русской политической и правовой идеологии. Именно в этом заключался общий смысл эволюции русской политико-правовой мысли в XV—XVI вв. В русском общественном сознании утверждалась идея величия Русского государства, особой ответственности русских царей перед богом. Однако будущее России представлялось отнюдь не свободным от различных опасностей. Тревога за судьбу Русского государства, предчувствие в близком будущем глобальных потрясений его устоев звучали где глухо, а где предельно громко, в сочинениях почти каждого истинно русского мыслителя.

ГЛАВА 9. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В XVI В.

§ 1. Введение

XVI век — век великих духовных, культурных, политических, религиозных перемен и потрясений в жизни Европы. В ряде стран (Франция, Испания, Австро-Германия, Англия, Россия и др.) складывались большие и сильные дворянские монархии. В процессе преодоления феодальной раздробленности лишались прежней власти и привилегий крупные феодалы. Централизованные абсолютистские государства способствовали образованию и консолидации наций, притязали на объединение нации, народа, страны. Падал духовный и политический авторитет католической церкви, до того бывшей единственной объединяющей силой Западной и Центральной Европы. Организация и деятельность церкви и духовенства критиковались не только еретическими сектами, но и многими католиками. Все большую известность приобретали идеи Уиклифа, Гуса, таборитов об очищении религиозных организаций от всего, что не соответствует священному писанию. Назревало широкое движение за реформу церкви. Одновременно усиливалась и развивалась рационалистическая критика религиозного мировоззрения. К концу XV в. культура Возрождения (Ренессанса), зародившаяся в итальянских городах-государствах еще в XIV в., распространилась в других странах Западной Европы.

Бурные процессы той эпохи обусловили глубокие изменения в идеологии западноевропейского общества.

В XVI в. естествознание, философия, реалистическое искусство достигли больших успехов; однако своеобразие этой эпохи заключалось в том, что общественные силы, боровшиеся против феодализма и освящавшей его церкви, не порвали с религиозным мировоззрением. Основу массовой оппозиции феодализму составляли еретические движения.

В том же веке общей для всех западноевропейских стран стала культура Возрождения. Предпосылкой и основой Возрождения был *гуманизм* — стремление ряда ученых, философов, политиков, деятелей искусства заменить традиционное для средневековой схоластики исследование текстов Библии, постановлений Соборов и сочинений отцов церкви изучением человека, его психологии и морали.

Представители гуманизма противопоставляли церковно-схоластической учености (*studia divina*)

светские науки и образование (*studia humanitatis*). Светские (гуманитарные) науки изучали не бога с его ипостасями, а человека, его отношения с другими людьми и его стремления, используя при этом не схоластически применяемый силлогизм, а наблюдение, опыт, рационалистические оценки и выводы.

Гуманизм естественно обусловил резкое повышение интереса к античному наследию. Если Реформация апеллировала к первоначальному христианству, не знавшему иерархии и сложных обрядов католической церкви, то гуманизм органически связан с возрождением античной (дохристианской) древности, когда философия и наука не были служанками богословия, а человеческая природа не толковалась как средоточие зла и греховности. Дополнительным стимулом к изучению античного наследия стало бегство в Западную Европу после взятия Константинополя турками (1453 г.) сотен и тысяч образованных греков; поселившись в разных странах, они преподавали греческий язык и создали первые переводы лучших трудов классиков античной Греции.

Гуманизм XV—XVI вв. не стал движением, охватившим широкие массы народа. Культура Возрождения была достоянием относительно немногочисленного слоя образованных людей разных стран Европы, связанных общими научными, философскими, эстетическими интересами, общавшихся при помощи общеевропейского языка того времени — латыни. Большинство гуманистов отрицательно относилось к религиозным движениям, в том числе реформационным, участники которых в свою очередь признавали только религиозную форму идеологии и были враждебны деизму и атеизму.

Важное значение для широкого распространения и религиозных, и светских идей играло книгопечатание, изобретенное в середине XV в. и получившее повсеместное применение в XVI в.

§ 2. Учение Н. Макиавелли о государстве и политике

Одним из первых теоретиков новой эпохи стал итальянец *Никколо Макиавелли** (1469—1527). * В ряде изданий последних лет эта фамилия пишется — Макьявелли.

Макиавелли долгое время был должностным лицом флорентийской республики, имеющим доступ к ряду государственных тайн.

Жизнь и деятельность Макиавелли относятся к периоду начавшегося упадка Италии, до XVI в. бывшей самой передовой страной Западной Европы. В северной и средней Италии еще в XII—XIII вв. сложились города-республики (Венеция, Флоренция, Генуя и др.) с развитой ремесленной и торговой экономикой. Промышленная и торговая верхушка этих городов сумела, опираясь на народ, подчинить себе феодалов своего округа, создать свою коммунальную государственность. Однако перемещение главных торговых путей в связи с открытием Америки, развитие производства в других странах Европы вели к упадку итальянской промышленности и торговли, подрывали силы итальянских городов.

В Италии не сложилось единое государство — на ее территории существовали городские республики, папское государство, а также владения Испании. Раздробленная Италия подвергалась нашествиям иноземных войск; в ряде городов-государств силами феодальной реакции учреждались тирании, опиравшиеся на наемные войска.

После установления во Флоренции синьории Медичи Макиавелли был лишен должности. В последний период жизни он занимался литературной деятельностью. Кроме сочинений на темы политические ("Рассуждения на первую декаду Тита Ливия", "Государь", "О военном искусстве" и др.) и исторические ("История Флоренции") его перу принадлежит ряд художественных произведений.

Сочинениями Макиавелли положено начало политико-правовой идеологии Нового времени. Его политическое учение свободно от теологии; оно основано на изучении деятельности современных ему правительств, опыта государств Античного мира, на представлениях об интересах и стремлениях участников политической жизни. Макиавелли утверждал, что изучение прошлого дает возможность предвидеть будущее или по примеру древних определить средства и

способы действий, полезных в настоящем. "Чтобы знать, что должно случиться, достаточно проследить, что было... Это происходит от того, — пояснял Макиавелли, — что все человеческие дела делаются людьми, которые имели и всегда будут иметь одни и те же страсти и поэтому они неизбежно должны давать одинаковые результаты".

Природа человека одинакова во всех государствах и у всех народов; интерес является наиболее общей причиной человеческих действий, из которых складываются их отношения, учреждения, история. Для того, чтобы управлять людьми, надо знать причины их поступков, их стремления и интересы. Устройство государства и его деятельность должны основываться на изучении природы человека, его психологии и влечений.

"Природа создала людей таким образом, — писал Макиавелли, — что люди могут желать всего, но не могут всего достигнуть". Из-за этого люди беспокойны, честолюбивы, подозрительны и никогда не довольствуются своей долей. Поэтому в политике всегда следует рассчитывать на худшее, а не на доброе и идеальное.

Государство (независимо от его формы) Макиавелли рассматривал как некое отношение между правительством и подданными, опирающееся на страх или любовь последних. Государство незыблемо, если правительство не дает повода к заговорам и возмущениям, если страх подданных не перерастает в ненависть, а любовь — в презрение. В творчестве Макиавелли мотивы социальной психологии впервые осмыслены как важный факт политики.

В центре внимания Макиавелли — реальная способность правительства повелевать подданными. В книге "Государь" и других сочинениях содержится ряд правил, практических рекомендаций, основанных на его представлении о страстях и стремлениях людей и социальных групп, на примерах истории и современной ему практики итальянских и других государств.

Целью государства и основой его прочности Макиавелли считал безопасность личности и незыблемость собственности. "Человек, которого лишают какой-либо выгоды, никогда не забывает этого: достаточно малейшей надобности, чтобы напомнить ему это; а так как его надобности возобновляются с каждым днем, то он вспоминает это каждый день". Самое опасное для правителя, неустанно повторял Макиавелли, — посягать на имущество подданных, это неизбежно порождает ненависть (а ведь никогда не ограбишь так, чтобы не осталось и ножа). "Даже когда государь считает нужным лишить кого-либо жизни, он может сделать это, если налицо подходящее обоснование и очевидна причина, но он должен остерегаться посягать на чужое добро... Люди скорее забудут смерть отца, чем потерю наследства".

Незыблемость частной собственности, как и безопасность личности, Макиавелли называл благами свободы, считал целью и основой прочности государства. По его учению, блага свободы наилучшим образом обеспечены в республике. В свободных землях и странах, рассуждал Макиавелли, богатства все время увеличиваются: "Ибо каждый человек в этих странах, не задумываясь, приумножает и приобретает блага, которыми рассчитывает затем, свободно пользоваться. Следствием этого оказывается то, что все граждане, соревнуясь друг с другом, заботятся как о частных, так и об обще-, ственных интересах и что общее их благосостояние на диво растет".

Макиавелли воспроизводит идеи Полибия о возникновении государства и круговороте форм правления; вслед за античными авторами он отдает предпочтение смешанной (из монархии, аристократии и демократии) форме. Особенность учения Макиавелли в том, что смешанную республику он считал результатом и средством согласования стремлений и интересов борющихся социальных групп. "В каждой республике всегда бывают два противоположных направления: одно — народное, другое — высших классов; из этого разделения вытекают все законы, издававшиеся в интересах свободы".

Предпосланные всему учению о государстве рассуждения о природе человека (индивида) Макиавелли существенно дополняет исследованием общественной психологии социальных групп, борющихся за влияние в государстве. В Древнем Риме смешанная республика сложилась в результате борьбы и компромиссов народа и аристократии, но их непримиримые распри вокруг аграрного закона погубили республику. В истории Флоренции раздоры простого народа (пополанов) и знатных людей (нобилей) с самого начала носили бескомпромиссный характер;

этим обусловлена непрочность флорентийской республики.

Макиавелли стремился опровергнуть общее мнение историков о порочности народа. Народные массы постояннее, честнее, мудрее и рассудительнее государя. Если единоличный правитель лучше создает законы, устраивает новый строй и новые учреждения, то народ лучше сохраняет учрежденный строй.

Народ нередко ошибается в общих вопросах, но очень редко — в частных. "При избрании должностных лиц, например, народ делает несравненно лучший выбор, нежели государь". Даже взбунтовавшийся народ менее страшен, чем необузданный тиран: мятежный народ можно уговорить словом — от тирана можно избавиться только железом; бунт народа страшен тем, что может породить тирана, — тиран уже наличное зло; жестокость народа направлена против тех, кто может посягнуть на общее благо, "жестокость государя направлена против тех, кто, как он опасается, может посягнуть на его собственное, личное благо".

От народа отличается знать. "Нет города, где не обособились бы эти два начала: знать желает подчинять и угнетать народ, народ не желает находиться в подчинении и угнетении". Если бы не сопротивление народа, аристократы античного Рима погубили бы свободное государство лет на триста раньше; честолюбивые устремления знати — источник беспокойства и смут в государстве.

Макиавелли все же считал знать неизбежной и нужной частью государства. Из среды аристократов выдвигаются государственные деятели, должностные лица, военачальники; совершенное подавление пополамными флорентийских нобилей, писал Макиавелли в "Истории Флоренции", привело к угасанию воинской доблести и душевного величия, а тем самым — к ослаблению и унижению Флоренции.

Свободное государство должно быть основано на компромиссах народа и знати; суть "смешанной республики" в том и состоит, что система государственных органов включает аристократические и демократические учреждения, каждое из которых, выражая и защищая интересы соответствующей части населения, сдерживает посягательства на эти интересы другой его части.

Вместе с тем Макиавелли с ненавистью отзывался о феодальном дворянстве и призывал к его уничтожению. "Дворянами именуются те, кто праздно живет на доходы со своих огромных поместий, нисколько не заботясь ни об обработке земли, ни о том, чтобы необходимым трудом заработать себе на жизнь. Подобные люди вредны во всякой республике и в каждой стране. Однако самыми вредными из них являются те, которые помимо указанных поместий владеют замками и имеют повинующихся им подданных".

Засилье дворян, которыми переполнены Неаполитанское королевство, Римская область, Романья, Ломбардия, мешает возрождению Италии. Из-за дворян там не было ни республики, ни политической жизни; "подобная порода людей — решительный враг всякой гражданственности". "Желающий создать республику там, где имеется большое количество дворян, не сумеет осуществить свой замысел, не уничтожив всех их до единого".

На пути к созданию будущей свободной Итальянской республики много препятствий — считал Макиавелли. Освобождение страны от иноземных войск и наемников, от мелких тиранов и многочисленных дворян, от папского государства и интриг католической церкви, поддерживающей раздробленность страны, требует крайних мер, проводимых абсолютной и чрезвычайной властью единоличного правителя, уничтожающего укоренившиеся пороки, учреждающего мудрые законы и порядки. Этой проблеме посвящено наиболее известное произведение Макиавелли "Государь" (в иных переводах — "Князь"; дословно — "О принцепсе").

Законодательству и праву Макиавелли придавал большое значение: благодаря законам Ликурга Спарта просуществовала 800 лет. Ненарушимость законов он связывал с обеспечением общественной безопасности, а тем самым спокойствия народа: "Когда народ увидит, что никто ни при каких обстоятельствах не нарушает данных ему законов, он очень скоро начнет жить жизнью спокойной и довольной". Но для Макиавелли право — орудие власти, выражение силы.

Во всех государствах основой власти "служат хорошие законы и хорошее войско. Но хороших законов не бывает там, где нет хорошего войска, и наоборот, где есть хорошее войско, там хороши и законы". Поэтому главным помыслом, заботой и делом правителя должны стать война, военная

организация и военная наука, "ибо война есть единственная обязанность, которую правитель не может возложить на другого". Макиавелли — против наемных войск; создание армии, состоящей только из итальянцев, он рассматривал как одно из первоочередных условий создания общенационального государства.

Важным средством политики Макиавелли считал религию. Религия, рассуждал Макиавелли, — могучее средство воздействия на умы и нравы людей. Именно поэтому все основатели государств и мудрые законодатели ссылались на волю богов. Там, где есть хорошая религия, легко создать армию. В Древнем Риме "религия помогала командовать войсками, воодушевлять народ, сдерживать людей добродетельных и посрамлять порочных". Государство должно использовать религию для руководства подданными.

Макиавелли, однако, не одобряет современное ему христианство, проповедующее смирение, самоуничтожение, презрение к делам человеческим: "Религия античная почитала высшее благо в величии духа, в силе тела и во всем том, что делает людей чрезвычайно сильными. А если наша религия и требует от нас силы, то лишь для того, чтобы мы были в состоянии терпеть, а не для того, чтобы мы совершали мужественные деяния. Такой образ жизни сделал, по-моему, мир слабым и отдал его во власть негодяям: они могут безбоязненно распоряжаться в нем как угодно, видя, что все люди, желая попасть в рай, больше помышляют о том, как бы стерпеть побои, нежели о том, как бы за них расплатиться".

Макиавелли порицал католическую церковь и духовенство: "Дурные примеры папской курии лишили нашу страну всякого благочестия и всякой религии". Кроме того, писал Макиавелли, католическая церковь держала и держит страну раздробленной. В канун Реформации Макиавелли прозорливо предсказывал, что католическая религия "близка к своей гибели либо к мучительным испытаниям".

Рассматривая религию как одно из средств управления людьми, Макиавелли допускал преобразование христианства так, чтобы оно служило прославлению и защите отечества. Отличие его позиции от позиции приверженцев Реформации в том, что образцом и основой религиозной реформы он считал не идеи первоначального христианства, а античную религию, полезную для политики. Не государство на службе религии, а религия на службе политики — такой взгляд резко расходился со средневековыми представлениями о соотношении церкви и государства.

Макиавелли считается одним из основоположников науки политологии. В его произведениях политика (учреждение, организация и деятельность государства) рассматривалась как особая сфера человеческой деятельности, имеющая свои закономерности, которые должны быть изучены и осмыслены, а не выведены из священного писания или сконструированы умозрительно. Такой подход к изучению государства был большим шагом вперед в развитии политико-правовой теории*.

* Известный немецкий государствовед Еллинек даже утверждал, что Макиавелли впервые ввел в научную литературу слово "государство" (stato).

Прогрессивное по методологической основе политическое учение Макиавелли несло на себе отпечаток эпохи. Это особенно ярко выразилось во взглядах Макиавелли на методы осуществления государственной власти, способы и приемы политической деятельности.

В произведениях Макиавелли политика противопоставлялась общераспространенным представлениям о должном и недолжном, позорном и почетном. Деятельность государства он исследовал как такую сферу проявления интересов, чувств, настроений людей, социальных общностей и правительств, в которой действуют особые правила, не тождественные нормам морали, регулирующей отношения между частными лицами.

Поступки основателей государств, завоевателей, узурпаторов престола, создателей законов, политических деятелей вообще, рассуждал Макиавелли, должны оцениваться не с точки зрения морали, а по их результатам, по их отношению к благу государства: "...Благоразумному государю следует избегать тех пороков, которые могут лишить его государства, от остальных же — воздерживаться по мере сил, но не более. И даже пусть государи не боятся навлечь на себя обвинения в тех пороках, без которых трудно удержаться у власти, ибо, вдумавшись, мы найдем

немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность".

Государства, писал Макиавелли, создаются и сохраняются не только при помощи военной силы; методами осуществления власти являются также хитрость, коварство, обман. "Надо знать, что с врагом можно бороться двумя способами: во-первых, законами, во-вторых, силой. Первый способ присущ человеку, второй — зверю; но так как первое часто недостаточно, то приходится прибегать и ко второму. Отсюда следует, что государь должен усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя... — поучал Макиавелли. — Из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе. Лев боится капканов, а лиса — волков, следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков".

Государственный деятель не должен быть всегда верен договорам: "Мы знаем по опыту, что в наше время великие дела удавались лишь тем, кто не старался сдержать данное слово и умел, кого нужно, обвести вокруг пальца..."; "разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание".

Идеалом государственного деятеля, которым Макиавелли восхищался, был герцог Романьи Чезаре Борджиа*, стремившийся расширить свои владения вероломными и жестокими способами, типичными для феодалов эпохи позднего Средневековья. Ссылаясь на деяния романьского герцога и ставя их в пример, Макиавелли писал, что для укрепления и расширения государства политик должен уметь решаться на великие, виртуозные злодеяния, подлости и предательства, требующие, как он считал, мужества, геройства, широты души.

* Иногда пишется "Борджа" (итал. — *Borgia*).

В политике единственным критерием оценки действий правителя государства являются укрепление власти, расширение границ государства. Для достижения этой цели правитель должен использовать все средства, в том числе аморальные: "Пусть обвиняют его поступки, лишь бы оправдывали результаты, и он всегда будет оправдан, если результаты окажутся хороши".

При всем этом, учил Макиавелли, вероломство и жестокость должны совершаться так, чтобы не подрывался авторитет верховной власти. Отсюда вытекает одно из излюбленных Макиавелли правил политики: "Людей следует либо ласкать, либо изничтожать, ибо за малое зло человек может отомстить, а за большое — не может". "Следует или вовсе не обижать никого, или удовлетворять своей злобе и ненависти одним ударом, а потом успокоить людей и вернуть им уверенность в безопасности".

Лучше убить, чем грозить, — грозя, создаешь и предупреждаешь врага, убивая — отделываешься от врага окончательно. Лучше жестокость, чем милосердие: от наказаний и расправ страдают отдельные лица, милосердие же ведет к беспорядку, порождающему грабежи и убийства, от которых страдает все население. Лучше быть скупым, чем щедрым, — щедрый обирает многих, чтобы одарить немногих, скупым же недовольны немногие, а народ не обременен излишними поборами. Лучше внушать страх, чем любовь, — любят государей по собственному усмотрению, боятся — по усмотрению государей. Мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него.

Если талантливый полководец выиграл ряд битв или всю войну, правитель должен под благовидным предлогом отправить его в отдаленные земли, чтобы о нем забыли, а все победы приписывались бы правителю как величайшему полководцу.

Если для укрепления своей власти правителю пришлось казнить много людей, то для блага государства после этого полезно казнить того из подчиненных, кто непосредственно руководил казнями: этим правитель отведет от себя обвинение в жестокости (Чезаре Борджиа так поступил с Рамиро д'Орко — усмирителем Романьи).

"...Гибельно и опасно оставить в живых государя, лишённого престола". Для укрепления государства нужно время от времени "наводить ужас и трепет на граждан, истребляя всех, кто кажется правительству подозрительным и вредным".

Все обиды и жестокости надо учинять разом: "Чем меньше их распробуют, тем меньше от них вреда; благодеяния же полезно оказывать мало-помалу, чтобы их распробовали как можно лучше". Дела, неугодные подданным, государи должны возлагать на других, а угодные — исполнять сами.

Рекомендуя правителям государства в зависимости от того, куда дует ветер фортуны, "по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла", Макиавелли в то же время советовал государям притворяться носителями нравственных и религиозных добродетелей. В государственной деятельности, поучал Макиавелли, "всегда в выигрыше оказывался тот, кто имел лисью натуру. Однако натуру эту надо еще уметь прикрыть, надо быть изрядным обманщиком и лицемером". "Каждый знает, каков ты с виду, немногим известно, каков ты на самом деле, и эти последние не посмеют оспорить мнение большинства, за спиной которого стоит государство". "Самое главное для государя — постараться всеми своими поступками создать себе славу великого человека, наделенного умом выдающимся".

Эти и аналогичные рекомендации Макиавелли черпал из современной ему политической практики.

Иногда утверждалось, что Макиавелли оправдывал безнравственность политики потому, что был идеологом буржуазии. Идеалом Макиавелли, действительно, было буржуазное, гражданское ("горожанское") общество. Однако в его произведениях отражена не политика буржуазии, которая сложилась в класс и стала господствовать много позже, а выражены дух и практика современной ему эпохи. Своеобразие этой эпохи хорошо описал Ф. Энгельс, отметивший, что в период позднего Средневековья ленные отношения во всех странах образовывали запутанный клубок прав и обязанностей, порождающий непрекращающиеся конфликты феодалов, непрерывную борьбу между королевской властью и вассалами. "Вот, — писал об этой эпохе Ф. Энгельс, — причина той бесконечной, непрерывно продолжающейся вереницы измен, предательских убийств, отравлений, коварных интриг и всяческих низостей, какие только можно вообразить, всего того, что скрывалось за поэтическим именем рыцарства, но не мешало ему постоянно твердить о чести и верности".

Именно эту практику Макиавелли поднял на теоретический уровень "высокой политики" и попытался дать ей своеобразные оправдания. Многие рекомендации Макиавелли послужили практическим руководством для беспринципных политиков; поэтому "макиавеллизм" стал символом политического коварства.

Произведения Макиавелли оказали громадное влияние на последующее развитие политико-правовой идеологии. В них сформулированы и обоснованы главные программные требования горожан и крестьянства: незыблемость частной собственности, безопасность личности и имущества, республика как наилучшее средство обеспечения "благ свободы", осуждение феодального дворянства, подчинение религии политике и ряд других. Наиболее проницательные мыслители Нового времени высоко оценили методологию Макиавелли, в особенности освобождение политики от теологии, рационалистическое объяснение государства и права, стремление определить их связь с интересами людей.

Названные положения Макиавелли были восприняты и развиты последующими теоретиками (Спиноза, Руссо и др.). Камнем преткновения для этих теоретиков явились, однако, "макиавеллизм" и его оценка.

Делались попытки противопоставить наиболее известную книгу "Государь", в которой определяются "чрезвычайные меры" для объединения Италии, другим произведениям Макиавелли, усмотреть противоречие между ними. Попытки неудачны, поскольку другие его сочинения содержат такие же рекомендации, причем специально оговорено, что способы усиления могущества государей и республик тождественны. "Всегда, когда приходится обсуждать вопрос, от которого единственно зависит спасение государства, — писал Макиавелли, — не следует останавливаться ни перед каким соображением справедливости и несправедливости, человечности или жестокости, славы или позора, — но отбросив всякие соображения, решиться на то, что спасает и поддерживает свободу".

Неудачны и попытки истолковать книгу "Государь" как обличительный памфлет против

тиранов, разоблачающий их повадки, либо представить "макиавеллизм" как искажение подлинных идей Макиавелли.

Макиавеллизм неотделим от произведений Макиавелли.

Макиавелли — превосходный писатель. Его произведения на политические темы написаны могучим, красочным, образным языком, свойственным эпохе Возрождения. В этих произведениях выражено искреннее, глубокое восхищение автора "невиданной жестокостью Ганнибала", "виртуозными злодеяниями Чезаре Борджиа", поразительным умением коварного папы Александра VI давать невыполнимые обещания и, наоборот, содержатся горькие сетования о политиках, потерпевших неудачу из-за того, что для совершения очередного злодеяния у них не хватило "мужества и величия духа".

Дело не в том, что автор смакует виртуозные хитрости и злодеяния политиков, откровенно любуясь и восхищаясь ими; хуже, что читателю настойчиво и назидательно, в высокохудожественной манере, убедительнейше внушается мысль, что подлости и злодеяния в политике — дело обыкновенное, нормальное, повседневное, обыденное и даже заслуживающее уважения и восхищения.

Восторгаясь деяниями Борджиа и других беспринципных государственных деятелей, глубокий теоретик Макиавелли почему-то не заметил, что его доводы о необязательности правил морали для правителей вполне применимы к отношениям между частными лицами, для которых, утверждал Макиавелли, мораль обязательна. Вот некоторые из этих доводов: "Необходимо считать всех людей злыми и предполагать, что они всегда проявят злобность своей души, едва лишь им представится к тому удобный случай." И еще: "Разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание. Такой совет был бы недостойным, — поясняет Макиавелли, — если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слова не держат, поэтому и ты должен поступать с ними так же. А благовидный предлог нарушить обещание всегда найдется".

Если эти соображения верны для политиков, то почему они неприменимы к отношениям частных лиц между собой? Если предположение о вероломстве, злобности и враждебности всех окружающих человека людей сделать основой правил его поведения, то получится не общество, а что-то вроде "войны всех против всех", в которой каждый стремится нанести окружающим первый удар или, по крайней мере, обмануть их в чем-нибудь, успев сделать это, пока они сами его не обманули. Однако из опыта истории достаточно известно, что мораль наряду с другими социальными регуляторами всегда оказывала сдерживающее влияние на человеческие страсти, удерживая людей в рамках общежития. Но не обнаружится ли "война всех против всех" в политике, если ее, как предлагал Макиавелли, освободить от моральных сдержек и оценок?

Конечно, Макиавелли далек от мысли о "войне всех (политиков) против всех (политиков)"; но он одобряет войну сильных политиков против слабых, хитрых — против простодушных, коварных — против честных политиков, властолюбцев — против тех, кто мешает им взять власть в свои руки. Поэтому его советы и рекомендации оказались полезными для политиков вероломных и жестоких, для тиранов, демагогов и узурпаторов власти.

Получилось так, что республиканец Макиавелли, с искренним уважением писавший о народе, практически ничем не помог народным движениям за республику и демократию; однако его произведения оказались ценным практическим пособием для диктаторов и тиранов. Именно им приятна мысль о вседозволенности в политике: "Пусть государи стараются сохранить власть и одержать победу, — писал Макиавелли. — Какие бы средства для этого ни употребить, их всегда сочтут достойными и одобрят". К тому же многие конкретные рекомендации Макиавелли действительно полезны для укрепления власти беспринципных и аморальных политических деятелей.

Бенито Муссолини находил в работах Макиавелли подтверждения своим идеям о сильной государственной личности, обоснование культа государства. В одном из своих строго секретных писем для членов политбюро Ленин, ссылаясь на рекомендации Макиавелли, содержащиеся в

книге "Государь" (гл. VIII — "О тех, кто приобретает власть злодеяниями"), называл его умным писателем по государственным вопросам, справедливо говорившим о способах достижения известной политической цели, и, в соответствии с его рекомендацией, требовал расстрелять возможно больше представителей духовенства под предлогом голода и изъятия церковных ценностей. Произведения Макиавелли "Государь" и "Рассуждения на первую декаду Тита Ливия" внимательно изучал Сталин, сделавший ряд многозначительных пометок и подчеркиваний по тексту первого русского издания этих произведений*.

* См: Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 191—192; Средние века. Выпуск 58. М, 1995. С. 119—129.

Макиавелли, безусловно, — великий теоретик и ученый, сделавший громадный шаг к созданию идеологии и науки Нового времени, оказавший глубокое влияние на развитие политико-правовой мысли и современной политологии.

Он, несомненно, блестящий писатель, автор художественных, политических, исторических произведений, созданных на самом высоком уровне культуры времен Возрождения.

Но то и другое не обязывало его восхвалять политические подлости, коварства и жестокости, оставляя духовное наследие не только ученым-теоретикам и любителям классической литературы, но и диктаторам, вероломным политикам и убийцам. Произведения великого итальянца не проиграли бы, если бы в них не было поучений и назиданий грядущим тиранам. К сожалению, без этого не обошлось.

§ 3. Политико-правовые идеи Реформации

В XVI в. ряд стран Западной и Центральной Европы охватила *Реформация* (лат. *reformatio* — преобразование, перестройка) — массовое движение против католической церкви.

Начало Реформации в Германии положил профессор Виттенбергского университета доктор богословия *Мартин Лютер* (1483— 1546). Осенью 1517 г. он выступил с протестом против продажи индульгенций (отпущение грехов за деньги). В процессе дискуссии с католическим духовенством Лютер и его единомышленники от первоначальных надежд на улучшение церкви перешли к ее отрицанию. Помимо ссылок на тексты священного писания, расходящиеся с организацией и практической деятельностью духовенства, в движении реформаторов все более отчетливо звучала мысль, что церковь в том виде, как она сложилась к XVI в., вообще не нужна христианам, ибо она не только мешает их общению с богом, приписывая себе роль обязательного посредника, но и подменяет богослужение идолопоклонством, многократно осужденным и в Ветхом, и в Новом заветах. Лютер и его сторонники утверждали, что в католицизме почитание бога подменено почитанием церкви, совершением придуманных духовенством обрядов и поклонением рукотворным предметам культа. Спасение христианина, утверждал Лютер, — не в церковных службах, обрядах, свечах, мессах, песнопениях, иконах и других чисто внешних проявлениях религиозности, а в глубокой и искренней вере в бога. Опираясь на священное писание, Лютер доказывал, что вся иерархия католической церкви, монашество, большинство обрядов и служб не основаны на "подлинном слове божьем", "истинном евангелии". Вопреки учению католицизма о необходимости совершать для спасения души различные обряды Лютер, ссылаясь на послания апостола Павла, утверждал, что "человек оправдывается одной верой". То, что относится к религии, — дело совести христианина; источник веры — священное писание, "чистое слово божье" (Лютер перевел Библию на немецкий язык). Все, что находило подтверждение в текстах Библии, считалось непререкаемым и священным; остальное рассматривалось как человеческое установление, подлежащее рациональной оценке и критике. В результате отвергались "церковное предание" и сама католическая церковь.

Отношение Лютера к светской власти основано на представлении, что человек живет в двух сферах: в сфере "евангелия" (религиозная сфера, отношение к царству небесному) и в сфере "закона" (царство земное, государство).

В сочинении "О светской власти" (1523 г.) Лютер писал, что если бы весь мир состоял из подлинных христиан (т.е. из истинно верующих), то не было бы необходимости ни в князьях, ни в

королях, ни в мече, ни в законе. Однако только меньшая часть людей ведет себя по-христиански; злых всегда больше, чем благочестивых. Поэтому бог учредил два правления — духовное (для истинно верующих) и светское (сдерживающее злых, заставляющее их сохранять внешний мир и спокойствие).

Истинный христианин не нуждается ни в праве, ни в мече, но он должен заботиться о других людях; поэтому, раз меч полезен и необходим для охраны мира, христианин платит налоги, почитает начальство, служит, делает все, что идет на пользу светской власти. "Если ты видишь, — утверждал Лютер, — что не хватает палачей, стражников, судей, господ или правителей, а ты сочтешь себя способным (к этому занятию), то предложи свои услуги и займись этим, чтобы не пренебрегали властями, без которых нельзя обойтись..." Главное в том, чтобы христианин не использовал меч в своекорыстных интересах; при соблюдении этого условия "стражники, палачи, адвокаты и прочий сброд", считал Лютер, могут быть христианами, поскольку власть и меч — служба божья, и потому "они должны быть теми, кто бы разыскивал, обвинял, мучил и убивал злых, защищал, прощал добрых, отвечал за них и спасал их".

Часто ссылаясь на слова апостолов Петра и Павла о богоустановленности власти, данной для наказания преступников, страшной не для добрых, но для злых, Лютер оправдывал светскую власть во всех ее непривлекательных проявлениях. "Знай также, — писал Лютер, — что с сотворения мира мудрый князь — птица редкая, и еще более редок князь благочестивый. Обыкновенно они либо величайшие глупцы, либо крупнейшие злодеи на земле; всегда нужно ждать от них наихудшего, редко — чего-либо хорошего. ...Если же князю удастся быть умным, благочестивым или христианином, то это величайшее чудо, вернейший знак милости Божией для данной страны".

Однако устами апостолов бог велел подчиняться любой власти, без которой невозможно существование человечества: "Поскольку весь мир зол, и среди тысячи едва ли найдешь одного истинного христианина, то люди пожирали бы друг друга, и некому было бы защищать женщин и детей, накормить их и поставить на службу Богу, и мир опустел бы".

Но законы светской власти простираются не далее тела и имущества, того, что является внешним на земле. Светская власть не имеет ни права, ни силы диктовать законы душам. "Все, связанное с верой, — свободное дело, и к этому никто не может принуждаться, — писал Лютер. — ...Делом совести каждого является то, как он верит или не верит".

Выступая против привилегий католического духовенства, Лютер отстаивал самостоятельность государства по отношению к церкви. Служба священников — распространение божьего слова, поучение христиан; во всех внешних делах они должны подчиняться государству; "светская христианская власть должна исполнять свою службу беспрепятственно, не опасаясь затронуть папу, епископа, священника: кто виноват, тот и отвечай". Одним из основных положений лютеранства является независимость светской власти от папства. Человек свободно ищет истину, уповая на внутреннюю религиозность; в делах веры невозможно принуждение.

Духовенство не является каким-то особым "чином", независимым от светской власти. Лютер призывал королей и князей к вооруженной борьбе против пап, кардиналов, всего католического духовенства.

Реформация в Германии, как до того в Англии и в Чехии, послужила сигналом к всеобщему движению крестьянства и городских низов, которые не видели оправдания сословному неравенству, феодальной иерархии, бесчисленным повинностям и поборам; они требовали возвращения к практике христианского равенства не только в церковной, но и в общественной жизни.

В 1524 г. началось всеобщее восстание крестьянства южной и средней Германии против церковных и светских феодалов; одним из вождей крестьянской войны был *Томас Мюнцер* (ок. 1490—1525). Начавшуюся Реформацию и крестьянское движение Мюнцер толковал наиболее радикальным образом; он призывал к полному социальному перевороту и установлению народной власти. По мнению Энгельса, политическая программа Мюнцера была близка к коммунизму. "Под царством божьим, — писал Энгельс, — Мюнцер понимал не что иное, как общественный строй, в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни

обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти".

Высоко оценивая деятельность и программу Мюнцера, Энгельс характеризовал неудачу с осуществлением этой программы в одном из городов Германии как трагичную и гибельную для любого политического вождя попытку осуществить идеи, для реализации которых нет общественно-исторических условий.

Война католиков и лютеран на территории Германии завершилась Аугсбургским религиозным миром (1555 г.), согласно которому лютеранство становилось равноправной католичеству религией по принципу: "чья страна, того и вера" (*cuius regio, ejus religio*). Реформация нанесла тяжелый удар католической церкви; протестантизм* приняли ряд германских княжеств и городов, а также скандинавские государства.

* В 1529 г. католики добились на 2-м Шпейерском рейхстаге (ландтаге) решения об отмене права князей определять религию своих подданных (т.е., по существу, признавать государственной религией не католичество, а лютеранство). Несколько князей и представителей городов подали императору протест против этого решения, ссылаясь, в частности, на то, что вопрос о религии — дело совести, а не предмет решения большинством голосов. С тех пор приверженцев церквей и религиозных учений, созданных Реформацией, называют *протестантами*.

Общим лозунгом массовых религиозных движений был призыв к церковной реформе, к возрождению истинного, первоначального христианства, искаженного духовенством. В своеобразных условиях XVI в. священное писание стало идейным оружием в борьбе против католической церкви и феодального строя, а его перевод с латыни на народный язык — средством революционной агитации и пропаганды. Текстами писания реформаторы обосновывали требование возрождения апостольской церкви; крестьянство и городские низы находили в Новом завете идеи равенства и "тысячелетнего царства", не знающего феодальной иерархии, эксплуатации, социальных антагонизмов. Реформация, начавшаяся в Германии, охватила ряд стран Западной и Центральной Европы.

Распространение лютеранства в его борьбе с католицизмом стало идейной предпосылкой возникновения более радикальных религиозно-политических течений Реформации. Таким течением являлся кальвинизм. *Жан Кальвин* (1509—1564) основал в Женеве новую церковь. Община верующих управлялась выборной консисторией, состоящей из пресвитеров (старейшин), проповедников и диаконов. Поначалу в кальвинизме были сильны теократические тенденции (попытки поставить консистории выше государственных органов); в конечном счете утвердилась идея независимости кальвинистской церкви от государства, право церкви судить о ряде действий государственной власти. В кальвинизме последовательно и отчетливо выражены основные положения протестантской этики, составившей, по определению известного социолога Макса Вебера, "дух капитализма". К ним относятся культ предприимчивости и трудолюбия, безусловная деловая честность, верность данному слову и заключенному соглашению, личный аскетизм, отделение домашнего хозяйства от промысла и вложение всей прибыли в дело.

Одной из центральных идей Кальвина была идея абсолютного предопределения: судьба каждого человека определена богом. Это учение призывало верующих к активной деятельности, ибо, с одной стороны, если человек обречен на неудачу, то ему ничто не повредит сверх того, что и так предопределено; с другой стороны, никто не может точно знать, "избран" он или нет, однако успех в делах может быть истолкован как возможное доказательство избранности. В XVI—XVII вв. кальвинизм широко распространился в Швейцарии, Нидерландах, Франции, Шотландии, Польше, Англии, в североамериканских колониях.

Религиозные движения, требующие восстановления апостольской церкви, в XVI в. охватили почти всю Западную Европу, переросли в ряде стран в религиозные войны. Эти войны нередко сливались с попытками крупных феодалов восстановить былую власть и независимость либо с народными движениями против дворянских привилегий, сословного строя, феодальной зависимости крестьянства.

В результате Реформации от католической церкви почти одновременно отпали несколько миллионов людей. В борьбе против протестантизма развернулась *Контрреформация*. Были усилены преследования еретиков и инакомыслящих в католических странах, реорганизована

инквизиция, учрежден Индекс запрещенных книг (официальный список сочинений, чтение которых карается отлучением от церкви), мирянам запрещалось читать и обсуждать священное писание. Тридентский собор (1545—1563), определивший меры борьбы с Реформацией, подтвердил значение философских сочинений Фомы Аквинского, который вскоре был провозглашен одним из учителей церкви; популяризация его учения положила начало так называемой второй схоластике, подготовке иезуитами учебников "облегченной" схоластической философии.

Главным орудием католической реакции стало "Общество Иисуса", основанное испанским дворянином Игнатием Лойолой, которое вскоре превратилось в монашеский орден *иезуитов* — "боевой отряд воинствующей церкви", как они были названы в папской булле об утверждении Устава ордена (1540 г.). Особенность ордена в том, что иезуиты не обособлялись от мирской жизни. Оставаясь в обществе, они должны были делать все для укрепления авторитета католицизма и его распространения. Чтобы завоевать власть над умами, иезуиты стремились овладеть просвещением и наукой, став "орденом ученых". В ряде стран они создали широкую сеть школ, заняли ведущие позиции в области образования.

Основное правило Устава ордена иезуитов — особый обет послушания, полное самоотречение, решительный отказ от собственной воли, безусловное и беззаветное повиновение начальникам ордена. "Если церковь утверждает, что то, что нам кажется белым, есть черное, мы должны немедленно согласиться с этим! — поучал Лойола. — Подчиненный должен смотреть на старшего, как на самого Христа. ...Надо совершить грех, смертный или простой, если начальник того требует во имя господина нашего Иисуса Христа или в силу обета повиновения". Допустимость любых средств для достижения Целей ордена (как их представлял себе Генерал ордена), слепое повиновение и строгая дисциплина иезуитов использовались для политических интриг с целью восстановления влияния католицизма.

Иезуиты проникали в окружение монархов, склоняли их к борьбе с протестантством, устраняли неугодных советников и правителей, организовывали и оправдывали покушения на неугодных католической церкви королей. "Кому дозволена цель, тому дозволены и средства", — поучали моралисты ордена, разработавшие специальные правила, которые давали возможность истолковать любой проступок как благодеяние. Составной частью иезуитской этики была идея "мысленной оговорки" — иезуит мог обещать любому человеку "выполнить его волю как свою", мысленно добавив: "если она (эта воля) будет того достойна". В некоторых государствах иезуиты добились восстановления католицизма. Протестантских или сочувствующих протестантизму монархов иезуиты нередко именовали тиранами, возбуждали против них недовольство знати и народа. Практической теорией иезуитов стал "макиавеллизм", руководствуясь которым они же и выступали с лицемерным осуждением Макиавелли (в 1559 г. произведения Макиавелли были осуждены римским папой и вскоре внесены в "Индекс запрещенных книг"). Интриги иезуитов, их участие в убийствах монархов вызвали такое негодование, что они изгонялись из ряда стран, а их орден временами запрещался Ватиканом.

§ 4. Политические идеи тираноборцев. Этьен де Ла Боэси

Во Франции становление единой централизованной монархии было осложнено во второй половине XVI в. религиозными войнами между католиками и гугенотами (французские кальвинисты), в ходе которых резко усилились сепаратистские тенденции, особенно на юге страны, а также попытки крупных феодалов отстоять и укрепить независимость от королевской власти.

После Варфоломеевской ночи (1572 г.) в среде гугенотов появились произведения *монархомахов (тираноборцев)*, осуждавших тиранию короля преимущественно с позиций феодальной аристократии. Монархомахи требовали ограничения власти короля сословными учреждениями, предоставления народу права смещать и выбирать монархов, призывали к сопротивлению тиранам. Рассуждая о свободе и правах народа, монархомахи имели в виду лишь

привилегии крупной аристократии. "Когда мы говорим о народе, — писал один из них, — то понимаем под этим словом не весь народ, а лишь его представителей: герцогов, принцев, оптиматов и вообще всех деятелей на государственном поприще". Восстание против тирана и его убийство, по мысли монархомахов, допустимы и правомерны только по инициативе и под руководством должностных лиц аристократии: "Берегитесь господства черни или крайностей демократии, которая стремится к уничтожению дворянства". Кроме монархомахов-протестантов (Гетман, Ланге, Без и др.) за ослабление королевской власти выступали монархомахи-католики, в том числе иезуиты. Показательно, что некоторые монархомахи порицали Макиавелли, приписывая ему защиту тирании.

В целом монархомахи представляли реакционно-феодалное направление. Однако некоторые произведения тираноборческой литературы по содержанию и историческим судьбам выходили за пределы защиты узкосословных интересов аристократической знати. К числу таких произведений относится трактат "Рассуждение о добровольном рабстве", написанный около 1548 г. и изданный гугенотами вскоре после Варфоломеевской ночи. Автор трактата *Этьен де Ла Боэси* (1530—1563) в ярких красках описывал постыдное и бедственное положение народа и страны под игом тирании, которая противоречит природе, свободе и равенству людей. Тирания возникает различными способами (договор, сила, наследование) и держится привычкой народа к рабству. Это рабство добровольное, поскольку впавший в привычное заблуждение народ содержит тирана, терпит его прихоти и злодеяния.

В начале трактата резкая критика тирании сочетается с наивными рассуждениями, что опорой тирана является лишь несознательность подданных: если бы все сразу просветились, власти тирана, конечно, тут же пришел бы конец.

Иная концепция излагается во второй половине трактата. Тиран, утверждает Ла Боэси, опирается на нескольких пользующихся его милостями приближенных, каждый из которых, в свою очередь, имеет своих приближенных, и так далее. В результате "сотни тысяч, миллионы связаны этой цепью с тираном... ради этого создаются новые должности и новые ведомства, которые все учреждаются на деле не ради реформы правосудия, а для того, чтобы служить новой опорой тирании". Описывая, по сути дела, становление административно-военного аппарата абсолютной монархии, Ла Боэси рассуждает уже не о "добровольном рабстве", а о порабощении "одних подданных с помощью других".

Сила тирана в том, что он, создавая себе приближенных и сторонников, раскалывает народ: "В конечном счете оказывается, что людей, которым тирания выгодна, почти столько же, сколько и тех, которым дорога свобода".

Государство, считал Ла Боэси, — это объединение тиранов, из которых высшие опираются на низших и в то же время при случае грабят их.

Суть тирании, ее "секрет и основу" Ла Боэси видел, таким образом, в организованной иерархии связанных общей выгодой с тираном и между собой прислужников тирании, каждый из которых стремится "обеспечить себе долю в добыче и быть самым маленьким тиранчиком при большом тиране".

Резкое осуждение тирании с позиций естественного равенства и свободы людей, критика ряда реальных качеств абсолютной монархии (фаворитизм, рост бюрократической иерархии, отсутствие законности, гарантий прав личности, посягательство деспотического государства на имущество состоятельных лиц и др.) обусловили долговременную жизнь трактата; трактат переиздавался неоднократно, в том числе два года подряд (1789 и 1790) в начале Французской революции.

§ 5. Теория государственного суверенитета. Политическое учение Ж. Бодена

Религиозные войны существенно мешали нормальной жизни общества; Франция распадалась на ряд враждующих и воюющих лагерей.

С обоснованием абсолютизма и критикой монархомахов в период религиозных войн выступил

Жан Боден (1530—1596). Юрист по образованию, депутат третьего сословия на Генеральных штатах в Блуа, Боден выступал против феодальной децентрализации, против религиозного фанатизма. В сочинении "Шесть книг о государстве" (издано на французском языке в 1576 г., по-латыни для всей Европы — в 1584 г.). Боден впервые в истории политико-правовой мысли сформулировал и широко обосновал понятие суверенитета как существенного признака государства: "Суверенитет — это абсолютная и постоянная власть государства... Абсолютная, не связанная никакими законами власть над гражданами и подданными". Власть государства постоянна и абсолютна; это — высшая и независимая власть как внутри страны, так и в отношениях с зарубежными державами: Выше носителя суверенной власти — только бог и законы природы.

Суверенитет, по Бодену, означает прежде всего независимость государства от папы римского, от церкви, от германского императора, от сословий, от другого государства. Суверенитет как верховная власть включает права издавать и отменять законы, объявлять войну и заключать мир, назначать высших должностных лиц, осуществлять верховный суд, право помилования, права чеканить монету, устанавливать меры и веса, взимать подати.

В учении о государстве Боден во многом следует Аристотелю, но не Аристотелю, искаженному и мистифицированному средневековой схоластикой, а подлинному Аристотелю, осмысленному в свете последующей истории политико-правовых учреждений.

Государство Боден определяет как правовое управление многими семьями и тем, что у них общее, на основе суверенной власти. Государство — именно правовое управление, соответствующее справедливости и законам природы; правом оно отличается, как отмечал еще Цицерон, от шайки разбойников или пиратов, с которыми нельзя заключать союзов, вступать в соглашения, вести войну, заключать мир, на которых не распространяются общие законы войны.

Семью Боден называет основанием и ячейкой государства. Государство — совокупность именно семей, а не отдельных лиц; если они не будут соединены в семейства, то вымрут, а народ, составляющий государство, не умирает. Подобно Аристотелю, он различает в семье три вида властеотношений: супружеские, родительские и господские. В отличие от Аристотеля Боден не был сторонником рабства. Он считал рабство не всегда естественным, источником смут и волнений в государстве. Боден стоял за постепенную отмену близких к рабству отношений феодальной зависимости там, где они еще сохранялись.

Боден — один из первых критиков "Утопии" Томаса Мора. Одобряя некоторые мысли "незабвенного канцлера Англии Т. Мора" о государственных порядках Утопии (см. § 6), Боден настойчиво оспаривает его главную идею. Государство, основанное на общности имущества, писал Боден, "было бы прямо противоположно законам бога и природы". Частная собственность связана с законами природы, поскольку "естественный закон запрещает брать чужое". "Имущественное равенство губительно для государств", — неустанно повторял Боден. Богатые и бедные существуют в каждом государстве; если попытаться уравнять их, признать недействительными обязательства, отменить контракты и долги, "то нельзя ждать ничего, кроме полного разрушения государства, ибо утрачиваются какие бы то ни было узы, связывающие одного человека с другим".

Первостепенное значение Боден придавал форме государства. Он отвергает распространенное деление форм государства на правильные и неправильные, поскольку оно выражает лишь субъективную оценку существующих государств. Сторонники власти одного человека называют ее "монархия", противники — "тирания". Приверженцы власти меньшинства именуют такую власть "аристократия", недовольные ею — "олигархия" и т.д. Между тем, рассуждал Боден, суть дела только в том, кому принадлежит суверенитет, реальная власть: одному, немногим или большинству. На том же основании Боден отрицает смешанную форму государства — власть никак не разделить "поровну", какой-то элемент будет иметь решающее значение в государстве; кому принадлежит высшая власть принимать законы, таково и есть государство в целом.

Рассматривая различные формы государства, Боден пишет, что целесообразность и прочность каждой из них зависит от исторических и природных особенностей разных стран и народов. На севере живут народы храбрые, создавшие сильное войско; у южных народов развит ум, поэтому

там процветают науки. На севере опорой правительства является сила, в средней полосе — разум и справедливость, на юге — религия. На государство влияют также горы, равнины, плодородие и бесплодие почвы. Храбрые жители севера и горцы создали демократию либо выборную монархию; изнеженные обитатели юга и равнин легко подчиняются монархии. Народы востока — ближе к южным, запада — к северным.

К демократии Боден относился отрицательно: в демократическом государстве очень много законов и властей, а общее дело — в упадке; толпа, народ — "зверь многоглавый и лишенный рассудка" — не может постановить что-нибудь хорошее, преследует богатых, искореняет и изгоняет лучших, избирает худших.

Не одобрял Боден и аристократию — государство, где власть принадлежит коллегии знатных: среди аристократов умных людей мало, в результате правит глупое большинство; принятие решений связано с раздорами, с борьбой партий и группировок; государство недостаточно энергично подавляет возмущения народа, вечно восстающего против вельмож. По тем же причинам аристократия немыслима в большом государстве.

Наилучшей формой государства Боден считал монархию. Монарх так же естественно, как бог Вселенной, без помех повелевает подданными; он обладает властью по собственному праву (вначале приобретенному силой, затем передаваемому по праву наследования). "Кроме бога нет никого, более высокого на земле, чем суверенные монархи. Они поставлены самим богом как его наместники, дабы править другими".

Упоминания о боге не играют решающей роли в аргументации Бодена. Он ссылается на то, что о прочности и естественности монархии свидетельствует исторический опыт — монархии существуют тысячи лет, и это никого не удивляет; если же республика просуществует всего лет триста-четыре, то все уже поражаются такому диву, настолько естественному порядку вещей противоречит долговременное существование республики. Боден утверждал, что монархия особенно необходима в больших государствах. В монархии обеспечены компетентность (советуют многие) и энергичность (решает один) власти.

Ссылаясь на разум и историю, Боден писал, что первоначально все государства созданы завоеванием и насилием (а не путем добровольного соглашения, как утверждали некоторые тираноборцы). В результате справедливой войны возникли господские (вотчинные) государства, в которых монарх правит подданными как отец семьей. Таковы монархии Востока.

В Европе, рассуждал Боден, господские государства превратились в "законные монархии", в которых народ повинуетеся законам монарха, а монарх — законам природы, оставляя подданным естественную свободу и собственность. Монарх не должен нарушать "законы бога и законы природы", которые возникли раньше всех государств и присущи всем народам. Монарх, по мнению Бодена, должен быть верен слову, соблюдать договоры и обещания, установления о престолонаследии, о неотчуждаемости государственного достояния, уважать личную свободу, семейные отношения, вероисповедания (чем больше их будет, тем лучше, — меньше возможностей создания влиятельных враждующих группировок), неприкосновенность имущества.

Боден оспаривал распространенное среди тираноборцев мнение, что монархия должна быть избирательной — в период выборов неизбежны смуты, раздоры и междоусобицы; выборный монарх не заботится об общем достоянии, поскольку неизвестно, кто сменит его на престоле; этих недостатков лишена наследственная монархия, которая к тому же во Франции является традиционной (тираноборцы пытались доказать, что ранее монархи были выборными).

Боден считал наилучшей королевскую монархию — государство, в котором верховная власть (суверенитет) целиком принадлежит монарху, а управление страной (порядок назначения на должности) — сложное, т.е. сочетающее принципы аристократические (на ряд должностей, преимущественно в суде и войске, король назначает только знатных) и демократические (некоторые должности доступны всем). Мудрым учреждением королевской монархии Боден называл Генеральные штаты. Они соединяют сословия (духовенство, дворянство, третье сословие), умеряют, но не ограничивают верховную власть. Они улучшают управление страной, предавая гласности злоупотребления должностных лиц, высказывая различные мнения. Хотя Генеральные штаты могут давать королю только советы, а принимать решения не могут, государь

не вправе облагать подданных податями без их согласия, ибо, по естественному закону, никто не имеет права брать чужое достояние без воли владельца, утверждал Боден. Лишь в самом крайнем случае монарх может самолично налагать налоги для пользы государства (но Боден готов признать за подданными право пассивного сопротивления тирану в виде отказа платить подати).

Исходя из разработанной им концепции суверенитета, Боден ставил вопрос о сложных государствах. Он различал два вида государственных соединений. К соединениям, основанным на неравенстве, он относил государственные образования, включающие части, находящиеся в вассальной или иной зависимости от суверена, а также федерацию, которая, по мысли Бодена, основана на неравенстве, ибо суверенитетом обладает только союз в целом, а не отдельные его части (примером федерации он считал Священную Римскую империю германской нации). Второй вид соединений государств основан на равенстве — такова Швейцарская конфедерация, каждый из членов которой во времена Бодена сохранял суверенитет.

Основная заслуга Бодена — в изучении суверенитета как признака государства, главного качества верховной власти. Обоснованное Боденом понятие суверенитета сохраняет актуальность, хотя после XVI в. в отношениях между государствами многое изменилось. К тому же в политико-правовой идеологии и даже в законодательстве ряда стран термин "суверенитет" нередко использовался не как научное, а как идеологическое или даже публицистическое определение (суверенитет народа, суверенитет нации, суверенитет личности, суверенитет закона, суверенитет науки и т.п.). Кроме того, в науке о государстве суверенитет нередко отождествлялся с компетенцией государственных органов, их полномочиями, предметом ведения, источником власти и др.

Наиболее существенным после XVI в. изменением прав верховной власти стало изъятие из полномочий носителя суверенитета, перечисленных Боденом, "права войны", запрещенной в середине XX в. основными документами ООН. Это, однако, не означает изменения содержания понятия "суверенитет", данного Боденом. Как отмечено, суверенитет, по Бодену, — независимость государства от другой власти, но не от власти законов природы; к законам природы (к естественному праву) Боден, вслед за Аристотелем, относил не только физические законы, но и такие социальные явления, как существование семьи и частной собственности. Поэтому получилось так, что неограниченная власть государства над гражданами и подданными оказалась подчиненной естественному закону неприкосновенности частной собственности, чем обусловлено давно замеченное противоречие в политико-правовом учении Бодена: монарх может предписать все, кроме произвольного установления налогов и податей; Генеральные штаты ничего не решают, но без их согласия король не должен взимать подати и налоги.

Уже Боден, вопреки Аристотелю, не считал рабство законом природы и рекомендовал его отмену. По мере развития цивилизации, общей культуры человечества и международных связей были запрещены работорговля, а затем и рабство, пиратство, расовая дискриминация, химическое, бактериологическое и некоторые другие виды оружия, угроза силой или ее применение в международных отношениях, всеми государствами признан режим свободного моря и ряд других обязывающих или запрещающих норм и принципов международного права. Все это, однако, не означает отрицания или умаления суверенитета как признака (качества) независимого государства.

В серьезных теоретических исследованиях, посвященных проблемам суверенитета, говорится об отдаленной перспективе отмирания (исчезновения, но не ограничения) суверенитета вместе с государством в результате создания мирового правопорядка и преодоления разобщенности человечества.

В настоящее время учение Бодена о суверенитете актуально в теоретическом и практическом отношениях.

Во-первых, актуален вывод Бодена о том, что суверенитет присущ только государству как неотъемлемое качество верховной власти в стране. Встречающиеся в литературе рассуждения о различиях "власти государственной" и "власти политической" отражают лишь то обстоятельство, что в некоторых государствах, формально конституционных и демократических, реальная власть на самом деле принадлежала не государству, а верхушке правящей партии либо господствующего

духовенства, вершивших все дела от имени государства.

Что касается суждений о "суверенитете личности", "суверенитете нации", то это не более чем публицистические метафоры, призванные подчеркнуть, в частности, право личности на индивидуальность и самобытное проявление, на свободу, права и обязанности в рамках закона либо право нации (этноса) на национально-культурную автономию, обеспечивающую сохранение языка, культуры, нравов, верований, обычаев» т.е. всего, что связано с существованием и сохранением данного этноса.

Во-вторых, суверенитет, по Бодену, неограничен. Как независимость государственной власти от всякой другой власти суверенитет либо есть, либо его нет; неограниченность нельзя ограничить. Формулировки об "ограниченности суверенитета", существовавшие в конституциях СССР и союзных республик, были основаны на смешении понятий "суверенитет" и "компетенция" (по существу речь шла о распределении компетенции между государственными органами СССР и союзных республик) и содержали внутреннее противоречие, которое в последнем варианте союзной Конституции (1977 г.) получило завершённое воплощение в формулировках, согласно которым на одной и той же территории одновременно существуют два суверенных государства — СССР и союзная республика.

В-третьих, Боден подчеркнул такое качество суверенитета, как его неделимость; именно на этом качестве суверенитета основано отмеченное Боденом различие между федерациями и конфедерациями как разновидностями сложных государств.

§ 6. Политико-правовые идеи раннего коммунизма. "Утопия" Т. Мора. "Город Солнца" Т. Кампанеллы

Возрождение античного наследия повысило интерес к книге Платона "Государство". Развитие идей Платона об общности имущества привело к появлению произведений, заложивших основы коммунизма Нового времени. Существенным новшеством теорий раннего коммунизма было умозрительное распространение общности имущества на всех граждан (а не только на философов и воинов, как у Платона), а также обоснование демократических учреждений в государствах, базирующихся на общественной собственности.

* До начала XIX в. частной собственности противопоставлялась "общность имущества" (*omnia sunt communia* — все должно быть общим). Исходя из терминологии того времени, а также принципов организации труда, распределения, быта в проектах Мора, Кампанеллы и их последователей в XVI—XVIII вв., их идеалы по традиционной классификации являлись коммунистическими. Отличные от них идеалы социализма, как указывал Ф. Энгельс, возникли в начале XIX в. (см. гл. 20).

В 1516 г. была опубликована "Весьма полезная, а также и занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия мужа известнейшего и красноречивейшего Томаса Мора, гражданина и шерифа славного города Лондона". Англичанин *Томас Мор* (1478—1535), правовед по образованию, прославился как блестящий адвокат, был избран в парламент, затем занимал должность судьи, помощника шерифа г. Лондона и другие должности. "Утопия" создана во время поездки во Фландрию в составе посольства.

Сочинение написано в форме диалога: мореплаватель рассказывает автору и другим лицам о различных народах и странах, в том числе об острове Утопия.

В первой части сочинения Мор дал резкую критику огораживания и кровавого законодательства современной ему Англии. Причисляя бессмысленную жестокость многочисленных законов, направленных против краж и бродяжничества, Мор остро ставит вопрос о причинах преступности в современном ему обществе. Основная причина всех вообще пороков и бедствий, считал Мор, — частная собственность и обусловленные ею противоречия интересов личности и общества, богатых и бедных, праздности и изнурительного труда, роскоши и нищеты. Частная собственность и деньги порождают преступления, которые "подвергаются ежедневной каре, но не обузданию", общество само "создает воров и одновременно их карает".

Взгляд на собственность как основу общества, определяющую его структуру, психологию,

нравы, учреждения, законы, позволил Мору сделать ряд новых выводов о сущности государства и права. "При неоднократном и внимательном созерцании всех процветающих ныне государств, — писал Мор, — я могу клятвенно утверждать, что они представляются не чем иным, как неким заговором богачей, ратующих под именем и вывеской государства о своих личных выгодах". Богачи используют государство "во-первых, для того, чтобы удержать без страха потери то, что стяжали разными мошенническими хитростями, а затем для того, чтобы откупить себе за возможно дешевую плату работу и труд всех бедняков и эксплуатировать их, как вьючный скот. Раз богачи постановили от имени государства, значит, также и от имени бедных, соблюдать эти ухищрения, они становятся уже законами".

Автор "Утопии" одним из первых подчеркнул и то, что сложность и запутанность законодательства, охрана его жесточайшими наказаниями отвечают интересам богачей и направлены против трудящихся. Уже сами условия жизни простого народа, его приниженное положение не дают возможности разобраться в сложном законодательстве, истолковать и понять его запутанные положения. "Да ему и жизни на это не хватит, — замечал Мор, — так как она занята у него добыванием пропитания". Эгоизмом богачей обусловлено также применение суровых, несправедливых наказаний к неимущим, перед которыми стоит "жестокая необходимость сперва воровать, а потом погибать".

Во второй части книги описываются учреждения и нравы жителей острова Утопия, находящегося в Новом Свете, где-то в южном полушарии (Утопия по-гречески — "место, которого нет"). В Утопии существуют общность имущества и всеобщая обязательность труда; это коренным образом отличает общественный и политический строй утопийцев от порядков всех других государств.

Утопия — своеобразная федерация 54 городов. Утопийский сенат (по три представителя от каждого города) обсуждает общие дела острова — перераспределение продуктов, рабочей силы, прием иностранных посольств и др.

Устройство и управление каждого из городов одинаковы. В городе 6000 семей; в семье — от 10 до 16 взрослых. Каждая семья занимается определенным ремеслом (разрешен переход из одной семьи в другую). Для работы в прилегающей к городу сельской местности образуются "деревенские семьи" (от 40 взрослых), в которых житель города обязан проработать не менее двух лет (поощряются горожане, остающиеся в деревенской семье сверх этого срока).

Должностные лица в Утопии выборные. Каждые 30 семей избирают на год филарха (сифогранта); во главе 10 филархов стоит протофиларх (транибор). Протофилархи избираются из числа ученых. Они образуют городской сенат, возглавляемый князем. Князь (принцепс) избирается филархами города из кандидатов, предложенных народом. Должность князя несменяема, если он не заподозрен в стремлении к тирании. Наиболее важные дела города решают народные собрания; они же избирают большую часть должностных лиц и заслушивают их отчеты.

При описании государственных учреждений Утопии Мор во многом следовал античным образцам (государство-город, смешанная республика и др.). Вместе с тем он высказал ряд суждений о коренном изменении задач и методов деятельности государства, основанного на общественной собственности. Органы власти Утопии осуществляют общее руководство народным хозяйством и образованием. Именно поэтому должностные лица избираются из среды ученых (траниборы — члены городских сенатов); по той же причине создаются специальные учреждения для координации производства и потребления в масштабах страны (общеутопийский сенат).

Томас Мор подчеркивает демократизм учреждений утопийцев: "Между собой они живут дружно, так как ни один чиновник не проявляет надменности и не внушает страха. Их называют отцами, и они ведут себя достойно. Должный почет им утопийцы оказывают добровольно, и его не приходится требовать насильно". Когда возможно, государство сокращает и без того короткий (шестичасовой) рабочий день. В Утопии существует широкая веротерпимость. Там много сект и религий. Запрещено лишь возбуждать религиозный фанатизм, осуждать верования других (однако атеисты не могут занимать должности, а также публично защищать безбожие).

Государство стремится обойтись без лишних запретов и регламентации. Имеются общественные столовые, но можно готовить пищу дома. "Хотя никому не запрещено обедать

дома, но никто не делает этого охотно, потому что считается непристойным и глупым тратить труд на приготовление худшей еды, когда во дворце, отстоящем так близко, готова роскошная и обильная". Государство широко использует меры поощрения лиц, совершающих полезные для общества действия. В Утопии окружены всеобщим почетом граждане, добровольно исполняющие особо трудные или неприятные работы. Вместе с тем обязанность сифогрантов — наблюдать, чтобы никто не сидел праздно, а чтобы каждый усердно занимался своим ремеслом.

Новы и оригинальны рассуждения Мора о праве в Утопии. Поскольку в Утопии нет частной собственности, споры между утопийцами редки и преступления немногочисленны; поэтому утопийцы не нуждаются в обширном и сложном законодательстве. "У утопийцев законоведом является всякий. Ведь... у них законов мало, и, кроме того, они признают всякий закон тем более справедливым, чем проще его толкование". "Утопийцы считают в высшей степени несправедливым связывать каких-нибудь людей такими законами, численность которых превосходит возможность их прочтения или темнота — доступность понимания для всякого".

Очень своеобразно для своего времени Мор решает проблему наказания. Протестуя против применения смертной казни за кражу, Мор противопоставлял жестокому законодательству современной ему Англии законы живущего где-то на востоке народа, по которым преступников не казнят, а присуждают к общественным работам. Аналогичное законодательство существует в Утопии; утопийцы, совершившие тяжкое преступление, обращаются в "рабство".

Рабство, о котором идет речь в "Утопии", — совсем не то рабство, которое было известно Античному миру, — оно не пожизненно (князь или народ могут смягчить или прекратить рабство раскаявшихся и исправившихся преступников) и не наследственно. "По мнению утопийцев, оно является достаточно суровым для преступников и более выгодным для государства, чем спешить убить виновных и немедленно устранить их. Труд этих лиц приносит более пользы, чем их казнь, а с другой стороны, пример их отпугивает на более продолжительное время других от совершения подобного позорного деяния". Рабами становятся также военнопленные, взятые с оружием в руках, и осужденные на казнь преступники, купленные в других странах. Рабы закованы в золотые цепи (чтобы воспитать общественное презрение к драгоценным металлам) и выполняют неприятные работы (убой и свежевание скота и т.п.). Однако рядом с ними трудятся свободные утопийцы, добровольно выполняющие грязные работы: "Чем более они несут рабский труд, тем больший почет получают от остальных". Основная мысль Мора сводится к тому, что принудительные работы — более гуманная мера наказания, чем широко распространенная в его время смертная казнь.

К войнам Мор относился отрицательно. Политике феодальных монархов, помышлявших в основном о завоеваниях и военной славе, он противопоставлял миролюбие утопийцев. "Утопийцы сильно гнушаются войною, как деянием воистину зверским... вопреки обычаю почти у всех народов, они ничего не считают в такой степени бесславным, как славу, добытую войной".

Мор осуждал вероломство внешней политики современных ему правителей, которые находят каверзы в словах договоров, хитро их перетолковывают, изыскивают лазейки для увертки от договора и от верности. Описывая эти ухищрения монархов и их советников, Мор замечал: "А окажись такое лукавство, или скорее обман и коварство, в соглашении частных лиц, то эти же самые лица стали бы весьма высокомерно кричать, что это — святотатство и заслуживает виселицы".

В те же годы, когда Макиавелли писал свои сочинения, в которых обосновывалась необязательность общепризнанных норм морали для правителей и государственных деятелей, Мор ставил и решал ту же проблему противоположным образом. Он подверг критике основное положение, из которого вырос макиавеллизм, — противопоставление сферы политики нравственным связям частных лиц. Не зная произведений Макиавелли, Мор опровергает их основную идею — представление о том, что в государственной деятельности действуют какие-то особые нормы справедливости, отличные от общепризнанных норм морали.

Постоянное нарушение правителями договоров, прикрытое различными лукавыми ухищрениями, возмущался Мор, означает, что "или вся справедливость представляется только презренной и низменной, сидящей далеко ниже высокого трона царей, или существуют по

крайней мере две справедливости: одна из них приличествует простому народу, ходящая пешком и ползающая по земле, спутанная отовсюду многими оковами, чтобы она нигде не могла перескочить ограды; другая — добродетель государей; она — величественнее предыдущей народной, а вместе с тем и значительно свободнее ее, поэтому ей все позволено, кроме того, что ей неугодно".

Основным препятствием на пути учреждения нового строя Т. Мор считал жадность и гордость богачей. Он рассчитывал на разум (рационалистическое обоснование преимуществ общественной собственности, всеобщего равенства и общего труда) и случай (в сочинении Мора — философ Утоп, основавший новое государство и учредивший его законы).

Другие произведения Т. Мора не столь значительны, как "Утопия", принеся ему всемирную славу. Вскоре после опубликования этой книги английский король Генрих VIII приблизил к себе Мора, назначая его на высокие государственные должности вплоть до высшей — лорда-канцлера. Разрыв Генриха VIII с римским папой явился одной из причин отставки Мора, отрицательно относившегося к Реформации. Мор был казнен по обвинению в государственной измене за отказ присягнуть королю как главе церкви. Поскольку Мор пострадал за веру, католическая церковь канонизировала (1886 г.) автора "Утопии".

Последующие теоретики раннего коммунизма испытали на себе сильное влияние "Утопии", в том числе и новых идей о государстве и праве.

Эти идеи получили развитие в произведениях *Томмазо (Джиана Доменико) Кампанеллы* (1568—1639). Доминиканский монах Кампанелла был заключен в тюрьму за участие в подготовке восстания против испанского ига в Калабрии (южная Италия). В тюрьмах, где он провел около 27 лет, Кампанелла написал, в числе других произведений, "Город Солнца" (издано в 1623 г.).

При описании общественного строя Города Солнца Кампанелла во многом следует "Утопии" Томаса Мора. Город находится где-то на острове около экватора. Он основан народом, решившим "вести философский образ жизни общиной". Здесь нет частной собственности, все трудятся в соответствии со своими природными склонностями, труд почетен. Воспитание и обучение связаны с производительным трудом, организуются и регулируются государством.

Мысли Кампанеллы о наилучшем общественном строе отличаются от взглядов Мора тем, что Кампанелла, подобно Платону, пытался распространить принцип общности на брачно-семейные отношения; соответственно этому производственной ячейкой в Городе Солнца является не семья, а мастерская или бригада. Всячески подчеркивая вслед за Мором почетность труда, Кампанелла осуждает рабство; поэтому преступников в Городе Солнца не присуждают к общественным работам. Вместе с тем в описании порядков Города Солнца значительно резче, чем в "Утопии", сказались уравнительность и грубый аскетизм. Вся жизнь соляриев (жителей Города Солнца) тщательно регламентирована. Они носят одинаковую одежду, получают одинаковую пищу (только в общественных столовых), военным строем отправляются работать, питаться, отдыхать, развлекаться.

Кампанелла полагал, что в обществе, основанном на общей собственности, сохранится государство. Однако государство, им описанное, отличалось от всего, что было известно истории политической мысли и государственных учреждений. Власть и управление в Городе Солнца основываются на трех принципах: 1) главными задачами нового государства будут организация производства и распределения, управление воспитанием граждан; 2) эти задачи государства обуславливают значительную роль ученых в осуществлении власти и управления; 3) новый общественный строй требует участия народа в управлении государством. Мор, наметивший эти принципы, считал возможным их осуществление в рамках соответствующим образом модифицированной смешанной республики, воспроизводящей ряд характерных черт античных и средневековых городских республик. Кампанелла же изображает организацию государственной власти, не имеющую аналогии в истории.

Ученые и лица, сведущие в какой-либо отрасли знания или искусства, образуют централизованную иерархию должностных лиц. Во главе Города стоит верховный правитель — Солнце (Метафизик) — всесторонне образованный человек, сведущий во всех науках, искусствах, ремеслах. Соответственно трем главным атрибутам бытия (мощь, мудрость, любовь) ему

помогают три соправителя: Пон (Сила — ведает военным делом), Син (Мудрость — руководит развитием наук), Мор (Любовь — управляет воспитанием, деторождением, сельским хозяйством, производством продуктов питания, одежды и др.).

Коллегии высших должностных лиц подчинены лица, ведающие узкими специальностями (таковы, в частности, Агроном, Скотовод, Воспитатель, Экономист, Перспективист, Геометр, Поэт, Астроном). Имеются начальники отрядов, главные мастера; существуют и такие должности, как Правосудие (уголовное и гражданское), Мужество, Великодушие, Усердие, Бодрость, и т.д. Власть должностных лиц опирается на всеобщее уважение и добровольное подчинение; они распоряжаются при производстве работ, решают споры, наказывают нарушителей порядка, поощряют достойных, воспитывают и обучают подрастающее поколение.

В Городе Солнца дважды в лунный месяц созывается общее собрание всех соляриев, достигших 20-летнего возраста. На Большом Совете, как называется это собрание, каждому предлагается высказаться о том, какие есть в государстве недочеты. На Большом Совете обсуждаются все важные вопросы жизни государства.

Весьма оригинальны мысли Кампанеллы о способах сочетания демократии и правления ученых-специалистов. Кандидатуры на тот или иной пост предлагаются воспитателями, старшими мастерами, начальниками отрядов и другими должностными лицами, знающими, кто из соляриев к какой должности более пригоден; в Большом Совете каждый может высказаться за избрание или против него; решение о назначении на должность выносится коллегией должностных лиц (четыре главных правителя, руководители соответствующих наук или ремесел, начальники отрядов).

Большому Совету принадлежит право поддержать или, наоборот, предотвратить назначение какого-либо лица; еще обширнее права Совета в контроле, критике и смене должностных лиц — здесь ему принадлежит решающее слово. Как видно, Кампанелла, считавший для исполнения той или иной должности необходимыми специальные познания, четко понимал, что даже и наличие таких познаний не дает права оставаться в должности лицу, не завоевавшему популярности у сограждан.

Должностным лицам помогают советом так называемые жрецы, которые определяют дни посева и жатвы, ведут летопись, занимаются научными изысканиями (в том числе модной тогда астрологией, которую Кампанелла в духе времени считал важной наукой).

В Городе Солнца существуют право, правосудие, наказания. Законы немногочисленны, кратки и ясны. Текст законов вырезан на колоннах у дверей храма, где осуществляется правосудие. Солярии спорят друг с другом почти исключительно по вопросам чести. "Они преследуют у себя неблагодарность, злобу, отказ в должном уважении друг к другу, леность, уныние, гневливость, шутовство, ложь, которая для них ненавистнее чумы". Процесс гласный, устный, быстрый. Для уличения необходимо пять свидетелей (это определяется тем, что солярии всегда ходят и работают отрядами). Пытка и судебные поединки, свойственные феодальному процессу, не допускаются. Наказания воздаются по справедливости и соответственно проступку.

Кампанелла порицал аморализм политиков и тиранов, придумавших понятие "государственная необходимость", которое сводится, как он писал, к выгодному только им правилу — "для сохранения и приобретения власти можно преступить любой закон". Кампанелла с горечью писал: "Государи почитают Макиавелли за Евангелие. Ведь никто не верит ни в Библию, ни в Коран, ни в Евангелие, а все ученые и государи суть политики — макиавеллисты".

Представления Кампанеллы о путях утверждения нового общества туманны. Город Солнца основан неким мифическим народом, сведущим в философии и астрологии. По мере распространения необходимых познаний весь мир придет к тому, что будет жить согласно их (соляриев) обычаям. Порядки Города Солнца он называет, как и Утопию Томаса Мора, "образцом для посильного подражания", государственным устройством, "открытым посредством философских умозаключений".

§ 7. Заключение

Новое политико-правовое мышление наметило тенденцию перехода от сословного к гражданскому обществу в общеевропейском масштабе.

В XVI в. обозначились правовые и политические основы гражданского общества. Во-первых, утверждалась идея природного, морального, правового, религиозного равенства людей, идея, лежащая в основе и новых политико-правовых концепций, и массовых религиозно-политических движений. Во-вторых, после почти полутора-тысячелетнего перерыва государство рассматривалось как общественное явление, не только самостоятельное по отношению к религии и церкви, но и даже имеющее превосходство над ними.

Новая политико-правовая идеология основывалась на рационалистической методологии и изучении государственно-правовой практики. За главную предпосылку, обуславливающую необходимость и деятельность государства, бралась "природа человека", его склонности и интересы. Государство и право логически выводились из этой посылки, рассматривались в связи с интересами людей, их отношениями, историей и природной средой. Эти методологические положения были подчинены задаче обоснования антифеодальной программы, ряда общечеловеческих ценностей. Такова идея личности, освобожденной от феодальных оков и наделенной рядом прав и свобод. Концепция естественного права и прав человека сложилась на последующих этапах развития политико-правовой идеологии, но ее теоретические основы заложены в трудах мыслителей XVI в.

В XVI веке речь шла еще преимущественно о преодолении религиозного и церковного отчуждения: опирающиеся на многовековую традицию церковь и религия, когда-то созданные людьми, превратились в чуждую им силу противостоящего народу духовенства, иррациональных обрядов, догм. Стремление преодолеть это отчуждение и породило Реформацию. Большинство реформаторов проблема политического отчуждения рассматривалась как производная от религиозной и церковной проблем.

В то же время раскованность мысли в период Возрождения положила начало созданию множества рационалистических политико-правовых концепций. Среди теоретиков той эпохи наиболее значителен Макиавелли. Однако его творчество направлено не на преодоление политического отчуждения, а на его обоснование. Коль скоро сфера политики — область деятельности политиков, то народ от политики неизбежно отчужден. Именно поэтому Макиавелли — республиканец, а не демократ: он высоко ценит нравственные качества народа, но народу в государстве не отводится активная роль (только утверждение законов, выбор должностных лиц, оценка их деятельности, охрана государственного строя). Можно истолковать концепцию смешанной республики как идею защиты гражданского общества от произвольной власти тирана; но сама власть в любом ее виде и любом проявлении рассматривается как нечто принципиально отделенное от общества хотя бы теми особыми правилами, которыми она должна руководствоваться, проводя политику. Вот почему для исследования политики как таковой труды Макиавелли имеют непреходящее значение. Но проблема политического отчуждения в его концепции вечна и неразрешима.

Многие программные идеи XVI в. получили развитие в буржуазной политико-правовой идеологии последующих веков. Таковы идеи незыблемости частной собственности и договорных отношений, свободы промыслов и торговли. Но в том же веке стали складываться теории, отрицавшие не только феодально-сословное общество, но и любой строй, основанный на частной собственности и имущественном неравенстве. Взгляд на платоновскую общность имуществ как на основу рационально организованного общества с самого начала был коррективом к буржуазному образу гражданского общества, содержа идею его социализации.

Ранние коммунисты теоретически доказывали недостаточность формального равенства людей. Идея производства и распределения на основе общественной собственности более всего была порождена стремлением достичь социального равенства людей, их материальной обеспеченности. Но в условиях низкого уровня развития производства это равенство в их трудах доводилось до уравнительности (даже одинаковой пищи и одежды), ограничения потребностей членов общества. Необходимость государственного руководства экономикой, не знающей товарно-денежных отношений, порождала мысль о детальной законодательной регламентации отношений

производства и потребления, быта и образования. Неумение найти стимулы к труду в обществе без конкуренции и частной собственности вело к преувеличению возможностей прямого государственного принуждения и надзора над процессом труда. Получилось так, что стремление преодолеть антагонизмы общества, порожденные частной собственностью, привело к умозрительному конструированию общества, совпадающего с государством. Это государство при всей необычности для того времени его демократических форм все же противостояло народу, поддерживая раз навсегда разработанный философский идеал. Именно поэтому Кампанелла, идеи которого по всем положениям отличались от взглядов Макиавелли, сходится с ним в определении форм и степени участия народа в управлении государством: народ в Городе Солнца все же не определяет политику, а, скорее, лишь оценивает ее.

ГЛАВА 10. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ГОЛЛАНДИИ И АНГЛИИ В ПЕРИОД РАННИХ АНТИФЕОДАЛЬНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

§ 1. Введение

В XVII веке в Западной Европе началось революционное низвержение сословно-феодального строя. От начала революции в Англии исчисляется Новое время — период истории, сменивший Средневековье.

Идеологическим знаменем антифеодальных движений в Голландии, Англии и в других странах было протестантство. На основе кальвинизма сформировался особый тип личности — носитель новой, протестантской этики, предписывающей личный аскетизм, трудолюбие и деловую честность. Сосредоточившись в городах, труженики-кальвинисты, объединенные религией, общностью интересов и деловыми связями, стремились освободиться от гнета и посягательств на их жизнь и свободу католической церкви и дворянско-монархических государств.

Первой страной, успешно осуществившей революцию, была Голландия (Нидерланды, Республика Соединенных провинций), выдержавшая многолетнюю (1565—1609 гг.) освободительную войну против феодальной Испании, пытавшейся мечом и огнем искоренить распространившийся в Нидерландах кальвинизм. Вторая революция произошла в Англии ("Великий мятеж" 1640—1649 гг. и "Славная революция" 1688—1689 гг.). Их концептуальным выражением и итогом стали теории естественного права и общественного договора, основанные на рационализме.

Рационализм, т.е. оценка общественных отношений с позиций "здорового разума", применение к ним правил логики (типа: если все люди равны по природе, в чем смысл и оправдание сословных привилегий?) были могучим орудием критики феодальных отношений, несправедливость которых становилась очевидной, когда к ним прилагалась мерка природного равенства людей.

Социальной основой революций XVII в. были горожане и угнетенное феодалами крестьянство.

Теория естественного права явилась классическим воплощением нового мировоззрения. Эта теория стала складываться в XVII в. и сразу же получила широкое распространение. Ее идейные истоки восходят к трудам мыслителей эпохи Возрождения, особенно к их попыткам построить политико-правовую теорию на исследовании природы и страстей человека.

Теория естественного права основана на признании всех людей равными (от природы) и наделенными (природой же) естественными страстями, стремлениями, разумом. Законы природы определяют предписания естественного права, которому должно соответствовать положительное (позитивное, волеустановленное) право. Антифеодальный характер теории естественного права состоял уже в том, что все люди признавались равными, и это (естественное равенство людей) было возведено в обязательный принцип положительного, т.е. действующего, права.

§ 2. Теория естественного права. Учение Г. Гроция о праве и государстве

Первым крупным теоретиком школы естественного права был нидерландский ученый *Гуго*

Гроций (1583—1645).

Нидерланды* XVII в. представляли собой наиболее развитую страну того времени. В результате успешной борьбы против гнета испанского короля и феодалов Нидерланды добились независимости и создания республики. Между группами горожан и дворянства Нидерландов шла борьба за власть, нередко в форме столкновений кальвинистских сект. Приняв участие в этой борьбе, Гроций был осужден сторонниками враждебной группировки и вынужден эмигрировать во Францию. Там он написал знаменитый трактат "О праве войны и мира. Три книги" (1625 г.).

* Нидерланды — Соединенные провинции — объединяли семь провинций и несколько областей; это государство нередко называли просто "Голландия" по имени наиболее многочисленной и богатой провинции.

Цель трактата — решение актуальных проблем международного права. Разбор теоретических проблем войны и мира потребовал решения более общих вопросов о праве, справедливости, их источниках, формах существования, методах изучения. В результате Гроцием была разработана политико-правовая доктрина, основанная на новой методологии, содержащая оригинальные решения ряда проблем общей теории права и государства, а также некоторые радикальные для того времени программные положения.

Исходный пункт учения Гроция — природа человека, социальные качества людей. Гроций различает право естественное и право волеустановленное.

Источником естественного права является человеческий разум, в котором заложено стремление к спокойному общению человека с другими людьми. На этой основе Гроций определяет предписания естественного права (требования разума), к которым относит "как воздержание от чужого имущества, так и возвращение полученной чужой вещи и возмещение извлеченной из нее выгоды, обязанность соблюдения обещаний, возмещение ущерба, причиненного по нашей вине, а также воздаяние людям заслуженного наказания".

Волеустановленное право (оно делится на человеческое и божественное) должно соответствовать предписаниям естественного права.

Гроций писал, что он не стремится затрагивать жгучие вопросы современности и будущего: "Поистине признаюсь, что, говоря о праве, я отвлекался мыслью от всякого отдельного факта, подобно математикам, которые рассматривают фигуры, отвлекаясь от тел". Однако уже исходная, стержневая категория его доктрины — понятие и содержание справедливости и естественного права — раскрывается через те частноправовые институты, воплощение которых в законодательстве имело первостепенную важность для становления гражданского общества. "Общество, — утверждал Гроций, — преследует ту цель, чтобы пользование своим достоянием было обеспечено каждому общими силами и с общего согласия". Поэтому справедливость как условие общежития "целиком состоит в воздержании от посягательств на чужое достояние".

Противопоставление Гроцием требований естественного права нормам права волеустановленного, т.е. существовавшим в большинстве стран феодальным правовым институтам, явилось орудием критики феодального права и феодального строя в целом. Сам Гроций еще не делал из теории естественного права радикальных выводов; но теоретические основы для таких выводов заложены были Гроцием.

В трудах Гроция нередко ссылки на бога и священное писание; однако бог в его доктрине откровенно подчинен законам природы: "Естественное же право столь незыблемо, что не может быть изменено даже самим богом... Подобно тому, как бог не может сделать, чтобы дважды два не равнялось четырем, так точно он не может зло по внутреннему смыслу обратить в добро". Поэтому естественному праву должно соответствовать не только человеческое, но и божественное волеустановленное право (т.е. предписания религии).

Согласно Гроцию некогда существовало "естественное состояние", когда не было ни государства, ни частной собственности. Развитие человечества, утрата им первоначальной простоты, стремление людей к общению, их способность руководствоваться разумом побудили их заключить договор о создании государства.

Теория договорного происхождения государства резко противостояла феодальным концепциям богоустановленности власти. "Первоначально люди объединились в государство не по

божественному повелению, — писал Гроций, — но добровольно, убедившись на опыте в бессилии отдельных рассеянных семейств против насилия, откуда ведет свое происхождение гражданская власть".

Идея договорного возникновения государства высказывалась в истории политико-правовой мысли задолго до Гроция; в практике средних веков договоры между феодалами, между феодалами и городами были формой, источником права, в том числе и публичного права. Но только у Гроция договор о создании государства рассматривается как исходное понятие теории государства, как основа самого государства, длящихся отношений власти и подчинения. Начиная с Гроция почти все теоретические построения XVII—XVIII вв., объясняющие сущность, причины, способы создания государства, исходили из этой посылки.

Государство Гроций определял как "совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы". Признаком государства является верховная власть, к атрибутам которой Гроций, подобно Бодену, относил издание законов (в области как религиозной, так и светской), правосудие, назначение должностных лиц и руководство их деятельностью, взимание налогов, вопросы войны и мира, заключение международных договоров.

Первостепенное внимание к проблемам международного права требовало специального исследования вопроса о носителе верховной власти, а тем самым о формах правления. Выводы Гроция в этой части довольно умеренны. Каждая существующая форма правления имеет своим источником общественный договор, считал он, поэтому носителем суверенитета являются лицо, или группа лиц, или собрание либо сочетание лиц и собраний, обладающие атрибутами верховной власти.

Носители верховной власти представляют государство не только в международных связях, но и в отношениях с собственным народом. При создании государства народ мог избрать любую форму правления; но, избрав ее, народ должен повиноваться правителям и не может без их согласия изменить форму правления, ибо договоры в соответствии с естественным правом должны исполняться. Поэтому Гроций считал правомерной любую существующую форму правления и отрицал право подданных сопротивляться хотя бы и несправедливым предписаниям власти.

Однако в эту концепцию Гроций вносит ряд существенных коррективов. Во-первых, народ может изменить образ правления, если такое право (явно или неявно) оставлено за ним общественным договором либо если договор расторгнут правителями государства. Во-вторых, что более существенно для доктрины, при особых обстоятельствах право народа преобразовать государство вытекает из существа общественного договора. Поскольку при заключении общественного договора люди вряд ли возложили на себя "суровую обязанность при всех обстоятельствах предпочесть смерть необходимости вооруженного сопротивления насилию начальствующих лиц", подданные вправе считать общественный договор расторгнутым в случае "крайней необходимости", "большой и явной опасности", грозящей подданным со стороны правителей государства. К таким случаям относится тот, когда "царь, проникнутый чисто враждебным духом, замышляет гибель всего народа". В частности, замечал Гроций, явно имея в виду борьбу Нидерландов против гнета феодальной Испании, правомерно сопротивление монарху, если "ради благополучия одного народа он задумает гибель другого, чтобы устроить там колонии".

Прогрессивны также международно-правовые взгляды Гроция. Главной причиной написания "Трех книг о праве войны и мира" было стремление Гроция доказать, что во время войны глас закона не заглушается грохотом оружия. Естественное право сохраняет свое действие и во время войн, о чем, печалился Гроций, нередко забывали его современники: "Я был свидетелем такого безобразия на войне между христианами, которое позорно даже для варваров, а именно: сплошь и рядом берутся за оружие по ничтожным поводам, а то и вовсе без всякого повода, а раз начав войну, не соблюдают даже божеских, не говоря уже о человеческих, законов, как если бы в силу общего закона разнузданное неистовство вступило на путь всевозможных злодеяний".

Гроций осуждал агрессивные, захватнические войны, считал, что их зачинщики должны нести ответственность. Если же война началась, то она должна вестись ради заключения мира и подчиняться принципам естественного права. Одним из принципов международного права Гроций

считал незыблемость договоров между государствами.

Книга Гроция уже в 1627 г. по распоряжению папы была внесена в "Индекс запрещенных книг"; тем не менее за 30 последующих лет вышло более 40 ее различных изданий. Разработанная Гроцием теория естественного права и идея общественного договора сразу же приобрели интернациональный характер; после Гроция крупнейшим их теоретиком был англичанин Т. Гоббс (см. § 3), делавший, однако, из концепции общественного договора выводы в защиту абсолютизма. С этими выводами резко полемизировал нидерландский философ Спиноза (см. § 5).

§ 3. Учение Т. Гоббса о государстве и праве

В 1640 г. в Англии началась революция в защиту прав парламента, против ряда феодальных пережитков и своеволия короля.

Среди защитников королевской власти был английский философ, теоретик естественного права *Томас Гоббс* (1588—1679). В начале революции он написал трактат в защиту королевской власти и был вынужден эмигрировать. В Париже Гоббс продолжил разработку своей философской системы; там же была издана его книга с осуждением революции и гражданской войны. После окончания гражданской войны Гоббс опубликовал в Лондоне свое основное произведение — "Левиафан, или материя, форма и власть государства" (1651 г.).

Учение о праве и государстве Гоббс стремился превратить в столь же точную науку, как геометрия, которая "является матерью всех естественных наук". Математический метод, по Гоббсу, свободен от субъективных оценок. Учения о праве и справедливости постоянно оспариваются как пером, так и мечом, между тем как учение о линиях и фигурах не подлежит спору, ибо не затрагивает интересы людей, особенно власть имущих (если бы теорема Пифагора противоречила интересам власть имущих, то все книги по геометрии были бы сожжены). Однако намерение Гоббса создать свободное от субъективных оценок политико-правовое учение оказалось несбыточным; при всей абстрактности исходных позиций его учения и логичности выводов из этих позиций и выводы, и сами исходные позиции несли на себе четкий отпечаток бурной политической борьбы в Англии той эпохи.

Гоббс строил свое учение на изучении природы и страстей человека. Мнение Гоббса об этих страстях и природе крайне пессимистично: людям присущи соперничество (стремление к наживе), недоверие (стремление к безопасности), любовь к славе (честолюбие). Эти страсти делают людей врагами: "Человек человеку — волк" (*homo homini lupus est*). Поэтому в естественном состоянии, где нет власти, державшей людей в страхе, они находятся в "состоянии войны всех против всех" (*bellum omnia contra omnes*).

Определенное влияние на учение Гоббса оказали и острые классовые столкновения в гражданской войне. "Соперничество в добывании богатств, почестей, командования или другой власти, — писал Гоббс, — приводит к распрям, вражде и войне, ибо один конкурент идет к достижению своего желания путем убийства, подчинения, вытеснения или отталкивания другого".

Пагубность "состояния войны всех против всех" понуждает людей искать путь к прекращению естественного состояния; этот путь указывают естественные законы, предписания разума (по Гоббсу, естественное право — свобода делать все для самосохранения; естественный закон — запрет делать то, что пагубно для жизни).

Естественные законы гласят, что следует искать мира; в этих целях нужно взаимно отказаться от права на все; "люди должны выполнять заключенные ими соглашения".

Отказываясь от естественных прав (т.е. свободы делать все для самосохранения), люди переносят их на государство, сущность которого Гоббс определял как "единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как оно сочтет необходимым для их мира и общей защиты"*.

* Для методологии теоретического мышления того времени показательны изменения аргументации Гоббса. Поначалу источником власти он считал договор между подданными и правителем, который (договор) не может быть расторгнут без согласия обеих сторон. Однако идеологи революции приводили немало фактов нарушения королем им

же на себя взятых обязательств; поэтому, очевидно, Гоббс и формулирует несколько иное понятие общественного договора (каждого с каждым), в котором правитель вообще не принимает участия, а значит, и не может его нарушить.

Государство — это великий Левиафан (библейское чудовище), искусственный человек или земной бог; верховная власть — душа государства, судьи и чиновники — суставы, советники — память; законы — разум и воля, искусственные цепи, прикрепленные одним концом к устам суверена, другим — к ушам подданных; награды и наказания — нервы; благосостояние граждан — сила, безопасность народа — занятие, гражданский мир — здоровье, смута — болезнь, гражданская война — смерть.

Власть суверена абсолютна: ему принадлежат право издания законов, контроль за их соблюдением, установление налогов, назначение чиновников и судей; даже мысли подданных подчинены суверену — правитель государства определяет, какая религия или секта истинна, а какая нет.

Гоббс, подобно Бодену, признает только три формы государства. Он отдает предпочтение неограниченной монархии (благо монарха тождественно благу государства, право, наследования придает государству искусственную вечность жизни и т.д.).

В период революции и гражданской войны Гоббс осуждал смуты, мятежи, попытки парламента ограничить власть короля. Однако концепция Гоббса не пользовалась популярностью у сторонников короля. Дело не только в методологии учения Гоббса, решительно противостоявшего теологической идеологии. Не менее важно, что консервативная политическая программа в концепции Гоббса соединялась с обоснованием и защитой прогрессивных для того времени принципов частного права.

То, что Гоббс писал об абсолютности государственной власти, относилось более всего к области публичного, политического права. Обеспечение мира и безопасности требует, по Гоббсу, возложения на подданных в области политических отношений одних лишь обязанностей, предоставления суверену — только прав. Однако же в области частноправовых отношений подданным должны предоставляться широкая правовая инициатива, система прав, свобод и их гарантий*.

* Исключая право критики действий суверена и свободу совести (для подданных обязательна государственная религия).

Отсутствие у подданных каких-либо прав по отношению к суверену толкуется Гоббсом как правовое равенство лиц в их взаимных отношениях. Гоббс отнюдь не сторонник феодально-сословного деления общества на привилегированных и непривилегированных. В отношениях между подданными суверен должен обеспечить равную для всех справедливость ("принцип которой гласит, что нельзя отнимать ни у кого того, что ему принадлежит"), незыблемость договоров, беспристрастную защиту для каждого в суде, определить равномерные налоги. Одна из задач государственной власти — обеспечение той собственности, "которую люди приобрели путем взаимных договоров взамен отказа от универсального права". Частная собственность, по Гоббсу, является условием общежития, "необходимым средством к миру"*. Собственность, не забывает добавить Гоббс, не гарантирована от посягательств на нее со стороны суверена, но это относится более всего к установлению налогов, которые должны взиматься с подданных без каких-либо исключений и привилегий.

* Взгляды Гоббса на происхождение частной собственности тоже менялись. В ранних произведениях он утверждал, что в естественном состоянии собственность была общей. Поскольку идея общности имущества активно обсуждалась в процессе идейной борьбы политических групп (особенно в связи с выступлением левеллеров и диггеров), Гоббс отказался от этой идеи: "в состоянии войны всех против всех" нет "ни собственности, ни общности имущества, и есть только неопределенность".

Неограниченность власти и прав правителя государства не означает в концепции Гоббса апологии абсолютизма континентального образца с его сословным неравенством, всеобщей опекой и тотальной регламентацией. Гоббс призывал суверена поощрять всякого рода промыслы и все отрасли промышленности, но предлагавшиеся им методы далеки от политики

протекционизма.

В трудах Гоббса содержится понимание свободы как права делать все то, что не запрещено законом: "Там, где суверен не предписал никаких правил, подданный свободен делать или не делать согласно своему собственному усмотрению". Цель законов не в том, чтобы удержать от всяких действий, а в том, чтобы дать им правильное направление. Законы подобны изгородям по краям дороги, поэтому лишний закон вреден и не нужен. Все, что не запрещено и не предписано законом, предоставлено усмотрению подданных: таковы "свобода покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, свою пищу, свой образ жизни, наставлять своих детей по своему усмотрению и т.д.". Рассуждая об отношениях подданных между собой, Гоббс обосновывал ряд конкретных требований в области права: равный для всех суд присяжных, гарантии права на защиту, соразмерность наказания преступлению и др.

Оценка доктрины Гоббса в истории политической и правовой мысли остается дискуссионной. Некоторые исследователи усматривают в учении Гоббса различные противоречия. Либеральные демократы считают ошибкой Гоббса отрицание политических прав и свобод; сторонники тоталитаризма, напротив, видят противоречия в допущении Гоббсом прав и свобод подданных в области частного права. Между тем доктрина Гоббса противоречива не более чем обоснованный им политико-правовой идеал — гражданское общество, охраняемое авторитарной властью.

В концепции Гоббса нет оправдания тоталитаризма: "Граждане пользуются тем большей свободой, чем больше дел законы оставляют на их усмотрение..., — писал Гоббс. — Граждане цепенеют, если не делают ничего без прямого предписания закона... Законы установлены не для устрашения, а для направления человеческих действий, подобно тому как природа поставила берега не для задержания течения реки, а для того, чтобы направлять его".

Представления о возможности и необходимости сочетания неограниченной власти суверена и гражданских прав подданных были присущи не только Гоббсу. Даже в обращении к подданным с эшафота Карл I заявил толпе собравшихся англичан: "Ваши вольности и свобода заключаются в наличии правительства, в тех законах, которые наилучше обеспечивают вам жизнь и сохранность имущества. Это проистекает не из участия в управлении, которое никак вам не надлежит. Подданный и государь — это совершенно различные понятия". В последующие века не было недостатка в предположениях, что основой гражданского общества (или его учредителем) может и должна быть авторитарная власть.

Особенность учения Гоббса в том, что гарантией правопорядка и законности он считал неограниченную власть короля, с осуждением отнесся к гражданской войне, усмотрев в ней возрождение пагубного состояния "войны всех против всех". Поскольку же такая война, по его теории, вытекала из всеобщей враждебности индивидов, Гоббс и выступал в защиту королевского абсолютизма. Что касается пессимистических взглядов Гоббса на "природу человека" (люди злы) и основанных на этом выводов о необходимости государства, то аналогичные взгляды и выводы были свойственны ряду его современников, в том числе М. Лютеру, которого, насколько известно, никто не упрекал в "реакционности политических взглядов".

Важно отметить, что, по Гоббсу, цель государства (безопасность индивидов) достижима не только при абсолютной монархии. "Там, где известная форма правления уже установилась, — писал он, — не приходится рассуждать о том, какая из трех форм правления является наилучшей, а всегда следует предпочитать, поддерживать и считать наилучшей существующую". Не случайно эволюция взглядов Гоббса завершилась признанием новой власти (протекторат Кромвеля), установившейся в Англии в результате свержения монархии. Если государство распалось, заявлял Гоббс, право свергнутого монарха остается, но обязанности подданных уничтожаются; они вправе искать себе любого защитника. Это положение Гоббс сформулировал в виде одного из естественных законов и адресовал солдатам армии свергнутого короля: "Солдат может искать своей защиты там, где он больше всего надеется получить ее, и может законным образом отдать себя в подданство новому господину".

Вернувшись в Англию в 1651 г., Гоббс был с уважением принят Кромвелем, поручившим ему участие в реорганизации университетского образования. После реставрации Стюартов вернувшиеся в Англию эмигранты попрекали Гоббса его примирением с властью Кромвеля и

обвиняли в атеизме. После смерти Гоббса "Левиафан" был публично сожжен по решению Оксфордского университета. Задолго до этого католическая церковь включила произведения Гоббса в "Список запрещенных книг".

§ 4. Основные направления политической и правовой идеологии в период Английской революции 1640—1649 гг.

Для идеологии различных политических группировок, выступавших в годы революции (1640—1649 гг.), характерно использование религиозных форм. Идеологическим знаменем революционных сил являлся кальвинизм в его различных разновидностях. Одним из требований революции была "чистка" англиканской церкви от остатков католицизма; поэтому противники короля назывались *пуританами* (от английского *pure* или от латинского *purus* — чистый). Наряду с религиозными доводами идеологи революции использовали положения теории естественного права, ссылались на прирожденные права англичан; широкое распространение получила также идея договорного происхождения государственной власти.

В процессе развития революции выявились различия интересов участвующих в ней классов, их разные представления о целях и задачах общей борьбы против сословно-феодального строя, государства и права. Этим обусловлены различия основных направлений политико-правовой идеологии, выразившиеся преимущественно в программных требованиях и наложившие отпечаток на способы их обоснования.

Ведущей партией революции были *индепенденты* (*independent* — независимый). Политико-правовые взгляды индепендентов выражены в памфлетах великого английского поэта *Джона Мильтона* (1608—1674). Мильтон защищал свободу совести и равноправие всех религий, кроме католической. Опровергая доводы идеологов абсолютизма в защиту прав короля, Мильтон писал, что государство создано по велению бога общественным соглашением народа, который в силу прирожденной свободы людей имеет право управлять собой и создать тот образ правления, какой ему угодно. Для защиты общего блага народ назначил правителей, королей и сановников, над которыми поставил законы. Если короли говорят, что их власть от бога, то от бога же и свобода народа, власть которого первична, основана на прирожденных правах. Король же, правящий тиранически, — нарушитель договора и законов. Когда тирана судят вместо того, чтобы просто убить, — это проявление кротости и милосердия народа. Такими доводами Мильтон оправдывал революцию и казнь короля.

В целом индепенденты не были сторонниками широкой демократии; поначалу они стремились утвердить в Англии конституционную монархию, затем (после 1649 г.) — республику с цензовым избирательным правом. В выступлениях "грандов" (так называли высших офицеров, сторонников Кромвеля), практических политиков и руководителей этой группировки, содержится характерная аргументация против демократических программ. Наиболее ясно и конкретно позицию индепендентов выразил в дискуссии: левеллерами (см. ниже) зять Кромвеля генерал-комиссар *Генри Айртон* (1611—1651). "Все главное, о чем я говорю, сводится к необходимости считаться с собственностью. Ведь она является важнейшей основой всего королевства, и если вы, — обращался он к левеллерам, — уничтожите ее, вы уничтожите все".

Айртон оспаривал теорию естественного права, доводами которой, как он считал, невозможно обосновать собственность; по естественному праву каждый нуждающийся может посягнуть на чужое имущество. Основа собственности — не естественное, а именно гражданское право, источником которого является договор. "Ни закон бога, ни закон природы не дают мне собственности, — пояснял Айртон. — Собственность есть установление человеческой конституции". Коль скоро собственность установлена государством (в основе и собственности, и государства, как утверждал Айртон, — общественное соглашение, договоры), то государство должно быть устроено так, чтобы собственность надежно охранялась. Гарантия собственности в том, чтобы во власти участвовали те, "кто владеет постоянным интересом в стране", т.е. у кого находится земля, кто состоит в корпорациях, держит в руках всю торговлю. Только при этом

условии "свобода может быть дана, а собственность не будет разрушена".

Исходя из этого Айртон возражал в 1648 г. против требования заменить монархию республикой; любая попытка пересмотра конституции, особенно ее демократизация, рассматривалась как возможное посягательство на существующее распределение собственности. "Гораздо больше грехов последует от того, что вы измените конституцию, — говорил он левеллерам, — чем от того, что вы ее сохраните".

Против компромиссной позиции индпендентов, за республику и демократическую конституцию Англии выступили *левеллеры* (leveller — уравниватель). Группа идеологов, получившая это название, сложилась в конце первой гражданской войны; ее опорой являлись солдаты армии, требовавшие продолжения революции, демократизации государства, обеспечения прав и свобод народа.

Одним из идейных лидеров левеллеров был *Джон Лильберн* (1613, 1614 или 1618—1657). В многочисленных памфлетах, петициях, проектах и письмах он ссыался на "божье слово", разум и естественное право. Последнее занимает стержневое место в его доктрине, причем толкуется более как прирожденные права англичан.

Прирожденными правами Лильберн и его единомышленники читали свободы слова, совести, печати, петиций, торговли, свободу от военной службы, равенство перед законом и судом. Все люди "по природе равны и одинаковы по силе, званию, власти и величию". Левеллеры резко выступали против сословных различий и привилегий*. К числу естественных прав они относили частную собственность: "Каждой личности дана личная собственность природой так, чтобы никто ее не нарушал и не узурпировал".

* После реставрации один из левеллеров (Ричард Рэмбольд) был казнен за свое знаменитое заявление, что он не верит, будто бог создал большую часть человеческого рода с седлом на спине и уздой в зубах, а меньшую — в сапогах со шпорами, чтобы ездить на первой.

Первостепенное значение левеллеры придавали проблемам демократизации государственного строя Англии. Государство, писал Лильберн, создано взаимным соглашением людей "для доброй пользы и блага каждого". Отсюда проистекает неотчуждаемое право народа организовать государство таким образом, чтобы это благо было обеспечено. Власть должна быть основана на свободном выборе или согласии народа; никто не может господствовать над людьми без их свободного согласия. Исходя из этого левеллеры требовали ликвидации королевской власти, палаты лордов, резко критиковали противостоявшие народу органы власти. Ими разработаны проекты "Народного соглашения" — республиканской конституции Англии.

К основным требованиям левеллеров в области политической относились: народное представительство, избираемое на один или два года; предоставление избирательных прав всем англичанам с 21 года (кроме бывших активных сторонников короля); закрепление прирожденного права англичан избирать шерифов, судей и других должностных лиц; совершенствование избирательной системы (равная, пропорциональная система выборов).

Отстаивая принцип законности (равный для всех закон, без изъятий и привилегий), Лильберн близко подходил к идее "разделения властей". Порицая всевластие "Долгого парламента", Лильберн утверждал, что неразумно, несправедливо и губительно для народа, чтобы законодатели были одновременно и исполнителями законов. Не может парламент и осуществлять правосудие; депутаты должны лишь принимать законы, правила, инструкции для судов и должностных лиц, равно обязательные для всех (и для депутатов). В то же время все исполнители законов — чиновники, офицеры, судьи — не должны быть депутатами парламента. Левеллеры утверждали, что при соединении в одних руках власти принимать законы, исполнять их и осуществлять суд неизбежны возрождение привилегий, нарушения законности, узурпация власти,

При обсуждении проектов "Народного соглашения" возникла острая дискуссия между грандами и левеллерами о соотношении демократии и собственности. Возражая против требования всеобщего избирательного права, Айртон ссыался на то, что большая часть населения не имеет собственности: "Почему эти люди не могут проголосовать против собственности?" Левеллеры тоже боялись поколебать отношения собственности. Они согласились ограничить

избирательное право, предоставив его только домохозяевам и исключив лиц, получающих пособие по бедности, состоящих в услужении, получающих заработную плату от частного лица.

Не менее существенны протесты вождей движения против наименования их левеллерами*, их резкие выпады против "жалких диггеров" (см. далее), возражения против "невероятных слухов, что будто мы хотим уравнивать состояния всех людей". Боязнь поколебать отношения собственности сказалась и в том, что в проекты "Народного соглашения" были включены специальные запреты народному представительству упразднить собственность и делать все имущества общими. Левеллеры предлагали карать за одно лишь предложение закона об уравнивании собственности как за государственную измену.

* Левеллерами сначала называли крестьян, восставших в 1607 г. против огораживания, пытавшихся вернуть земли, отобранные у них лордами. А гранды Кромвеля стали называть левеллерами Лильберна и его единомышленников, ибо усмотрели в требовании всеобщего избирательного права посягательство на собственность. Лильберн и его сторонники настойчиво возражали против этого наименования, называли его клеветой, несправедливым обвинением.

В процессе развития революции все более активно обсуждался вопрос о соотношении свободы и собственности, государства и права. В разгар второй гражданской войны своеобразное решение этого вопроса предложили *истинные левеллеры*, или *диггеры*. Памфлеты истинных левеллеров появились еще в 1648 г. В них осуждалась не только монархия, но и весь общественный строй Англии, основанный на имущественном неравенстве и частной собственности на землю, созданной норманнами-завоевателями. Поначалу истинные левеллеры надеялись на силу проповеди и примера. В 1649 г. они организовали коммуны на холме св. Георгия и стали сообща вскапывать под огороды общинные земли; поэтому их прозвали "диггеры" (*digger* — копатель).

Наиболее видным теоретиком движения был *Джерард Уинстенли* (1609—?).

Революция, писал Уинстенли, не закончена: всецело заслуживает одобрения упразднение монархии и палаты лордов, однако ненавистное королевское правление не будет уничтожено до тех пор, пока сохраняются частная собственность и обусловленное ею порабощение народа.

Уинстенли первым сформулировал понятие свободы, выразившее главное отличие коммунизма от буржуазной идеологии того времени: "Истинная республиканская свобода заключается в свободном пользовании землей. Истинная свобода там, где человек получает пищу и средства для поддержания жизни".

Диггеры рассчитывали, что опыт коммуны на холме св. Георгия положит начало массовому созданию таких же коммун на общинных, церковных, королевских и иных землях. В тот период диггеры в принципе осуждали принуждение и, остро критикуя современное им государство и право, считали государство при строе общности вообще ненужным. Вскоре они убедились в наивности надежд "на пробуждение закона справедливости" в сердцах их противников.

В 1652 г. была опубликована книга Уинстенли "Закон свободы", в которой излагается целая программа мер, проводимых с помощью революционной власти и законов, направленных на создание строя общности имуществ. Впервые в истории теоретического коммунизма Уинстенли пишет о необходимости переходного периода от строя, основанного на частной собственности, к строю общности, о революционной власти над богачами в этот период.

В результате перевыборов парламента с преимуществами для неимущих и малоимущих, утверждал Уинстенли, будет учреждено республиканское правление, которое при активном содействии революционной армии передаст народу общинные земли, пустоши, земли, конфискованные у церкви и короля, и др.; на этих землях будут созданы коммунистические общины. Законы и воспитание подготовят условия для полного искоренения частной собственности, купли-продажи, денег, найма рабочей силы. После установления "истинной республиканской свободы" вступит в силу новая конституция Англии.

Уинстенли впервые в истории излагает проект конституции государства, основанного на общности имуществ. Проект состоял из 62 законов (законы об обработке земли, о складах, о наблюдателях, о выборах должностных лиц, о свободе, о браке, законы против измены, против

купли-продажи, против праздности и др.).

Во главе Англии, проектировал Уинстенли, будет парламент, переизбираемый ежегодно; избирательные права должны иметь все мужчины с 20 лет (кроме преступников и тех, кто домогается должностей). Принятые парламентом законы обсуждаются народом, который вправе отклонить их. Должностные лица (миротворцы, наблюдатели, судьи и др.) избираются на один год. Новое государство должно не только охранять общественный порядок, гарантировать права и свободы граждан, но и руководить народным хозяйством. В республике будет хорошо налаженная и централизованная служба информации — "начальники почты" оповещают страну об открытиях, сделанных в искусстве, ремесле, сельском хозяйстве, о почестях, которых удостоены изобретатели, о наиболее серьезных событиях, об ошибках и бедствиях и др. "Руководство хорошего правительства, таким образом осуществляемое, — писал Уинстенли, — может превратить всю страну, нет, даже всю земную фабрику в единую семью человечества и в единую хорошо управляемую республику".

Проект содержит также уголовные законы, хотя, как полагал Уинстенли, упразднение частной собственности ликвидирует основную причину проступков и преступлений. К тем, кто попытается восстановить частную собственность, к убийцам применяется смертная казнь; к тем, кто совершит другие тяжкие преступления, к упорным тунеядцам — так называемое рабство (т.е. каторжные работы) и телесные наказания. Лиц, совершивших менее опасные проступки, предупреждают и увещевают.

Идеи диггеров не получили широкого распространения в Англии; не исключено их влияние на коммунистические теории Франции середины XVIII в. (особенно на "Кодекс природы" Морелли; см. § 5 гл. 14).

Революционные события 1640—1649 гг. завершились провозглашением Англии республикой и установлением протектората Кромвеля; после его смерти была восстановлена монархия Стюартов (1660 г.). Дальнейшее развитие политико-правовой идеологии и завершение Английской революции связано с переворотом 1688 г. (см. § 6).

§ 5. Теория естественного права Б. Спинозы

Видным теоретиком естественного права был голландский философ-материалист *Бenedикт (Барух) Спиноза* (1632—1677).

Спиноза родился в Амстердаме, обучался в религиозном училище, но его интерес к естественным наукам и философии стал причиной острого конфликта с еврейской общиной, в результате которого Амстердамская синагога подвергла Спинозу великому отлучению (это отлучение было снято иерусалимским раввином в 1927 г.). Вынужденный временно покинуть Амстердам, Спиноза, принявший имя Бенедикт, поселился в провинции и приступил к разработке своей философской системы. В 1670 г. был издан (без указания имени автора) "Богословско-политический трактат", посвященный исторической критике Библии и обоснованию свободы философии. После свержения правительства Яна де Витта, покровительствовавшего Спинозе, последний начал писать "Политический трактат" (остался незавершенным).

Жизнь и деятельность Спинозы протекали в условиях резкого обострения нападков кальвинистского духовенства на республиканское правительство, попыток дворянства установить монархию. Спиноза был современником революции в Англии. Острые противоречия эпохи нашли выражение в его учении.

Политико-правовое учение Спинозы связано с его философией, особенно с идеей строгой закономерности, причинной обусловленности всех явлений природы, "субстанции", которая никем не создана и является "причиной себя".

Под естественным правом Спиноза понимал необходимость, в соответствии с которой существуют и действуют природа и каждая ее часть. При этом, что важно для всего учения Спинозы, естественное право отождествлялось с "мощью" — способностью любой части природы к самосохранению: "Право каждого простирается так далеко, как далеко простирается

определенная ему мощь". Человек такая же часть природы, как и всякая другая; стремление к самосохранению предопределяет все его страсти, аффекты, т.е. состояния тела и их осознание. На познании страстей (аффектов) Спиноза стремился построить свое учение о праве и государстве.

Спиноза, вслед за Гроцием и Гоббсом, считал необходимым "рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах". В его основном произведении "Этика, доказанная в геометрическом порядке" (закончено к 1675 г.) философские, этические, правовые и политические понятия и категории изложены в форме аксиом, лемм, теорем, доказательств. "Я постоянно старался, — писал Спиноза, — не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать".

Подобно Макиавелли Спиноза порицал философов и политических теоретиков, которые берут людей не такими, каковы они суть, а какими они хотели бы их видеть. Настоящая задача политики, утверждал Спиноза, в том, чтобы вывести из самого строя человеческой природы то, что наилучшим образом согласуется с практикой.

Человек, писал Спиноза, по природе эгоистичен и корыстолюбив: "Каждый защищает чужой интерес лишь постольку, поскольку думает тем самым упрочить свое благосостояние". Спиноза искренне осуждал погоню за наживой, ненасытную жадность к деньгам как безумие, сумасшествие, которому подвержена толпа, чернь. Однако его политико-правовое учение строится на представлении, что корыстолюбие наряду с другими аффектами является вечной и неизменной чертой человеческой природы.

Коль скоро "каждый с величайшим жаром ищет своей личной пользы, — полагал Спиноза вслед за Макиавелли, — а за справедливейшие считает те законы, которые необходимы для сохранения и приумножения его достояния", то политика должна основываться на том, что условием достижения общего блага является обеспечение частной собственности. Исходя из такого взгляда на природу человека Спиноза счел необходимым в самом начале "Политического трактата" заявить о несбыточности Утопии Томаса Мора.

Взгляды Спинозы на государство сложились под сильным влиянием Гоббса и в полемике с ним; диаметрально противоположность программных положений (Гоббс — сторонник абсолютной монархии, Спиноза — демократ) при общности методологических основ их концепций предопределила ряд разногласий в решении проблем теории. Наиболее существенное из них — отождествление Спинозой естественного права с "мощью", попытка последовательно провести в концепции это своеобразное понимание естественного права.

Раз естественное состояние — это "состояние борьбы всех против всех", оно вряд ли когда-нибудь существовало вообще (иначе как люди могли уцелеть?); к тому же оно не могло существовать еще и по той причине, что люди связаны разделением труда,

Спиноза — сторонник идеи общественного договора, но эта идея понимается им весьма своеобразно. Необходимость государства и законов обусловлена естественной причиной — противоречием между страстями и разумом людей. Человек только тогда свободен и могуществен, когда руководствуется разумом; однако большинство людей (толпа) не таково — люди одержимы пассивными аффектами, побуждающими к неразумным поступкам. Именно этим вызвана необходимость права и государства. "Если бы люди от природы так были созданы, что они ничего не желали бы, кроме того, на что им указывает истинный разум, — писал Спиноза, — то общество, конечно, не нуждалось бы ни в каких законах". Однако человеческая природа устроена иначе. Каждый человек стремится к своей пользе, к выгоде. "Но большинство руководствуется своим мнением, увлечением, а не разумом, движимо прихотями, не считается с будущим. Поэтому ни одно общество не может существовать без власти и силы, а следовательно, и без законов, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей". Законы, обеспеченные поощрением или наказанием, необходимы для того, чтобы подчинить разуму страсти, чтобы "сдержать толпу, точно лошадь уздой, насколько это возможно".

Суждения Спинозы о праве и законе основываются на свойственном рационализму представлении о свободе как подчинении равному для всех разумному закону.

Коль скоро закон, обеспеченный принуждением, соединяет людей в общество и предназначен для того, чтобы обуздать аффекты и дурные страсти, в нем должен быть воплощен истинный

разум, всегда направленный на общее благо. Как добиться этого? Создание законов не может быть доверено монархам, сановникам и вообще отдельным лицам, прихоти которых в силу слабости человеческой природы (преобладание пассивных аффектов) неизбежно возьмут верх над разумом.

Чтобы закон был разумен, он должен быть принят большим собранием людей. Аффекты строго индивидуальны, страсти у всех разные, частные интересы противоречивы — все это в достаточно многочисленном собрании взаимопогашается, и в результате общим остается только разумное начало. Разумность законов и общая свобода обеспечены там, где законы принимает многочисленное собрание, воля которого "определяется не столько прихотью, сколько разумом, ибо дурные аффекты влекут людей врозь, и единодушие может установиться лишь постольку, поскольку люди стремятся к благородному или по крайней мере к тому, что кажется таковым".

При таком подходе разумным и наиболее могущественным прочным государством Спиноза признавал республику, особенно демократическую. "В демократическом государстве, — писал он, — менее должно бояться нелепостей, ибо почти невозможно, чтобы большинство собрания, если оно велико, сошлось на *одной* нелепости".

Спиноза осуждал абсолютную монархию. В противоположность Гоббсу Спиноза утверждал, что естественное право не утрачивает своей силы в гражданском состоянии. Государство, как и любая часть природы, подчинено естественной закономерности, и его право тождественно его "мощи", силе, фактической способности повелевать подданными. Эта способность, а тем самым и право (власть) государства далеко не беспредельны. Власть государства имеет границы.

Теория Спинозы существенно отличается от учения Гоббса об абсолютной власти государства. "Что касается политики, то различие между мною и Гоббсом.., — замечал Спиноза в одном из писем, — состоит в том, что я всегда оставляю в силе естественное право и что, по моему мнению, верховная власть в каком-нибудь государстве имеет не больше прав по отношению к подданным, чем в меру того могущества, которым она превосходит подданного, а это всегда имеет место в естественном состоянии".

К праву государства не может относиться то, к чему государство не в состоянии побудить подданных наградами или наказаниями. Это касается способности суждения. Поскольку власть не имеет фактической способности, "мощи" заставить людей думать или говорить то, что угодно государству, она не имеет на это и права.

Обоснованию свободы совести, науки, мнений, слова посвящен "Богословско-политический трактат", где Спиноза доказывал, что никто не может перенести на другого свое естественное право или свою способность свободно рассуждать и судить о каких бы то ни было вещах, и никто не может быть принужден к этому.

Граница государственной власти и в том, что она не должна совершать действий, подрывающих ее авторитет или вызывающих негодование подданных. Спиноза развивает мысли Макиавелли о социально-психологических основах власти, о страхе и любви подданных как опоре правительства, о ненависти и презрении — причине возмущений против него.

Поскольку стремление к самосохранению должно быть присуще государству, как и любой части природы, "к праву государства менее относится то, на что негодует большинство.., так как право государства определяется общей мощью народа, то несомненно, что мощь и право государства уменьшаются постольку, поскольку оно само дает поводы значительному числу лиц к заговору".

Своеобразие идеи общественного договора в концепции Спинозы в том, что общественный договор, состоящий в перенесении сил ("мощи", права) каждого на общество, т.е. государство, рассматривается, скорее, не как факт древней истории, а как отношение, постоянно существующее между подданными и верховной властью. Между ними имеется нечто вроде равновесия сил, нарушать которое опасно. К праву государства не относятся действия, подрывающие его способность руководить подданными; всеобщее возмущение может положить конец "общественному соглашению", превратить гражданское состояние в состояние враждебности.

В конечном счете все проблемы политики и права сводились Спинозой к начальному пункту: как, исходя из свойств человеческой природы, организовать само государство, чтобы все, и правители, и управляемые, действовали в соответствии с общим благом, хотя бы этого или нет,

т.е. чтобы все понуждались (добровольно ли, под давлением силы либо необходимости) жить по предписанию разума? Задача решается, писал Спиноза, "если дела верховной власти будут упорядочены таким образом, что ничто, имеющее отношение к общему благу, не предоставлялось бы безусловно чьей-либо совестливости".

Спиноза решительно отвергал абсолютную монархию: монарх, силы которого недостаточно для удержания подданных в подчинении, окружает себя знатью, строит своим подданным козни, боится их больше, чем внешних врагов; законы выражают прихоти правящей верхушки; правление решительно неразумно, враждебно общему благу.

Спиноза считал возможной ограниченную монархию, в которой государством управляет представительное учреждение, а также аристократическую республику, но обе эти формы он видел такими государствами, в которых нужны специальные меры, предупреждающие тиранию и угнетение.

Единственно абсолютное государство, могущественное, опирающееся на согласие подданных, правящее ими при помощи только разумных законов, обеспечивающее свободу, равенство, общее благо, — это демократия, "народная форма верховной власти".

Особенность демократии в том, что власть и законы не противостоят народу и не противоречат его свободе. Народ, будут ли в таком обществе законы умножаться или уменьшаться, тем не менее пребывает одинаково свободен, потому что он действует не вследствие авторитета другого лица, но по своему собственному согласию.

Как и Макиавелли, Спиноза защищал народ от нападков тех, "кто пороки, присущие всем смертным, приписывает одному только простонародью".

Простой народ, который, ссылаясь на его невежество, упорно отстраняют от государственных дел (а его невежество в этих делах тем и обусловлено, что из них делают "государственную тайну"), ничуть не хуже знати. Природа у всех одна и та же. Вся разница в том, что знать маскирует свои пороки "пышностью, роскошью, мотовством, какой-то согласованностью пороков, ученым невежеством и изяществом распутства". Само привилегированное положение знати делает ее надменной и развивает у нее другие пороки, которые в меньшей степени присущи простонародью.

Демократия, считал Спиноза, в наибольшей мере способна повелевать подданными и не имеет надобности их опасаться, поскольку устройство государства обеспечивает разумность законов, а тем самым свободу как подчинение осознанной необходимости. "Только тот свободен, кто, не кривя душой, живет, руководствуясь одним разумом".

Разумность законов в демократии обусловлена тем, что они принимаются многочисленным собранием, в котором взаимополагаются противоречивые страсти.

При создании демократического государства люди "договорились, чтобы силу решения имело то, что получило большинство голосов". Подчинение этому первоначальному решению обеспечивает общее равенство и свободу. Демократическое государство наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа предоставляет каждому, ибо в нем каждый переносит свое естественное право не на другого, лишив себя на будущее права голоса, но на большую часть всего общества, единицу которого он составляет. И на этом основании все пребывают равными, как прежде в естественном состоянии.

Концепция Спинозы — первое в идеологии Нового времени теоретическое обоснование демократии.

Политико-правовое учение Спинозы было также немалым шагом к постижению сущности государства и права. Его стремление освободить теорию политики от морализирования, привнесения в нее субъективных оценок предопределило отождествление права, "мощи" и законов природы. Применительно к политике такое отождествление в концепции Спинозы стало средством обоснования "границ государственной власти", прогрессивных политико-правовых программных требований.

Произведения Спинозы неоднократно запрещались голландским правительством, кальвинистскими и иудаистскими религиозными организациями, внесены католической церковью в "Список запрещенных книг".

Философия Спинозы оказала большое влияние на развитие материализма, диалектики и атеизма. Многие политико-правовые идеи Спинозы, как отмечено, были восприняты Руссо и другими радикальными мыслителями демократического направления.

§ 6. Обоснование "Славной революции" 1688 г. в учении Дж. Локка о праве и государстве

Провозглашенная в Англии после казни короля республика просуществовала до реставрации монархии в 1660 г. Реакционная политика Стюартов вызывала широкое недовольство. В 1688 г. Стюарты были свергнуты; в 1689 г. был принят "Билль о правах", закреплявший государственно-правовые гарантии законности и правопорядка. Переворот 1688 г., вошедший в историю под названием "Славная революция", оформил становление в Англии конституционной монархии.

Политико-правовые итоги "Славной революции" получили теоретическое обоснование в трудах *Джона Локка* (1632—1704).

Джон Локк — английский философ и политический мыслитель. Он преподавал в Оксфордском университете, затем был на дипломатической службе. Сблизившись с видным политическим деятелем лордом Эшли (графом Шефтсбери), возглавляющим оппозиционную королю партию вигов, Локк втянулся в политическую деятельность, временами занимал высокие государственные должности, но в результате королевской опалы был вынужден отправиться в эмиграцию. В Англию Локк вернулся после "Славной революции", философские произведения Локка ("Опыт о человеческом разумении" и др.) внесли существенный вклад в теорию познания.

В произведении "Два трактата о правлении" (1690 г.; в иных переводах — "Два трактата о государственном правлении", "Два трактата о правительстве") Локк дал критику теологическо-патриархальной теории Фильмера и изложил свою концепцию естественного права. Концепция Локка подводила итог предшествующему развитию политико-правовой идеологии в области методологии и содержания теории естественного права, а программные положения его доктрины содержали важнейшие государственно-правовые принципы гражданского общества.

Как и другие теоретики естественно-правовой школы, Локк исходил из представления о "естественном состоянии". Важная особенность учения Локка в том, что он обосновывает идею прав и свобод человека, существующих в догосударственном состоянии. Естественное состояние, по Локку, — "состояние полной свободы в отношении действий и распоряжения своим имуществом и личностью", "состояние равенства, при котором всякая власть и всякое право являются взаимными, никто не имеет больше другого".

К естественным правам относится собственность, которая трактовалась широко: как право на собственную личность (индивидуальность), на свои действия, на свой труд и его результаты. Именно труд, по Локку, отделяет "мое", "твое" от общей собственности; собственность — нечто, неразрывно связанное с личностью: "То, что человек извлек из предметов, созданных и предоставленных ему природой, он слил со своим трудом, с чем-то таким, что ему неотъемлемо принадлежит и тем самым делает это своей собственностью".

Обоснование частной собственности направлялось как против уравнилельных теорий (коль скоро люди не равны по трудолюбию, способностям, бережливости — собственность не может быть равной), так и еще более против феодального произвола, посягательств абсолютной монархии на имущество подданных (произвольные налоги, поборы, конфискации).

В естественном состоянии, рассуждал Локк, все равны, свободны, имеют собственность (с появлением денег она стала неравной); в основном это — состояние мира и доброжелательности. Закон природы, отмечал Локк, предписывает мир и безопасность. Однако любой закон нуждается в гарантиях. Закон природы, предписывающий мир и безопасность, был бы бесполезен, если бы никто не обладал властью охранять этот закон, обуздывая его нарушителей. То же и естественные права людей — каждый обладает властью охранять "свою собственность, т.е. свою жизнь, свободу и имущество".

Естественные законы, как и всякие другие, утверждал Локк, обеспечиваются наказанием

нарушителей закона в такой степени, в какой это может воспрепятствовать его нарушению. Одной из важнейших гарантий закона и законности Локк считал неотвратимость наказания. В естественном состоянии эта гарантия недостаточно надежна, ибо неупорядоченное использование каждым своей власти наказывать нарушителей закона природы то карает чрезмерно сурово, то оставляет нарушение безнаказанным. К тому же происходили споры из-за понимания и толкования конкретного содержания естественных законов, ибо "закон природы не является писанным законом и его нигде нельзя найти, кроме как в умах людей".

Для создания гарантий естественных прав и законов, полагал Локк, люди отказались от права самостоятельно обеспечивать эти права и законы. В результате общественного соглашения гарантом естественных прав и свобод стало государство, имеющее право издавать законы, снабженные санкциями, использовать силы общества для применения этих законов, а также ведать отношениями с другими государствами.

В духе юридического мировоззрения Локк рассуждал об основаниях распространения власти на тех, кто не участвовал в заключении первоначального соглашения (дети и иностранцы), о праве народа пересмотреть первоначальное соглашение в случае тиранического правления, нарушения естественных прав или их гарантий. Наиболее важны те положения теории Локка, в которых категории естественного права соединяются с теоретически осмысленным опытом английской революции.

Поскольку, по Локку, государство создано для гарантии естественных прав (свобода, равенство, собственность) и законов (мир и безопасность), оно не должно посягать на эти права, должно быть организовано так, чтобы естественные права были надежно гарантированы. Главная опасность для естественных прав и законов проистекает из привилегий, особенно из привилегий носителей властных полномочий.

"Свобода людей в условиях существования системы правления, — подчеркивал Локк, — заключается в том, чтобы жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе и установленным законодательной властью, созданной в нем; это свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях, когда этого не запрещает закон, и не быть зависимым от непостоянной, неопределенной, неизвестной самовластной воли другого человека".

Согласно теории Локка абсолютная монархия — один из случаев изъятия носителя власти из-под власти законов. Монархия противоречит общественному договору уже по той причине, что суть последнего в установлении людьми равного для всех суда и закона, а над абсолютным монархом судьи вообще нет, он сам судья в собственных делах, что, конечно же, противоречит естественному праву и закону.

Абсолютная монархия — всегда тирания, так как нет никаких гарантий естественных прав. Вообще же, считал Локк, когда кто-то изъят из-под власти законов, имеет привилегии, люди начинают думать, что они находятся по отношению к такому человеку в естественном состоянии, поскольку никто кроме них самих не может защитить их прав от возможных посягательств со стороны привилегированного. Отсюда — одно из основных положений теории Локка: "Ни для одного человека, находящегося в гражданском обществе, не может быть сделано исключение из законов этого общества".

Пределы власти государства при всех формах правления — естественные права подданных. Государственная власть, писал Локк, не может брать на себя право повелевать посредством произвольных деспотических указов, наоборот, она обязана отправлять правосудие и определять право подданного посредством провозглашенных постоянных законов и известных, уполномоченных на то судей. Власть не может лишить какого-нибудь человека части его собственности без его согласия. Локк считал правомерным и необходимым восстание народа против тиранической власти, посягающей на естественные права и свободу этого народа.

Но главное в том, чтобы организация самой власти надежно гарантировала права и свободы от произвола и беззакония. Отсюда проистекает теоретически обоснованная Локком концепция разделения властей, воспроизводящая ряд идей периода английской революции.

Локк различал законодательную, исполнительную и союзную (федеративную) власти.

Гарантия и воплощение свободы — равный для всех, общеобязательный, незыблемый и

постоянный закон. Законодательная власть является высшей властью в государстве, она основана на согласии и доверии подданных. Локк — сторонник представительной системы, принятия законов представительным учреждением, избираемым народом и ответственным перед ним, так как народу всегда принадлежит верховная власть отстранять или изменять состав законодательного органа, когда народ видит, что законодательная власть действует вопреки оказанному ей доверию. К правам законодательной власти Локк относил также назначение судей; в этом сказалась особенность английского права, одним из источников которого является судебная практика.

Законодательная и исполнительная власти не должны находиться в одних руках, рассуждал Локк, в противном случае носители власти могут принимать выгодные только для них законы и исполнять их, делать для себя изъятия из общих законов и другими способами использовать политические привилегии в своих частных интересах, к ущербу для общего блага, мира и безопасности, естественных прав подданных.

Поэтому орган, осуществляющий законодательную власть, не должен заседать постоянно — слишком велик соблазн для депутатов узурпировать власть целиком, создать для себя привилегии, править тиранически. К тому же принять закон — недолгое дело; постоянно заседающий законодательный орган опасен для стабильности законов; определенные права депутатов, данные им на время заседания парламента, не должны превращаться в привилегии, выводящие их из-под власти законов. В этих рассуждениях Локка, аналогичных некоторым идеям левеллеров, был выражен опыт времен революции, осуждение попыток "Долгого парламента" сосредоточить в своих руках всю полноту власти в интересах только какой-либо из политических группировок.

Не менее опасно, заявлял Локк, наделение законодательной властью монарха и правительства — их политические привилегии неизбежно направляются против естественных прав подданных. Законодательная власть — высшая власть в том отношении, что законы строго обязательны для правительства, чиновников и судей. Монарх — глава исполнительной власти — имеет так называемые прерогативы: право распускать и созывать парламент, право вето, право законодательной инициативы, даже право в интересах общего блага совершенствовать избирательную систему для более равного и пропорционального представительства.

Но деятельность монарха и правительства должна быть строго подзаконна, причем монарх не должен препятствовать регулярным созывам парламента. Одним из частных случаев тиранического правления, давшего народу право на восстание, Локк называет взятый из английской истории пример, когда исполнительная власть препятствовала созыву и работе законодательного органа.

Идею разделения властей Локк теоретически обосновывал такими чертами природы человека, как способность создавать общие правила и руководствоваться ими (отсюда законодательная власть), способность своими силами выполнять эти решения, прилагать общие правила к конкретным ситуациям (отсюда суд, исполнительная власть), наконец, способность определять свои отношения с другими людьми (этим обуславливается так называемая союзная, или федеративная, власть, ведающая международными отношениями). Вместе с тем из слабости человеческой природы, склонности к искушениям теоретически выводилась необходимость специальных гарантий законности и прав граждан (в том числе разделения властей, недопустимости политических привилегий).

Политическое учение Локка оказало большое влияние на последующее развитие политической идеологии. Особенно широкое распространение имела теория естественных неотчуждаемых прав человека, использованная Джефферсоном и другими теоретиками американской революции и вошедшая затем во французскую Декларацию прав человека и гражданина 1789 г. Большое влияние на развитие государственно-правовой идеологии и конституций оказала также теория разделения властей, которую вслед за Локком развивал Монтескье и другие теоретики.

Обоснование естественных прав, выражавших основные принципы гражданского общества в области права (свобода, равенство, собственность), принесло Локку славу основателя либерализма; исследование гарантий этих прав, их защиты от произвола власти, обоснование разделения властей ставит его в первые ряды теоретиков парламентаризма; наконец, стремление

ограничить деятельность государства охранительными функциями кладет начало идеям правового государства.

Гуманистическое содержание политико-правового учения Локка более всего выражено в концепции естественных прав человека. Это учение впоследствии критиковалось за то, что Локк назвал мало прав и не ставил вопрос об их материальных гарантиях. Однако в XVII в. важнее всего было добиться признания естественных прав личности, которые до того отрицались и попирались феодально-абсолютистскими государствами. Созданная Локком концепция прав человека на свободу, равенство и собственность, не зависящих от государства, развивалась и дополнялась в последующие века, когда существенно пополнился перечень формальных прав и свобод правами и свободами социальными, которые, однако, практически неосуществимы без их хотя бы поначалу и формального, но фундаментально-генетического основания.

§ 7. Заключение

Главным итогом XVII в. в идеологии Западной Европы стало формирование теории естественного права, выразившей основные принципы гражданского общества. В теории естественного права получили развитие идеи XVI в. о природе человека, его страстях и разуме как об основе и движущих силах политики. Существенное достижение и основа теории естественного права XVII в. — идея всеобщего естественного равенства людей.

Впервые в многовековой истории человечества было выдвинуто и широко обосновано представление о всеобщем правовом равенстве людей независимо от их социального положения и происхождения. Этим теория естественного права Нового времени существенно отличалась от идей "права природы" античных философов и политических мыслителей.

В противоположность христианским авторам Средневековья, традиционно видевшим в "свободной воле людей" источник и причину греха и зла в мире, теоретики естественного права считали свободу воли, направляемой разумом, основой общежития, отношений между людьми, каждый из которых свободен в поступках, в выборе вариантов поведения и потому должен нести ответственность за свои действия.

Рационалистический подход к государству, попытки использовать категории частного права для объяснения причин его возникновения и существования ввели в содержание политико-правовых теорий не только главную идею общественного договора, но и категорию естественного состояния, перспективную для последующего исследования догосударственной истории человечества, а также проблему взаимных прав и обязательств власти и народа.

В политико-правовой идеологии Западной Европы XVII в. по существу была сформирована и теоретически обоснована модель гражданского общества, практическое осуществление которой заняло несколько веков и в масштабах человечества далеко не завершено.

В конце XVII века был обоснован перечень естественных прав и свобод человека, ставший классическим для последующей эпохи. Тогда же были теоретически обозначены основные пути реализации этих прав и свобод в гражданском обществе. Разработка проблемы защиты человека от государственной власти вела к идее правового и демократического государства, постановка вопроса о материальных гарантиях прав и свобод, защиты человека от голода и нищеты порождала мысль о социальном государстве.

XVII век стал громадным шагом вперед в развитии учений о праве и государстве. В процессе преодоления теологического мировоззрения рушились догмы средневековой схоластики; рационалистически ставились и решались проблемы соотношения личности, права и государства, обсуждались вопросы о происхождении, задачах и функциях государства и права, об их роли в общественной жизни. Взгляд на человека с его потребностями и социальными качествами как на исходный пункт учений о праве и государстве обусловил ярко выраженный аксиологический аспект доктрин естественного права XVII—XVIII вв., непререкаемое положение о ценности личности, о подчиненности права и государства земным интересам людей.

Бурные события XVII века породили ряд вариантов идеи преодоления политического

отчуждения. Исходным пунктом большинства этих вариантов была теоретически богатая, хотя и умеренная по программным выводам концепция Гроция. Гроций первым обосновал взгляд на право как на право человека, разумное право, без чего вообще нет человека.

Из пессимистических взглядов Гоббса на природу человека логически выводилась принципиальная отчужденность государства от народа. Однако в его концепции не только считались естественными и закономерными самые, казалось бы, антисоциальные страсти людей, но и в рамках полного политического отчуждения личности за последней признавались достоинство, свобода и равенство в отношениях с себе подобными. Ради этого достаточно содержательного гражданского равенства (отнюдь не равенства нулей, как в деспотическом государстве!) и возводилось в принцип само это политическое отчуждение. По существу, Гоббсом описано гражданское общество, охраняемое авторитарной властью (Стюартов или Кромвеля). В этой теории нет противоречий, хотя противоречивой часто становилась государственно-правовая практика, считающая источником права произвольную волю суверена, но пытавшаяся предписать этой воле правила естественных законов. Нередко ответом суверена на эти попытки были деяния и суждения: "Лучше капля силы, чем мешок права". Стремление преодолеть такое чисто практическое противоречие заметно в теории Спинозы, отождествлявшего право и силу, а также в концепции Локка, согласно которой свобода и равенство граждан предписаны государству самой природой.

Локком был обозначен тот вариант преодоления политического отчуждения, который состоит в замене традиционной суверенной власти государства над обществом и народом суверенитетом права. Как необходимое средство обеспечения верховенства закона, основанного на данных природой правах человека, обосновывалось ослабление самого государства (разделение властей). В результате государство оказывалось подчиненным незыблемым принципам права, а само право из велений власти превращалось в стабильную основу общества равных перед законом и свободных собственников.

Иной вариант преодоления политического отчуждения был предложен Спинозой: коль скоро государство порождено противоречием между страстями и разумом людей, то вся задача — в том, чтобы и людьми, и государством руководил разум. Это достигается демократическим устройством государства, при котором оно фактически сливается с народом и, оставаясь обособленной от общества силой, воплощающей разумную общую волю, перестает быть чуждым и опасным для общества и народа.

В процессе революционных событий в Англии разрабатывался также революционный вариант преодоления политического отчуждения. Левеллеры и диггеры отстаивали идею революционно-демократической власти, подготавливающей условия для максимального развития демократии на основе институтов англосаксонского самоуправления и парламентаризма.

ГЛАВА 11. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ РОССИИ В XVII В.

§ 1. Введение

Семнадцатое столетие можно назвать переходным периодом в истории России. В течение его происходит дальнейшее развитие тех тенденций в социально-экономической, политической и духовной жизни русского общества, которые наметились в XV—XVI вв. "Смута" начала XVII в. лишь ускорила начавшийся при Иване III и стимулированный жестокой опричниной Ивана IV процесс упадка княжеско-боярской аристократии. Многие представители московской родовитой знати выступили на стороне самозванных царей — Лжедмитриев, немалая часть знати совершила и прямое предательство России, перейдя на службу интересам польского короля. Естественно, что по окончании "Смуты" бояре-предатели ответили за свою измену и навсегда исчезли с политической арены России. Кроме того, значительное число князей и бояр погибло в сопровождавших "Смуту" междоусобицах, мятежах, военных столкновениях. В результате доминирующая роль в политической жизни русского общества стала переходить к служилому

дворянству. Данному процессу способствовал отход царей Михаила Федоровича и, особенно, Алексея Михайловича от правила назначения на места в государственном управлении с учетом знатности рода. При царе Федоре Алексеевиче местничество было официально отменено в 1682 г.

На протяжении XVII в. в России продолжался начавшийся в предшествующий период процесс усиления царской власти и централизованной системы управления страной. При этом новая царская династия — из бояр Романовых — стремилась следовать основным идеологическим постулатам, которыми руководствовались Московские государи династии Рюриковичей. Сформулированная Иваном IV теория "православного христианского самодержавия" была воспринята новыми царями в качестве официальной политической идеологии.

Будучи продолжением предшествующего периода развития русского общества семнадцатое столетие стало вместе с тем преддверием новой эпохи истории России, начало которой ознаменовали реформы Петра I. Предпосылки этих реформ формировались во второй половине XVII в. Более того, многое в содержании реформ, осуществленных Петром I, было предвосхищено проектами государственных преобразований, разработанных сподвижником царя Алексея Михайловича выдающимся русским государственным деятелем А. Л. Ордин-Нащокиным (1605/1606—1680).

Такие события XVII в., как "Смута", избрание на царский престол Михаила Романова, принятие в состав России Украины, церковный раскол, заставляли по-новому решать идеологические проблемы, решенные русскими мыслителями (как тогда казалось, навсегда) в предшествующем столетии. Это в первую очередь проблема сущности царской власти, ее предназначения. Это и проблема соотношения светской и церковной властей — "царства" и "священства", проблема борьбы с ересью. Это, наконец, и проблема исторической миссии Русского государства, и вопрос о причинах гибели государств в мировой истории, и противоположный ему вопрос о том, как уберечь государство от крушения.

Развитие политической и правовой мысли России в XVII в. происходило в условиях небывалого прежде духовного подъема русского общества. Самым явным свидетельством его было резкое увеличение количества выпущенных в свет книг. В основе данного, явления лежало вовлечение в активную общественную жизнь новых и более широких слоев населения, возрастание числа образованных людей в простонародье — как среди горожан, так и среди сельских жителей. Одновременно расширилось и культурное пространство: появились литературные центры в Поволжье, Сибири, на Севере.

Вовлечение в литературное творчество представителей самых различных слоев населения вызвало увеличение жанрового разнообразия литературных произведений, обогатило содержание последних новыми темами. Политическая и правовая мысль выражается в XVII в. не только в "посланиях", "поучениях", "повестях", "сказаниях", летописях и законодательных актах и т.п., но и в политических трактатах, агитационных воззваниях, автобиографических сочинениях. В указанном столетии большое развитие получает деловая письменность. Разного рода "записки" и "челобитные" выступают в качестве новых и довольно распространенных форм выражения политических и правовых идей. Кроме того, появляется и такой новый литературный жанр, как сатирическая повесть. В форме этого жанра находит свое воплощение критика судебных порядков, существующих в России в XVII в. Наиболее яркими образцами произведений данного жанра были народная повесть о Шемякином суде и сатирический "Список с судного дела слово в слово, как был суд у леща с ершом", более известный как повесть о Ерше Ершовиче.

Новую жизнь в рамках семнадцатого столетия получает русское литературное наследие прошлых веков. Многие сочинения, созданные в Киевской и Московской Руси в XI—XVI вв., сохранились именно в списках указанного столетия. В их числе и знаменитая переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским.

Духовная культура русского общества обогащается в течение XVII в. и значительным числом произведений иностранных авторов, переведенных на русский язык. Во многом благодаря именно переводным произведениям в духовное поле русского общества вошли политические и правовые идеи Платона, Аристотеля, Ксенофонта, Демосфена, Цицерона и других древних философов.

Неотъемлемой частью духовной культуры России становятся в XVII в. сочинения

западнорусских православных мыслителей Украины и Белоруссии. В 40-х гг. указанного столетия в Москве печатаются сборники полемических произведений украинских и белорусских богословов "Кириллова книга" и "Книга о вере".

Для развития русской политической и правовой мысли огромное значение всегда имело осмысление исторического опыта Русского государства. Вместе с тем русские мыслители, начиная еще с эпохи Киевской Руси, не ограничивались этим опытом, но обращали свое внимание и на историю других стран. В XVII в. наблюдается небывалое прежде возрастание интереса русских мыслителей к устройству иностранных государств. В связи с этим появляются специальные сочинения, посвященные организации государственной власти и управления в наиболее крупных европейских и азиатских странах. Больше всего работ посвящается, естественно, Турции, Польше, Англии, Франции.

§ 2. Политико-правовые идеи в первой половине XVII в.

События "Смуты" начала XVII в., а именно: воцарение на русском престоле самозванца, захват Москвы поляками, разгул вакханалии насилий иностранцев над русскими людьми, в том числе и над самыми знатными из них, надругательство над русскими православными святынями, глубоко оскорбляли и унижали национальное достоинство русского общества. В результате в нем произошел настоящий взрыв патриотических чувств. Эхо данного взрыва ясно отразилось в содержании русской литературы XVII в. Применительно же к политической и правовой идеологии России указанного столетия можно смело говорить об *усилении в ней национального начала*.

Крушение русской государственности во время "Смуты" превратило жизнь русских людей в сплошное бедствие. В результате в русском общественном сознании появляется понимание православного Русского государства *как величайшей святыни, как жизненно необходимого условия существования русского общества*. Избрание в феврале 1613г. нового царя воспринимается русскими как восстановление Русского государства. В "Утвержденной грамоте об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова" это событие представляется как спасение всех православных русских людей от гибели. "Тем благосерден буди о нас, приими моление своих богомолцов и царского синглита, и вся земля толико много крестьянского премножества вопль безвременный, и рыдание и плач неутешимый; буди нам милосердным государем царем и великим князем, всеа Руси самодержцем, по Божий воле и по избранию всех людей всего великого Росийскаго царствия; не дай истинные наши православные хрестьянские веры в поправление, и святых Божиих церквей во осквернение, и всех православных крестьян от злых неприятелей, восстающих на ны, в расхищение, дондеже не уведят многих стран неверные языцы, яко царствие ваше безгосударно".

Большое участие иностранцев в бедствиях, выпавших на долю русских людей во время "Смуты" начала XVII в., породило в русском обществе отношение к Европе как к враждебной силе. Русское политическое сознание первой половины данного столетия было пронизано антизападными настроениями. Причем активнейшим проводником их выступал отец царя Михаила патриарх Московский и Всея Руси Филарет (в миру — Федор Никитич Романов), который после возвращения из польского плена в 1619 г. и вплоть до своей смерти в 1633 г. фактически правил Россией.

После "Смуты" в русском политическом сознании сформировалось представление о Русском государстве как об осажденной крепости, как о единственном оплоте благоверия и благочестия в окружении стран, плененных Антихристом. В качестве примера в данном случае можно привести текст грамоты, изданной царем Михаилом Федоровичем в 1617 г. для Новгорода по случаю освобождения его от шведов. "Понеже от многих лет,— говорилось в грамоте, —вооружаются враги на истинную нашу и непорочную Христову веру, ова убо многажды еже на православную веру многоразличными ересми, овожь ратьми и бедами восставая богоборные языки, яко же на греческие люди мусульманские народы; на сим и на прочих, душегубительные волки, еже есть, еретические люди, злыми некими, дьявольскими умышленьми веру их, преданную святыми

апостолы, во многих летех прежде держимую отцы их, развратиша; на нас же, на словенские народы, всегубительный диавол не переставая возстает и борется, но развращением в вере боговерные люди не возмог развратити и в душевную пагубу свести".

Усилению национального начала в русской политико-правовой идеологии способствовало и осознание русским обществом истинных причин "Смуты", т.е. действительной подоплеки произошедшего в начале XVII в. крушения Русского государства.

Обида на иностранцев, сколь ни велика она была, не помешала русскому обществу увидеть, что главным врагом Русского государства, сокрушившим его, были... *сами русские*. Иностранцы же лишь воспользовались "Смутой" для достижения своих корыстных целей.

Одно из самых ранних свидетельств такого понимания причин "Смуты" представляет собой "Новая повесть о преславномъ Росийскомъ царстве и великомъ государстве Московском...", написанная в феврале — начале марта 1611 г. "Скажу вамъ истинну, а не ложь, — писал ее автор, оставшийся неизвестным, — что однолично сопостаты наши, который у нас, нынѣ с *нашими* *измѣнники-единовѣрники*, и с новыми богоотступники, и кровопролители, и разорители вѣзры христьянския, с первенцы сатанины, со иудиными предателя Христова братиею, с начальники, и со иными их подручники, и угодники, и единомысленники, иже недостойны по своим злымъ дѣломъ прямым своимъ званиемъ именоватися (рещи достоин ихъ — душапагубныя волки), хотят насъ конечно погубити, и под меч подклонити" (курсив наш. — В. Т.). В другом месте своей повести ее безымянный автор конкретизирует, кого он имеет в виду под "нашими изменниками-единоверцами". Это в первую очередь русские бояре-землевладельцы. "А сами наши земледержцы (яко и прежде рѣхъ, землеекѣдцы), те и давно от него (от Бога. — В. Т.) отстали, и умъ свой на последнее безумие отдали, и к нимъ же, ко врагомъ, пристали, и ко инымъ к подножию своему припали, и государское свое приращение пременили в худое рабское служение, и покорилися, и поклоняются невѣдомо кому, сами вѣдаете, и смотрят, из рукъ и ис скверныхъ устъ его, что имъ дастъ и укажетъ, яко нищий, у богатого проклятого... и пропали навыки, аще от того зла и худа на добро не обратятся. Горши же намъ всего учинили, что насъ ВСѢХъ выдали, да не токмо выдали, ино заедино с ними, со враги, вооружилися вкупѣ, и хотятъ насъ ВСѢХъ погубити, и вѣзру христьянскую искоренити". Обвиняя в предательстве своего отечества землевладельцев и правителей, которые словно ослепли или онемели и ни один из них не смеет тому врагу ничего запретить, "Новая повесть о преславномъ Росийскомъ царстве..." отмечала, что другие при этом молчат, не говорят, ни в чем врагу не перечат. "И полцы велицы всякихъ чиновъ люди за ТЕМ врагомъ ходятъ и милости и указу от него смотрятъ. Не токмо простии и неимянитии люди, но и сами боярския и дворянския дѣти, и сами дворяне, добродни и изрядни ВСЕМЪ..."

Как известно, Россию спасла от окончательного краха в начале XVII в. русская провинция. Для русских людей того времени такой выход из "Смуты" был вполне закономерным. В их представлении спасение России не могло прийти из столицы. "Писание о преставлении и погребении князя Михаила Васильевича Шуйского, рекомаго Скопина", созданное в середине XVI в., за несколько месяцев до освобождения столицы провинциальным ратным ополчением, показывает, что Москва считалась тогда скопищем предателей. Весной 1610 г. войска, предводимые племянником тогдашнего царя Василия Шуйского князем М. В. Скопиным-Шуйским, разгромили польскую армию, осаждавшую Москву. Князь с почестями был принят в столице. Царь не имел детей, и талантливый полководец Скопин-Шуйский серьезно рассматривался многими в качестве наиболее вероятного наследника царского престола. Однако в апреле 1610 г., после посещения одного из московских пиров, князь заболел и спустя некоторое время умер. Было ему в то время всего 23 года. В русском обществе распространилось мнение о его отравлении на пиру. В вышеназванном произведении рассказывается, как мать Михаила Скопина-Шуйского умоляет своего сына не ездить в Москву. "И колько я тобѣ, чадо, в Олександрову слободу приказывала: *не ѣзди во град Москву, что лихи в Москвѣ звѣри лютые, а*

лишат ядом зминым, измѣничим" (курсив наш. — В. Т.).

Представляя крушение Русского государства в начале XVII в. как следствие предательства русскими правителями и их приближенными своего отечества, русские мыслители трактовали порожденные этим крушением бедствия в качестве наказания, насланного Богом на всех русских за их грехи. И. А. Хворостинин в своем произведении "Словеса дней, и царей, и святителей московских...", написанном в первое десятилетие после окончания "Смуты", усматривал суть последней в том, что русские, как согрешившие перед Богом и будучи не в состоянии исправиться, пали от меча своих собственных пороков и были посечены неправдою, погублены различными страстями.

Стремление русских мыслителей понять истинные причины катастрофы, постигшей русскую государственность в начале XVII в., побуждало их обращаться к аналогичным событиям в истории других государств.

Тема гибели государств, вошедшая в проблематику русской литературы еще в эпоху Киевской Руси, получила дальнейшее развитие в сочинениях русских писателей второй половины XV—XVI в. в связи с падением в 1453 г. Византии. В XVII в. данная тема становится одной из главных тем русской политической мысли. Происходившие в мировой истории события гибели государств рассматриваются теперь русскими мыслителями через призму опыта отечественной истории. В чужом же историческом опыте ищутся ими закономерности, проявившиеся во время "Смуты" начала XVII в. в России.

Именно поэтому широкое распространение в правящих кругах русского общества в течение указанного столетия получил политический трактат "Описание винъ или причинъ, которыми к погибели и к разоренью всякие царства приходят, и которыми делами в целости и в покое содержатца и строятца". Один из списков его находился и в царской библиотеке. Происхождение данного произведения не вполне ясно. В некоторых из сохранившихся его списков содержится указание, что он был переведен "с различных книг латинского языка" неким Василием Садовулиным (или Садовским). Однако в трактате имеется немало таких фраз, которые переводом скорее всего не являются и принадлежат самому переводчику или кому-либо другому русскому писателю. Для обозначения государственных органов и должностей здесь используется сугубо русская терминология. И даже во фразе, приведенной как цитата из Цицерона, употребляется термин "думные бояре". Не исключено, что данное произведение на самом деле не было переведено с иностранных книг, а представляло собой творение русского автора, который, в желании отвести от себя гнев власть предержащих, выдал его за иностранное, всего лишь *переведенное* на русский язык.

Содержание трактата само по себе объясняет, почему он вызвал в России такой большой интерес (и почему автор его остался неизвестным). Главные идеи рассматриваемого произведения сводятся к следующему: 1) каждое государство имеет свои исконные и естественные основы, и как бы ни было превосходно и прочно оно устроено, его все равно ждет гибель; 2) причиной гибели государств всегда являются "люди, которые властельми и начальниками государств бывают, егда за их злобою и за их хотѣнием и гордостью, и за их неправдою всякие царства переменяютца и погибают"; 3) гибнут государства по воле и суду Бога, а вершится суд Божий за грехи и преступления, совершаемые людьми, отпавшими от Бога, и от того гнев его страшный на себя навлекшими. "А приходит гневъ Божий на все люди злоб ради ихъ, к симъ же и за грѣхи начальниковъ."; 4) там, где злоба человеческая размножается и расширяется и где нет единомыслия начальников с подданными, все приходит к тому, что все царство переполняется злобой и грехами человеческими, за что его и наказывает Бог; 5) "надобет государем и начальником во всякомъ государстве добро и праведно жити, чтобы были образцом всякихъ добродетелей того для, что каковыхъ обычаевъ будетъ царь, таковы же смотря на него, будут и подданные его"; 6) до тех пор будет существовать всякое государство, пока в нем будет править добродетель и будут чтиться добрые святые и праведные обычаи и установления; 7) "изначала всякому государю и начальнику подобает того беречи, чтобы силою и неправдою ничто не дѣлалось в государстве. Егда бо коли через силу что-нибудь дѣлаецца, тогда такое дѣло не будет уже постоянное и крепкое того для,

что ни одного мучителя не была постоянная и долговечная власть и сила..."; 8) для всех начальников любовь подданных, которыми они правят, есть красота и честь и бесстрашная жизнь, напротив, нелюбовь и ненависть подданных есть бесчестье для всех государей и начальников, в большинстве своем приводящее их к гибели. "А которые начальники хотят того и желают, чтобы подданный больше боялся их, нежели любил их, тогда такие к гибели, что слепые, идут того для, что ничево нѣтъ межъ ВСЕМИ вещми лутче-во к содержанию величества государского, только коли государи имѣютъ любовь ВСЕХ подданных"; 9) для сохранения государства в целости необходимо, чтобы не изменялись законы или судебники и государственные установления, но больше в целости сохранялись потому, что перемена давних и старых обычаев влечет перемену в государстве. А если надобно изменить какие-нибудь обычаи в государстве, то не подобает делать это наспех, но постепенно, чтобы от быстрых перемен сердца подданных не смутились и чтобы вслед затем не возник страх в государстве, потому что от всякого нововведения государству бывает убытков больше, чем выгод, — нововведение порождает смуту и мятеж в государстве.

Вышеописанные выводы из размышлений о причинах гибели государств в полной мере соответствовали характеру русского политико-правового сознания XVII в. Большинство русских мыслителей главную причину крушения Московского государства усмотрели именно в поведении правящей группировки. Мнение о тогдашних правителях России, высказанное в "Новой повести о преславном Российском царстве..." словами "и тако те наши благороднии зглупали и душами своими пали", было, по существу, всеобщим среди русских писателей.

Вполне гармонизировало с характером русского общественного сознания XVII в. и выраженное в трактате о причинах гибели государств опасение быстрых и резких нововведений. В сознании общества, пережившего такую катастрофу, которая выпала на долю России в начале указанного столетия, неизбежно должно было возобладать консервативное, охранительное настроение.

Проявлением данного настроения в официальной политической идеологии XVII в. стало настойчивое подчеркивание преемственности новой царской власти относительно власти Московских государей предшествующих веков. В "Утвержденной грамоте об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова" неоднократно говорилось, что он великий государь "от благороднаго корени благоцветущая отросль, благочестиваго и праведнаго великого государя царя и великого князя Федора Ивановича, всеа Русии самодержца, племянник". Непрерывную династичность царской власти в России утверждала и книга, написанная в 1669 г. дьяком Ф. А. Грибоедовым по заказу царя Алексея Михайловича для царских детей. Ее полное название точно отражает суть ее содержания: "История, сиречь повесть или сказание вкратце, о благочестивно державствующих и свято поживших боговенчаных царей и великих князей, иже в Русей земли богоугодно державствующих, наченше от святаго и равноапостольнаго великого князя Владимира Святославича, просветившаго всю Русскую землю святым крещением, и прочих, иже от него святаго и праведнаго сродства, тако жь о Богом избранием и приснопамятном великом государе царе и великом князе Михаиле Федоровиче, всеа Русии самодержце и о сыне его государеве, о Богом хранимом, о благочестивом, и храбром, и хвалам достойном великом государе царе и великом князе Алексее Михайловиче, всеа Великия и Малыя и Бѣлыя Росии самодержце, в которые времена по милости всемогущего в Троицы славимаго Бога учинились они, великие государи, на Московском и на Владимирском и на всех великих и преславных государствах Российския державы, и оттуда в Велицей России их великих и благочестивых и святопомазаных государей царей Богом насажденный корень прозябе и израсте, и процвете, и великому Российскому царствию сторищный и прекрасный плод даде". Идеологический принцип, освящавший деятельность новой царской власти, выражался формулой "как при прежних великих государях бывало".

Соответственно этому царская власть объявляется *династичной* и *богоустановленной*. Однако обстоятельства "Смуты" и факт избрания нового царя на Земском соборе не могли не внести серьезных коррективов в политическую теорию царской власти, выработанную в XVI в.

Как известно, для Ивана Грозного богоустановленность царской власти означала полную

независимость от "ХОТЕНИЯ многоятежнаго чело-в-чества". Он резко противопоставлял себя, Богом избранного русского царя, избранному людьми польскому королю. Перед идеологами же царской власти, установившейся после "Смуты", встала проблема примирения принципа богоизбранности русского царя с фактом избрания его людьми. Данную проблему и призвана была решить "Утвержденная грамота..." 1613 г.

Решение оказалось изящным по форме и убедительным по своей логике. Авторы "Утвержденной грамоты..." провели мысль о том, что избрание Михаила Романова на царский престол Земским собором не есть избрание человеческим хотением. "Тем же тебя убо, превеликий государь Михайло Федорович, — говорилось в грамоте, — не по человеческому единомышлению, ниже по человеческому угодию предъизбра; но по праведному суду Божию сие царское избрание на тебе, великом государе, возложен". По мнению авторов рассматриваемой грамоты, Бог, избрав царем Михаила Романова, внушил свою волю людям Московского государства, т.е. *глас Божий стал гласом народа*. В обоснование данной логики в "Утвержденной грамоте..." была сделана ссылка на древнее предание. "Последуем убо хрестыянских царей древних преданием, яко искони мнози хрестыянстии цари неведомыми судьбами Божиими, и не хотяше скифет-роцарствия предержати, царствоваху, на се наставляющу народ единогласие имети, о нем же Бог во ум положити им изволи, якоже пишет: глас Божий глас народа". Не случайно поэтому в "Утвержденной грамоте..." говорится не только о царях, Богом избранных, но и о "*предъизбранных Богом*" царях.

Данная политическая концепция, совмещающая принцип богоизбранности царя с фактом его избрания людьми, не была изобретена при написании "Утвержденной грамоты...". Духом этой концепции была изначально пронизана сама организация избрания нового царя на Земском соборе. Участники Земского собора не избирали Михаила Романова на должность носителя верховной государственной власти из нескольких кандидатов. Они не устраивали выборы царя в современном понимании данного явления. (Хотя попытки устроить такие выборы предпринимались некоторыми боярами.) Главный вопрос, который решали члены Земского собора, заключался в том, кто может быть царем в России, кто соответствует сложившемуся к тому времени в русском политическом сознании образу царя. Вот почему в "Утвержденной грамоте..." говорится, что с земского совета "лутчих, крепких и разумных людей" Московского государства выбирали государя царя "кого Господь Бог даст, из Московских из Руских родов".

К началу 1613 г. в русском обществе сформировалось прочное убеждение, что царем в России может быть *только человек православной веры*. ("Аще не будет единогласен взыры наша, несть нам царь! Не сый взырен, да не будет намъ владыко и царь!", — говорил в 1610 г. в одной из своих публичных проповедей патриарх Гермоген), *только природный русский* ("Царь православный должен быть из русских, есть на это место в нашей земле достойные сыны!" — заявлял Гермоген), *только родственник последнего царя из династии Рюриковичей*, т.е. Федора Ивановича, *только тот, на ком единогласно сосредоточатся желания всех людей Русского государства*.

Кроме того, царь должен был соответствовать народному представлению о добром человеке. Это представление отразилось в "Утвержденной грамоте...". Согласно рассказу, содержащемуся в ее тексте, 21 февраля 1613 г. члены Земского собора вместе с жителями Москвы, пришедшими со своими женами и детьми, молили Бога в Успенском соборе Московского Кремля, чтобы он отвратил от них свой праведный гнев и дал бы на Московское государство "государя царя праведна и свята, и благочестива, и благородна и христо любива, чтоб, по милости Божий, вперед их царская степень утвердилася на веки, и чтоб было вечно, и твердо, и крепко и неподвижно в род и род на веки". Шестнадцатилетний Михаил Романов, свободный в силу молодости своей от пороков, казался воплощением всех перечисленных качеств. Избрание его на царство не нарушило, таким образом, сформулированных Иваном Грозным канонов официальной политической идеологии, а напротив, подтвердило их. Будучи избранным Земским собором, Михаил не становился выборным властителем, наподобие польского короля. Земской собор фактически избрал на царство не одного человека, а сразу всю династию Романовых, т.е. не только Михаила, но и всех его еще не родившихся потомков.

В рамках такой политической концепции не могло найтись места учению об общественном договоре между властителем и подданными, по которому властитель принимает на себя в отношении своих подданных определенные обязанности. В соответствии с русской политической идеологией царь несет на себе обязанности относительно своих подданных не по договору с ними, но в силу самого своего звания русского царя. Вот почему он не должен присягать своим подданным, как это делали европейские короли.

В этом плане совершенно логичным выглядит ответ, который дал в 1654 г. украинским полковникам посланный на Украину царем Алексеем Михайловичем боярин В. В. Бутурлин. Полковники попросили боярина присягнуть за своего государя в том, что тот после принятия Украины в состав России выполнит все свои обещания, данные украинскому казачеству. "Непристойное дело за государя присягать, никогда этого не повелось", — ответил Бутурлин. На это полковники заметили, что польские короли всегда своим подданным присягают. Тогда русский боярин сказал: "Польские подданным своим присягают, но этого в образец ставить не пристойно, потому что это короли неверные и не самодержцы, на чем и присягают, на том никогда в правде своей не стоят".

Высокое звание русского царя предполагало строгое соблюдение его носителем целого комплекса разнообразных условий осуществления власти, а также исполнение царем массы различных обязанностей по отношению к своим подданным, одним словом, всего того, что составляло содержание его исторической миссии, которую коротко можно выразить словами: "служение России и Богу, Богу и России".

§ 3. Политические и правовые идеи патриарха Никона и протопопа Аввакума: политико-правовая идеология церковного раскола

Патриарх Никон и протопоп Аввакум были главными идеологами двух течений в рамках русской православной церкви — никонианства и старообрядчества, возникших в середине XVII в. и ознаменовавших собой церковный раскол — одно из самых главных событий русской истории указанного столетия, во многом предопределившее последующую историческую судьбу России.

Непосредственной причиной раскола русской церкви на никониан и старообрядцев стала осуществленная патриархом Никоном в 50-х гг. XVII в. реформа церковных обрядов и исправление богослужебных книг. Протопоп Аввакум и его сторонники выступили против данной реформы, т.е. за старые обряды и книги, оттого и были названы "старообрядцы". Расхождение по поводу церковных обрядов и богослужебной литературы составляло, однако, лишь внешнюю сторону церковного раскола. Если бы причина раскола заключалась только в разногласиях относительно обрядов и книг, он не был бы таким глубоким, не привел бы к трагическому разлому русской церкви, от последствий которого она никогда не сможет оправиться, не вылился бы в настоящую гражданскую войну внутри православного русского общества.

Глубинный смысл церковного раскола в России в середине XVII в. заключался в столкновении двух различных воззрений на историческое будущее Русского государства, его предназначение, сущность царской власти в России. Главные идеологи обоих течений — и Никон и Аввакум — выступали за независимость церкви от государственной власти, однако пути достижения этой независимости представляли по-разному.

Таким образом, в сущности своей русский церковный раскол середины XVII в. был *расколом в политической идеологии русской православной церкви*, конфликтом политических воззрений никониан и старообрядцев, хотя внешне представал в качестве раскола религиозного, обрядового.

Как бы то ни было, церковный раскол стал настоящей трагедией для русского общества. Трагичным в нем было, помимо прочего, и то, что в войну друг с другом вступили самые активные, самые волевые, самые духовно стойкие, одаренные умом и талантом представители русского общества — люди, способные ради своей веры пожертвовать не только мирскими благами, но и даже жизнью своей.

Именно такими людьми были Патриарх Никон и протопоп Аввакум.

Никон (в миру Никита Минов) родился в 1605 г. в Нижегородском уезде в крестьянской семье. Духовное образование получил в Макарьевском Желтоводском монастыре (Костромская губерния). С 1625 г. служил священником в одной из сельских церквей, затем в одном из московских церковных храмов. В 1630—1634 гг. Никон пребывал в одном из монашеских скитов Северной Руси, после этого 12 лет жил в Кожеозерском монастыре. Здесь он в 1643 г. был рукоположен в игумены. В 1646 г. во время деловой поездки в Москву его представили только что взошедшему на престол царю Алексею Михайловичу. Царь после встречи с Никоном пожелал, чтобы тот служил в Москве. В результате Никон был возведен в сан архимандрита Новоспасского монастыря, в котором находилась родовая усыпальница рода Романовых. В 1648 г. он стал митрополитом Новгородским, а спустя четыре года был избран на патриарший престол.

К началу 50-х гг. XVII в. в окружении царя Алексея Михайловича возникла мысль о необходимости приведения русских церковных обрядов и богослужебных книг в соответствие с обрядами и книгами тогдашней греческой церкви. За время, прошедшее с момента принятия русским обществом христианства, византийские церковные обряды претерпели изменения, на Руси же они остались неизменными. Идею указанной реформы проповедовали царский духовник Стефан Вонифатьев, протопоп Казанского собора Иоанн Неронов, поддерживали воевода Ф. М. Ртищев, многие представители московского духовенства и служилого дворянства. Царь тоже увлекся данной идеей. В рассматриваемое время вызрели все предпосылки для вхождения в состав Русского государства Украины, где православная церковь уже приняла новогреческие обряды. Приняты последние были и православной церковью в южнославянских странах. Приведение русских церковных обрядов в соответствие с новыми греческими обрядами сближало церковные организации России и Украины, содействуя таким образом процессу государственного объединения.

Вместе с тем стремление сблизить русскую церковь с другими православными церковными организациями было реакцией на агрессивную экспансионистскую политику западной римско-католической церкви. Идя навстречу греческой церкви, русская отдалялась от церкви западной. Именно такой смысл имели попытки патриарха Филарета, деда царя Алексея Михайловича, согласовать русские церковные обряды и богослужебные книги с греческими.

Наконец, рассматриваемая церковная реформа отвечала и стремлению царя Алексея Михайловича быть царем всех православных христиан. Без унификации церковных обрядов реализовать это стремление, запрограммированное в официальной идеологии, в концепции "Москва — Третий Рим", было бы затруднительно.

Избранный на пост патриарха Никон должен был стать орудием церковной реформы, задуманной при царском дворе и являвшейся по своей сущности *политической* реформой. И действительно, едва вступив на патриарший престол, Никон начинает данную реформу. Смысл затеянного царем мероприятия им понят вполне. В первой же своей речи Никон высказывает пожелание, чтобы *"Бог собрал воедино его благочестивое царство"* и чтобы русский царь стал *"царем вселенским и самодержцем христианским"*.

Однако сам Никон придал унификации церковных обрядов русской и греческой церквей еще и свой затаенный от царя смысл. С середины XVI в. русская церковная организация пребывала фактически под полной властью царя, который волен был и ставить угодных себе митрополитов (с 1589 г. патриархов), и смещать неугодных. Никон увидел в сближении русской церкви со Вселенской православной церковью возможность укрепиться церковной власти в России и стать в конечном итоге в самостоятельное, независимое от власти царской положение. Он понял, что до тех пор, пока пределы власти церкви будут совпадать с границами государства, церковь будет неизбежно пребывать в подчинении государственной власти, поскольку две самостоятельные власти не могут существовать в одних и тех же территориальных рамках. Таким образом, и патриархом Никоном при проведении церковной реформы преследовались политические цели. Правда, цели, во многом противоположные царским. В этом противоречии таилась предпосылка будущего разрыва Никона с царем Алексеем Михайловичем.

И этот разрыв произошел в конце 50-х гг. XVII в. Результатом его стало демонстративное оставление Никоном патриаршего престола в 1658 г. Церковный собор 1666—1667 гг., подтвердив

правильность реформы обрядов, проведенной Никоном, лишил его архиерейского сана и священства. "...Да вменяется и именуется он отныне простым монахом Никоном, а не патриархом Московским", — гласил приговор Собора. Приговором было определено назначить ему местопребывание до конца его жизни "в какой-либо древней обители, чтобы он там мог в совершенном безмолвии оплакивать грехи свои". Умер Никон в 1681 г.

Главное сочинение Никона, в котором выражены его политические и правовые взгляды, было написано им в монастырском уединении после его низвержения с патриаршего престола. Оттого оно и выделяется откровенностью суждений и резкостью формулировок. В рукописи сочинение Никона составляет 900 листов. Его полное название отражает его полемический характер: "Возражешя или раззорешя смиреннаго Никона, Божіею милостію патриарха, противу вопросов боярина С. Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисію Лигарщцусу и на ответы Паисеовы".

Боярин Стрешнев был открытым противником взглядов Никона на соотношение церкви и государства. В 1666 г. боярин вел допрос Никона, на котором задал ему в письменной форме 30 вопросов. На них и отвечал Никон своим произведением.

Главная тема данного сочинения — соотношение церкви и государства. Никон исходит прежде всего из того, что "священство" и "царство" представляют собой две самостоятельные власти в обществе, каждая из которых исполняет свою функцию. "Царь здешним ввѣренъ есть, а азъ небеснымъ. Царь телеснымъ вверяемъ есть, іерей же — душамъ. Царь долги имѣніямъ оставляетъ, священникъ же долги согрѣшешамъ. Онъ принуждаетъ, а сей и утѣшаетъ. Онъ — нужею, сей же совѣтомъ. Онъ оружія чувствена имать, а сей — духовная. Онъ брань имать къ супостатамъ, сей же к началу и миродержателемъ тмы вѣка сего".

В соответствии с этим своим воззрением Никон отвергал теорию "Москва — Третий Рим", т.е. учение о "православном Ромейском царстве", согласно которому носителем истинного христианского идеала становилось Московское государство. "Ты говоришь, что римская слава и честь перешла на Москву: откуда ты это взялъ", — писал Никон в послании ("Возражениях") боярину Стрешневу. Русский царь в концепции "Москва — Третий Рим" представал в качестве единственного хранителя православной христианской церкви. Никон справедливо усмотрел здесь возвышение царской власти над церковной.

Из этих различий между церковью и государством Никон делает вывод о превосходстве церкви над государством. "И сего ради: священство царства преболѣесть". Он считал, что церковь перестает быть церковью; если подпадает под государственную власть: Идъ еже церковь под мѣрскую власть снидетъ, несть церковь, но домъ человеческий и вертепъ разбойниковъ".

Превосходство церкви над государством коренится, в понимании Никона, прежде всего в превосходстве церковных функций над государственными. Государству поручено земное, т.е. низшее, церкви — небесное, т.е. высшее. "Аще бо и честенъ Вамъ престолъ царскій является отъ прилежныхъ ему каменіи и обдержача и злата, долженъ есть судитися яко царь, но обаче яже на земли получилъ есть строительствовати и множити сѣя власти не имѣти ничтоже. Священства же престолъ на небеси посаженъ есть. Кто си глаголетъ — Самъ Небесный Царь: елика бо аще свяжете на земли, будутъ связаны на небесѣхъ".

Никон выражает в рассматриваемом сочинении взгляд на священников как на посредников между Богом и людьми, распространенный в западноевропейской теологии. "Отъ земли начало суда пріемлетъ небо. Понеже Судіа на земли осудитъ, Владыка бо последуетъ рабу, и яже убо сей осудитъ, сѣя онъ горѣ утверждаетъ. И между Бога и человѣческаго естества стоитъ священникъ, яже отнюду чести сводя къ намъ, яже от насъ мольбы возводя".

Именно поэтому, утверждает далее Никон, цари принимают помазание от руки священника, а не священники от царской руки. Рука священника — большая властительница, чем царская голова. "И самую царскую главу подъ священниковы руцѣ приноситъ, полагаетъ Богъ, наказуетъ насъ, яко сей она болыи есть властникъ, меньшее бо отъ болыаго, благословляется".

По мнению Никона, "священство" стоит выше "царства" потому еще, что последнее произошло от первого, и оттого, что "священство" *честнее* "царства". Данный вывод он обосновывает, помимо прочего, принятым Московскими царями идеологическим постулатом, согласно которому царская власть дается Богом. "Священство не от человек, ни человеком, но от самого Бога, и древнее и нын-ьшнее, а не от царей. Но паче от священства царство произыде и нын-ьш есть: якоже устав царскаго поставлеша свидетельствует. Священство всюду пречестн-йше есть царства, якоже выше назнаменах от божественнаго писаша. И ныне паки речем: царство аще и от Бога дадеся в Мир, но во гн-ве Бож-ш".

Никон декларировал также, что церковная власть лучше светской, поскольку небо лучше земли. При этом он подчеркивал, что имеет в виду не только власть местных князей, но и царскую. По его словам: "Якоже капля дождя от велиюя тучи, т.е. земля от небеси мирится, тако царство меныпится от священства".

По мнению Никона, до тех пор, пока описанное им соотношение церковной и государственной власти поддерживается царями, их царства стоят прочно. Нарушение же этого богоустановленного порядка несет с собой гибель царству.

Это нарушение Никон усматривал в политике царя Алексея Михайловича относительно церкви. Царь, с точки зрения Никона, незаконно принял на себя «святительский чин и власть церковную». Более того, он посягнул на церковное имущество — "обнищал и ограбил св. церковь". "Все царское величество, — укоряет Никон Алексея Михайловича, — через божественные законы, вышеописанные зд-ш, олихоимствова. И не имбет святая великая церковь никотораго причаспя в Москве, якоже прежде при прежних цар-шх и великих княз-шх им-шзла. Но есть пуста всякаго перваго своего состояшя, яко вдова осиротбвши".

В данном утверждении Никон противоречил собственным высказываниям о том, что царству поручено земное, а церкви — небесное. Посягая на церковное имущество, царь не выходил за рамки отданного ему во власть земного мира. Очевидно, что к указанной логической ошибке в рассуждениях о соотношении церкви и государства Никона привело стремление максимально обособить церковную власть от государственной.

Никон утверждал практически полную свободу церкви от государства. Он считал, что священники не должны подчиняться царским законам и царскому суду. Если же кто из священников подчинится, то в понимании Никона такой человек перестает быть священником. "Мирскаго суда у царя просяй — не епископ. Такожде и прочш священнаго чина, оставивше церковные суды, к м-рским суд-ям прибегнут, аще и оправдани будут — извергнутся".

Никон резко выступал против Соборного Уложения 1649 г. Он называл его "бесовскими законами" и открыто призывал не подчиняться нормам Уложения.

Никон, таким образом, декларировал самый настоящий раскол между церковью и государством в России.

Поскольку в России митрополиты, архиепископы, епископы, архимандриты, игумены и дьяконы через божественные правила под суд царский и прочих мирских людей ходят, они уже недостойны, по мнению Никона, именоваться таковыми. Вывод, который делал Никон из этого факта, гласил, что "ради беззакошя все упразднилося святительство и священство и хриспанство — от мала до велика".

По мнению Никона, с 1666 г., т.е. после Церковного Собора, пошедшего на поводу у царской власти и выполнившего в своих решениях заказ царя Алексея Михайловича, в России наступили времена Антихриста. "Яве есть всякому, тою ум имущему разум-ьти, — писал он, — яко время то антихристово есть".

Настоящим противником Никона была, как показывает анализ его политических взглядов, царская власть, превратившаяся, по его мнению, в орудие антихриста. Внешне, однако, все выглядело так, будто главную борьбу своей жизни Никон вел против старообрядцев — людей, не принявших его реформы церковных обрядов и не согласившихся с исправлением богослужебных книг.

На самом деле Никон не придавал большого значения самой по себе обрядовой стороне реформы. Он допускал употребление в церковных службах как исправленных, так и старых, неисправленных книг.

Никон не объявлял старообрядцев еретиками, данная оценка противников церковной реформы была внушена Церковному Собору прибывшими в Россию греческими священниками.

Рассмотрение идеологии старообрядчества заставляет сделать вывод о том, что во многих постулатах старообрядцы, в сущности, сходились с Никоном. Об этом свидетельствуют сочинения главного идеолога старообрядчества протопопа Аввакума.

Жизнь этого человека представляет собой настоящий роман. Он сам описал ее в своем собственном "Житии". И главным образом именно из этого его сочинения мы узнаем об основных вехах его удивительной судьбы и об основах его мировоззрения.

Родился *Аввакум* (в миру — Петров) в 1620 г. в Нижегородском уезде (так же, как Никон) в семье сельского священника Петра. С 1644 г. он — дьякон сельской церкви, в 1644 г. поставлен в попы. В 1647 г. во время пребывания в Москве Аввакум знакомится со Стефаном Вонифатьевым и входит в его кружок "ревнителей благочестия".

С конца 1652 г. Аввакум — протопоп Казанского собора в Москве. Когда началась реформа церковных обрядов, он возглавил оппозицию ей. В результате в 1653 г. Аввакума заточают в монастырь, а затем высылают вместе с семьей в Сибирь. В Москву он возвращается только в 1664 г. Царь надеялся, что ластивые слова в адрес Аввакума, щедрые подарки и посулы смирят его нрав и побудят хотя бы не противиться церковным нововведениям. Однако Аввакум оказался стойким борцом и продолжил свои обличения церковной реформы. Реакция со стороны официальных властей не замедлила проявиться. "А власти, яко козлы, пырскать стали на меня и умыслили паки сослать меня с Москвы, понеже раби Христовы многие приходили ко мне и, уразумевше истину, не стали к прелестной их службе ходить", — так описывал Аввакум случившийся очередной поворот в своей судьбе. В 1666 г. он был с рядом своих сторонников расстрижен, предан церковному проклятию и отправлен в монастырское заточение. В 1682 г. после серии написанных им и разосланных по России посланий, содержащих ругань по адресу царя и высшего духовенства, Аввакума сожгли в срубе вместе с тремя другими старообрядцами.

Помимо "Жития протопопа Аввакума им самим написанного", политические и правовые взгляды главного идеолога старообрядчества выражаются в основном в его письмах к своим сторонникам и челобитных к царю.

Реформу церковных обрядов и движителя ее патриарха Никона Аввакум оценивал как ересь. "Господу попустившу за наше согрешение — злый пастырь быв во овчей кожи волк Никон патриарх в лето от создания мира 7161, — писал он в одном из своих посланий. — Сый еретик измени святой чин и развратил святые книги и благолепоту святых церкви опроверже и нелепый раздоры и чины во святую церковь внесе от различных ересей и зело огорчив церковь Божию, общую мать нашу, и осквернил догматы незаконными, преложив истинну во лжу и почтоша беззаконие в закон".

Такая реакция Аввакума на изменение русских церковных обрядов по образцам, принятым в греческой церкви, была вполне объяснимой.

В течение второй половины XV и вплоть до середины XVII в. в русской официальной политической и церковной идеологии настойчиво проводилась мысль о том, что Византия пала от того, что греки отступили от истинного христианства. И вот теперь оказывалось, что православные христиане в России должны были принять обряды этой предавшей православие церкви, в частности, вместо двухперстного крестного знамения, испокон веков бытовавшего на Руси, принять трехперстное, введенное в византийской церкви в XII в.

В течение XVI — первой половины XVII в. официальная политическая и церковная идеология в России учила, что "Москва — Третий Рим", Россия — единственный оплот православия. И вот теперь оказывалось, что русская православная церковь должна была подчиниться тенденциям, развившимся в церкви греческой, церкви павшего Второго Рима.

Старообрядчество являлось попыткой сохранить национальное достоинство русской церкви и Русского государства.

Аввакум поэтому выказывает себя в своих сочинениях убежденным сторонником концепции "Москва — Третий Рим". "Понеже убо Ветхий Рим падесе аполинариевою ересью, — пишет он в одном из своих писем царю, — 2 Рим — Царь град, еже есть агарянскими внуцы от безбожных турок обладаемы, твое же, о благочестивый царю, великое Русийское царство — Третий Рим — благочестием всех превзыде, и вся благочестивая во твое царствие воедино собирается и прочая. И ты един под небесем христианский царь именуешься во всей вселенной, владыка и блюститель непорочных православных веры во всех христианах..."

Нигде нет такой непорочной православной веры, как в России, считал Аввакум. Нигде нет такого православного государства, как Русское. Аввакум был, в сущности, идеологом русского национального государства, русской национальной церкви. В его понимании Русское государство и русская церковь должны служить России, русским национальным интересам, а не каким-то вселенским организациям. Россия, наконец, должна жить по собственным законам.

"Ох, бедная Русь, чеве тебе хотелось латинских ли обычаев и поступков немецких, а свой истинный христианский закон возненавидели и отвергли", — в этих словах Аввакума во многом содержится разгадка его оппозиции церковным реформам в России середины XVII в. Новогреческие богослужебные книги, в соответствии с которыми Никон хотел исправлять книги русские, печатались на Западе. Это знали и патриарх Никон, и царь Алексей Михайлович. В челобитной к царю дьякон Федор специально подчеркивал: "А нынешние книги, что посылал покупать Никон патриарх в Грецию, с которых ныне zde переводят, словут греческие, а там печатают те книги под властью богоотступного папы римского в трех градах: в Риме, в Париже и в Венеции, греческим языком, но не по древнему благочестию. Того ради и zde нынешние переведенные со старыми согласны, государь, и велия смута".

"Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек, — обращался Аввакум к царю Алексею. — Говори своим природным языком; не уничижай его и в церкви, и в дому, и в пословицах".

Аввакум считал, что, затеяв церковную реформу, царская власть предала Россию. Отсюда и его обличения этой власти, которые благодаря его писательскому таланту были особенно остры. "Али ты чаеши потому святы нынешние власти, законоположники новые, что брюхи те у них толсты, что у коров, да о небесных тайнах не смыслят, понеже живут по-скотски, ко всякому беззаконию ползки".

Аввакум полагал себя поэтому выше царской власти и таким образом оправдывал свое неподчинение ей. "Видишь ли, самодержавие? — писал он в "Житии". — Ты владеешь на свободе одною русскою землею, а мне сын Божий покорил за темничное сидение и небо и землю; ты, от здешнего своего царства в вечный свой дом пошедше, только возьмешь гроб и саван, аз же, присуждением вашим, не сподоблюся савана и гроба. Но наги кости мои псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачimy; так добро и любезно мне на земле лежати и светом одеяну и небом прикрыту быти".

При таком отношении к царской власти Аввакум, естественно, должен был разделять идеи Никона о самостоятельности церкви, ее полной независимости от государства, о превосходстве "священства" над "царством". "В коих правилах писано царю церковью владеть, и догматы изменять, и святая кадить? Только ему подобает смотреть и оберегать от волк, губящих ея, а не учить, как вера держать и как персты слагать. Се бо не цареве дело, но православных архиереев и истинных пастырей, иже души свои полагают за стадо Христово, а не тех, глаголю, пастырей слушать, иже и так и сяк готовы на одном часу перевернутца".

Сходство воззрений Аввакума с воззрениями Никона, которого он считал своим злейшим врагом, было и в другом.

Аввакум постоянно обращал внимание в своих сочинениях и на недопустимость жестокого насилия при проведении реформы. "Посем Лазаря священника взяли, и язык весь вырезали из горла..., — описывает он казнь одного из своих сторонников в "Житии". — Он же и паки говорит без языка. Таже, положи правую руку на плаху, по запястье отсеки, и рука отсеченная, на земле лежа, сложила сама персты по преданию и долго лежала так пред народы; исповедала, бедная, и по смерти знамение спасителево неизменно. Мне-су и самому сие чудно: бездушная одушевленных обличает!" В другом месте "Жития" Аввакум замечает: "И прочих наших на

Москве жарили да пекли: Исаяю сожгли, и после Авраамия сожгли, и иных поборников церковных многое множество погублено, их же число Бог изочтет. *Чудо, как то в познание не хотят прийти: огнем, да кнутом, да виселицею хотят веру утвердить!*" (курсив наш. —В. Т.).

Однако в челобитной царю Федору Алексеевичу, сменившему на престоле Алексея Михайловича, Аввакум писал: "А что, государь-царь, как бы ты мне дал волю, я бы их, что Илия пророк, всех переplastал во един час. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю... перво бы мне Никона, собаку, и рассекли начетверо, а потом бы никониян".

§ 4. Политические и правовые идеи Юрия Крижанича

Юрий Крижанич (около 1617—1683) был хорватом по своему происхождению и большую часть жизни прожил в Западной Европе. Здесь он получил образование, изучая теологию в Венском и Болонском университетах. Здесь создал свои первые литературные произведения. В Россию Ю. Крижанич попал в конце 1660 г., т.е. уже в довольно зрелом возрасте. Однако именно в России он написал главные свои сочинения, в которых проявил себя в качестве глубокого и оригинального мыслителя. Будучи иностранцем, Ю. Крижанич сумел проникнуться интересами России, воспринять русских как своих единоплеменников. Он называл русских в своих сочинениях "нашим русским народом", Русское государство считал своим государством и мыслил с позиций русских национальных интересов, т.е. так, как должен мыслить истинно русский писатель. Хорвата Юрия Крижанича можно поэтому с полным основанием отнести к плеяде выдающихся русских мыслителей.

Главным сочинением Юрия Крижанича является трактат, который может быть назван "Беседами о правлении". Он был написан в 1663 г. на "общеславянском языке", созданном самим автором на основе церковно-славянского, русского народного и хорватского литературного языков. Первая публикация рассматриваемого сочинения Крижанича (не всего, но большей его части) была осуществлена в России в 1859 г. Впоследствии оно получило название "Политика". Под этим наименованием его издали в 1965 и 1997 гг.

Свое произведение Юрий Крижанич писал специально для русского царя Алексея Михайловича. Поэтому речь в нем идет в основном о России, ее экономике, государственном устройстве, законах, нравах русского народа и т.п. В предисловии к своему трактату автор отмечает, что он выписал в нем из разных книг "о том, что подобает для соблюдения чести царского имени и величества. Каково мнение других народов об этом славном царстве. Что в своих книгах о нем пишут. Что хвалят и чего не хвалят и как нам понимать их обвинения и им отвечать, если выпадет случай, во время посольств или еще где. Как соседние народы обычно обманывают это преславное государство. Как надо обходиться с ними во время посольств, при переговорах в торговых делах и на войне; как оберегаться от их непрестанных обманов и хитростей, посредством коих они завладевают всеми плодами этой земли и достоянием всего Народа. Потому здесь говорится о торговле, о рукодельных промыслах, о земледелии или о пахоте и обо всяких промыслах, что служат обогащению государственной казны и благоденствию народа. Об укреплении царства, об умножении сил и обо всяких ратных промыслах. О соблюдении чести и достоинства — то, что непременно надо знать, но, как мне кажется, доселе никогда не говорилось. О законах и обычаях, и о законопорядке: как он со временем бывает нарушен. Как хорошие порядки беречь, а дурные искоренять".

Содержание трактата показывает, что Юрий Крижанич знал произведения античных философов (Платона, Аристотеля, Цицерона и др.), изучал книгу голландского правоведа и филолога Юста Липсия "Политические поучения и примеры", читал мемуары французского политического деятеля Филиппа Комина, был хорошо знаком со многими сочинениями о России посещавших ее иностранных деятелей. И наконец, Юрий Крижанич обладал удивительным для иностранца знанием русской истории и литературы.

Помимо "Бесед о правлении" Юрий Крижанич написал во время пребывания в России повести о греках и о Римском царстве, несколько статей о принципах управления государством, статьи о

причинах и последствиях народных заблуждений, статьи об основных принципах внешней политики, серию статей о "политичных ересях", целый ряд статей на экономические темы и другие сочинения.

Содержание трудов Крижанича показывает, что в лице этого хорвата Россия приобрела мыслителя, который оказался способным сформулировать в предельно ясной форме самые насущные, требовавшие скорейшего разрешения государственной властью социальные, политические, идеологические проблемы русского общества. Юрий Крижанич откровенно сказал в своих сочинениях об иностранцах и о политике иностранных государств по отношению к России много такого, чего природно-русский мыслитель сказать по разным причинам не мог.

Юрий Крижанич не принимал некоторых основополагающих постулатов русской официальной политико-правовой идеологии, но критиковал он их не с точки зрения европейца, который считает все, не укладывающееся в узкие рамки его представлений, ненормальным и плохим, а с позиции интересов самого Русского государства и логики самой этой идеологии.

Так, Юрий Крижанич выступал против утвердившейся в русской официальной политико-правовой идеологии в конце XV — начале XVI в. концепции "Мономахова дара", согласно которой царская власть и ее символы были получены русскими властителями от византийского императора Константина Мономаха. По мнению Крижанича, данная концепция противоречит тезису о божественном происхождении государственной власти в России и унижает русский народ. Не отрицая самого факта передачи византийским императором русскому князю Владимиру Мономаху регалий царской власти, мыслитель полагал, что это событие есть всего лишь проявление "наивысшей мирской гордыни" римских императоров, нечестиво дерзнувших присвоить себе славу Иисуса Христа, возомнивших, что они, подобно ему — истинному Царю царей — "обладают властью над земными царями и могут ставить царей". По словам Крижанича, византийский император, приславший русскому великому князю регалии царской власти, "с помощью этой хитрости опозорил наш народ". Тот, кто хочет быть царем, должен просить эту честь у Бога, а не у какого-либо более высокого человека. Византийский император мог дать русскому князю величия не больше, чем русский князь византийскому императору. "Ни один человек не может ставить царей, но один лишь Бог. Бог ставит царей либо с помощью чудесного пророчества, либо посредством народного соглашения, либо с помощью оружия".

"Глупой и грубой ложью", а также "басней" объявлял Крижанич и теорию происхождения русских царей из рода римского императора Октавиана Августа. По его словам, царю Ивану IV "достаточно было древности [рода] и славы считать себя потомком своего истинного предка Словена, а затем — и короля Владимира, а не искать славы в лживых и всеми народами осмеянных и оплеванных баснях о роде Августа и называть себя потомком монахини Сильвии и распутной богини Афродиты. А если хотел он воспользоваться славой августова рода, то должен принять на себя и [его] позор".

Юрий Крижанич полагал нехорошим и неправильным в политике Ивана IV и то, что он пренебрег титулом "король", который Крижанич рассматривал в качестве славянского, подобающего высшему после Бога правителю, и воспринял "чужое, неподходящее, негодное и несвойственное высшей власти", в представлении мыслителя, римское имя "ЦАРЬ". В данном случае Крижанич не учитывал, что титул "царь" как раз и считался в русской официальной политической идеологии званием высшего после Бога и богоизбранного властителя. Он ценился выше титула "король", который в соответствии с этой идеологией являлся званием правителя по человеческому хотению. Термин "царь" использовался в церковнославянском тексте Священного писания для обозначения титула Иисуса Христа, поэтому на Руси царями звались властители, над которыми никакого другого властителя, кроме Иисуса Христа, не стояло.

"Басней" называл Крижанич и рассказ о призвании на Русь варяжских князей. "В рассказе этом, — отмечал он, — прежде всего наврано, будто новгородцы посылали к варягам просить князя. Ибо не могли новгородцы быть столь глупыми, чтобы так поступить. Ведь если они помышляли о том, как избавиться от междоусобиц и укрепиться против нападений извне, то зачем им было посылать к чужеземцам просить не одного, а трех князей? А если не просили трех, то почему приняли трех? Почему державу свою, дотоле единую, разделили на трое и дали Новгород —

Рюрику, Изборск — Трувору, а Белоозеро — Синеусу".

Юрий Крижанич был противником концепции "Москва — Третий Рим". По его словам, "не друг нам тот, кто зовет наше королевство "Третьим Римом". Такой [человек] не желает нам ни удачи в делах, ни добра, а желает гнева Божьего, разорения и всякого зла. Ибо после разрушения этого преславного [Римского] царства его название и римский герб стали злосчастными (то есть проклятыми, окаянными и сулящими неудачу)".

Политическим идеалом Юрия Крижанича было неограниченное самодержавие — "совершенное самовладство", которое он считал самой первой, самой важной и самой главной Божьей милостью, оказанной России. По его словам, "это — жезл Моисеев, которым царь-государь может творить все необходимые чудеса. При таком строе правления легко могут быть исправлены все ошибки, недостатки и извращения и могут быть введены всякие благие законы... Ибо все, что вправе приказать самовладец, исполняется без проволочки".

Наряду с "самовладством" Крижанич выделял и такие способы правления, как "боярское правление" и "обществладство". Однако "самовладство", по его мнению, превосходит своими достоинствами другие способы правления.

При "самовладстве" лучше, по его словам, "соблюдается всеобщая справедливость", легче и лучше "сохраняются покой и согласие в народе", "самовладство", в представлении мыслителя, "лучше оберегает от опасностей".

Воплощением своего политического идеала Крижанич считал правление царя Алексея Михайловича. "Сие правоверное, преславное королевство боголюбивого нашего царя, государя и великого князя Алексея Михайловича, всея Великой, и Малой, и Белой Руси самодержца, потому безмерно уважаемо, удачливо и счастливо, что в нем имеется совершенное самовладство. И следовательно, можно исправить все ошибки и изъяны, которые из-за нерадивости и исполнителей могли доселе войти в обычай и из-за которых печалится народ". Юрий Крижанич многое замечал в России такого, чего не замечали сами русские, однако с реальной практикой осуществления самодержавной власти в России он по-настоящему не сталкивался. Поэтому и думал, что здесь "исполняется без проволочки" все, что вправе приказать самодержец. На самом деле исполнялось далеко не все и не без проволочки. Русский историк В. О. Ключевский писал как о распространенной практике о непослушании "старых московских дьяков, которые, бывало, на 15-м указе непременно послать подьячего по делу стойко помечали: "И по тому его великаго государя указу подьячий не послан".

В представлении Юрия Крижанича "самовладство" есть власть, противоположная "чужевладству". "Все народы, — отмечал он, — проклинают чужевладство, признают его одним из наихудших зол и несчастий и считают его самым большим позором. Одни лишь мы, славяне, этого не понимаем". По его мнению, на престоле верховного властителя и на воеводстве "лучше [будет] наихудший из сородичей, нежели наилучший чужеземец; лучше самый лютый тиран-сородич, нежели какой-либо сладчайший Давид из чужеземцев. Ибо невозможно, чтобы сородич, будь он даже разбойником и отцеубийцей, утратил любовь к своему народу. И невозможно также, чтобы чужеземец любил наш народ больше, нежели свой родной народ или какие-нибудь иные [народы], сходные с ним по природе".

Другим плохим способом правления, в представлении Юрия Крижанича, выступает "тиранство". По его определению, "тиран — это разбойник, не боящийся ни суда, ни наказаний. Это — палач без судьи и [без] закона. Это — человек, отвергший все человеческое". "Из всех грехов, из-за коих король становится мерзким Богу и людям, первое место занимает тиранство".

Кроме того, в числе плохих способов правления Крижанич называл "испорченное боярское правление" — олигархию или "маловладство", которое возникает, по его словам, "когда несколько человек незаконно захватывают господство и властвуют несправедливо".

"Обществладство", или "посадское правление", с точки зрения Юрия Крижанича, также имеет свою испорченную форму. Оно становится "анархией, безвластием, при котором весь народ буйствует, и каждый наипоследний [человек] хочет быть государем".

Улучшение дел в государстве Юрий Крижанич связывал с уничтожением "дурных" и установлением "хороших" законов. При плохих законах, отмечал он, "всегда есть много

возможностей для преступлений, а там, где есть столько возможностей для преступлений, никакого наказания недостаточно, чтобы удержать от них людей. И скорее палачи кончат пытаться [злодеев], нежели [царские] слуги чинить злодеяния".

§ 5. Заключение

Русская политическая и правовая идеология XVII в. — сложное по содержанию и многообразное в формах своего выражения явление. Материал, изложенный в данной, главе, представляет только некоторые, наиболее характерные для нее идеи. Эти идеи отражали новые тенденции в развитии русской государственности, появившиеся в указанный период. Они выражали также распространенные в русском обществе представления об исторической миссии России, о сущности царской власти, ее соотношении с властью церковной.

Главным достижением русского политического и правового сознания в XVII в. стало осмысление событий "Смуты" — страшной катастрофы, выпавшей на долю русского общества и государства в начале данного столетия.

Эта катастрофа была понята русскими мыслителями как божья кара, ниспосланная на Россию за грехи ее правителей, — как наказание за предательство правящими кругами русского общества Русских национальных интересов. Вместе с тем "Смута" была осознана в русском обществе и как столкновение России с внешней враждебной силой — с Западной Европой.

"Смута" стала серьезным испытанием для русского общества и государства. Проверку реальной жизнью прошла во время "Смуты" также русская официальная политико-правовая идеология и, в частности, сформулированная царем Иваном IV теория православного христианского самодержавия. И что же оказалось?

События "Смуты" показали, что данная теория была не бредом сумасшедшего властителя, а творением мудрого русского политика, понимавшего психологию русского общества. Ни Борис Годунов с его сыном Федором, ни Василий Шуйский не соответствовали идеалу русского царя, который выразил в своих сочинениях Иван Грозный. Потому и не удержали они в своих руках скипетр русского самодержца. Михаил Романов больше всех других представителей русской знати соответствовал данному идеалу. Оттого и был выбран на роль русского царя.

Выход русского общества из "Смуты", восстановление исконно русской государственности были обусловлены во многом прочностью традиционной русской политико-правовой идеологии. Крушение Русского государства в начале XVII в. не сопровождалось крахом русских политических идеалов, т.е. представлений о том, каким должен быть русский царь, какой характер должна иметь царская власть, как должно быть устроено Русское государство. Именно поэтому данное крушение было вовремя осознано русским обществом. Сохранив свои политические идеалы, русские люди воссоздали затем по ним свою традиционную государственность.

Семнадцатое столетие, таким образом, уже в самом своем начале показало, какое жизненно большое значение для русского общества имеют его традиционные политические идеалы.

Русский церковный раскол середины указанного столетия сделал очевидным то, что расхождение в политических идеалах может в условиях России вылиться в острейший социальный конфликт.

Церковный раскол продемонстрировал также слабость русской официальной политико-правовой идеологии. Новые исторические обстоятельства, в которых оказалась Россия во второй половине XVII в., требовали нового решения проблем сущности царской власти, ее функций, ее соотношения с властью церковной. Реформа государственного управления, потребность в которой стала остро ощущаться в русском обществе указанного периода, неизбежно должна была стать одновременно и реформой официальной политико-правовой идеологии.

ГЛАВА 12. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ НЕМЕЦКОГО И ИТАЛЬЯНСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ XVII—XVIII ВВ.

§ 1. Введение

Естественно-правовая теория была прямой наследницей гуманистических идей Возрождения, его веры в могущество и конечное торжество человеческого разума. Она переложила эти идеи на язык права, дала теоретико-правовое обоснование и формулирование общечеловеческим нравственным ценностям, представлениям о справедливости в отношениях между людьми, между человеком и обществом, государством. Именно поэтому естественно-правовая теория, как и современное ей Просвещение, оказалась универсальной: ее идеи могли восприниматься и воспринимались в различных социально-политических условиях и соответственно с ними получали различное толкование. Абстрактность предложенных теоретических конструкций позволяла давать им различающиеся оценки и делать из этих оценок порой весьма противоречивые политические выводы.

Существенные отличия социально-политических условий в Германии и Италии от обстановки в Нидерландах, Англии и Франции предопределили не менее существенные отличия в толковании и оценке учения о естественном праве, выводах из него немецких и итальянских мыслителей. Отсутствие реальной исторической почвы для революционной трактовки идей естественного права (последняя даже во Франции появится позже) обусловило коллизии между гуманистическими, общечеловеческими началами, заложенными в этой теории, и классовым их истолкованием.

§ 2. Естественно-правовые теории в Германии

Усиление феодальной эксплуатации, политической и идеологической реакции, установление княжеского абсолютизма, окончательно утвердившегося в результате Тридцатилетней войны (1618—1648 гг.) и приведшего к возникновению в некоторых землях Священной Римской империи германской нации полицейского государства, существенно задержали не только социально-экономическое, но и идейное развитие страны. Идеология, получившая теоретическое обоснование в естественно-правовых учениях Голландии и Англии, приобретает в Германии весьма умеренное и во многом не самостоятельное истолкование. Немецким просветителям были присущи лишь идеи разрыва с религиозным мировоззрением, противопоставления последнему разумного начала. В государственно-правовой науке эта тенденция нашла выражение в учениях С. Пуфендорфа, Х. Томазия и Х. Вольфа.

Самуил Пуфендорф (1632—1694) — известный немецкий юрист и историк, труды которого были переведены на многие европейские языки и при Петре I — в России. В области философии Пуфендорф испытал влияние Декарта, сказавшееся на методологии исследований истории, государства, права. Среди многочисленных работ Пуфендорфа особое значение имеют "Право естественное и право народов" и "О должностях человека и гражданина", посвященные вопросам государства и права.

Пуфендорф был одним из видных представителей того направления в естественно-правовой теории, которое главное внимание уделяло отделению науки о праве от религиозной схоластики, доказывая самостоятельное значение первой, что было особенно трудно и важно в Германии того времени. Право должно согласовываться с законами разума независимо от религиозных догм и даже действующего законодательства.

Учение Пуфендорфа складывалось под влиянием теорий Г. Гроция и Т. Гоббса. Существенные различия между этими теориями Пуфендорф пытался примирить, используя общий для них рационализм. Попытка создать светскую правовую теорию, светское в своей основе учение о государстве, отстаивать свободу мысли в условиях Германии того времени была прогрессом, умеренным, но все же прогрессом. Однако одновременно с этим Пуфендорф обосновывал необходимость сохранения крепостничества и княжеского абсолютизма.

В своем учении о праве и государстве Пуфендорф исходит из представления о естественном состоянии, которое вслед за Гоббсом трактует не как исторический факт, а как методологическое

предположение, позволяющее объяснить сущность и происхождение права и государства. Естественное состояние характеризуется свободой и независимостью индивидов. Человеческая природа противоречива, полагал Пуфендорф. Она не порождает "войну всех против всех" (как считал Гоббс), но достаточно эгоистична. Согласно Пуфендорфу именно последнее (а не естественное стремление к общежитию, как считал Гроций) в условиях, когда не обеспечены естественные права, порождает стремление людей объединиться ради собственной пользы и безопасности. В результате возникают политическое общежитие и государство.

Пуфендорф в основном отвергает теологическую теорию происхождения государства. Государство — продукт сознательной деятельности людей, их решения объединиться. В основе возникновения государства лежат два договора: первый — между людьми об объединении и выборе формы правления, второй — между людьми и избранным ими правителем об обязанности подданных подчиняться власти и обязанности правителя заботиться о подданных в целях их пользы и безопасности. Второй договор предполагает сохранение у людей некоторых естественных прав (свободы вероисповедания, свободы убеждений), но не допускает сопротивления власти. Пуфендорф утверждал, что лучшей формой правления является абсолютная монархия. Правда, у нее есть некоторые недостатки, считал он, и желательно было бы, чтобы при монархе создавался какой-то представительный орган типа еще сохранявшихся в некоторых германских землях ландтагов. Дальше этого весьма скромного пожелания Пуфендорф не идет, будучи убежден, что практически неограниченная власть монарха обеспечивает главное — общественный порядок и безопасность подданных. Естественная свобода утрачена людьми с образованием государства, получившего право наказывать их во имя общего блага.

Обосновывая с помощью идей естественно-правовой теории сложившийся во многих немецких землях княжеский абсолютизм, Пуфендорф оправдывает и упрочившееся в то время крепостничество. Он утверждал, что крепостничество — результат добровольного договора между господами и теми, кто не имел работы и средств существования, и, следовательно, выгодного им.

Большое внимание уделял Пуфендорф вопросам взаимоотношений между государством и церковью. В соответствии с условиями второго договора государство имеет право наказывать за богохульство, атеизм, сношения с демонами и сектантство, если последнее учит противиться властям. Но государство не должно наказывать тех, кто отступает от обрядности и придерживается собственных взглядов в научных вопросах, как бы они ни противоречили религиозному вероучению. Пуфендорф еще не провозглашал свободу совести, что в условиях религиозно расколотов Германии того времени не выглядело насущным. Однако общая рационалистическая направленность его теории готовила почву для этого.

Последователь Пуфендорфа профессор *Христиан Томазий* (1655—1728) — ректор университета в Галле, автор почти пятидесяти научных работ, первым в Германии начавший читать лекции по естественному праву не на латыни, а на немецком языке. Он продолжал намеченную Пуфендорфом линию на освобождение государственно-правовой науки от господства теологии (хотя сам Томазий бы религиозен). Томазий, наверное, первым среди немецких мыслителей провозгласил, что философии пора перестать быть служанкой богословия. Сопоставляя немецкую и французскую философии, он признавал последнюю более разработанной. Предметом философии должен стать человек с его моральным миром.

В трактовке естественного состояния и естественного права Томазий расходился со своим предшественником. Человек — существо общежительное, утверждал Томазий, и природа его состоит в том, чтобы, стремясь к личному благу, жить в мирном общении с другими. Но человеку свойственны и извращенные формы этого стремления — корыстолюбие, честолюбие. Воспринимая здесь точку зрения не Пуфендорфа, а Гроция, Томазий в обоснование права и государства воспроизводит некоторые идеи Спинозы. Томазий отмечал, что основа естественного права — мораль, которая предписывает делать то, что соответствует разумной природе людей. Но требования морали не подкреплены принуждением. А поскольку люди делятся на мудрых и глупых и для первых нужен совет, а для вторых — принуждение, то рассчитывать на добровольное следование требованиям морали нельзя. Поэтому необходима принудительная власть. Она избавляет людей от страха перед вредом, который могут причинить глупые, и

осуществляется государством, созданным людьми, а не богом.

Государство у Томазия — "естественное общество, которое заключает в себе верховную власть ради довольства всех и гражданского благополучия". Как и Пуфендорф, Томазий считает, что образование государства было оформлено двумя общественными договорами: об объединении в государство и о назначении правителя. Власть правителя имеет цель сохранить общественный мир. Она не распространяется на те действия подданных, которые не посягают на общественный мир, а также на деятельность человеческого ума.

Вопросы соотношения совета и принуждения, границ воздействия государственной власти Томазий рассматривает в трех планах — моральном, политическом и правовом.

В сфере морали действует только совет: делай для себя то, что ты желаешь, чтобы другие делали для тебя. В политике совет и приказание: делай другим то, что ты желаешь, чтобы они делали для тебя. В праве действует только приказ: не делай другим то, чего ты сам себе не желаешь.

Принципиальное различие между правом и моралью, полагал Томазий, состоит в том, что единственным источником морали является внутреннее убеждение человека, независимое от приказов власти. Право в государстве имеет императивный и запретительный характер, оно определяет только внешние обязанности (почти через сто лет это обоснует Кант), и только в правовой сфере действует приказ государства. В моральной, духовной сфере единственное средство воздействия — совет. Отсюда — свобода совести, независимость человека в его духовной, нравственной жизни.

Обратив таким образом внимание на существенное различие между моралью и правом, Томазий считал необходимым ограничить сферу действия права. Государство не должно посягать на духовную свободу личности, свободу убеждений. Иноверцы и инакомыслящие не должны подвергаться уголовному преследованию, еретиков надо просто высылать из государства. Нетрудно, заметить в этом и расхождение Томазия с Гоббсом, и осуждение им практики полицейского государства, широко вмешивавшегося в личную жизнь подданных и практиковавшего процессы о колдовстве и применение пыток, при которых, утверждал Томазий, "обвиняемый, еще не будучи признанным виновным, подвергается более суровому и жестокому наказанию, нежели какое могло бы пасть на него после осуждения".

Считая монархию лучшей формой государства, Томазий утверждал, что предпосылкой власти монарха является согласие народа повиноваться ему и что народ даже может протестовать против несправедливостей. Но этот протест возможен только в том случае, если монарх выходит за рамки, очерченные общественными договорами. Кроме того, протест может быть только пассивным: подданные не обязаны в этом случае повиноваться монарху, но "они не должны и сопротивляться ему, а терпеливо переносить сделанную им несправедливость". Томазий полагал, что для устранения несправедливости и раздоров между людьми следовало бы стремиться к такому идеальному строю, где будет существовать общность имуществ. Однако, по его мнению, это станет возможным в далеком будущем, когда длительный процесс духовного совершенствования людей создаст предпосылки для подобной организации общества.

Таким образом, в немецкой политико-правовой мысли нарастало критическое отношение к существовавшим порядкам, полицейскому государству. Но оно было весьма умеренным и не выходящим за рамки либеральных пожеланий не допустить посягательств на свободу вероисповедания, свободу убеждений. Либеральные пожелания и иллюзорные мечтания об отдаленном общественном идеале, к тому же, оказались всего лишь эпизодом в истории. На смену им шли консервативное истолкование естественно-правовых идей, попытка использовать их для апологии полицейского государства в период его расцвета.

Такая попытка была предпринята *Христианом Вольфом (1679—1754)*, профессором естественного и международного права университета в Галле. Как и его предшественники, он не был чужд передовым идейным веяниям, представлениям о свободе личности как о норме естественного права. Однако практические выводы Вольфа из этих теоретических представлений вполне соответствовали оправданию полицейского государства, которое пытались выдать за государство просвещенного абсолютизма.

Природа человека, по Вольфу, характеризуется стремлением к совершенствованию. Разум указывает путь к этому — делай добро и избегай зла. Таков нравственный закон природы, соответствующий стремлению людей к совершенствованию и души, и тела, и общества. Человек обязан следовать этому нравственному закону, в этом его право. Право, таким образом, выводится из нравственной обязанности. Оно требует быть нравственным. "Нет права, — писал Вольф, — без нравственности обязательства, которое ему предшествует, в котором оно коренится и из которого оно проистекает. Есть врожденные человеческие права, потому что есть врожденные человеческие обязанности". Все дальнейшие рассуждения Вольфа исходят из этой посылки — право проистекает из обязанности, нравственной, но обязанности человека.

От природы все люди равны, поэтому они имеют равные права. Поэтому же ни один человек не имеет власти над другим — все люди свободны. Нравственная обязанность совершенствоваться порождает право на образование и научные исследования, право на жизнь и даже право на труд — без труда нет совершенствования, и никто не должен предаваться праздности.

В естественном состоянии, когда люди жили семьями, они не имели достаточно средств для совершенствования. Вот почему семьи решили объединиться в государство, цель которого — "общее благосостояние и общая безопасность", обеспечивающие совершенствование людей. Объединившись в государство, люди образовали народ, который передал свою верховную власть правительству. Среди форм государства — демократии, аристократии, монархии и смешанной формы — Вольф считал лучшей монархию, ибо, по его мнению, монарх всегда представляет весь народ.

С образованием государства, отмечал Вольф, народ ограничил свою свободу для совершенствования составляющих его людей. Во имя этого же ограничено и природное равенство людей. Точно так же каждый человек может ограничить свою свободу и отдать себя в рабство. Отсюда возникает власть одних лиц (господ) над другими (крепостными).

Законы государства, по Вольфу, — практическая реализация естественного закона. Они дают свободу, необходимую для исполнения нравственных обязанностей. Право — свобода действий для исполнения обязанностей. Рамки такой свободы определяются властью государства, властью просвещенного монарха, заботящегося об общем благе. Эта забота обязывает его регламентировать все сферы человеческой деятельности — хозяйственную и духовную, политическую и научную. Монарх, считал Вольф, может и должен заставлять работать и предоставлять работу, устанавливать размер заработной платы и цены на товары, заботиться о школьном образовании и развитии искусства, обязывать ходить в церковь и запрещать собрания в частных домах, не допускать распространения учений, вредных для государственного блага, религии и нравственности, и т.д.

Для этого монарх, по мнению Вольфа, должен быть наделен неограниченной властью в законодательстве, судебной области, назначении чиновников, вопросах войны и мира. Чтобы максимально использовать свою власть для общего блага, монарх должен быть добродетельным, знать науку управления государством, любить свой народ и окружать себя умными советниками, не творить произвол. Повиновение ему должно быть безусловным, поскольку сопротивление может вернуть людей в естественное состояние, полагал Вольф.

Таковы основные представители немецкой политико-правовой идеологии XVII—XVIII вв. Экономическая отсталость большинства немецких земель, неразвитость политических отношений, реакционный режим полицейского государства привели к тому, что они в лучшем случае создавали абстрактные теоретические конструкции, не имевшие в то время шансов на реализацию или, как это было у Вольфа, поддерживавшие идеи просвещенного абсолютизма. Не случайно прусский король Фридрих II писал Вольфу, что задача королей — осуществлять идеи философов.

Если в Англии, а позже и во Франции естественно-правовая доктрина стала идейным оружием в борьбе против феодального абсолютизма, теоретической основой лозунгов буржуазных революций, то в Германии она превратилась в средство рационалистического обоснования существовавшего режима и положительного права со скромными, но важными для Германии пожеланиями их совершенствования во имя "общего блага".

§ 3. Правовая теория Ч. Беккариа

Политическая история Италии эпохи феодализма представляет собой весьма сложную картину. Многие века сохранялась политическая раздробленность страны. Усобицы правителей итальянских княжеств и городов-республик обессилили и обескровили страну, сделали ее сравнительно легкой добычей Испании, король которой фактически стал управлять значительной частью Италии, и Австрии. Политические неурядицы существенно затрудняли социальное развитие страны. Итальянская буржуазия, преимущественно ростовщическая и торговая, далекая от народа и экономически связанная с феодалами, была настроена весьма умеренно. Дальше пожеланий политической централизации и осуждения произвола и беззакония, характерных для феодализма, она не шла. Это и обусловило в конечном счете трактовку учения о естественном праве итальянскими просветителями XVIII в., наиболее видным представителем которых был *Чезаре Беккариа* (1738—1794).

Беккариа родился в Милане, находившемся под властью Австрии. Он окончил иезуитскую школу (как и Вольтер, Гельвеции, Дидро). Его основная работа — "О преступлениях и наказаниях" была опубликована в 1764 г. сначала тайно и вызвала как ожесточенные нападки церковников, так и широкое признание просвещенных людей того времени, в том числе императрицы Марии-Терезии. Она претендовала на "просвещенный абсолютизм" и стала покровительствовать Беккариа, предоставив ему кафедру в Милане, а затем ряд сударственных должностей.

В теории Беккариа заметны следы идей Гроция и Гоббса. Но наибольшее влияние на него оказало французское Просвещение. Он с большим уважением отзывался о Вольтере, Монтескье, Гельвеции, Дидро, Даламбере, Кондильяке, Руссо, точно так же, как многие из них высоко оценили его книгу "О преступлениях и наказаниях". Это сочинение, принесшее ему широкую известность, проникнуто в духе просветительства верой в человеческий разум, свободолюбием, идеями гуманизма и законности.

Трактовка естественного состояния и причин, побудивших людей перейти от него к политическому общежитию, у Беккариа мало чем отличается от трактовок Гоббса. В естественном состоянии люди жили в одиночку. Постоянные столкновения между ними делали их естественную свободу необеспеченной и потому бесполезной. Для общего блага люди объединились и пожертвовали частью своей свободы во имя безопасности и обеспечения оставшейся у них части свободы (здесь Беккариа ближе к Гроцию). Из пожертвованной людьми части свободы и образовалась по общественному договору верховная власть государства. Хранителем ее стал суверен как представитель всего общества. Он должен был обеспечить людям общее благо — безопасность и справедливость.

Беккариа различает справедливость божественную, естественную и человеческую. Первые две — основаны на божественных и естественных законах. Человеческая справедливость базируется на общественном договоре, устанавливающем пределы власти государства. Она изменчива. Ее критерием должно быть общее благо. Основанные на ней законы государства должны иметь в виду возможно большее счастье для возможно большего числа лиц. Но невежественные представления о справедливости, полагал Беккариа, привели к тому, что законы государства являются оружием в руках незначительного меньшинства. Они несправедливы, закрепляют сословные привилегии, неравенство перед уголовным законом, право сильного и связанные с ним произвол и насилие. Беккариа резко критиковал современную ему юриспруденцию, при которой законами считаются изречения римских и средневековых юристов, а уголовное право опирается на вековые предрассудки. Существующие законы, писал он, "служат только для прикрытия насилия", помогают приносить народ "в жертву ненасытному идолу деспотизма".

Причину этого Беккариа видел в утверждении частной собственности, дающей одним власть и благополучие, а другим — нищету и бесправие. Право собственности — "ужасное и, может быть, не необходимое право". Однако дальше констатации этого Беккариа не идет. Он не помышляет об уничтожении частной собственности, довольствуясь пожеланием постепенного уравнивания

материального положения людей. Не выступает он и за радикальное переустройство общества. Все его надежды связаны с просвещенным монархом, заботящимся о своих подданных, об устранении нищеты и неравенства, покровительствующим наукам и искусству, образованности и нравственности народа. Такой монарх, считал Беккариа, издаст справедливые и мудрые законы, перед которыми все будут равны, которые будут строго соблюдаться и обеспечат права человека.

Развивая идею законности, Беккариа утверждал, что свобода гражданина — в его праве делать все, что не противоречит законам, что сами власти должны строго соблюдать законы. Без этого не может существовать "законное общество". Вот почему посягательства на безопасность и свободу граждан являются одним из тяжких преступлений. Только законы могут устанавливать наказания, и право их издания принадлежит только суверену как представителю всего общества. Сам суверен может издавать лишь общие законы, но не может судить за их нарушения. Это задача суда, выясняющего факты. Наказание же, определяемое судом, не может выходить за пределы, установленные законом, иначе оно несправедливо и не соответствует условиям общественного договора.

Исходя из изложенных теоретических посылок Беккариа в своей книге "О преступлениях и наказаниях" обосновывает идеи, положенные в основу "классической теории" уголовного права. Он утверждал, что причина преступности лежит в социальных условиях — нищете людей и столкновении их интересов, порождаемых человеческими страстями. Нужно отличать преступления действительные от преступлений мнимых и произвольных, и целью наказания должно являться предупреждение новых преступлений и исправление преступников. Для этого наказание должно быть публичным, наименьшим из возможных в каждом конкретном случае, соразмерным преступлению и установленным в законе. Вот почему Беккариа протестовал против применения широко распространенных в эпоху феодализма пыток, мучительных наказаний и призывал к ограничению применения смертной казни. Он отстаивал равенство всех перед законом и возможность наказания человека только за те деяния, которые определены законом как преступные. Легко заметить, что эти идеи Беккариа нашли отражение в таких исторически важных конституционных документах, как французские Декларации прав человека и гражданина конца XVIII в., а также в уголовном и уголовно-процессуальном законодательстве Франции начала XIX в.

Аргументация Беккариа в пользу отмены смертной казни заслуживает особого внимания как практически первое в истории теоретически убедительное выступление такого рода. Правда, Беккариа допускал применение смертной казни, но только в чрезвычайных обстоятельствах, когда необходимо сохранение существующего правления или когда нация борется за свободу. Во всех остальных случаях, по его мнению, смертная казнь несправедлива и неоправдана.

Теоретически, по естественному праву, недопустимо, чтобы человек желал лишиться себя жизни и, следовательно, он не мог предоставить это право другим. Смертная казнь — "война нации с гражданином", т.е. возврат в естественное состояние. Практически же многовековой опыт показывает, что угроза смертной казни не останавливает преступника, и более эффективно пожизненное лишение свободы. А то обстоятельство, что она веками существовала почти у всех народов, не оправдывает смертную казнь, как не могут быть оправданы существовавшие когда-то человеческие жертвоприношения. Смертная казнь неоправдана и с моральной точки зрения, так как способствует распространению в народе ожесточенности и безнравственности. Неоправдана она, доказывал Беккариа несколько позже, и с точки зрения юридической — ее применение может быть результатом ошибки судей, которая становится уже непоправимой.

Идеи Беккариа были восприняты классическим направлением в уголовно-правовой науке и уголовным законодательством, закрепившим такие прогрессивные принципы, как равенство перед законом, "нет преступления и нет наказания без указания о том в законе", соответствие тяжести наказания тяжести совершенного преступления.

Беккариа приглашала в Россию Екатерина II, но он отказался. Тем не менее в ее известном "Наказе" Комиссии по составлению нового Уложения (начавшей, кстати, работать через три года после выхода книги Беккариа) примерно половина статей по уголовному праву заимствована у него, а вся глава X "Об образовании криминального суда" — перевод из Беккариа.

§ 4. Заключение

Особенностью политико-правовой идеологии Германии и Италии XVII—XVIII вв. было сочетание умеренно прогрессивных в идеологической сфере и консервативных в политической сфере теорий.

Просветительские идеи вылились преимущественно в абстрактные теоретические построения и практически приспособлялись к существующему политическому устройству. Конечно, освобождение государственно-правовой теории от теологической оболочки, восприятие идеи о государстве как общем благе, обоснование ссылками на естественное право идей свободы личности, вероисповедания, убеждений и (особенно у Беккариа) гуманизма было выражением назревших потребностей общественного развития.

И все же выше допустимости пассивного сопротивления существовавшей государственной власти и весьма умеренной критики режима полицейского государства немецкая политическая мысль в то время не поднялась. Более того, с укреплением княжеского абсолютизма в немецких землях в политической мысли появилась его апология.

Аналогично этому даже у наиболее передового из рассмотренных мыслителей — Беккариа, чьи заслуги в развитии уголовно-правовой теории того времени были громадны, гуманистические надежды на совершенствование общих условий жизни и законодательства связывались опять-таки с просвещенным монархом.

ГЛАВА 13. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ В ПЕРИОД УКРЕПЛЕНИЯ АБСОЛЮТИЗМА

§ 1. Введение

На рубеже XVII и XVIII вв. русское феодальное государство окончательно оформляется как абсолютная монархия. Реформы Петра I завершили ликвидацию старофеодальных учреждений, положили начало преодолению промышленной, военной, культурной отсталости страны. При Петре I закончились консолидация и законодательное оформление феодалов в единое привилегированное "благородное" сословие (шляхетство), резко противостоявшее остальным группам, особенно "подлому люду" (т.е. нижестоящему по терминологии законодательства той эпохи). При Петре I привилегии шляхетства (за которым впоследствии установилось название "дворянство"), его право владеть землей и крепостными обосновывались тем, что шляхетство было обязано нести военную и гражданскую службу под угрозой конфискации земель и крепостных у тех, кто уклоняется от службы государству. Одновременно резко расширилось и укрепилось крепостное право. При Петре I в крепостное состояние были обращены многие ранее свободные люди, сотни и тысячи крепостных приписывались к фабрикам и заводам, упразднение холопства практически означало распространение бесправия холопов на всех вообще помещичьих крестьян, помещики наделялись правом суда над крепостными, расширялась личная власть помещиков над крестьянами.

Крутая ломка ряда вековых устоев, перестройка традиционных отношений, резкий поворот в духовной жизни общества потребовали идеологического обоснования. Период петровских реформ сопровождался значительным изменением идейной основы, содержания и программных положений политико-правовой идеологии господствующего класса. Новым было уже то, что одной из форм выражения этой идеологии являлись законодательные акты абсолютистского государства, бесчисленные указы, регламенты, уставы, манифесты, многие из которых написаны Петром или им отредактированы.

Официальная доктрина абсолютизма включала традиционное теологическое обоснование царской власти. В законодательных актах (Воинский устав, Духовный регламент и др.) утверждалось: Император всероссийский есть монарх самодержавный и неограниченный.

Повиноваться его верховной власти не токмо за страх, но и за совесть сам Бог повелевает". Власть монарха рассматривалась как "божественное поручение", но основным способом обоснования петровских реформ были ссылки на "общее благо". В ряде указов и иных актов Петра упоминается о "пользе и прибытке общем", о том, что он, Петр, всегда "старался о народной пользе" и "для того заводил разные перемены и новости". "Мы прилежное старание всегда имеем, — говорилось в одной из жалованных грамот Петра, — о распространении в государствах наших к пользе общего блага и пожитку подданных наших, купечества и всяких художеств (ремесел), рукоделий, которыми все прочие благоустроенные государства процветают и богатятся".

Однако под "общим благом" практически разумелось прежде всего укрепление господствующего класса феодалов, расширение его привилегий, ужесточение крепостничества. Именно при Петре I крепостное право в России приняло наиболее грубые формы, ничем не отличаясь от рабства. Помимо расширения и укрепления крепостничества резко выросла торговля крепостными — продажа вообще, продажа одиночками, не семьями, отдельно от земли. Царь неоднократно выражал недовольство тем, что крепостных продают в розницу, "как скотов, чего во всем свете не водится и от чего немалый вопль бывает". Но он же попустительствовал тому, что указы о запрете продажи крестьян в одиночку, отдельно от земли, о запрете принуждать их к браку оставались невыполненными, равно как и указы против расточительных и жестоких помещиков. Жесткие требования к дворянству, касавшиеся обязательной службы, грозный тон и непреклонность царских велений, угрозы за нарушения указов компенсировались потаканием дворянскому произволу по отношению к крепостным.

Идея "общего блага", даже "всенародной пользы" была присуща многим абсолютным монархиям того времени. Суть ее сводилась к тому, что лишь монархи знают, что именно необходимо их подданным и стране в целом. И на Западе, и в России концепция просвещенного абсолютизма была основана на высокомерном и презрительном отношении к народу, как к темной, непросвещенной, пассивной массе. Идеи "общего блага" в ряде петровских указов сопровождались рассуждениями о глупости и ленивости народа, который может и должен быть облагодетельствован только при помощи насилия и принуждения: "Всем известно, что наши люди ни во что сами не пойдут, ежели не приневолены будут". Отсюда необычная даже для той эпохи жестокость ряда указов, обилие угроз, особенно "подлому люду", батогами, палками, штрафами, каторгой, тюрьмой, цепями.

Преодоление отсталости страны осуществлялось свойственными абсолютизму методами административного вмешательства во все стороны жизни подданных, всесторонней опеки, полицейского надзора и принуждения. В указах подробно, во всех деталях, описывается, как сеять коноплю, получать пеньку, выделывать кожу (только с салом, но не с дегтем), убирать хлеб (косами и граблями, но не серпами), причем исполнителям предписывается строго карать слушников: "Ибо сами знаете, что добро и надобно, но наши люди без принуждения не сделают".

Самодержавное государство Петра официально прославляло полицию, о которой в одном из регламентов говорилось: "Оная споспешествует в правах и правосудии, рождает добрые порядки и нравоучения... принуждает каждого к трудам и к честному промыслу... полиция есть душа государства и всех добрых порядков, фундаментальный подпор человеческой безопасности и удобства".

Обрушивая на подданных лавину указов, Петр был обеспокоен малой эффективностью многих из его предписаний. Проблема усложнялась и тем, что гигантски выросший за время его реформ чиновничий аппарат был пропитан духом взяточничества, казнокрадства, своеволия, ябедничества. Далеко не все указания центральной власти, порой противоречащие одно другому и сильно устаревшему законодательству, практически осуществлялись. Отсюда — сетования царя на беззакония, его попытки организовать "полезную юстицию", наладить режим неуклонного исполнения велений царской власти. "Всуе законы писать, когда их не хранить, или ими играть, как в карты, прибирая масть к масти, чего нигде на свете так нет, как у нас было, а отчасти и еще есть", — говорилось в одном из указов Петра. Предписывая вершить все по закону, царь грозил, что кто указ преступит, "казнен будет смертью безо всякие пощады".

В эпоху петровских реформ наука, культура, опыт более развитых стран Западной Европы

использовались для совершенствования промышленности, военного дела, законодательства, государственного аппарата, всех областей жизни. Воспринимая этот опыт, Россия приобщалась к мировой цивилизации, к передовой материальной и духовной культуре. Вместе с тем насильственное ускорение приобщения, административные методы и сословно-классовые основы насаждения иностранных образцов дали побочный результат в виде преувеличенного и показного восприятия российским дворянством иностранного вообще. Знание и признание иностранного расценивалось как обязательный внешний показатель послушания представителей служилого сословия, их способностей к службе и карьере, и, наоборот, приверженность к допетровским обычаям и нравам считалась непокорностью, упрямством, проявлением тупости.

В политико-правовой идеологии иностранные влияния тоже порой сводились к воспроизведению модных иностранных терминов. Однако на теоретическом уровне политико-правового сознания восприятие распространенных на Западе идей происходило иначе. Абсолютизм требовал нового идеологического обоснования в духе времени. Этому духу соответствовала лишь теория естественного права, ряд положений которой находился в вопиющем противоречии с феодальной действительностью России.

§ 2. Политико-правовая идеология феодальных защитников абсолютизма. Ф. Прокопович. В. Н. Татищев

С идеологической защитой и обоснованием петровских реформ выступала группа дворян и священников, образно названная одним из них "ученая дружина Петра". Эти теоретики использовали для обоснования абсолютизма теорию естественного права.

Попытки использовать антифеодальную по своей направленности, антитеологическую по идейной основе, реалистическую по постановке и решению проблем политики и права теорию, чтобы обосновать деспотизм и крепостничество, сопровождались существенными деформациями ряда коренных положений этой теории, выборочным использованием ее категорий, столь же осторожным подбором ссылок на авторитеты. Так, концепция общественного договора хотя и применялась для обоснования абсолютизма, однако ссылки на Гоббса были нежелательны из-за его материализма. Часто ссылались на Гроция и Пуфендорфа; книга последнего "О должностях человека и гражданина" была издана при Петре в русском переводе.

Одним из первых теоретиков абсолютизма в России был священнослужитель *Феофан Прокопович* (1681—1736). Прокопович получил широкое богословское образование в Киеве, затем в Польше и Италии. Он преподавал в Киевской духовной академии риторику, философию, богословие, математику и другие науки. Посетив Киев, Петр нашел в Прокоповиче ярого приверженца своих реформ и проектов. По приглашению Петра Прокопович переехал в Петербург; он принимал активное участие в подготовке и проведении церковной реформы. В обоснование петровских реформ и законов Прокопович писал трактаты, проповеди, другие произведения.

Он призывал сочетать "два земные пособия — природу и науку; и два свыше даруемые: катехизисное знание веры христианской и серьезное убеждение в божественности Священного писания". Он считал необходимым сочетать доводы от "естественного разума", от "законов народных", от примеров исторических, от "неложного слова божьего".

Прокопович резко критиковал католическую церковь за обскурантизм, за отрицание и преследование научных открытий, которые потом все равно приходится признавать (Коперник, Галилей). Критика католицизма имела многоаспектный характер — проблема соотношения католичества и православия остро стояла на Украине, где католицизм порой был знаменем антирусских настроений. Осуждая папство за преследование науки, за ложные чудеса, бесчисленные мощи святых, Прокопович критиковал обскурантизм вообще, в том числе мракобесие старого православного духовенства. Наконец, непосредственно политико-правовой характер имели обвинения в "папешском духе", адресованные противникам церковной реформы. Реформа, суть которой сводилась к подчинению православной церкви царю, встречала

противодействие духовенства. Местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский, например, не без намека на петровские указы рассуждал: "Закон Господень непорочен, а человеческие бывают порочны".

Прокопович осуждал самую мысль о превосходстве духовной власти над светской или о неподчиненности государству духовенства и монашества: "Жало се змиино, папешский се дух".

В государстве, рассуждал Прокопович, существуют разные "чины", каждый из которых занят полезным для общества делом (ссылка на общественное разделение труда в обоснование сословного деления в эпоху Петра была распространенной); то же и "священство" — оно "иной чин есть в народе, а не иное государство". Составляя часть народа, духовенство подчинено государству так же, как и другие части. Упразднение патриаршества, учреждение Духовной коллегии, а затем Синода Прокопович обосновывал ссылками на преимущества коллегиального управления перед единоличным: "В единой персоне не без страсти бывает", "известнее взыскуется истина соборным правлением, нежели единым лицом". Он ссылаясь также на примеры исторические — римские и византийские императоры имели и светскую, и духовную власть; конфликты царя и патриарха в России сопровождались широкими волнениями.

Таким же сочетанием богословских и рационалистических идей Прокопович обосновывал неограниченную монархию. С одной стороны, "монархи бози суть", государь "самому токмо богу ответ дает". С другой стороны, неограниченность власти самодержца проистекает из соглашения, по которому народ отказывается от всех своих прав и свободы и, наделяя властью правителя, говорит: "Ты владеешь нами к общей пользе нашей". Следуя Гроцию и Пуфендорфу (не исключено влияние Гоббса), Прокопович писал, что в безвластном состоянии царили хаос, произвол, кровопролитие. Для обеспечения мира, безопасности, общего блага народ "не без смотрения божия" заключает соглашение об отказе от всех прав и свободы, о создании государства. Впервые в истории русской политической мысли Прокопович поставил проблему происхождения государства; то обстоятельство, что эта проблема решалась им со ссылками и на божий промысел, в значительной мере предопределялась необходимостью считаться с официальным обоснованием абсолютизма, содержащим богословские доводы, а также официальным положением самого Прокоповича как одного из церковных иерархов.

Своеобразны взгляды Прокоповича на формы правления, которые, как он утверждал, зависят от народного соглашения, но устанавливаются не произвольно, а в соответствии с размерами государства. Республики, писал Прокопович, могут существовать "раз в малом народе" и на небольшой территории. Именно этим объясняется существование республик в Венеции, Генуе, Швейцарии, Бельгии. Мысль о зависимости форм государства от размеров территории, высказанная Прокоповичем еще в 1716 г., задолго до Татищева (см. ниже) была приспособлена для обоснования абсолютизма в России.

Главное политико-философское произведение Прокоповича "Правда воли монаршей во определении наследника державы своей..." написано в обоснование принятого Петром I указа (1722 г.), определившего право императора назначать наследника престола.

Порицая демократию и аристократию, Прокопович правильной формой государства признает только монархию. Основное внимание Прокоповича сосредоточено на сопоставлении "наследной" и избирательной монархий. Сравнивая достоинства той и другой, Прокопович отдает решительное предпочтение наследственной монархии, в которой находит лишь один изъян — наследник царской власти по закону может оказаться недостойным, неспособным царствовать. Этот недостаток может быть устранен только царствующим монархом, который может и должен назначить достойного и способного наследника престола своим завещанием (суть петровского указа о порядке престолонаследия). Этот вывод Прокопович стремится обосновать доводами от Священного писания (право родителей наказывать детей, "отметающих наставления"), ссылками на Гроция, на Устав Юстиниана (применение к публичному праву институтов частного права, регулирующих семейные отношения, наследование). Наконец, в содержание первоначального договора о создании государства и назначении правителя Прокопович включает обращение народа к монарху: "Ты же сам впредь да оставляешь нам наследного правителя".

Права самодержца, по Прокоповичу, неограниченны и абсолютны; он имеет право и должен

регулировать все стороны жизни и быта, в том числе "всякие обряды гражданские и церковные, перемены обычаев, употребление платьев, домов, чины и церемонии в пированиях и погребениях и прочее и прочее". Подданные же должны "без прекословия и роптания все от самодержца повелеваемое творить".

Убежденным сторонником самодержавия Прокопович показал себя в бурные дни и недели воцарения Анны Ивановны (1730 г.), когда в дворянских кругах активно обсуждались проекты хоть какого-то ограничения произвола самодержца и фаворитов, создания условий, "чтобы не персоны управляли законом, но закон управлял бы персонами". Прокопович резко выступал против самой мысли об ограничении монархии, заявляя, что примерами истории доказано, "как отечеству нашему полезно самодержавие".

Василий Никитич Татищев (1686—1750) был государственным деятелем, организатором горного дела на Урале, географом, историком, ученым, внесшим значительный вклад в развитие отечественной науки.

Татищев — сторонник теории естественного права; он ссылаясь на Гроция, Пуфендорфа, Вольфа. Вместе с тем он отрицательно отзывался о сочинениях Макиавелли, Гоббса, Локка, содержащих мысли, "более вредительные, нежели полезные".

Как и Прокопович, он осуждал папскую власть за преследование Коперника, за инквизицию; Татищев являлся сторонником просвещения, развития науки. Проблемы религии интересуют его более с точки зрения политической: "разность вер" опасна там, где их две, равные по силе — раздоры между протестантами и католиками, разжигаемые попами, порождали великие смуты и кровопролития. "Но ежели где три или более разных вер, там такой опасности нет".

Естественное состояние, по Татищеву, — это состояние "вольности"; по природе человеку нужна и полезна лишь воля, "с разумом и рассуждением употребляемая". Поскольку человек не может обойтись без других людей, он вынужден подчиняться внешним ограничениям: "Воле человека положена узда неволи для его же пользы". Эти ограничения (узды неволи) бывают трех видов: "по природе (власть родителей), по договору (отношения найма между хозяином и слугой), по принуждению (рабство или невольничество). Первые две узды имеют отношение к происхождению и сущности государств: власть монарха подобна родительской (природной), "общенародия или республики" основаны на договоре.

Договор вообще рассматривается Татищевым как основа всякого государства, в том числе и монархического. Ссылаясь на примеры избрания царей в русской истории, он утверждал, что "по закону естественному избрание должно быть согласием всех подданных, некоторых персонально, других через поверенных, как такой порядок во многих государствах утвержден".

Формы правления зависят от ряда объективных условий, к которым относятся местоположение, размер территории и состояние населения.

Демократия — "общенародие" — осуществима только в государстве-городе или в маленькой области, где могут быстрособраться все домохозяева, "а в великой области уже весьма неудобна". "Голландия, Швейцария, Генуя и пр. изрядно правятся демократией и называются республиками".

Представительную систему Татищев считал признаком аристократии (правление избранных — по избранию или по положению). Аристократия применима и полезна в областях (странах), состоящих из нескольких городов, защищенных от неприятельских нападений (на островах и пр.), особенно у просвещенного народа, привыкшего к соблюдению законов без принуждения и жестокого страха. Примером аристократии Татищев считал Венецию, называл также Швецию и Англию, государственный строй которых, однако, считал смешением монархии, демократии, аристократии.

Россия, Франция, Дания, Испания и некоторые другие страны, "яко великие государства, не могут иначе правиться, как самовластием".

А что если, рассуждал Татищев, при определении формы правления не учитываются объективные обстоятельства? Произвольно избранная форма правления не будет прочной; неизбежны смуты, нашествия, перевороты, в результате которых государство либо будет разрушено или поработщено, либо примет свою естественную форму. Примеры русской истории используются Татищевым для обоснования такого вывода: "Великие же и от соседей не

безопасные государства без самовластного государя быть и в целости сохраняться не могут". "Особливо, — добавлял Татищев, — где народ не довольно учением просвещен и за страх, а не из благонравия или познания пользы и вреда закон хранит, в таковых не иначе, как само-или единовластие потребно".

Защита и обстоятельное обоснование самодержавия в концепции Татищева соединялись с мечтой о внедрении в систему органов власти чего-то вроде представительных дворянских учреждений, чтобы наладить порядочное законодательство, компетентное решение дел центрального управления, пресекать фаворитизм, казнокрадство, взяточничество в верхних звеньях государственного аппарата. Он активно участвовал в разработке одного из проектов создания при императрице Анне Ивановне дворянских по составу представительных "правительств", участвующих в подготовке законопроектов, назначении высших должностных лиц, в повседневном контроле за деятельностью высших органов управления. Обосновывая необходимость этих учреждений, Татищев ссылаясь на то, что Анна Ивановна "как есть персона женская, к так многим трудам неудобна, паче же ей знания законов не достает, для того на время, доколе нам всевышний мужеску персону на стол дарует, потребно нечто для помощи ее величеству вновь учредить".

Как и другие представители школы естественного права, Татищев различает естественные и гражданские (положительные) законы.

Законы положительные основаны "на соображениях политической мудрости", устанавливаются "по произволению каждого народа". Если естественные законы определяют, что "право и неправо", то политика судит о том, что полезно или вредно. Естественное право рассуждает об отдельном человеке, политика — об обществе в целом. Естественные законы едины и всеобщы, гражданские законы различны вплоть до того, что по положительным законам разных народов "часто приходится тако, что один за доброту, другой за зло почитает".

Много внимания Татищев уделял обоснованию сословной структуры, положению основных классов-сословий феодальной России. Для Татищева сословное деление обусловлено исторически сложившимся разделением труда, предопределившим правовое положение каждого из сословий.

Возникновение дворянства Татищев описывает следующим образом: когда-то весь народ был обязан оборонять и защищать государство; затем, когда "гражданство, купечество и земледельство" были признаны нужными и полезными государству, "тогда оных в покое оставя, определили особных людей к обороне и защищению государства". Оправдание привилегий дворянства — в государственной службе: "Шляхетство в государствах почитается за природное войско, которых должность от самого возраста до старости государю и государству, не щадя здоровья и живота своего, служить". Татищев — сторонник сохранения порядка (табель о рангах), при котором дворянство пополняется заслуженными выходцами из других сословий: "Чтобы всякий солдат о том мыслил и прилежал, чтоб в обер- и штаб-офицеры дослужиться".

Главными показателями государственной мощи Татищев считал "многолюдство и богатство", "а богатству корень — купечество и рукоделие". Купечество должно быть поставлено в государстве на почетное место: оно подобно сердцу в человеческом теле. "Когда купечество богато, то все государство богато, сильно и почтенно". Торговля умножается, писал Татищев, "наипаче через вольность купечества". Но это суждение Татищева ориентировано более на страны Запада; в России он считал необходимым и полезным административное вмешательство в промышленность и торговлю, государственный контроль за качеством товаров, жесткую регламентацию предпринимательской деятельности.

Камнем преткновения для теории Татищева явилось крепостничество. Рабство или невольничество (третий вид узды неволи) Татищев признавал противоестественным, противоречащим природе человека, естественному праву защищаться и обороняться от насильственного порабощения. "Раб, самым ли его господином покоренный или от покорившего наследством и куплею полученный, имеет право от онаго насилия или покорения искать свободы, как только может способ тому улучшить".

Введение крепостного права было ошибкой Бориса Годунова, считал Татищев. "До царства Борисова в Руси крестьянство было все вольное, но он слуг, холопей и крестьян сделал

крепостными". Это нарушение древних обычаев вызвало большие смуты — сначала взволновались крестьяне, а затем, когда цари попытались вернуть крестьянам свободу, возмутились дворяне.

"Вольность крестьян и холопов... во всех европейских государствах узаконена, — писал Татищев, — и многую в себе государствам пользу заключает". Она была бы полезна и в России — крестьяне не разорялись бы "беспутными отчинниками", не было бы побегов, тяжб, ябед, судов, коварств, государство имело бы больше "добрых, верных и способных служителей".

Осудив крепостное право в теории, в истории и отчасти на практике, Татищев выдвинул против его отмены ряд доводов. Он утверждал, что освобождение крестьян породило бы "смятение, распри, коварства и обиды" и потому опасно, "дабы ища в том пользы, большего вреда не принести". Кроме того, вольность крестьянства, писал Татищев, "с нашею формою правления монаршего не согласуется), и вкоренившийся обычай неволи переменить небезопасно".

Татищев был первым из тех просвещенных российских дворян, которые понимали несоответствие крепостного права и гуманизму, и сколько-нибудь рациональному способу ведения хозяйства, но не желали расстаться с десятками, сотнями, тысячами крепостных и потому печалились бесхозяйственностью "беспутных отчинников", романтически всхлипывали о "жестокосердии" злых помещиков, дерзко рассуждали о противоречиях законов гражданских естественным, природным законам и находили утешение лишь в убеждении, что без опеки и руководства просвещенного и мудрого помещика ленивый и невежественный мужик неизбежно погибнет. "Была бы ему, — писал Татищев, — воля гибелью".

Практически отношение Татищева как идеолога дворянства к крепостному праву наиболее ярко выражено в его "Кратких экономических до деревни следующих записках" (1742 г.). Это нечто вроде инструкции, адресованной помещикам, с практическими рекомендациями по ведению сельского хозяйства и ремесел в деревнях. "Записки" Татищева предусматривают неустанный и тотальный надзор помещика, приказчиков, старост над крестьянином, строгие меры внеэкономического принуждения крестьян. Подробно расписано, что, когда и как солить, вялить, сушить, заготавливать впрок; как сеять, как хранить, сколько скота и птицы должен иметь каждый двор. Помещики должны следить и за тем, как крестьяне работают на себя, "принуждать крестьян" делать свою работу, а то они, пояснял Татищев, "от лености в великую нищету приходят, а после приносят на судьбу жалобу". Летом заставлять работать ночью: "А в сие жаркое время (суток) отнюдь не работать, ибо как людям, так и лошадям оное весьма вредно". Помещик должен зимой проверять, как крестьяне занимаются ремеслом, "понеже от праздности крестьяне не токмо в болезнь приходят, но и вовсе умирают, спят довольно, едят много, а не имеют моциону". "Под жестоким наказанием" запрещались драки, кумовство, продажа излишка продуктов вне деревни без разрешения помещика. В каждом селе должны быть построены богадельни, бани, школы, тюрьмы. В школах принудительно обучаются грамоте дети от 5 до 10 лет, "чрез что оные придут в познание закона", с 10 до 15 лет подростки обучаются ремеслам, чтобы не сидели без дела зимой.

Татищев разделял убеждение своего века о всесии просвещения, законов, разумного правительства. Он порицал как "махиавелические плевелы" рассуждения, что непросвещенным народом легче управлять, чем просвещенным; именно темнота, невежество народа создают распри и возмущения. Исходя из мысли, что народ недостаточно просвещен, Татищев и предлагал определить законами, инструкциями, предписаниями все, что представляет интерес для государства. Жесткая регламентация труда и быта крепостных, сверх того, должна была компенсировать внеэкономическим принуждением отсутствие стимула к труду. Строгий режим предпринимательской деятельности, государственный контроль за качеством продукции были направлены против мошеннических проделок предпринимателей и торговцев.

Татищев неоднократно выступал за обновление законодательства, за тщательную подготовку проектов законов — "лучше оное прежде издания рассматривать, нежели издав, переменять, что с честью монарха не согласует".

Закон, писал Татищев, должен соответствовать таким требованиям: 1) изложение содержания закона языком, "которым большая часть общенароден говорит и суще самым просторечием", "чтобы никаких иноязычных слов не было", "всякий закон что короче, то внятнее"; 2)

выполнимость законов; требование включает и недопустимость чрезмерных угроз наказаниями: "неумеренные казни разрушают тем закон, что от сожаления принуждены будут наказание уменьшать"; 3) согласованность законов, непротиворечивость законодательства; 4) своевременное и широкое объявление закона, "ибо кто, не зная закона, преступит, тот по закону оному осужден быть не может"; 5) сохранение обычаев древних, если они не противоречат общей пользе.

§ 3. Политико-правовая идеология купечества. И. Т. Посошков

Развитие промышленности, ремесла и торговли, ускоренное реформами Петра, привело к росту числа и влияния промышленников и купцов. Одним из первых идеологов этого класса был *Иван Тихонович Посошков* (1652, 1653 или 1665—1726). Посошков занимался предпринимательством и торговлей. Он написал несколько произведений, в том числе "Книгу о скудости и богатстве" (1724 г.), в которой излагается программа действия абсолютизма, какой ее хотело видеть купечество. Все надежды Посошков возлагает на царя, держась традиционно-теологического обоснования царской власти: "Мы же монарха своего почитаем яко Бога", "Яко Бог всем своим светом владеет, так и царь в своей державе имеет власть".

Посошков — сторонник тотальной государственной регламентации производства, труда, многих сторон быта для увеличения общественного богатства. Чтобы истребить неправду, "водрузить любовь и беспечное житие народное", царь указами должен заставить всех работать, "жить бережно и ничего напрасно не тратить".

Много внимания Посошков уделял положению сословий и политике государства по отношению к каждому из них. В духе эпохи петровских реформ сословное деление общества он объяснял разделением труда, причем на государство возлагается задача заставить каждое сословие работать в отведенной ему сфере.

Посошков не выражал сомнений в необходимости дворянства и его привилегий, но делал упор более на обязанности, чем на права. Если, писал Посошков, дворянин "в доме своем живет и крестьянами владеет, а великому государю никакой службы не показал, то у таких бы (помещиков) людей отнимать и отдавать тем, которые его царскому величеству служат".

Посошков понимал, что крестьянство — основной производительный класс России: "Крестьянское богатство — богатство царственное, а нищета крестьянская — оскудение царственное". Посошкова тревожит тяжелое положение крестьян, обремененных массой повинностей помещику и государству, беззащитных перед произволом дворянства и чиновников, нищих, безграмотных, лишенных каких-либо стимулов к труду.

Но Посошков вовсе не был противником крепостного права; напротив, он за его расширение. Печалась о нищете крестьянства, Посошков писал: "Крестьянское житие скудно ни от чего иного, только от их лености, а потом от неосмотрительности правителей и от помещичьего насилия и от их небрежения". Посошков предлагал обязать помещиков неусыпно следить за тем, чтобы крестьяне работали все дни недели, кроме праздничных, — на помещика ли, на себя ли, — лишь бы не "лежебочили", а своим трудом умножали богатство; в тех же целях рекомендовалось применять строгие наказания, ввести паспортную систему для пресечения побегов.

Наряду с этим Посошков предлагал меры для защиты крестьянского хозяйства от разорения помещиками, от произвольных поборов, подрывающих всякие стимулы крестьян к труду. Обращая особое внимание на положение помещичьих крестьян, Посошков с тревогой писал, что помещики забирают у крестьян все, что те производят, "и тем излишеством крестьянство в нищету пригоняют, и который крестьянин станет мало посытее быть, то на него и подати прибавят" — "и тако творя, царство пустошат, потому так их обирают, что у иного и козы не оставляют".

Для защиты хозяйства от окончательного разорения Посошков считал необходимым ограничить царским указом крестьянские повинности (оброк, барщину), которые они несли в пользу помещика и государственной казны. Размер крестьянских повинностей должен определить специально для того созванный съезд дворян, а после этого — утвердить царь. Посошков не брался предопределять этот размер. Он должен быть таким, "чтобы крестьянству было не

тягостно"; главное в том, чтобы помещик не имел права требовать сверх положенного. Право царя издать указ о крестьянских повинностях Посошков обосновывал тем, что "царю паче помещиков надлежит крестьянство беречь, понеже помещики владеют ими временно, а царю они всегда вековые".

Большое внимание Посошков уделял положению купечества. "Торг дело великое! ...Купечеством всякое царство богатится, а без купечества никакое не только великое, но и малое царство стоять не может. Купечество и воинству товарищ. Воинство воюет, а купечество помогает... Как душа без тела не может быть, так и воинство без купечества пробыть не может... Царство воинством расширяется, а купечеством украшается".

В духе политики полицейского государства Посошков призывал царскими указами регламентировать порядок торговли, занятия промышленностью и ремеслами, определять цены на товары, стоимость самих денег, строго контролировать соблюдение царских указов. Купечество должно стать единственным торговым и промышленным сословием. Посошков — за "торг свободный", но свобода торговли им понимается очень своеобразно: не как свобода конкуренции, а как свобода от конкуренции со стороны иностранных купцов, а также всех других сословий. Торговля должна быть запрещена всем, кто не принадлежит к купечеству. Своеобразие взглядов Посошкова и в том, что обеспечение предприятий рабочей силой мыслилось им на основе крепостнической системы — он за сохранение прав купечества владеть крепостными, за насильственное приобщение к труду здоровых нищих, за использование на заводах и фабриках труда крепостных в зимнее время.

Возлагая все надежды на царскую власть, Посошков был далек от мысли о всесии царских указов: "Сколько новых статей издано, а немного в них действия, ибо всех их древностная неправда одолевает". Довольно резко порицая "обветшавшие и искаженные неправыми судьями древние уставы", Посошков предлагал "сочинить правосудную книгу с подлинным рассуждением на всякие дела".

Для этого предлагалось следующее. Подготовку проекта книги — Уложения нужно поручить собранию представителей всех сословий и чинов (по два—три от каждого), в том числе "не худо бы выбрать из крестьян, кои в старостах и сотских бывали б и во всяких нуждах перебивали, и в разуме сильнее". В проекте должны быть собраны и согласованы положения старых и новых указов. По категориям дел, не предусмотренных ни старыми, ни новыми указами, должна быть учтена практика решения таких дел. Предлагалось использовать иноземные уставы, взяв те статьи, которые "будут к нашему правлению пригодны".

Подготовленный проект следует передать на обсуждение всех сословий: "Всем народом освидетельствовать самым вольным голосом, а не под принуждением". Предоставление каждому возможности свободно высказаться, пока книга не завершена, — предпосылка высокого авторитета будущего Уложения: "Того ради и дана свобода, дабы потом не жаловались на сочинителей той новосочиненной книги, для того и надлежит вольным голосом освидетельствовать".

Предлагавшийся порядок принятия нового Уложения, по мнению Посошкова, никак и ничем не ограничивал царской власти: как царь решит, так оно и будет; проверка проекта "многочисленным советом" имеет целью устранение ошибок, пробелов; правовую силу Уложению придаст лишь царское утверждение.

Наряду с проблемой беспорядочности права Посошкова тревожит проблема обеспеченности исполнения права системой гарантий. Первостепенное значение Посошков придавал не только совершенствованию содержания права, но и созданию прочного правопорядка, хотя бы и на феодально-правовой основе. Так, размер крестьянских повинностей предлагалось определить съездом дворян, решение которого будет утверждено соответствующим указом царя. Главное, по Посошкову, в том, чтобы указ реально исполнялся; для этого предлагалось контроль за соблюдением указа помещиком возложить на суды. Крестьянин, донесший суду, что помещик требует и берет сверх положенного указом, получает волю и 50 руб.; за недонесение о нарушении помещиком указа крестьянин будет наказан кнутом; у помещиков, уличенных в нарушении указа, отбираются крестьяне и земли: "На то смотря, и самый ядовитый помещик сократит себя, и

крестьян разорять не станет".

Важное место в системе обеспечения правопорядка должен занять суд. Одной из причин отсталости страны Посошков называл "закоренелую древнюю неправду", неправосудие, волокиту, взяточничество. Для наведения порядка в правосудии он предлагает уличенного во взятке судью или чиновника на первый раз подвергать, штрафу, на второй раз — "за рубль по двести рублей, наказание на козле; а за третью вину либо смерть, либо в вечную работу к рудокопным делам".

Поскольку произвол, взяточничество, ябедничество, высокомерие, пренебрежительное отношение к людям проистекают, как писал Посошков, из господства в суде и управлении дворян с их круговой порукой и безнаказанностью, реформа суда предполагает изменение его состава: "Лучше сначала ради установления правды в судьи посадить из низких чинов, прежде всего из приказных людей, которые в делах искусны и страх Божий в себе имеют. И с ними посадить, где пристойно, и из военного (чина), которые от службы отставлены, и из купечества, у которых есть острота ума". "И тем низкородным судьям надлежит дать такое величество, чтобы они никаких лиц не боялись, кроме Бога да царя, и дела бы все свои делали по новосочиненному его императорского величества указу неизменно и от своего ума бы не мудрствовали... а за нарушение новоизложенного указа — смерть".

Реформа суда, как полагал Посошков, должна сделать его доступным всем сословиям: "Суд устроить един, каков земледельцу, таков и купеческому человеку, убогому и богатому... И чтоб суд учинить близостный, чтоб всякому и низочинному человеку легко было его достигать".

Большое внимание Посошков уделял такой гарантии правопорядка, как обучение народа грамоте. Чиновники и сборщики податей, писал Посошков, "чинят крестьянам пакости великие, а они оспорить не могут, так как неграмотны". От произвола и беззакония особенно страдает население нерусских деревень — туда приезжают солдаты, приставы, подьячие, с указом или без указа, что хотят, то и делают, обируют нерусских крестьян, "потому что они люди безграмотные и беззаступные". Для ограничения произвола Посошков предлагал принудительно обучать крестьянских детей грамоте: "Не худо бы так учинить, чтобы не было и в малой деревне безграмотного человека". Обучать грамоте надо и нерусское население: "И у мордвы детей брать и грамоте учить отдавать, хотя бы и насильно".

Совершенствование права и его гарантий Посошков считал составной частью и основой государственной политики. "Без насаждения правды нельзя и народ весь обогатить"; когда народ "обогатится", рассуждал Посошков, "вражды и обиды все истребятся", а "высокомнимои дворяне могут превратиться в кротких овчат и будут иметь любовь с простым народом".

Некоторые предложения Посошкова болезненно затронули интересы господствующего дворянства. Вскоре после издания и послышки царю "Книги о скудости и богатстве" Посошков был арестован и заключен по "важному секретному государственному делу" в Петропавловскую крепость, где и скончался.

§ 4. Заключение

С периодом петровских реформ связано крутое изменение как содержания, так и формы политико-правовой мысли господствующего дворянства; на смену богословским доводам в обоснование самодержавия пришла теория общественного договора и естественного права. Восприятие этой теории приобщило русскую мысль к достижениям мировой цивилизации, создало стимулы и открыло перспективы развития, свободного от патриархально-теологических догм и оков.

Основой мышления теоретиков политики и права стала рационалистическая методология, хотя составляющая сущность теории естественного права идея природного равенства людей поначалу либо обходилась молчанием (Прокопович), либо признавалась ценной, но практически неосуществимой (Татищев). Однако воспринятая русской политико-правовой идеологией теория естественного права, начале подгонявшаяся под практические нужды и текущую политику феодального государства, по мере развития общественных отношений и противоречий неизбежно

обнаруживала свою гуманистическую сущность и потому либо грубо ревизовалась феодальными идеологами, в результате чего от этой теории оставалась лишь словесная оболочка, либо закономерно становилась идейным знаменем сил, борющихся против самодержавия и крепостничества (см. гл. 16).

Столь же значительную социально-классовую дифференциацию претерпели содержательные выводы, основанные на использовании данных истории и географии. Консервативные и реакционные мыслители последующего времени исторически обосновывали "необходимость самовластья". Демократическая мысль обнаружила в русской истории Киевское вече, республиканские Новгород и Псков. Обширность территории стала официальным обоснованием самодержавия. Теоретический поиск противоположной классовой ориентации привел к мысли о федерации, к идеям представительной демократии, к резонным сомнениям в фатальной предопределенности форм государства географическими условиями. Наконец, идея общественного договора, поначалу использовавшаяся для апологии абсолютизма, впоследствии с большим основанием направлялась против самодержавия.

Политико-правовая идеология первой четверти XVIII в. обозначила и большинство программных положений последующего времени. На первый план была выведена проблема самодержавия, его задач, способов обоснования, возможностей ограничения. Как ни парадоксально, но именно идеологи сословий, которые зависели от самодержавия и были его опорой, декларируя преданность самодержавию и разрабатывая теоретические доводы в его обоснование, еще в начале века поставили вопрос об ограничении власти самодержца, чтобы укрепить существующий строй, обеспечить законность и правопорядок. Таков был проект Татищева (1730 г.). Еще более тенденция фактического ограничения власти самодержца ощущается в рассуждениях Посошкова об утверждении монархом законов или указов, предварительно обсужденных, тщательно продуманных и подготовленных собранием всего народа или представителей сословий, чьи интересы затрагиваются будущим указом (законом). Та же идея постоянно возникала и обсуждалась в процессе последующего развития политико-правовой идеологии.

Однако дворянская власть XVIII в. гарантии интересов сословия нашла не в "конституционализме" и ограничении самодержавия, а в дворцовых переворотах, сменяющих монархов, неугодных верхам дворянства. Органической и важной частью дворянской монархии XVIII в. являлась гвардия. Со времен Петра было заведено, что дворянин мог получить офицерский чин, лишь прослужив несколько лет рядовым в гвардейском полку. В результате сосредоточенные в столицах гвардейские полки стали своеобразным представителем и выразителем интересов господствующего сословия, средством воздействия дворянства на верховную власть. Подчиненная воле императора по правилам военной дисциплины, гвардия была тем не менее орудием пяти государственных переворотов (с 1725 по 1762 г.), происходивших каждый раз, когда замена одного царя другим отвечала воле дворянства или по крайней мере влиятельной группировки этого класса.

Сколько-нибудь обстоятельной теоретической разработке проблем ограничения самодержавия препятствовало и резко отрицательное отношение правящих монархов к идеям, направленным на уменьшение их власти.

Наиболее острым программным политико-правовым вопросом стало положение крепостного крестьянства, отданного государством в полную собственность и власть помещиков. Образованный и проницательный идеолог дворянства Татищев не видел других доводов в обоснование крепостного права, кроме связи его с самодержавием, опасности волнений освобожденного от власти помещиков крестьянства. Эти доводы (что хуже — неволя крестьян или их своеволие? Как же самодержец справится с управлением страной, если крестьяне выйдут из подчинения помещикам?) впоследствии в различных вариантах всплывали каждый раз, когда монархи играли в "просвещенность".

Сложнее была программа торгово-промышленного класса, идеолог которого Посошков, не ставя под сомнение надобность крепостного права и даже высказываясь за его расширение, в интересах развития отечественной промышленности и торговли предлагал ограничить помещичий

произвол и расточительство, определив на государственном уровне размер крестьянских повинностей.

Это предложение затрагивало острейшую политическую проблему того времени. При Петре I крепостное право принимало формы, близкие к рабству. Порой, строго карая дворян, уклоняющихся от службы, феодальное государство попустительствовало самому грубому помещичьему произволу по отношению к крепостным. Этим компенсировались повышенные требования к самому дворянству в период формирования громадного военно-бюрократического аппарата абсолютной монархии, покупалась преданность служилого сословия крепнущему самодержавию. Призывы Посошкова ограничить помещичий произвол, обоснованные реальной тревогой за состояние хозяйства, не могли стать программой действий самодержавия уже по той причине, что прочная опора на служилое сословие была для абсолютизма много важнее, чем положение и состояние крестьянства.

Протест народных масс против усиливающегося феодального гнета в первой половине XVIII в. находил выражение в резко увеличившихся побегам крестьян от помещиков, в разбойничестве, в восстаниях. Политико-правовая идеология народных масс основывалась большей частью на религиозном (староверческом и ортодоксально-православном) мировоззрении; в "прелестных письмах" восставших содержались призывы бороться "за истинную веру христианскую, за благочестивого нашего государя царя". В то же время в ходу были сказания и слухи о самозванстве Петра I (подмененный царь), в тайных "тетрадах" осуждался "царь-антихрист". Восставшие крестьяне были единодушны в определении социальных сил, против которых надо бороться. Это "князья, бояре, прибылыщики (сборщики многочисленных поборов) и немцы — за их злое дело" и за то, что они "вводят нас и всех вас в эллинскую веру, а от истинной веры христианской (старой, раскольнической) отворотили". Менее определенны были цели борьбы; задача общего преобразования общественного и политического строя в ходе восстаний не ставилась.

ГЛАВА 14. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ XVIII В.

§ 1. Введение

Идейная борьба во Франции XVII в. служит классическим примером того, как в противоборстве с феодальным мировоззрением формировалось политическое сознание буржуазии. В ходе этой борьбы наиболее отчетливо проявлялись общие закономерности и тенденции, определившие развитие политической мысли в эпоху ранних антифеодальных революций.

Причин тому несколько.

Экономические причины, обусловившие остроту идейной борьбы в период подготовки и проведения Французской революции 1789—1794 гг., коренились в особенностях капиталистического развития страны. К началу XVII в. Франция становится одним из крупнейших центров европейской торговли. Ее промышленность, благодаря оживленным связям с другими странами, начинает развиваться ускоренными темпами. В то же время во Франции сохранились многочисленные пережитки крепостнических отношений (сеньориальные владения, остатки серважа и др.), которые препятствовали расширению внутреннего рынка. В середине XVIII в. Франция оказалась средоточием социально-экономических противоречий между отжившим феодальным строем и набиравшим силу капитализмом.

Основной политической причиной обострения идейной борьбы накануне революции явилась сложившаяся в стране расстановка общественных сил. Восходящей буржуазии во Франции противостояла абсолютная монархия, которая достигла зенита своего могущества. Для завоевания власти французское бюргерство вынуждено было искать социальную поддержку и охотно шло на объединение с народными массами.

Поднимая народ на борьбу с абсолютистским режимом, нарождающаяся буржуазия выступала

во главе третьего сословия, к которому принадлежали тогда все непривилегированные слои населения (буржуа, крестьяне, рабочие, городская беднота и др.). Широкое участие народных масс в революционном движении обеспечило ему небывалый размах, подталкивало к проведению в стране радикальных общественных преобразований, а также способствовало более глубокому, по сравнению с революцией в Англии, размежеванию позиций в самом антифеодальном лагере.

Среди причин идеологического порядка, обусловивших ход идейной борьбы в предреволюционной Франции, решающую роль сыграло то, что в религиозных войнах, охвативших страну на рубеже XVI—XVII вв., победу одержал католицизм. Католическая реакция, перейдя в наступление, разжигала в верующих религиозную нетерпимость и фанатизм. В этих условиях борьба прогрессивных сил общества с теологическим мировоззрением приобрела непримиримый характер и была доведена до полного отрицания христианства.

Программу антифеодального движения во Франции разрабатывали представители различных политических направлений: просветители, революционные демократы и др.

Просветительство как идейное движение представляет собой закономерную ступень в развитии политической идеологии. Движение просветителей возникает на ранних этапах идеологической подготовки перехода к буржуазному строю, когда в стране еще не сложилась революционная ситуация. Просветительские учения выражали интересы тех социальных слоев, которые надеялись осуществить назревшие преобразования с помощью распространения знаний и постепенных реформ. По мере нарастания кризиса феодального строя из просветительства выделилось революционно-демократическое направление политической мысли.

Интересы малоимущих слоев населения нашли отражение в идеологии коммунизма, представители которого продолжили разработку проектов организации государства и законов, основанных на общественной собственности.

§ 2. Политико-правовая программа Вольтера

Общепризнанным лидером французского Просвещения был выдающийся писатель и философ *Вольтер* (псевдоним, настоящее имя — Франсуа Мари Аруэ, 1694—1778). В историю общественной мысли он вошел как страстный обличитель католической церкви, религиозного фанатизма и мракобесия.

Мировоззрение Вольтера окончательно сложилось в Англии, где он несколько лет провел в изгнании. По возвращении на родину им были написаны "Философские письма" (первоначальное название — "Письма об англичанах"), стяжавшие ему европейскую известность. В "Письмах" он пропагандировал передовые английские учения (Дж. Локка и др.), а также либеральные порядки и государственное устройство Англии. "Философские письма" явились, по сути дела, первым наброском программы французского Просвещения. Содержащиеся в них положения впоследствии были развиты и конкретизированы мыслителем в исторических и философских трудах, произведениях художественной литературы и в многочисленных памфлетах.

Вольтер был сторонником философии деизма. "Христианство и разум не могут существовать одновременно", — писал Вольтер. Просвещенные люди не нуждаются в христианских откровениях. Веру в карающего бога необходимо сохранить лишь для того, чтобы внушать непросвещенным ("черни", а равно неразумным правителям) нравственный образ поведения. Отсюда — известное изречение Вольтера: "Если бы бога не было, то его нужно было бы выдумать".

Усвоив принципы деизма, разработанные английской философией, Вольтер превратил это учение в орудие непримиримой борьбы с католической реакцией. Против католической церкви Вольтер выдвинул лозунг: "Раздавите гадину!".

Критику феодальных порядков Вольтер проводил с позиций рационализма. Согласно взглядам философа на смену деспотическому правлению придет царство разума и свободы, в котором каждому человеку будут предоставлены естественные права — право на личную неприкосновенность, право частной собственности, свобода печати, свобода совести и др. Под

свободой Вольтер понимал устранение феодальных пережитков, сковывающих творческую инициативу человека, его частнопредпринимательскую деятельность. Вольтер сводил свободу к независимости граждан от произвола: "Свобода состоит в том, чтобы зависеть только от законов".

Намеченная Вольтером программа ликвидации крепостного права предусматривала освобождение крепостных, принадлежащих церкви и государству. Что же касается помещичьих крестьян, то их следовало, по мнению Вольтера, освобождать лишь с согласия владельца и притом за выкуп. В этой части учения, как ни в какой другой, проявилось стремление мыслителя учесть интересы дворянства.

Политическую организацию будущего "царства разума" Вольтер не стремился определить во всех подробностях. Он сосредоточил свое внимание на пропаганде идей законности и либеральных методов осуществления власти, предоставляя другим просветителям разработку проектов идеального устройства государства. Вполне ясно ему было одно — управлять государством должны только собственники. Признавая естественное равенство ("мы все в равной степени люди"), Вольтер решительно отвергал как социальное, так и политическое равенство. "В нашем несчастном мире не может быть, чтобы люди, живя в обществе, не разделились бы на два класса: один класс богатых, которые приказывают, другой — бедных, которые служат".

Теоретически он отдавал предпочтение республике, но считал, что она мало применима на практике. Образцом государственной организации своего времени Вольтер называл парламентские учреждения в Англии. Политический идеал Вольтера, особенно в последних работах, приближался к идее разделения властей.

Грядущие преобразования в обществе философ связывал с развитием знаний и подъемом культуры, которые, по его мнению, приведут к тому, что правителями будет осознана необходимость реформ. Стремясь направить государей на путь истины, он предпринял поездку к Фридриху Прусскому и вступил в переписку с Екатериной II.

Отношение Вольтера к революции было типичным для французских просветителей XVIII в. Оправдание предшествующих революций (например, казни английского короля Карла I), мечты о свержении тиранов у просветителей сочетались с рассуждениями о нежелательности кровопролития, о пагубных последствиях гражданской войны и т.п. В идеологии предпринимательских кругов к этим соображениям прибавляется страх перед выступлениями трудящихся масс. "Когда чернь примется философствовать, — утверждал Вольтер, — все погибло". Просветители возлагали надежды на постепенные реформы сверху.

Историческое место Вольтера как мыслителя определяется тем, что он наметил программу французского Просвещения, поставил ряд фундаментальных методологических проблем и заложил основы просветительской критики религии. Социальные идеи Вольтера соответствовали интересам торгово-промышленной верхушки французского общества. По своему объективному значению его идеи имели революционный характер: они нацеливали прогрессивные силы общества на упразднение феодальных порядков и ниспровержение абсолютизма.

Вольтер принадлежал к числу идеологов, которые, не создав собственной политической теории, подготовили почву для последующего развития политико-правовых учений. Влияние вольтеровских идей в той или иной мере испытали все французские просветители.

§ 3. Учение Ш. Монтескье о государстве и праве

Крупнейшим теоретиком государства во французском Просвещении был *Шарль Луи де Монтескье* (1689—1755). Свои общественно-политические воззрения он изложил первоначально в романе "Персидские письма", а также в историческом очерке "Размышления о причинах величия и падения римлян" и других сравнительно небольших работах. В результате многолетнего изучения истории законодательства появился его главный труд — книга "О духе законов" (1748 г.).

Монтескье создал первую развернутую политическую доктрину в идеологии просветительства. В своих исследованиях он стремился расширить фактологическую базу социально-политической теории, описать причины, вызывающие изменения в законодательстве и нравах, и, обобщив

накопленный материал, выявить законы истории. Монтескье был убежден, что ход истории определяется не божественной волей и не случайным стечением обстоятельств, но действием соответствующих закономерностей. "Я установил общие начала, — писал Монтескье, — и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие... Принципы свои я вывел не из своих предрассудков, а из самой природы вещей".

Эмпирические методы исследования в трудах Монтескье используются наравне (и поэтому вступают в резкое противоречие) с методологией рационализма. Так, изучение первобытного общества позволило ему преодолеть договорную теорию происхождения государственной власти. Заимствуя идею естественного (догражданского) состояния, он в то же время отвергает рационалистические конструкции, в которых образование государства выводилось из требований естественного права. Не принял он и само понятие общественного договора.

Возникновение политически организованного общества Монтескье склонен рассматривать как исторический процесс. По его мнению, государство и законы появляются вследствие войн. Не имея достаточных материалов, чтобы построить общую теорию происхождения государства, мыслитель пытается объяснить этот процесс, анализируя то, как зарождались конкретные социальные и право-вые институты. В связи с этим он полемизирует с предшествующими ему теоретиками, которые вопреки историческим фактам переносили в естественное состояние такие социальные явления, как собственность (Дж. Локк) и война (Т. Гоббс). Монтескье был одним из зачинателей историко-сравнительного изучения общества и государства, эмпирического правоведения.

Закономерности общественной жизни Монтескье раскрывает через понятие общего духа нации (отсюда название его главного труда). Согласно его учению на общий дух, нравы и законы нации воздействует множество причин. Эти причины делятся на две группы: физические и моральные.

Физические причины определяют общественную жизнь на самых первых порах, когда народы выходят из состояния дикости. К таким причинам относятся: климат, состояние почвы, размеры и положение страны, численность населения и др. Например, на юге климат жаркий, там люди изнежены, ленивы и работают только из страха наказания. В жарких странах "обыкновенно царит деспотизм". Наоборот, на севере, где климат суровый и преобладают бесплодные земли, люди закалены, храбры и свободолюбивы. Для северных народов характерны умеренные формы правления.

Пытаясь установить соотношение между физическими причинами, определяющими политическую жизнь, Монтескье проницательно замечал, что "законы очень тесно связаны с теми способами, которыми различные народы добывают себе средства к жизни".

Ведущую роль среди физических причин Монтескье отводил географическим факторам. Сама постановка вопроса о значении "географической среды в жизни общества была плодотворной, ибо ориентировала политическую мысль на выявление объективных причин государства и права. В этом французский просветитель приближался к пониманию материальной обусловленности политики. Вместе с тем абсолютизация географических факторов приводила его к совершенно произвольным выводам (вроде того, что азиатские народы склонны к подчинению, а европейцы — к господству). Эти идеи Монтескье впоследствии были использованы идеологами геополитики и расизма.

Моральные причины вступают в действие позднее, с развитием цивилизации, отмечал Монтескье. К их числу относятся: принципы политического строя, религиозные верования, нравственные убеждения, обычаи и др. Моральные причины воздействуют на законодательство народов сильнее, чем физические, и постепенно вытесняют их. Как писал просветитель, "моральные причины более влияют на общий дух, общий характер нации и должны более учитываться при выявлении общего духа по сравнению с физическими причинами".

В своем учении Монтескье поднимается, таким образом, до осознания того, что историческое развитие общества представляет собой результат сложного взаимодействия объективных и субъективных причин. Он верно подметил и тенденцию к возрастанию субъективного фактора в истории. Однако эти положения были истолкованы мыслителем в духе философии рационализма,

противопоставлявшей объективную необходимость и свободный разум. Написание книги "О духе законов", по словам автора, преследовало цель показать "триумф морали над климатом".

Среди моральных причин важнейшими являются принципы государственного строя. Для Монтескье, как и для многих идеологов либерализма, проблема рациональной организации общества — это проблема главным образом политическая и правовая, а не социальная. В идеологии раннего либерализма свобода означала разумную организацию государства и обеспечение режима законности. Подобно Вольтеру Монтескье отождествляет политическую свободу с личной безопасностью, независимостью индивида от произвола властей, гражданскими правами. Свобода, утверждал он, "есть право делать все, что дозволено законами".

Обоснование идеала свободы мыслитель связывал с рассмотрением существующих форм государства. Он различает три вида правления: республику (демократию и аристократию), монархию и деспотию. Каждая из них имеет свой собственный принцип, характеризующий государственную власть с деятельной стороны, с точки зрения ее взаимоотношений с гражданами. Своеобразие этой классификации в том, что Монтескье наполнил понятие формы государства такими определениями, которые в последующих доктринах будут обозначены как политический режим.

Республика представляет собой государство, где власть принадлежит либо всему народу (демократия), либо части его (аристократия). Движущим принципом республики выступает политическая добродетель, т.е. любовь к отечеству (этот принцип по-разному проявляется в двух формах республиканского строя: демократия стремится к равенству, аристократия — к умеренности).

Монархия — это единоличное правление, опирающееся на закон; ее принципом служит честь. Носителем монархического принципа Монтескье называл дворянство.

Деспотия, в отличие от монархии, — единоличное правление, основанное на беззаконии и произволе. Деспотия держится на страхе и является неправильной формой государства. "Нельзя говорить без ужаса об этом чудовищном правлении", — писал Монтескье. Если где-нибудь в Европе воцарится деспотизм, то тут уже никакие нравы и климаты не помогут. Предотвратить перерождение монархии в деспотию способна лишь правильная организация верховной власти. Эти и подобные им рассуждения просветителя воспринимались современниками как завуалированная критика абсолютизма во Франции и призыв к свержению тиранов.

Следуя традициям античной политико-правовой мысли, Монтескье считал, что республика характерна для небольших государств (типа полиса), монархия — для государств средней величины, деспотия — для обширных империй. Из этого общего правила он сделал одно существенное исключение. Монтескье показал, что республиканское правление может быть установлено и на обширной территории, если его соединить с федеральным устройством государства. В трактате "О духе законов" была теоретически предсказана возможность образования республики в крупных государствах.

Установление республиканского строя, полагал Монтескье, еще не означает достижение свободы членами общества. Для обеспечения законности и свободы необходимо как в республике, так и в монархии провести разделение властей. Развивая учение Локка, Монтескье детально определяет виды власти, их организацию, соотношение и т.п.

Монтескье выделяет в государстве законодательную, исполнительную и судебную власти. Принцип разделения властей, согласно взглядам мыслителя, состоит прежде всего в том, чтобы они принадлежали различным государственным органам. Сосредоточение всей полноты власти в руках одного лица, учреждения или сословия неминуемо ведет к злоупотреблениям и произволу. Помимо разграничения компетенции принцип разделения властей предполагает предоставление каждой из трех властей специальных полномочий с тем, чтобы они ограничивали и сдерживали друг друга. Нужен такой порядок, указывал Монтескье, при котором "одна власть останавливает другую".

Самым последовательным воплощением этих принципов мыслитель называл государственный строй Англии, где законодательная власть принадлежит парламенту, исполнительная — королю, а судебная — присяжным.

Учение Монтескье о разделении властей обладало значительной новизной по сравнению с предшествующими концепциями. Во-первых, он соединил либеральное понимание свободы с идеей конституционного закрепления механизма разделения властей. Свобода, утверждал просветитель, "устанавливается только законами и даже законами основными". Во-вторых, Монтескье включил в состав властей, подлежащих разграничению, судебные органы. Иначе говоря, обоснование парламентаризма как системы управления, основанной на разграничении законодательных и исполнительных полномочий, было дополнено у Монтескье принципом независимости судей. Рассмотренная им триада властей (законодательной, исполнительной и судебной властей) со временем стала классической формулой теории конституционализма. В своем учении Монтескье объединил наиболее популярные идеи либеральной буржуазии того времени и выстроил их в достаточно последовательную и целостную доктрину.

Идеологически теория разделения властей Монтескье была направлена против королевского абсолютизма и служила обоснованию компромисса буржуазии и дворянства.

В условиях предреволюционной Франции это учение призывало к созданию представительных органов власти и передаче им законодательных полномочий. Компромиссный характер теории Монтескье проявился в том, что он допускал сохранение привилегий дворянства и предусматривал образование в законодательном собрании верхней палаты, состоящей из наследственной аристократии. Стремясь заручиться поддержкой знати, Монтескье расписывал древние вольности дворянства, которые были попорчены королевской властью при создании централизованного государства. Просветитель хотел доказать наследственной аристократии, что ограничение прав монархов ей будет столь же выгодно, как и буржуазии. Будущее Франции представлялось ему в виде конституционной монархии.

Учение Монтескье сыграло громадную роль в развитии политической мысли. Монтескье — родоначальник географической школы в социологии; к его идеям обращались представители исторической школы права, сравнительного правоведения, теории насилия и других направлений. В начале XX в. интерес к Монтескье заметно возрос. Например, предложенное им определение закона (законы суть "необходимые отношения, вытекающие из природы вещей"), казавшееся современникам пережитком римского стоицизма, было взято на вооружение последователями социологической юриспруденции.

Обоснованные мыслителем идеи свободы, гражданских прав и разделения властей получили закрепление в конституционных актах Франции, а также были положены в основу Конституции США и конституций ряда других государств. Декларация прав человека и гражданина 1789 г., в частности, провозгласила: "Общество, в котором не обеспечено пользование правами и не проведено разделение властей, не имеет конституции". Монтескье заслуженно считается классиком конституционализма.

§ 4. Теория народного суверенитета Ж.-Ж. Руссо

Социально-политические воззрения *Жан-Жака Руссо* (1712—1778), выдающегося философа, писателя и теоретика педагогики, положили начало новому направлению общественной мысли — политическому радикализму. Выдвинутая им программа коренных преобразований общественного строя соответствовала интересам и требованиям крестьянских масс, радикально настроенной бедноты.

Литературную известность Руссо принесла работа "Рассуждение о науках и искусствах", которую он написал, узнав о том, что Дижонская академия проводит конкурс сочинений на тему: "Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов?" На заданный вопрос Руссо ответил — наперекор всем традициям Просвещения — отрицательно. В "Рассуждении" было поставлено под сомнение положение о том, что распространение знаний способно усовершенствовать нравы общества. "Прогресс наук и искусств, , ничего не прибавив к нашему благополучию, только испортил нравы", — утверждал мыслитель. Распространение ненужных человеку знаний порождает роскошь, которая в свою очередь приводит к обогащению одних за

счет других, к отчуждению богатых и бедных. , Работа вызвала горячие споры (содержащиеся в ней выпады против развития знаний стали называть "парадоксами Руссо") и принесла ему широкую известность.

В последующих трудах Руссо приступает к созданию целостной социально-политической доктрины. Наиболее полное обоснование она получила в трактате "Об общественном договоре, или Принципы политического права" (1762 г.; это — главное произведение мыслителя) и в историческом очерке "Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми".

В своем социально-политическом учении Руссо исходил, как и многие другие философы XVIII в., из представлений о естественном (догосударственном) состоянии. Его трактовка естественного состояния, однако, существенно отличалась от предшествующих. Ошибка философов, писал Руссо, имея в виду Гоббса и Локка, заключалась в том, что "они говорили о диком человеке, а изображали человека в гражданском состоянии". Было бы также ошибкой предполагать, что естественное состояние когда-то существовало на самом деле. Мы должны принимать его лишь в качестве гипотезы, способствующей лучшему пониманию человека, указывал мыслитель. Впоследствии такая трактовка начального этапа человеческой истории получила название гипотетического естественного состояния.

По описанию Руссо сначала люди жили, как звери. У них не было ничего общественного, даже речи, не говоря уже о собственности или морали. Они были равны между собой и свободны. Руссо показывает, как по мере совершенствования навыков и знаний человека, орудий его труда складывались общественные связи, как постепенно зарождались социальные формирования — семья, народность. Период выхода из состояния дикости, когда человек становится общественным, продолжая оставаться свободным, представлялся Руссо "самой счастливой эпохой".

Развитие цивилизации, по его взглядам, было сопряжено с появлением и ростом общественного неравенства, или с регрессом свободы.

Первым по времени возникает имущественное неравенство. Согласно учению Руссо оно явилось неизбежным следствием установления *частной собственности на землю*. На смену естественному состоянию с этого времени приходит гражданское общество. "Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: "Это мое!" и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества". С возникновением частной собственности происходит деление общества на богатых и бедных, между ними разгорается ожесточенная борьба. Богатые, едва успев насладиться своим положением собственников, начинают помышлять о "порабощении своих соседей".

На следующей ступени в общественной жизни появляется неравенство политическое. Для того чтобы обезопасить себя и свое имущество, кто-то из богатых составил хитроумный план. Он предложил, якобы для защиты всех членов общества от взаимных раздоров и посягательств, принять судебные уставы и создать мировые суды, т.е. учредить публичную власть. Все согласились, думая обрести свободу, и "бросились прямо в оковы".- Так было образовано *государство*. На данной ступени имущественное неравенство дополняется новым — делением общества на правящих и подвластных. Принятые законы, по словам Руссо, безвозвратно уничтожили естественную свободу, окончательно закрепили собственность, превратив "ловкую узурпацию в незыблемое право", и ради выгоды немногих "обрекли с тех пор весь человеческий род на труд, рабство и нищету".

Наконец, последний предел неравенства наступает с перерождением государства в *деспотию*. В таком государстве нет больше ни правителей, ни законов — там только одни тираны. Отдельные лица теперь вновь становятся равными между собой, ибо перед деспотом они — ничто. Круг замыкается, говорил Руссо, народ вступает в новое естественное состояние, которое отличается от прежнего тем, что представляет собой плод крайнего разложения.

Если же деспота свергают, рассуждал философ, то он не может пожаловаться на насилие. В естественном состоянии все держится на силе, на законе сильнейшего. Восстание против тирании является поэтому настолько же правомерным актом, как и те распоряжения, посредством которых деспот управлял своими подданными. "Насилие его поддерживало, насилие и свергает: все идет

своим естественным путем". Пока народ вынужден повиноваться и повинуетя, он поступает хорошо, писал мыслитель. Но если народ, получив возможность сбросить с себя ярмо, низвергает тиранию, он поступает еще лучше. Приведенные высказывания содержали оправдание революционного (насильственного) ниспровержения абсолютизма.

Учение Руссо о происхождении неравенства не имело аналогов в предшествующей литературе. Используя терминологию и общую схему теории естественного права (естественное состояние, переход к гражданскому обществу и государству), Руссо разрабатывает совершенно иную доктрину. Абстрактные построения философии рационализма он наполняет историческим содержанием. Руссо стремится проследить возникновение и развитие общества, объяснить внутреннюю динамику этого процесса. Рассуждения мыслителя о поступательном развитии общества за счет углубления социального неравенства содержат элементы исторической диалектики.

Согласно взглядам Руссо в естественном состоянии (как в первом, так и во втором) права не существует. Применительно к изначальному состоянию им была отвергнута идея естественных прав человека. На самых ранних этапах истории у людей, по мнению философа, вообще не было представлений о праве и морали. В своем описании "самой счастливой эпохи", предшествующей возникновению собственности, Руссо использует термин "естественное право", но употребляет его в специфическом смысле — для обозначения свободы морального выбора, которым люди наделены от природы, и возникающего на этой почве чувства естественной (общей) для всего человеческого рода справедливости. Понятия естественного права и естественного закона утрачивают у него юридическое значение и становятся исключительно моральными категориями.

Что касается деспотии, или второго естественного состояния, то в нем все действия определяются силой, и, следовательно, тут тоже нет права. "Слово *право* ничего не прибавляет к силе. Оно здесь просто ничего не значит", — указывал Руссо. Восстание против деспота точно так же правомерно лишь по законам деспотии, но само по себе оно не приводит к образованию законной власти. Основанием права, по словам мыслителя, могут служить только договоры и соглашения. В противовес естественному праву им была выдвинута идея права политического, т.е. основанного на договорах.

Аналогичным образом Руссо подходил к определению понятия общественного договора. Образование государства, как оно описано в "Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми", представляет собой договор лишь с внешней стороны (один предложил учредить публичную власть — другие согласились). Руссо убежден, что по сути своей тот договор был уловкой богатых для закабаления бедных. Подобное соглашение как раз и создает такую ситуацию, когда в обществе есть правительство и законы, но отсутствуют право, юридические отношения между людьми. Руссо не случайно подчеркивал, что право собственности, закрепленное существующими законами, является всего лишь "ловкой узурпацией". Представления о договорном происхождении власти в теории Руссо соотнесены не с прошлым, а с будущим, с политическим идеалом.

Руссо клеймит частную собственность, порождающую роскошь и нищету, обличает "избыток праздности у одних, избыток работы у других". Его критика была направлена при этом не только против феодальных порядков, но и против растущего промышленного капитализма. Отражая настроения крестьян, которым развитие капитализма несло разорение, Руссо противопоставил промышленной цивилизации (городской культуре) простоту нравов и образа жизни свободных земледельцев.

Переход в состояние свободы предполагает, по Руссо, заключение подлинного общественного договора. Для этого необходимо, чтобы каждый из индивидов отказался от ранее принадлежавших ему прав на защиту своего имущества и своей личности. Взамен этих мнимых прав, основанных на силе, он приобретает гражданские права и свободы, в том числе право собственности. Его имущество и личность поступают теперь под защиту сообщества. Индивидуальные права тем самым приобретают юридический характер, ибо они обеспечены взаимным согласием и совокупной силой всех граждан.

В результате общественного договора образуется ассоциация равных и свободных индивидов,

или республика. Руссо отвергает учения, определявшие договор как соглашение между подданными и правителями. С его точки зрения договор является соглашением равных между собой субъектов. Подчиняясь сообществу, индивид не подчиняет себя никому в отдельности и, значит, остается "таким же свободным, каким он был раньше". Свобода и равенство участников договора обеспечивают объединение народа в неразрывное Целое (коллективную личность), интересы которого не могут противоречить интересам частных лиц.

По условиям общественного договора суверенитет принадлежит народу. Смысл всех предшествующих рассуждений Руссо о договоре заключался именно в том, чтобы обосновать *народный суверенитет* как основополагающий принцип республиканского строя. Эта идея вместе с принципами равенства и свободы составляет ядро его политической программы.

Суверенитет народа проявляется в осуществлении им законодательной власти. Вступая в полемику с Монтескье и другими просветителями, Руссо доказывал, что политическая свобода возможна лишь в том государстве, где законодательствует народ. Свобода, по определению Руссо, состоит в том, чтобы граждане находились под защитой законов и сами их принимали. Исходя из этого он формулирует и определение закона. "Всякий закон, если народ не утвердил его непосредственно сам, недействителен; это вообще не закон".

Механизм выявления интересов суверенного народа Руссо раскрывает с помощью понятия общей воли. В связи с этим он проводит различие между общей волей (*volonte generate*) и волей всех (*volonte de tous*). Согласно разъяснениям мыслителя воля всех представляет собой лишь простую сумму частных интересов, тогда как общая воля образуется путем вычитания из этой суммы тех интересов, которые уничтожают друг друга. Иными словами, общая воля — это своеобразный центр (точка) пересечения волеизъявлений граждан.

За арифметическими расчетами у Руссо стоит кардинальная политическая проблема, а именно, проблема согласования противоречащих между собой интересов (индивидов, сословий и общества в целом). В "Общественном договоре" предложено следующее решение этой проблемы. Если законы будут выражением общей воли, то правительственным органам не придется согласовывать частные и общественные интересы. Участие всех граждан в законодательной власти исключает принятие решений, которые нанесли бы ущерб отдельным лицам. "Подданные не нуждаются в гарантии против суверенной власти, ибо невозможно предположить, чтобы организм захотел вредить всем своим членам". При народном суверенитете соответственно отпадает необходимость в том, чтобы верховная власть была ограничена естественными правами индивида. Ее границами служит общее соглашение граждан.

Руссо отказывает философам в праве диктовать народу, что есть благо. Общее благо как цель государства, по его убеждению, может быть выявлено только большинством голосов. "Общая воля всегда права", — утверждал мыслитель. Народ не ошибается относительно своих интересов, он просто не умеет их правильно выразить, сопоставить различные мнения и т.п. Задача политики, следовательно, состоит не в том, чтобы просвещать народ, а в том, чтобы научить граждан ясно и точно излагать свою мысль. В связи с этим на первых порах, при переходе к новому строю, потребуется мудрый законодатель, которому предстоит раскрыть народу его же собственные интересы и подготовить граждан к осуществлению суверенной власти.

Народный суверенитет имеет, согласно учению Руссо, два признака — он неотчуждаем и неделим. Провозглашая неотчуждаемость суверенитета, автор "Общественного договора" отрицает представительную форму правления и высказывается за осуществление законодательных полномочий самим народом, всем взрослым мужским населением государства. Верховенство народа проявляется в том, что он не связан предшествующими законами и в любой момент вправе изменить даже условия первоначального договора.

Подчеркивая неделимость суверенитета, Руссо выступил против доктрины разделения властей. Народоуправство, считал он, исключает необходимость в разделении государственной власти как гарантии политической свободы. Для того чтобы избежать произвола и беззакония, достаточно, во-первых, разграничить компетенцию законодательных и исполнительных органов (законодатель не должен, например, выносить решения в отношении отдельных граждан, как в Древних Афинах,

поскольку это компетенция правительства) и, во-вторых, подчинить исполнительную власть суверену. Системе разделения властей Руссо противопоставил идею разграничения функций органов государства.

В качестве меры, призванной предотвратить узурпацию власти чиновниками, мыслитель предлагал периодически созывать народные собрания для решения вопросов о доверии правительству и входящим в него должностным лицам. Проведение таких собраний имеет своей целью "сохранение общественного договора", писал Руссо.

При народовластии возможна только одна форма правления — республика, тогда как форма организации правительства может быть различной — монархией, аристократией или демократией, в зависимости от числа лиц, участвующих в управлении. Как отмечал Руссо, в условиях народовластия "даже монархия становится республикой". В "Общественном договоре", таким образом, prerogatives монарха сведены к обязанностям главы кабинета.

Разделяя мнение большинства философов XVIII в., Руссо полагал, что республиканский строй возможен лишь в государствах с небольшой территорией. Прообразом народовластия для него служили плебисциты в Римской республике, а также коммунальное самоуправление в кантонах Швейцарии.

Центр тяжести в политической доктрине Руссо перенесен на проблемы социальной природы власти и ее принадлежности народу. С этим связана и другая особенность его теории: в ней нет детального проекта организации идеального строя. В "Общественном договоре" Руссо стремился обосновать лишь общие начала "свободной республики". Он подчеркивал, что конкретные формы и методы осуществления власти следует определять применительно к каждой отдельной стране, с учетом ее размеров, прошлого и т.п. Принципы такого подхода он изложил в проектах конституций для Польши и Корсики.

Эгалитаристский характер воззрений Руссо наиболее ярко проявился в требовании имущественного равенства. Руссо сознавал, что политическое равенство граждан нельзя обеспечить, пока сохраняется общественное неравенство, но выступал против обобществления частной собственности. Решение проблемы философ видел в том, чтобы уравнивать имущественное положение граждан. Последние, как ему представлялось, должны обладать более или менее равным достатком. "...Ни один гражданин не должен быть настолько богат, чтобы быть в состоянии купить другого, и ни один — настолько беден, чтобы быть вынужденным продавать себя". Руссо считал, что такой порядок вполне осуществим при сохранении частной собственности мелких размеров, основанной на индивидуальном труде.

Политическая концепция Руссо оказала громадное воздействие как на общественное сознание, так и на развитие событий в период французской революции. Авторитет Руссо был настолько высок, что к его идеям обращались представители самых разных течений, начиная от умеренных конституционалистов вплоть до сторонников коммунизма.

Идеи Руссо сыграли также важную роль в последующем развитии теоретических представлений о государстве и праве. Его социальная доктрина, по признанию И. Канта и Г. Гегеля, послужила одним из главных теоретических источников немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. Разработанная Руссо программа перехода к справедливому обществу путем коренной перестройки государственной власти легла в основу идеологии политического радикализма. Оформление взглядов Руссо в теоретическую доктрину явилось, с этой точки зрения, поворотным событием в истории общественно-политической мысли XVIII в.

§ 5. Политико-правовые учения коммунизма в предреволюционной Франции

Ф. Энгельс писал, что во Франции в XVIII в. появились "уже прямо коммунистические теории (Морелли и Мабли)".

Морелли (около 1715—?) — французский просветитель. О жизни Морелли известно мало. Под этим именем в середине XVIII в. опубликовано несколько произведений (например, "Базилиада"), причем главная книга Морелли — "Кодекс природы, или истинный дух ее законов" (1755 г.)

долгое время приписывалась Дидро.

"Кодекс природы" содержит теоретическое обоснование строя, основанного на общественной собственности, и нечто вроде проекта конституции будущего общества: "Образец законодательства, согласного с намерениями природы".

В политико-правовой концепции Морелли заметно влияние идей Платона, содержащихся не только в книге "Государство" (критика частной собственности, обоснование общности имущества и государственного руководства общественной идеологией), но и в сочинении "Законы" (детальная и тотальная регламентация законами всех сторон жизни граждан).

Доктрина Морелли основана также на некоторых положениях теории естественного права. Морелли изображает естественное состояние как золотой век, когда люди подчинялись только законам природы, предписывающим общность имущества и всеобщую обязательность труда. Обществом управляли отцы семей, ведавшие организацией труда и воспитанием.

Морелли писал, что конец естественному состоянию (отказ от законов природы) положило не соглашение народа, а процесс нагромождения ошибок, главная из которых — "чудовищный раздел произведений природы". На каком-то этапе истории, рассуждал Морелли, люди из-за роста населения, переселений и т.п. столкнулись с трудностями, для преодоления которых достаточно было урегулировать права и обязанности каждого члена общества, распределить между ними занятия, взаимную помощь и пользование движимыми вещами. Вместо этого кто-то когда-то разделил имущество. Учреждение частной собственности "перевернуло вверх дном законы природы", искажило страсти людей, породило жадность. Возникла "всеобщая чума — *частный интерес* — эта изнурительная болезнь всякого общества". В результате для подчинения людей порядку пришлось издать великое множество "жестоких и кровавых законов, против которых природа не перестает возмущаться".

Морелли настойчиво подчеркивал связь государства, политики, морали с отношениями собственности. Он возражал Монтескье, различавшему принципы демократии, аристократии, монархии и деспотизма. "Все они покоятся, — писал Морелли, — в большей или меньшей мере, на собственности и интересе". При сохранении частной собственности, рассуждал Морелли, концентрация богатств неизбежно ведет к тому, что демократия превращается в аристократию, аристократия — в монархию, а та — в тиранию; поэтому совершенно бессмысленно искать наилучшую форму правления; пока не уничтожены собственность и порожденные ею частные интересы, никакие политические преобразования не приведут к положительному результату.

Морелли излагает понимание свободы, отличное от того, которое обосновывали буржуазные просветители: "Истинная политическая свобода человека состоит в беспрепятственном и безбоязненном пользовании всем, что может удовлетворить его естественные и, следовательно, законные желания". Такая свобода обеспечивается только восстановлением общественной собственности, соответствующей природе человека. Поэтому первый "основной и священный закон будущего общества гласит: "В обществе ничего не будет принадлежать отдельно или в собственность кому бы то ни было, кроме тех вещей, которыми он будет действительно пользоваться для своих нужд и удовольствий или для своего повседневного труда".

К "основным и священным" относятся также законы, определяющие право и обязанность каждого гражданина трудиться "сообразно своим силам, дарованиям и возрасту", право получать прокормление и содержание на общественный счет.

Кроме "основных и священных" в "Кодексе природы" содержатся законы распределительные, или хозяйственные, земельные, об общих порядках, о роскоши, о форме правления, о воспитании, о научных занятиях, о наказаниях и др. (всего 118 законов).

Морелли полагал, что все стороны жизни граждан должны детально регламентироваться правом. С пятилетнего возраста все дети помещаются в предназначенные для этого дома. "Их пища, одежда и первоначальное обучение будут везде совершенно одинаковыми, без всяких отличий... От 10 до 30 лет молодые люди каждой профессии будут носить форменное платье из одной и той же материи, чистое, но обыкновенное и подходящее для их занятий". С 30-летнего возраста каждый гражданин "будет одеваться по своему вкусу, но без особой роскоши. Он будет также кормиться в своей семье, соблюдая умеренность в еде и напитках".

Должностные лица обязаны пресекать излишества в еде и одежде, строго следить за тем, "чтобы никакое украшение не могло доставить кому бы то ни было преимуществ или особого внимания. Всякое тщеславие будет подавляемо старшинами и отцами семейств".

Законы определяют, кто в каком возрасте чем должен заниматься (ремесло, земледелие), когда какую одежду носить, когда вступать в брак. Предписано даже, в каких науках допускается свобода проницательности ума, в каких вольнодумство запрещается.

Считая свою теорию единственно научной, отражающей истинный дух законов природы, Морелли полагал необходимым принять особые меры для того, чтобы человечество в будущем не отклонилось от этих законов. Истина — одна, заблуждений — много, рассуждал Морелли. При этом истина — мерило чрезвычайно тонкое и точное. При малейшем отступлении от нее стремительно нарастает лавина ошибок, и человечество скоро оказывается в безвыходном лабиринте заблуждений и порожденных ими несчастий. Поэтому "Кодекс природы" содержит особые "законы о научных занятиях, долженствующие помешать блужданиям человеческого ума и всяким трансцендентным мечтаниям".

В обществе будут запрещены умозрения в области "морали и метафизики" (к ним относятся общие понятия о божестве, человеке, разуме). Будут разрешены исследование тайн природы (прикладные, полезные науки) и усовершенствование полезных для общества искусств. Однако число лиц, посвятивших себя наукам и искусствам, будет ограничено, причем они не освобождаются от обязательного для всех (от 20 до 25 лет) труда в земледелии.

Строгая цензура и государственный надзор за науками и искусствами, тотальная регламентация жизни, деятельности, помыслов, вкусов, одежды, семейного положения каждого члена общества оправдывались тем, что интересы общества стоят выше интересов личности: "Целое стоит больше, чем часть, даже наилучшая; все человечество стоит больше, чем наилучший из людей, и нация заслуживает предпочтения пред самой почтенной семьей и самым уважаемым гражданином".

Морелли — сторонник централизованного в масштабах страны производства и распределения, строго регламентированных законом и управляемых государственной властью.

Основная задача государства — охранять законы, не допуская повторения ошибок, уже породивших когда-то возникновение частной собственности и связанные с ней бедствия. Государство организуется как орудие осуществления законов природы, т.е. лишь как власть исполнительная и наблюдательная. Поскольку законы природы едины для всего человечества, "будет только одна конституция, только один правительственный механизм под разными названиями". Этот механизм может быть устроен по-разному. Возможна демократия отцов семейств. Соблюдение и исполнение законов природы в большем порядке и с большей скоростью, писал Морелли, обеспечивается в "аристократии" (правительство мудрецов, назначенное народом). Еще большая точность и правильность в движениях политического механизма достигаются в "монархии", которая, не забывает добавит Морелли, никогда не вырождается в тиранию, если в нее не проникнет собственность.

В проекте законов будущего общества Морелли описывает оригинальную форму организации власти, основанной на суверенитете законов природы. Нация делится на провинции, провинции включают города, которые делятся на трибы, трибы — на семьи. Из отцов семейств образуется сенат города, из представителей городских сенатов — Верховный сенат Нации. Сенаты подчинены власти законов.

Особенность государственного устройства в том, что все должности замещаются "по очереди" — освободившуюся должность занимает (на год или пожизненно) тот из состоящих на предшествующей должности, чья очередь подошла (отец семейства становится главой трибы, глава трибы — начальником города и т.д.). Своеобразный проект демократии без выборов связан, очевидно, с отрицательным отношением Морелли к политической деятельности, с опасением, что выборы могут в какой-то мере поколебать равенство членов общества.

Главы триб, начальники городов и провинций, глава Нации осуществляют надзор за соблюдением законов, за работами, снабжением и распределением.

Еще одна система должностных лиц образуется из мастеров и старшин корпораций (производственных объединений); они входят в советы городов, посылающих депутатов в

Верховный совет Нации, подчиненный Верховному сенату. Сенаты запрашивают мнение советов по вопросам производства, труда, воспитания, распределения и другим и учитывают его при принятии решений. Сочетание этих двух систем (общенациональной и производственной) органов и должностных лиц должно обеспечить компетентность руководства процессами производства, потребления, воспитания.

Подобно ряду других коммунистов Морелли предполагал сохранение в будущем обществе уголовных законов. Наиболее тяжкими преступлениями признаются убийство, а равно попытка "посредством интриги либо иным путем уничтожить священные законы с целью ввести проклятую собственность". Виновный заключается "на всю жизнь, как буйный помешанный и враг человечества, в построенную на кладбище пещеру".

Менее тяжкие преступления (неповиновение должностным лицам или родителям, оскорбление словом или действием) должны караться тюремным заключением от одного дня до нескольких лет. В числе наказаний — лишение права занимать определенные должности на время или навсегда. Труд как средство исправления не применяется; напротив, легкие упущения или неаккуратность могут наказываться лишением всякого занятия на несколько часов или дней, "дабы праздностью же наказать праздность".

Путь к восстановлению погрязших законов природы Морелли видел в просвещении. Бедственное положение людей, порожденное ошибочно введенной частной собственностью, побуждает их стремиться вернуть "золотой век", восстановить законы, соответствующие природе человека. Морелли обращается к царствующим монархам с призывом способствовать прогрессу разума, исправить ошибки политики и морали: "Чтобы успеть в этом, начните с предоставления истинным мудрецам полной свободы нападать на заблуждения и предрассудки, поддерживающие дух собственности. Раз это чудовище будет низвергнуто, постарайтесь, чтобы воспитание укрепило эту счастливую реформу".

Предвидя, что дух собственности и частного интереса воспротивится учреждению общности имуществ, Морелли высказывает мысль о необходимости принуждения и подавления возможных возмущений против восстановления законов природы. "Наша гипотеза не исключает строгой власти, укрощающей эти первые неудовольствия и принуждающей на первых порах к обязанностям, которые упражнение сделает затем легкими, а очевидная их полезность заставит полюбить".

Учение Морелли оказало значительное влияние на последующее развитие политико-правовой идеологии. Ряд идей Морелли развивал Мабли. Затем на "Кодекс природы" ссылались Бабеф и другие участники "Заговора во имя равенства" (см. § 7). Учение Морелли повлияло и на идеи коллективистов и коммунистов Франции первой половины XIX в., особенно на книгу Э. Кабэ "Путешествие в Икарию" (см. гл. 20).

Наряду с теорией Морелли к коммунистическим теориям XVIII в. Ф. Энгельс относил, как отмечено, теорию Мабли.

Габриэль Бонно де Мабли (1709—1785) родился в дворянской семье и получил религиозное образование. Отказавшись от духовной карьеры, он занялся изучением античной литературы, истории и философии. Мабли написал много сочинений по истории, международному праву, морали и политике. Его политическое и правовое учение сложилось под сильным влиянием теории Руссо, а также идей Морелли.

Во всех произведениях Мабли очень резко порицал имущественное неравенство и порождающую его частную собственность. В его сочинении "О правах и обязанностях гражданина" (1758 г.) прославлялась "счастливая общность имуществ", соответствующая законам природы. В духе "Кодекса природы" Морелли Мабли называл частную собственность источником всех несчастий, угнетающих человечество. К числу порождений собственности Мабли относил неравенство людей, рабство, тиранию, многочисленность и запутанность законов, жадность и другие нравственные пороки, роскошь и "бесполезные искусства".

В отличие от Руссо и других эгалитаристов Мабли в этой книге писал о бессилии и бесполезности аграрных законов и законов против роскоши, которые уже не соответствуют ни общественным, ни частным нравам.

Описывая (вслед за Морелли) республику, "где первым законом было бы запрещение владеть собственностью", Мабли замечает, что такой счастливый строй общества сейчас мог бы быть основан разве только на каком-нибудь пустынном острове людьми, свободными от предрассудков и неискоренимых страстей Европы.

В последующих произведениях Мабли доказывал, что общность имуществ идеальна для человечества, но она неосуществима не только из-за "испорченности" людей, но и еще более из-за деления общества на противоположные классы и отсутствия сил, способных" взять на себя осуществление коммунистического идеала. "Кто не видит, — спрашивал Мабли, — что наши общества разделены на различные классы людей, которые по причине существования у них земельной собственности, по причине жадности и тщеславия имеют интересы, не скажу разные, но противоречивые?" Поэтому Мабли вообще отказался от коммунистических идеалов. "Но оставим Платона; и не бойтесь, — писал Мабли, — ... что я вздумаю основать республику более совершенную, чем платоновская; у меня нет материала, чтобы соорудить такое здание". "Вот на берегу Огайо или Миссисипи, — горестно добавлял Мабли, — Платон мог бы учредить свою республику".

В наиболее известной своей книге "О законодательстве или принципы законов" (1776 г.) Мабли отказывался от идей общности имуществ, но еще резче, чем в предыдущих сочинениях, порицал пороки и бедствия, проистекающие из частной собственности. Она неизбежно порождает неравенство имуществ, неотвратимо ведущее к деспотизму, утверждал Мабли: "Едва богатства приобретут какой-то вес, богатые пытаются захватить государственную власть. Незаметно для себя государство оказывается во власти деспотизма, а глупость народа навеки закрепляет его порабощение".

Мабли делает вывод: лучше всего, чтобы нация была настолько бедна, чтобы богатых вообще не было бы и быть не могло. "Пусть урожаи будут менее обильными, — восклицал Мабли, — лишь бы республика не разделилась на патрициев и плебеев... Чем беднее нация, тем меньше склонна она к честолюбивым замыслам и к тирании... Богатства, по природе своей, не могут сочетаться с хорошими законами... Чем больше законы научат нас довольствоваться малым, тем больше они скрепят связи общества, ибо они разовьют и поддержат наши социальные качества."

Мабли, как и Руссо, считал невозможным ликвидировать частную собственность, породившую жадность, которую нельзя победить в открытом бою. Но законодатель может обуздать жадность, употребив хитрость и искусство: "Устройте свои законы так, чтобы я довольствовался умеренным состоянием. Покажите мне, что богатства бесполезны". Для этого, полагал Мабли, нужно запретить торговлю, вместо денежных взносов (налогов) требовать от граждан услуг, отменить завещания, дробить состояния между наследниками, определить законом предел владения каждого гражданина, ввести аграрные законы. Не следует допускать бесполезных искусств, Весьма важны, согласно учению Мабли, законы против роскоши. "Они должны распространяться на все: на мебель, жилища, стол, слуг, одежду; если вы что-нибудь оставите без внимания, вы откроете путь для злоупотреблений, которые распространятся на все. Чем суровее будут законы, — писал Мабли, — тем менее опасным будет неравенство имуществ".

Детальное регулирование законами хозяйственных и многих бытовых отношений, искусственное поддержание бедности, искоренение роскоши и искусств, тотальный государственный надзор и строгие наказания должны, по мысли Мабли, обеспечить всеобщее равенство граждан при сохранении строго ограниченной частной собственности.

Сочинения Мабли оказали влияние на развитие демократической и коммунистической идеологии во Франции. Бабёф назвал "абзацем из Мабли" основной программный документ "Заговора во имя равенства" (см. § 7). После революции с критикой идей Мабли выступали идеологи либерализма.

Во Франции XVIII в. возникли и развивались теории общинного безгосударственного коммунизма. Одна из них изложена в произведении сельского священника *Жана Мелье* (1664—1729), вошедшем в историю под названием "Завещание".

В "Завещании" содержится своеобразное понимание естественного права. Одной из центральных идей Мелье является идея прав трудящегося народа: "Противно разуму и

справедливости обременять народные массы невыносимым бременем и к тому же отдавать их в жертву несправедливости и угнетению со стороны тех, кто причиняет им всяческое зло... Нет справедливости в том, чтобы одни несли все тяжести труда и неудобства жизни, а другие, не зная заботы и труда, наслаждались всеми благами и удобствами жизни".

В "Завещании" резко осуждаются высшие сословия феодального общества, монархия и церковь. "Вся куча религий и политических законов представляет лишь тайные системы несправедливости; с помощью религии, — обращался Мелье к крестьянам, — ...князья и сильные земли грабят вас, попирают, притесняют, разоряют и тиранят вас под предлогом управления вами и поддержания общественного блага".

В концепции Мелье нет идеи общественного договора, положившего начало обществу и государству. Коль скоро для общего труда необходимо объединение усилий народа и управление им, невозможно предположить реальное существование обособленных, отдельных индивидов, а тем самым "естественного состояния", предшествовавшего общественному. Что касается современного государства, то начало ему положено не "всеобщим соглашением", а обманом, насилием, принуждением, при помощи которых на спины трудящегося народа взвалили целую махину тиранов, попов, дворян, чиновников.

В "Завещании" красочно изображена военно-бюрократическая машина абсолютной монархии, громадная иерархия "подлых слуг тирании", помогающих феодалам и богачам грабить и угнетать народ.

Резкой критике подвергся и правовой строй абсолютистской Франции.

Ряд страниц "Завещания" посвящен критике частной собственности. Мелье считал частную собственность одним из заблуждений, оправдываемых христианской религией (к ним относятся также: вопиющее неравенство состояния людей, существование туземцев, неравенство между различными семьями, нерасторжимость брака, тираническое правление царей). Частная собственность порождает жадность; отсюда — обогащение наиболее сильных, хитрых и ловких, злых и недостойных, с одной стороны, обнищание народных масс — с другой.

Осуждение феодализма и частнособственнического строя в учении Мелье связано с программой народной революции. Мелье четко определял слои, против которых должна быть направлена революция. Обращаясь к трудящимся, он писал: "Это не кто другой, как гордая, надменная родовая знать, которая живет среди вас, попирая и угнетая вас; это не кто другой, как все эти чванные чиновники ваших князей и королей, все эти гордые наместники и губернаторы городов или провинций, все эти заносчивые сборщики податей и налогов, все эти кичливые откупщики и канцелярские чиновники и, наконец, все эти важные прелаты и церковники, епископы, аббаты, монахи, захватчики доходных мест и все другие богатые господа, дамы и девицы, которые ничего другого не делают, кроме как развлекаются и предаются всякого рода приятному времяпрепровождению, в то время как ты, бедный народ, занят день и ночь работой, несешь на себе все тяготы работы в знойный полдень, все бремя государства".

Будущее общество Мелье представлял в самых общих чертах. Жители каждой деревни, города, местечка должны составить общину. Они будут "сообща пользоваться одной и той же или сходной пищей, иметь одинаково хорошую одежду, одинаково хорошие жилища, одинаково хороший ночлег и одинаково хорошую обувь; с другой стороны, должны все одинаково заниматься делом, т.е. трудом или каким-нибудь другим честным и полезным занятием".

Об организации управления в будущем обществе Мелье писал кратко: "Все это должно происходить не под руководством лиц, желающих властно-тиранически повелевать другими, а исключительно под руководством самых мудрых и благонамеренных лиц, стремящихся к развитию и поддержанию народного благосостояния".

Организацию управления будущим обществом, описанную Мелье, трудно назвать государственной. При строе общности, писал Мелье, отпадут причины войн, смут и мятежей, не станет судебных процессов по поводу собственности, а также воровства и других корыстных преступлений: "Все города и другие общины, граничащие друг с другом, должны стараться заключить между собой союз и хранить нерушимый мир и единение между собой, дабы помогать друг другу в нужде, ибо без такой взаимопомощи не может быть общественного благосостояния".

Сочинение Мелье распространялось в рукописях; извлечения из него, опубликованные Вольтером (1762 г.), содержали почти исключительно философские и антирелигиозные идеи. Поэтому "Завещание" Мелье оказало некоторое влияние лишь на развитие атеистической, антиклерикальной идеологии предреволюционной Франции. Полный текст "Завещания", содержащий весь комплекс революционных и коммунистических идей, был издан в 1864 г.

Оригинальную концепцию разработал бенедиктинский монах *Леже-Мари Дешан* (1716—1774), сочинение которого "Истина, или Истинная система" в рукописи читали Дидро и другие просветители.

История человечества, по Дешану, делится на три этапа. Сначала было "состояние дикости", когда люди не знали ни собственности, ни власти, ни законов; они были разъединены и невежественны.

Затем люди перешли в "состояние законов", когда возникли неравенство, собственность, а также укрепляющие их законы человеческие и божественные. "Состояние законов" бедственно для человечества. Неравенство достигло крайних степеней. Социальный порядок поддерживается насилием (человеческие законы, "шпага") и обманом (божественные законы, церковь). Полезные сословия (земледельцы, ремесленники, пастухи) находятся в пренебрежении и угнетении, над ними господствуют бесполезные сословия (дворяне, духовенство, чиновники). Царят "безумие нравов", обман и насилие.

Постепенное раскрытие и распространение истины должно обусловить переход к "состоянию нравов, равенства, или истинного естественного закона", в котором исчезнут частная собственность, законы, короли, сословия. В "состоянии нравов" не будет религий, войн, судов, торговли, мошенничества, банкротства, спекуляции, воровства, уголовных законов, городов, храмов, лувров, крепостей, арсеналов, трибуналов, монастырей, академий, госпиталей, тюрем. Люди будут жить поселками, сообща работать и пользоваться общими домами, амбарами, складами, постройками. Жизнь станет простой и близкой к природе. Исчезнут все произведения искусства, театры, величественные дворцы, сады и парки, изысканные блюда, драгоценные камни и т.п. Будут сожжены все книги. Люди будут носить простые удобные одежды, употреблять в пищу хлеб, овощи, фрукты, молоко, масло, мед, яйца. Все будут абсолютно равны в моральном отношении. Сознание морального единства людей и простота жизни приведут к отпадению надобности не только в принуждении, но и в руководстве, управлении.

Ряд идей "Истинной системы" Дешана близок к идеям "Кодекса природы" Морелли. Это — противопоставление законов природы "искусственным законам", острое осуждение частной собственности, представление о закономерном переходе человечества от одного состояния к другому, грубый аскетизм и всеобщая уравнительность. Но в ряде существенных пунктов выводы Дешана и Морелли резко расходятся. Морелли — за централизованное тотальное государственное руководство всей жизнью общества, основанного на общественной собственности. Выводы Дешана противоположны — он против какой-либо власти человека над человеком в будущем обществе и даже управления им.

Идеи безгосударственного коммунизма обосновывал *Сильвен Марешаль* (1750—1803). Уже в период революции, в 1793 г., он писал, что в начале истории был период патриархального правления, когда люди жили семьями. Затем в результате ошибки возникло гражданское общество; в нем царят всеобщий эгоизм, скрытая война людей, обездоленное большинство которых поддерживает существование горстки сибаритов-деспотов. Пороки гражданского общества не зависят от формы правления. Все правительства мира являются дефектными. Политические преобразования ничуть не улучшают положение вещей. Человек исчерпал все возможные формы правления. Наступило время, чтобы он вернулся к исходному пункту.

Возвращение человечества к первоначальной свободе Марешаль мыслил как отделение от современного общества маленьких ассоциаций, или семей (по 100 человек), поселяющихся на пустующих землях. В конечном счете распад гражданского общества на общины-поселения приведет к исчезновению политической власти, законов, кодексов, конституций. "Человек не должен подчиняться человеку; только его отец имеет право им командовать". При новом патриархальном правлении не должно быть других различий между людьми, кроме различий по

полу, возрасту и семье. Не будет больших городов, исчезнут многие искусства. "Ну и что же? Будет меньше статуй и больше людей".

После термидорианского переворота 1794 г. Марешаль принял участие в "Заговоре во имя равенства". Его позиция по вопросам об управлении и об искусствах стала предметом дискуссии участников заговора (см. § 7).

§ 6. Основные направления политико-правовой мысли в период Французской революции

Политико-правовые доктрины и программы, с которыми выступали представители Просвещения, нашли свое практическое воплощение в ходе Французской революции (1789—1794 гг.). В процессе развития революции произошло неизбежное размежевание третьего сословия, объединявшего в своих рядах буржуазию, крестьянство и городскую бедноту, что выразилось в разнообразии политических лозунгов, программ, проектов законодательных актов.

В истории Французской революции принято различать три главных этапа. На первом из них (1789—1792 гг.) власть захватили сторонники крупной буржуазии — *конституционалисты*. Они стремились к компромиссу с дворянством и выступали с идеями конституционной монархии. На втором этапе (1792—1793 гг.) государственная власть переходит к *жирондистам* — представителям республикански настроенной буржуазии. Наконец, на третьем этапе (1793—1794 гг.) была установлена революционная диктатура *якобинцев*, выражавших интересы мелкой буржуазии, крестьянства и городских низов.

Идеологи каждой из названных группировок опирались на политические учения Вольтера, Монтескье, Руссо и других мыслителей, используя выдвинутые ими идеи при осуществлении революционных мероприятий и разработке конституционных актов.

Крупнейшими идеологами лагеря конституционалистов были Оноре де Мирабо, прославившийся своими речами против абсолютизма, Эмманюэль Сиейес и Антуан Барнав. Для них были характерны призывы к объединению против ненавистой аристократии и абсолютизма (Мирабо), идеи всеобщего равенства и свободы. В брошюре "Что такое третье сословие?", получившей широкое распространение накануне революции, Сиейес проводил мысль о единстве третьего сословия, доказывая, что в отличие от привилегированного меньшинства оно составляет большинство нации.

26 августа 1789 г. Учредительным собранием была принята Декларация прав человека и гражданина, где торжественно провозглашалось: "Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах". Декларация закрепляла естественные и неотъемлемые права человека (на свободу, собственность, безопасность и сопротивление угнетению), равенство граждан перед законом, а также принцип разделения властей. Значение Декларации состояло в том, что она была одним из первых конституционных актов, провозгласивших формально-юридические свободу, права и равенство граждан.

Последующее развитие революции и особенно выступления трудящихся масс, требовавших продолжения и углубления революционных начинаний, напугали крупную буржуазию. Уже в конце 1789 г. был принят декрет, который вразрез с положениями Декларации прав человека и гражданина устанавливал деление граждан на активных и пассивных по цензовому признаку, лишал последних избирательных прав. Господство крупных собственников было окончательно закреплено Конституцией 1791 г., установившей в стране ограниченную монархию.

В результате народного восстания в 1792 г. к власти пришли жирондисты (от названия департамента Жиронды, откуда были избраны в Национальное собрание многие представители этой группировки). Лидерами жирондистов выступали Жак Бриссо и Жан Ролан. Для политической платформы жирондистов характерна защита республиканского строя. Ссылаясь на Руссо, они отстаивали принципы народного суверенитета, общей воли как основы законодательства и др. Законодательными актами, принятыми в период их правления, была отменена монархия, а также ликвидировано деление граждан на активных и пассивных по

цензовому признаку. Проведенные в этот период конституционные мероприятия имели большое историческое значение, поскольку впервые в мировой практике было установлено республиканское представительное правление в унитарном государстве (Французская республика объявлялась единой и неделимой). Тем самым была практически доказана возможность учреждения республики в большом государстве без федеративного устройства, что значительно повлияло на последующую разработку идей представительной демократии. Отражая настроения основных слоев буржуазии, жирондисты медлили с разрешением аграрного вопроса, противились установлению твердых цен, проводили политику, направленную на защиту свободного предпринимательства в ущерб интересам простого народа.

Восстание, вспыхнувшее в Париже 31 мая — 2 июня 1793 г., передало власть в руки якобинцев. Вождями якобинского движения были Максимилиан Робеспьер и Жан Поль Марат. Лидеры якобинского движения полагали, что для окончательной ликвидации феодализма во Франции, защиты достижений революции и утверждения народовластия необходимо провести целый ряд революционных преобразований. Робеспьер проводил в связи с этим различие между конституционным и революционным правительствами. Задача конституционного правления, доказывал он, состоит в том, чтобы обеспечить спокойную жизнь республики на основе конституции. Задача же революционного правления заключается в том, чтобы создать республику, т.е. завоевать свободу в борьбе. "Революция — это война свободы против ее врагов; Конституция — это режим победоносной и мирной свободы". Будущее конституционное устройство Франции мыслилось якобинцами в форме демократической республики, где наряду с представительной демократией получит широкое распространение непосредственное волеизъявление народа.

Якобинская Конституция 1793 г. предусматривала, в частности, что законодательные акты, принятые законодательным собранием, должны поступать на утверждение избирателей. При обсуждении в Конвенте проекта этой Конституции, составленного Робеспьером, большие споры породила проблема частной собственности. В проекте и предпосланной ей Декларации прав человека и гражданина собственность не включалась в число естественных и неотъемлемых прав человека (ими признавались только права на существование и на свободу). Это положение проекта вызвало ряд возражений, побудивших Робеспьера изменить свои взгляды. В принятой Конвентом Декларации собственность (наряду с равенством, свободой и безопасностью) отнесена к числу естественных и неотъемлемых прав человека, для обеспечения которых установлено правительство.

Якобинцы искореняли феодальную собственность на землю, но в период их правления действовал декрет о смертной казни за одно лишь предложение "аграрного закона" и всякого другого закона против земельной, торговой и промышленной собственности. Они осуществляли революционные меры против спекуляции, реквизировали продовольствие и устанавливали максимальные цены, но провозгласили частную собственность естественным правом и порой проявляли робость и непоследовательность в обеспечении не имущих. Они провозгласили право на труд, но установили максимум заработной платы и оставили в силе закон Ле-Шапелье, запрещающий организацию рабочих союзов и собраний. В последний период диктатуры якобинцев террор был направлен не только против аристократов и жирондистов, но и против "подозрительных", т.е. всех инакомыслящих, казавшихся опасными якобинским вождям. Доведя до конца антифеодальную революцию, отстояв революционные завоевания от феодальной реакции и интервенции, якобинская диктатура исчерпала себя и пала в результате термидорианского переворота (1794 г.).

В процессе развития революции некоторые мыслители, принадлежащие к якобинскому клубу (Буассель) либо сочувствующие жирондистам (Ретиф), выдвигали проекты переустройства Франции на основе общности имуществ. Тогда же появились термины "коммунисты", "коммунизм". Эти проекты сколько-нибудь широкой поддержки и известности в тот период не получили.

§ 7. Проблемы государства и права в документах "Заговора во имя равенства"

Переворот 9 термидора (27 июля 1794 г.) положил конец якобинскому террору. Вскоре были отменены законы якобинской диктатуры, ограничивавшие цены на товары и размер заработной платы ("максимумы"). Якобинцы, уцелевшие после переворота, под разными предлогами изгонялись из Конвента, а депутаты жирондистов возвращались в Конвент. В 1795 г. была принята новая Конституция, упразднявшая не только аппарат якобинской диктатуры, но и ряд демократических завоеваний предшествующего периода революции, вводившая имущественный ценз, ценз оседлости, ряд возрастных цензов. По Конституции 1795 г. исполнительную власть осуществляла Директория (из пяти человек).

Отмена якобинских "максимумов" и других мер, сдерживавших развитие торговли и промышленности, привела к бурному развитию капиталистических отношений. Коммерческий ажиотаж и спекуляция резко ухудшили положение трудящихся; правительство (Исполнительная директория) жестоко подавляло выступления народных масс, требовавших "хлеба и Конституции 1793 года".

В марте 1796 г. Бабёф, Марешаль и другие революционеры создали "Тайную директорию общественного спасения" для продолжения революции и установления подлинного равенства (впоследствии общество называлось "Повстанческий комитет общественного спасения"). Общество создавало и распространяло революционные и демократические сочинения, стремилось объединить силы народа с силами армии. Были составлены документы, определявшие конечную цель революции, способы достижения этой цели, а также разработаны меры, подлежащие немедленному осуществлению в момент восстания. В мае того же года заговор был раскрыт; Бабёф и Дартэ были осуждены к смерти и казнены, другие участники заговора приговорены к ссылке: "Влачите жизнь, полную несчастий, вдали от родины, в знойном и убийственном климате".

Признанным руководителем и теоретиком тайного общества был *Гракх Бабёф* (1760—1797). Его авторитет был настолько высок, что участников заговора часто называют бабувистами, а разработанную ими доктрину — бабувизмом. Программным документом общества стал "Анализ доктрины Бабёфа, народного трибуна, преследуемого Исполнительной директорией за то, что он высказывает правду".

Бабёф и его единомышленники писали, что богачи завладели государством "и в роли хозяев диктуют тиранические законы бедняку, скованному нуждой, униженному невежеством и обманутому религией". Бабувисты ясно выражали мысль, что при сохранении частной собственности "для множества людей пользование их при вами будет оставаться почти иллюзорным", поэтому равенство перед законом является "условным равенством", "красивой и бесплодной фикцией закона".

Бабёф, поначалу одобрявший свержение Робеспьера, прекращение террора и роспуск Якобинского клуба, вскоре изменил свои взгляды. Под влиянием опыта якобинской диктатуры бабувисты разработали план революционного правительства, необходимого на период искоренения частной собственности, организации общества на основе подлинного равенства и общественной собственности. Началом этого периода будет свержение Исполнительной директории.

Бабувисты предполагали начать восстание в Париже, откуда революционное движение "легко сообщилось бы демократическим элементам во всей республике". В день восстания должен был быть учрежден Национальный конвент, состоящий из революционеров.

Сразу же будут приняты меры для облегчения положения трудящихся (бесплатная раздача хлеба народу, обеспечение его продовольствием, вселение неимущих в дома врагов революции, безвозмездное возвращение народу заложенных в ломбарде вещей и т.п.). "Существовало убеждение, — писал Буонаротти (участник заговора), — что пыл пролетариев, единственной подлинной опоры равенства, возрастет вдвое, когда они с самого начала восстания увидят осуществление множество раз откладывающихся мероприятий, которые должны облегчить их

участь".

Должны были быть приняты законодательные меры против богачей. Все лица, не занятые полезным трудом, объявляются "иностранцами". Они не пользуются политическими правами; под страхом смертной казни им будет запрещено иметь оружие; революционное правительство может отправлять "иностранцев" в места исправительного труда.

"Богачи, не желающие отказаться от своего избытка в пользу неимущих, являются врагами народа". Народ организуется как военная сила; все, занятые полезным трудом, получают оружие; народные собрания, состоящие из вооруженных трудящихся, проводят в жизнь законодательные акты Конвента.

Одновременно должны были осуществляться меры, направленные на постепенное искоренение частной собственности. К ним относятся: упразднение права наследования; отмена денег; взимание налогов натурой, причем общий размер налогов ежегодно увеличивается вдвое, а их сумма распределяется в прогрессивном порядке; запрет частной торговли с другими народами и т.д. Эти меры в совокупности с политическими ограничениями богачей должны "сделать золото более обременительным, нежели песок и камни".

В самом начале революции будет создана Большая национальная община, организованная на коммунистических началах. Ей предается имущество национальное, общинное, конфискованное у врагов революции; собственность общины постоянно возрастает за счет имущества вступающих в нее граждан. Национальная община является наследником всех собственников. В общину принимаются все желающие, в нее зачисляется молодежь. Национальная община организуется как форма единого в масштабах страны, централизованного и регулируемого государством народного хозяйства. Бабувисты подчеркивали качественно новые задачи государства, основанного на общественной собственности: "Руководство сельским хозяйством и полезными ремеслами — одна из главных функций суверенной власти".

В результате законодательных мер переходного периода частная собственность постепенно (в течение жизни одного поколения, поскольку право наследования отменяется) будет заменена общинной собственностью; все станут членами Большой национальной общины. Достижение строя общности, или полного равенства, приведет к всесторонней демократизации государства, даст "возможность народу стать на деле сувереном..." Большинству бабувистов демократическое государство представлялось необходимой формой общества, основанного на общей собственности. Однако некоторые члены тайного общества высказывали иные взгляды на государство и право будущего.

Один из членов Повстанческого комитета Сильвен Марешаль (см. § 5) вообще был против управления и власти в будущем обществе. Весной 1796 г. Марешаль вступил в Тайную директорию. Ему было поручено составить "Манифест равных".

Составленный Марешалем документ во многом соответствовал убеждениям членов тайного общества, которое, однако, не приняло его в качестве программного, так как не одобрило двух содержащихся в "Манифесте" положений: "Пусть погибнут, если это необходимо, все искусства, только бы для нас осталось подлинное равенство" и "пусть исчезнет, наконец, возмутительное деление на управляющих и управляемых".

По первому из этих положений дискуссия продолжалась; второе было по существу отвергнуто. В будущем обществе предполагалось сохранить государство и конституцию.

По плану бабувистов достижение строя общности даст возможность осуществить Конституцию 1793 г., принятую в период якобинской диктатуры.

Конституция 1793 г. была действительно шагом вперед к подлинному равенству, писали бабувисты, — так близко к нему еще никогда не подходили. Поэтому грядущая революция, отменив законодательные акты термидорианской реакции, должна восстановить ее действие: целью восстания является восстановление Конституции 1793 г., свободы, равенства и всеобщего счастья.

Стремясь представить свои планы как последовательное и естественное продолжение революционных и демократических идеи якобинства, бабувисты в то же время резко осуждали содержащиеся в якобинской Конституции положения о частной собственности как о естественном

неотъемлемом праве человека; были подготовлены и другие уточнения в текст Конституции, направленные на ее демократизацию и согласование с принципами коммунистического строя.

Как предполагали бабувисты, при строе общности "искусство регулирования общественных дел настолько упростится, что скоро станет доступным для всех". "Вследствие несложности управления будет устранено множество чиновников, отнятых у сельского хозяйства и у полезных ремесел". "Искусство управления, которое столкновение множества противоречивых интересов делает столь трудным, сводится вследствие строя общности к вычислению, которое под силу самым неспособным нашим торговцам".

Активную роль в управлении делами общества будут играть народные собрания. Бабувистами высказана мысль об участии в работе государственных органов, ведающих управлением хозяйством, представителей профессиональных объединений.

Бабёф и его единомышленники развивали традиционную для коммунизма мысль о простоте законодательства в будущем обществе. Все граждане в процессе обучения будут постигать "законы, чтобы благодаря их изучению каждый был осведомлен о своих обязанностях, приобрел способность занимать государственную должность и высказывать свое мнение по поводу государственных дел".

Теория Бабёфа и его единомышленников была наиболее детально разработанной концепцией коммунизма, основанного на государственном регулировании всех сторон общественной жизни. Производство, потребление, воспитание и обучение, общественная и личная жизнь граждан будущего общества должны были, по их мнению, тотально регламентироваться при помощи права и государства. Их представления о будущем строе во многом подсказаны идеями "Кодекса природы" Морелли. Мысль о вечности государства и права проистекала также из гиперболизации идеи равенства. Враждебность к частной собственности они доводили до отрицания ряда достижений культуры и цивилизации, требование материального равенства — до одинаковости людей, уравнивания потребностей и талантов. Этим также обусловлены их представления о том, что будущее общество сможет существовать и функционировать только при помощи детальной правовой регламентации и строгого государственного надзора.

В проектах бабувистов выражено определенное недоверие к развитию наук и искусств, порождающих неравенство знаний. Бабувисты "опасались, как бы для людей, которые посвящают себя науке, действительные или предполагаемые познания не послужили основанием для отличий, превосходства и освобождения от общественного труда и как бы мнение, которое сложилось об их учености, питая их тщеславие, не толкнуло их в итоге на пагубные действия, направленные против прав простых и менее образованных людей, доверие которых будет ими обмануто при помощи лицемерного и опасного красноречия".

Существование и деятельность ученых людей тревожили бабувистов по нескольким основаниям.

Во-первых, несоизмеримость физического и умственного труда была, по их мнению, опасна для равенства. Боязнь, что люди умственных занятий способны посягнуть на равенство и права людей, занятых физическим трудом, была особенно резко выражена в "Манифесте плебеев", составленном Бабёфом и опубликованном в его газете "Народная трибуна" в конце 1795 г.

"Превосходство талантов и предприимчивости, — писал Бабёф, — является лишь химерой и благовидным обманом, который всегда служил заговорщикам в их кознях против равенства и счастья людей.

Нелепо и несправедливо притязать на большее вознаграждение тому, чья работа требует более высокого уровня умственного развития, большего прилежания и напряжения ума; это нисколько не увеличивает вместимости его желудка. ...Только люди умственных занятий дали столь высокую оценку произведениям своего мозга; можно не сомневаться, что если бы это зависело от людей физического труда, они установили бы, что заслуги рук не меньше, чем заслуги головы... Поскольку приобретенные знания являются общим достоянием, они должны в одинаковой мере распределяться между всеми.

Только в силу злонамеренности, предрассудков или по недомыслию можно оспаривать истину, что такое равное распределение знаний между всеми сделало бы людей почти равными по

способностям и даже по талантам".

Участники заговора не восприняли безоговорочно эти идеи. Однако дискуссия об ученых и об искусствах (в связи с "Манифестом равных" Марешаля) продолжалась.

Во-вторых, основанием настороженного отношения бабувистов к лицам, занятым умственным трудом, было опасение, что в результате революции государственная власть может оказаться в руках не народа, а политических интриганов и проходимцев, стремящихся обмануть народ и использовать его в своих корыстных целях.

Повстанческий комитет опасался порабощения народа учеными людьми, монополистами знаний. Буонаротти писал: "Если — говорил Комитет — в государстве создастся класс, который один только будет сведущ в принципах социального искусства, в законах и управлении, то этот класс скоро найдет в своем умственном превосходстве и особенно в неосведомленности своих соотечественников секрет того, как создать для себя отличия и привилегии. Путем преувеличения важности оказываемых им услуг ему легко удастся заставить смотреть на себя как на необходимого отечеству покровителя. Прикрашивая свои дерзкие начинания предлогом общественного блага, этот класс будет все еще говорить о свободе и равенстве своим малопроницательным согражданам, уже подверженным тем более жестокому порабощению, что это порабощение будет казаться им законным и добровольным".

Бабёф и его единомышленники видели, что в период революции народ часто становился жертвой политических интриг, сдобренных солидной дозой демагогии. Конституционалисты, жирондисты, якобинцы, дантонисты, эбертисты своими заманчивыми лозунгами и красноречивыми обещаниями не раз увлекали за собой массы народа, добиваясь лишь своих эгоистических узкопартийных целей. Завывая об угнетении и нищете народа, они, добившись политических успехов, подвергали народ еще худшему гнету и обременению. Бабувисты понимали, что занятые тяжелым физическим трудом рабочие и крестьяне не имеют времени и возможностей разобраться в диалектических тонкостях речей, теорий и программ ученых людей и потому не могут отличить тех, кто действительно и искренне служит науке и народу, от демагогов и краснобаев, опасных и вредных для народных интересов.

"К бремени этих грустных размышлений, — писал Буонаротти, — присоединялось соображение относительно мнения Ж.-Ж. Руссо, который, как гласит история, говорил, что нравственность и свобода никогда не шли рука об руку с расцветом искусств и наук".

В "Наброске проекта декрета об управлении" говорилось, что преподавательский и научный труд не будет признаваться полезным трудом, если занимающиеся им лица не представят свидетельства о гражданстве, выданного в установленной форме.

Общеобязательным и полезным бабувисты признавали преимущественно физический труд. Предполагалось строго регламентировать образование, мебель, одежду, "чтобы так называемое изящество мебели и одежды уступило место деревенской простоте", пресекать "манию выставления напоказ своего остроумия и фабрикования книг".

Всем гражданам должен быть обеспечен "одинаковый и честный средний достаток", "умеренный и скромный достаток". "Граждане будут хорошо питаться, хорошо одеваться, усиленно развлекаться при отсутствии всякого неравенства, всякой роскоши". Не будет ни столицы, ни больших городов; все дома и мастерские будут построены по одинаковым планам; участие в общественных трапезах обязательно; будет запрещено все, что не может быть предоставлено каждому; подрастающее поколение воспитывается в строжайшей умеренности, в спартанском духе; многие стороны жизни граждан строго регламентируются государством; вводится религия равенства с догмой бессмертия души.

Идеи Бабёфа и других участников тайного общества, процесс бабувистов, а затем издание одним из участников заговора (Буонаротти) книги "Заговор во имя равенства, именуемый заговором Бабёфа" (1828 г.), содержащей историю тайной организации и ее важнейшие документы, оказали большое воздействие на развитие политической идеологии коллективизма и коммунизма XIX в.

§ 8. Заключение

Век Просвещения, как часто называют XVIII век, был временем наивысшего развития гуманистических и рационалистических начал, существовавших в буржуазной политико-правовой идеологии. Острый кризис феодализма, неизбежность и близость революционных преобразований в наиболее развитых странах, союз буржуазии с народом в общей борьбе против феодализма обусловили широкое распространение идеалистического убеждения в том, что после уничтожения феодального неравенства и деспотизма грянет эпоха всеобщего счастья, мира и благоденствия.

Основным методом обоснования политических и правовых доктрин был рационализм. Просвещение освобождало политико-правовую идеологию от теологии. Рационалистическое понимание государства и права, сопряженное с верой во всецелое разумное законодательство, в ряде доктрин уже соединялось с началами историзма, с поиском объективных факторов, влияющих на государство и право.

Буржуазная политико-правовая идеология Франции XVIII в. в целом продолжила философско-теоретическую работу мыслителей предшествующих веков. Более глубокую разработку получили уже известные варианты преодоления политического отчуждения, свойственного феодализму. В трудах Руссо была по существу впервые четко определена сама проблема политического отчуждения. Особенность Просвещения состоит в том, что эту проблему предполагалось решить политическими же способами: через всевластие народа, всецелое разумное законодательство, всемогущество разумного государства, политические преобразования.

В этот период было завершено развитие ряда политико-правовых концепций, им были приданы классические формы. Таковы доктрина прав человека и гражданина, теория общественного договора, концепция всецелого разумного закона, доктрина разделения властей, теория представительной и непосредственной демократии и ряд других. Особенность соотношения содержания политико-правовых доктрин того времени и их программных положений состояла в том, что теоретические проблемы рассматривались чаще всего в связи с близкой перспективой их непосредственного претворения в практику.

Развитость и острота классовых противоречий в предреволюционной Франции обусловили многообразие политико-правовых доктрин.

Главной и общей идеей Просвещения было низвержение сословно-феодального строя и учреждение общества, основанного на равенстве людей, их правах и свободах. В процессе обсуждения принципов организации будущего общества постоянно ставился вопрос о связи отношений собственности со степенью осуществимости прав и свобод личности. Буржуазной стала та политико-правовая идеология, которая либо признавала неустранимость имущественного неравенства (Вольтер, Монтескье и др.), либо предлагала смягчить крайности богатства и нищеты, в какой-то мере уравнивать имущества людей, оставив собственность частной (Руссо и др.). От буржуазной отличалась коммунистическая идеология, основная идея которой состояла в замене частной собственности общностью имущества. Важным дополнением к программе создания гражданского общества было представление теоретиков-коммунистов о необходимости материальных, экономических гарантий прав и свобод личности.

Наряду с многообразием буржуазных политико-правовых доктрин в период Просвещения складывалось разнообразие типов коммунистической политико-правовой идеологии. Существенным отходом от традиционного, идущего от Платона идеала государственного коммунизма стали возникшие во Франции идеи безгосударственного коммунизма.

Идеи государственного коммунизма изложены в сочинениях Морелли и в документах "Заговора во имя равенства". В процессе разработки проектов революционной диктатуры и будущего государственно-коммунистического общества бабувисты уже высказывали опасения о возможном установлении господства привилегированных ученых-специалистов над простым народом, искали гарантии против такого господства. Безгосударственный коммунизм представлен идеями Дешана, Марешаля, Мелье. Если первая разновидность коммунизма не шла далее идей подчинения государства интересам народа, увековечивая первое, то вторая из них уже делала

шаги к идейному преодолению и политического отчуждения, и самого государства. Однако отпадение надобности во власти предполагалось при таком упрощении человеческих отношений, при котором исчезали все или почти все достижения цивилизации и культуры.

Богатство содержания и сложность идеологии эпохи Просвещения обусловили ее могучее влияние на развитие всех направлений политико-правовой мысли того времени и последующих времен, непреходящее значение и актуальность многих идей просветителей.

ГЛАВА 15. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В США В ПЕРИОД БОРЬБЫ ЗА НЕЗАВИСИМОСТЬ

§ 1. Введение

США как независимое государство возникли в результате освободительной войны 1775—1783 гг. английских колонистов против метрополии.

Активное развитие борьбы против колониального господства Англии, стремившейся не допустить самостоятельного экономического развития североамериканских колоний, относится к 60-м гг. XVIII в. В те годы вопрос об отделении от метрополии еще не ставился. Колонисты ограничивались тогда требованиями уравнивания политико-правового режима в колониях с режимом, существовавшим в Англии, в том числе представительства колонистов в английском парламенте и отмены несправедливого налогообложения. Эти требования теоретически обосновывались принципами английского общего права и конституционности, оформившейся с завершением английской революции. С 70-х гг. требования колонистов радикализируются и в обоснование их берется естественно-правовая доктрина, разработанная к тому времени в Западной Европе.

В работе I Континентального конгресса (1774 г.) сохраняются еще оба идейных направления — в принятой конгрессом Декларации прав источниками права колонистов объявлялись "законы природы, британские конституционные установления и колониальные хартии". Конгресс провозгласил, что колонисты обладают естественными правами на жизнь, свободу и собственность, всеми правами жителей метрополии и всеми правами, содержащимися в колониальных хартиях, что "права и свободы американских поселенцев не могут быть отняты у них или ограничены какой-либо властью без согласия самих колонистов".

Решающее воздействие на формирование политической и правовой мысли в колониях оказала естественно-правовая теория в трактовках Гоббса, Мильтона, Локка, Вольтера, Монтескье, Руссо.

Наиболее крупными представителями политической и правовой идеологии США этого времени были активные участники освободительного движения в колониях и Войны за независимость Томас Пейн, Томас Джефферсон и Александр Гамильтон. По направленности своих политических и правовых взглядов они принадлежали к различным течениям.

Пейн и Джефферсон — наиболее видные представители демократических сил, внесших решающий вклад в победоносный исход Войны за независимость. Их идеи были особенно близки широким народным массам и легли в основу Декларации независимости 1776 г., сыгравшей важную роль в объединении колонистов в борьбе против английских колонизаторов. Гамильтон выражал интересы финансовой и торгово-промышленной буржуазии, плантаторов, настроенных достаточно умеренно. Поскольку плодами победы в Войне за независимость воспользовались прежде всего они, взгляды Гамильтона и оказали решающее влияние на Конституцию США (1787 г.), в которой из идейного багажа Декларации независимости остались практически только идеи народного суверенитета и свободы, упомянутые в преамбуле Конституции.

§ 2. Т. Пейн о государстве и праве

Томас Пейн (1737—1809) относится к числу наиболее радикальных представителей демократической, политической и правовой идеологии периода Войны за независимость. Позднее

других ее представителей включившись в освободительное движение колоний (Пейн в 1774 г., т.е. накануне начала Войны за независимость, переселился из Англии в Северную Америку), он первым среди них в 1775 г. в статье "Серьезная мысль" поставил вопрос об отделении колоний от Англии и создании независимого государства. Он же в памфлете "Здравый смысл" (1776 г.) — наиболее известном его произведении — показал несовершенство государственного строя Англии и предложил название государства, которое должны образовать колонисты, — "Соединенные Штаты Америки". Идеи этого памфлета отразились в Декларации независимости, основным автором которой был Т. Джефферсон. Находясь во Франции во время начала революции там, Пейн приветствует ее и в 1791 г. публикует работу "Права человека", в которой защищает демократические права и свободы, провозглашенные во французской Декларации прав человека и гражданина 1789 г.

В 1792 г. Пейн был избран членом Конвента, встал на сторону жирондистов и с приходом к власти якобинцев был арестован, приговорен к смертной казни, но сумел спастись. Будучи в заключении, Пейн написал памфлет "Век разума", давший рационалистическую критику Библии и не принятый религиозно настроенными американцами, к которым он вернулся в конце жизни.

Как и многие другие представители естественно-правовой теории того времени, Пейн различал естественные и гражданские права человека. Первые присущи ему по природе, "по праву его существования". К ним Пейн относил право на счастье, свободу совести, свободу мысли. Этими правами человек обладал в естественном состоянии, которое, по Пейну, было историческим фактом (здесь он близок к Локку) и которое, по его мнению, сохранялось тогда еще у североамериканских индейцев.

С образованием общества и государства, которые Пейн различал ("общество создается нашими потребностями, а правительство — нашими пороками... Первое — это защитник, второе — каратель"), люди передали часть своих естественных прав в "общий фонд". Так возникают гражданские права, принадлежащие человеку как члену общества. Это те права, которые человек не способен защитить своей властью. К ним Пейн относил и право собственности — право приобретенное, а не естественное.

Как и Руссо, Пейн считал, что в естественном состоянии не существовало частной собственности на землю — земля была "общей собственностью человеческого рода". Частная собственность появляется с переходом к земледелию, а также в результате "недоплаты работникам". Вместе с ней возникает и деление людей на богатых и бедных. По природе все люди равны в своих правах, а деление на богатых и бедных есть следствие появления частной собственности (у идейного противника Пейна А. Гамильтона деление на богатых и бедных имеет естественное происхождение).

Одним из первых в Северной Америке Пейн еще в 1775 г. выступил против рабовладения и потребовал освобождения рабов.

Государство, по Пейну, возникает вслед за объединением людей в общество, ибо объединившиеся люди не способны сами сохранять справедливость в отношениях между собой. Целью государства является не умаление прирожденных прав человека, а их обеспечение. Уступая часть своих прав обществу, человек оставляет себе свободу мысли, совести и право делать для своего счастья все, что не вредит другому. Государство создается людьми по общественному договору — единственно возможному способу образования государства. Поэтому верховная власть в государстве должна принадлежать самому народу. Из этой идеи народного суверенитета Пейн делает вывод о праве народа учреждать или уничтожать любую форму правления — о праве народа на восстание и революцию. Этими же идеями народного суверенитета и права на революцию Пейн обосновал допустимость и необходимость отделения колоний от Англии и образования собственного независимого государства.

Анализируя формы государства, Пейн различал "старые" (монархические) и "новые" (республиканские) формы. В основу этой классификации были положены принципы образования правления — наследование или выборность. Пейн резко критиковал государственный строй Англии и дореволюционной Франции. Правление, основанное на передаче власти по наследству, он называл "самым несправедливым и несовершенным из всех систем правления". Не имея под

собой никакой правовой основы, утверждал Пейн, такая власть неизбежно является тиранической, узурпирующей народный суверенитет. Абсолютные монархии "являются позором для человеческой природы".

Республиканское правление, согласно идеям Пейна, должно быть основано на принципе народного представительства. Это "правление, учрежденное в интересах общества и осуществляемое в его интересах, как индивидуальных, так и коллективных". Поскольку в основе такого управления лежит народный суверенитет, постольку верховной властью должен обладать законодательный орган, избираемый на основе всеобщего избирательного права как реализации естественного равенства людей.

С этих позиций Пейн критиковал Конституцию США 1787 г., в период принятия которой он находился в Европе. Так, в закреплении в Конституции системы "сдержек и противовесов" он справедливо усматривал влияние теории разделения властей Монтескье, с которой не был согласен. Недостаток Конституции Пейн видел и в создании двухпалатного законодательного органа, формируемого на основе цензового избирательного права, существовавшего в штатах. Слишком большим (шесть лет) был, по его мнению, срок полномочий сенаторов. Единоличному главе исполнительной власти (президенту), предусмотренному Конституцией, он предпочитал коллегиального. Возражал Пейн и против наделения президента правом вето, против несменяемости судей, которые, как он полагал, должны переизбираться и быть ответственными перед народом. Наконец, Пейн утверждал, что каждое поколение должно само определять, что соответствует его интересам; и поэтому иметь право изменять Конституцию.

Политические взгляды Пейна выражали демократические и революционные тенденции в освободительном движении колонистов, интересы наиболее широких слоев. Они оказали громадное воздействие на ход и исход Войны за независимость. Более того, они повлияли на освободительное движение в Латинской Америке против испанского колониального господства и даже пересекли Атлантический океан и на родине Пейна, в Англии, позже способствовали формированию политической идеологии чартистского движения с его требованиями всеобщего избирательного права и ежегодных выборов в парламент.

§ 3. Политико-правовые взгляды Т. Джефферсона

Политические взгляды *Томаса Джефферсона* (1743—1826), ставшего после образования США их третьим президентом, были близки к политическим взглядам Пейна. Как и Пейн, Джефферсон воспринял естественно-правовую доктрину в ее наиболее радикальной и демократической трактовке. Отсюда близость его политических и правовых взглядов к идеям Руссо. Правда, до начала Войны за не-зависимость Джефферсон надеялся на мирное разрешение конфликта с Англией и испытывал влияние теории разделения властей Монтескье. Но это не помешало ему впоследствии критиковать Конституцию США 1787 г., воспринявшую разделение властей как систему "сдержек и противовесов" и дававшую президенту возможность переизбираться неограниченное число раз и тем самым, по мнению Джефферсона, превратиться в пожизненного монарха. Большим недостатком Конституции он считал отсутствие в ней Билля о правах, особенно свобод слова, печати, религии.

Радикальная и демократическая трактовка естественно-правовой концепции проявилась в представлении Джефферсона об общественном договоре как основе устройства общества, дающем всем его участникам право конституировать государственную власть. Отсюда логически вытекала идея народного суверенитета и равенства граждан в политических, в том числе избирательных, правах.

Джефферсон критиковал капитализм, набравший в США силу, ведущий к разорению и обнищанию широких слоев населения. Однако главной причиной этих бедствий он считал развитие крупного капиталистического производства и идеализировал мелкое фермерское хозяйство. Его идеалом была демократическая республика свободных и равноправных фермеров. Этот идеал был утопическим, но активная его пропаганда Джефферсоном сыграла большую роль

в привлечении широких народных масс к активному участию в Войне за независимость.

Еще большее значение имело то обстоятельство, что Джефферсон был основным автором проекта Декларации независимости — конституционного документа, который, исходя из демократической и революционной трактовки естественно-правовой доктрины, обосновывал правомерность отделения колоний от Англии и образования ими самостоятельного, независимого государства. В комитет по подготовке проекта Декларации кроме Джефферсона входили Адаме, Франклин, Шерман и Левингтон, но они поручили подготовить проект ему.

Разрыв с религиозными представлениями о государственной власти, еще характерными для той эпохи (упоминание о боге-творце сделано в Декларации мимоходом и ничего не меняет в ее содержании), и естественно-правовая аргументация, народный суверенитет и право на революцию, защита свободы личности и прав граждан — все это делало Декларацию независимости выдающимся теоретическим и политическим документом своего времени. Не следует забывать, что на континенте Европы в те годы еще царил феодально-абсолютистский произвол, а английская монархия пыталась практически феодально-абсолютистскими средствами сохранить свое господство в североамериканских колониях.

Для Джефферсона как автора Декларации "очевидны следующие истины, что все люди сотворены равными, что они наделены своим Творцом некоторыми неотъемлемыми правами, в числе которых жизнь, свобода и стремление к счастью". Провозглашенное в преамбуле Декларации естественное равенство людей прямо противопоставлялось унаследованному от феодализма сословным привилегиям, неотъемлемые права — феодальному бесправию. Эти идеи имели и конкретный практически-политический смысл в борьбе против английских колонизаторов, отрицавших равноправие колонистов с жителями метрополии и посягавших на права колонистов.

В перечне названных в Декларации независимости неотъемлемых прав нет права собственности, содержавшегося, как отмечалось, в Декларации прав I Континентального конгресса. Отсутствие этого "священного" права объясняется влиянием Пейна, которого в американской исторической литературе иногда называли автором Декларации независимости, хотя он сам недвусмысленно указывал, что ее автором является Джефферсон (выше было сказано, что Пейн считал право собственности приобретенным правом и, следовательно, не относящимся к неотъемлемым правам человека). Нужно иметь в виду и другое, не менее важное практически-политическое обстоятельство. Составляя проект Декларации, Джефферсон учитывал, что по мере обострения конфликта колонистов с Англией их представления о свободе и собственности все более сливались. Ведь в истоке конфликта лежали прежде всего посягательства Англии на материальные интересы колонистов. Именно эти посягательства помогли колонистам понять, что они не свободны. Колонисты видели свою свободу в беспрепятственном развитии собственности; главным для них была не столько абстрактно-теоретическая свобода от иноземной власти, сколько практическая свобода, обеспечивающая их материальные интересы. Поэтому свобода как естественное и неотъемлемое право виделась колонистам (и Джефферсон должен был это учитывать) как гарантия свободы собственности. Практически свобода в Декларации независимости включала в себя право свободно пользоваться и распоряжаться своими материальными благами, т.е. право на собственность.

Правительство, писал Джефферсон в Декларации независимости, создается людьми для охраны естественных прав человека, и власть правительства проистекает из согласия народа повиноваться ему. Последовательно развивая идею народного суверенитета, Джефферсон заключает, что в силу такого происхождения власти правительства (создается народом) и такого условия ее существования (согласие народа) народ вправе изменить или уничтожить существующую форму правления (существующее правительство), что "долгом и правом" людей является свержение правительства, стремящегося к деспотизму. Право на революцию обосновано, и обосновано убедительно.

Далее в Декларации независимости содержатся 27 пунктов обвинения английского короля в стремлении к деспотизму, дающих основание провозгласить "именем и властью доброго народа колоний наших" отделение их от Англии (свержение правительства, стремящегося к деспотизму,

— право на революцию) и образование независимых Соединенных Штатов.

Для характеристики политических взглядов Джефферсона важно обратить внимание на то, что в составленном им проекте Декларации независимости было не 27, а 28 пунктов обвинения английского короля. Пункт, не попавший в окончательный текст Декларации в результате решительных возражений плантаторов южных колоний, осуждал процветавшее в южных колониях рабство негров. Джефферсон, который еще в 1762 г., будучи членом Законодательного собрания Вирджинии, выступал за отмену рабовладения, а затем внес законопроект об отмене рабства в северо-западных штатах, был убежден, что оно противоречит человеческой природе и естественным правам людей. Поэтому в проекте Декларации он обвинял английского короля в том, что тот "захватывал людей и обращал их в рабство в другом полушарии, причем часто они погибали ужасной смертью, не выдерживая перевозки".

Джефферсон вошел в историю политической мысли и в историю Нового времени в целом как автор Декларации независимости Соединенных Штатов. Значение Декларации не только в том, что она провозгласила образование США, но и еще более в провозглашении наиболее передовых политических и правовых взглядов и представлений. Идеи Декларации и самого Джефферсона оказывали и продолжают оказывать влияние на политическую жизнь в США.

§ 4. Взгляды А. Гамильтона и федералистов на государство и право

Александр Гамильтон (1757—1804) был одним из тех наиболее видных политических деятелей периода образования США, чьи теоретические воззрения и практическая деятельность оказали решающее воздействие на содержание Конституции США 1787 г., в разработке которой он принимал деятельное участие, будучи членом Конституционного конвента.

В период непосредственной подготовки Конституции и после ее принятия в стране разгорелась острая политическая борьба между федералистами и антифедералистами (республиканцами). Внешне основой раскола на эти политические группировки было отношение к намеченной Конституцией федеральной форме государственного устройства США.

Гамильтон принадлежал к числу наиболее влиятельных лидеров федералистов, считавших, что федеративное устройство преодолевает слабость конфедеративной организации США, закрепленной "Статьями конфедерации" 1781 г. Только сильная центральная власть, по мнению федералистов, способна создать прочное авторитетное государство и не допустить развития демократического движения обездоленных масс, возросшего после победы в Войне за независимость. Федерация, утверждал Гамильтон, будет барьером, препятствующим внутренним раздорам и народным восстаниям.

Федералисты фактически представляли интересы крупной торговой и промышленной буржуазии и плантаторов. Антифедералисты, выступавшие за сохранение конфедеративного устройства Соединенных Штатов, выражали устремления малоимущих и неимущих слоев населения — фермеров, мелких предпринимателей и торговцев, удовлетворенных полученной свободой в фактически независимых штатах и опасавшихся диктата сильной центральной власти, напоминавшего об английском колониальном господстве.

Политические позиции Гамильтона определились еще в период, предшествовавший Войне за независимость, когда он выступал за мирное урегулирование конфликта, компромисс с Англией. Его теоретические воззрения вполне совпадали с этой позицией. Они сложились под решающим воздействием теории разделения властей Монтескье, на которого, как известно, большое впечатление произвело конституционное устройство английской монархии. Это устройство Гамильтон и считал необходимым положить в основу Конституции США.

Однако логика освободительной борьбы колоний вынудила Гамильтона признать возможность республиканского строя. Но обязательным условием этого он считал создание сильной президентской власти, мало чем отличающейся от власти конституционного монарха. Президент, по его мнению, должен избираться пожизненно и обладать широкими полномочиями, в том числе возможностью контролировать представительный орган законодательной власти, который под

давлением избирателей может принять "произвольные решения". Эта же идея содержалась в предложении Гамильтона сделать членов Верховного суда независимыми и пожизненными, а назначаемых президентом министров практически не ответственными перед парламентом.

Сам парламент мыслился им как двухпалатный, создаваемый на основе избирательного права с высоким имущественным цензом. Деление людей на богатых и бедных, а соответственно на просвещенных и непросвещенных, способных и неспособных управлять делами общества имеет, по утверждению Гамильтона, естественное происхождение и неустранимо. Богатым и, следовательно, просвещенным по самой природе принадлежит право быть представленным в высших государственных органах. Только богатые способны обеспечить стабильность политического строя, ибо любые изменения его не дадут им ничего хорошего. Предоставление же простому народу возможности активно участвовать в государственных делах неизбежно приведет к ошибкам и заблуждениям из-за неразумности и непостоянства масс и тем самым ослабит государство.

Не все идеи Гамильтона были восприняты Конституцией США (пожизненный президент, цензовое избирательное право, отнесенное к компетенции штатов). Но как общая направленность, так и большая часть конкретных предложений Гамильтона были приняты Конституционным конвентом. В связи с этим следует обратить внимание, что из 55 членов Конституционного конвента только 8 участвовали в принятии Декларации независимости. Поэтому понятно, что Конвент поддержал Гамильтона, возражавшего даже против включения в текст Конституции Билля о правах, хотя такие билли уже содержались в конституциях штатов—учредителей США.

Среди федералистов — сторонников Гамильтона нужно отметить и других активных участников Войны за независимость, II Континентального конгресса и Конституционного конвента — Д. Адамса (второй президент США), Дж. Мэдисона (основной автор Билля о правах и четвертый президент США, правда, перешедший от федералистов к антифедералистам), Дж. Джея (председателя Верховного суда).

Свои взгляды они вместе с Гамильтоном излагали в сборниках "Федералист", имевших большое влияние на просвещенных людей того времени, и в отдельных научных работах. "Федералист" отстаивал идею сильной центральной федеральной власти и систему ее организации в духе Конституции 1787 г. Адаме в памфлете "Мысли о правительственной власти" (1776 г., т.е. до принятия Конституции) защищал идею "сдержек и противовесов", легшую в основу Конституции, как средство достижения равновесия и взаимодействия властей.

Был близок федералистам и *Бенджамин Франклин* (1706— 1790) — один из выдающихся деятелей Войны за независимость, чьи политические памфлеты имели громадный успех.

До Войны за независимость позиции Франклина, находившегося под влиянием Локка, были достаточно умеренными. Во время англо-французской войны (1759 г.) он выступал за представительство колонистов в английском парламенте и отмену законов, препятствовавших экономическому развитию колоний, а также за создание федерации колоний с выборным общим собранием и президентом, назначаемым английским правительством. Перед Войной за независимость Франклин переходит в решительную оппозицию к английским властям, выдвигает идею Гомруля — самоуправляющихся колоний, которые он в 1769 г. предложил назвать штатами, и призывает к вооруженной борьбе против Англии. Франклин участвовал в составлении "Статей конфедерации" как сторонник федерализма с широким самоуправлением членов федерации. Эту идею он последовательно отстаивал в Конституционном конвенте.

Важно отметить также, что Франклин был убежденным противником рабовладения и активно участвовал в аболиционистском движении.

§ 5. Заключение

Американские мыслители не внесли существенно новых положений в западноевропейскую естественно-правовую доктрину. Но бесспорна их заслуга в ее пропаганде и оригинальной трактовке некоторых положений применительно к обстановке Войны за независимость и

последующего конституционного оформления США (например, выведение из права на революцию права на образование независимого государства, республиканское истолкование теории разделения властей).

Характер этой трактовки определялся теми социальными, классовыми интересами, которые она отражала. В политических и правовых взглядах Пейна и Джефферсона проявились демократические и революционные тенденции в освободительном движении колонистов, выражавшие настроения и чаяния простых людей. У Гамильтона естественно-правовая доктрина получила иное истолкование, отвечавшее компромиссным тенденциям в среде высших слоев колонистов в борьбе с Англией и наиболее соответствовавшее в вопросах государственного устройства условиям того (как показала история, и последующего) времени.

Общие в принципе теоретические послышки привели поэтому к различным практически-политическим и конкретно-правовым выводам. В области политической это проявилось в разном отношении к государственному строю Англии и идеализировавшим его теориям Локка и Монтескье. Если Пейн и Джефферсон не считали его совершенным, а названные теории убедительными, то Гамильтон стоял на противоположных позициях. В области правовой — такое же различие в отношении к естественному равенству людей и вытекающему из него равноправию граждан, противником которого был Гамильтон и горячими сторонниками — Пейн и Джефферсон, распространявшие принцип равенства людей и на негров-рабов.

Оценивая политические и правовые взгляды Пейна, Джефферсона и Гамильтона, необходимо иметь в виду и еще одно существенное обстоятельство: впервые в истории идеи естественно-правовой доктрины были конкретизированы в конституционных установлениях, закреплены в конституционных документах. Так, Декларация независимости 1776 г., провозглашая образование США как независимого государства, закрепила развитые Пейном и Джефферсоном идеи народного суверенитета и право народа на революцию. Если теория Локка лишь описала утвердившийся в Англии в результате буржуазной революции государственный строй, то сложившиеся под ее влиянием (как и под влиянием теории Монтескье) взгляды Гамильтона послужили теоретической базой для разработки Конституции США 1787 г., убедительно доказавшей свою жизнеспособность.

ГЛАВА 16. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ В ПЕРИОД ДАЛЬНЕЙШЕГО УКРЕПЛЕНИЯ ДВОРЯНСКОЙ МОНАРХИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVIII В.)

§ 1. Введение

Во второй половине XVIII в. в России продолжалось укрепление сословного строя, основанного на крепостничестве и самодержавии. Дворянство, добившееся освобождения от обязательной военной или иной государственной службы (Указ Петра III 1762 г.), превращалось в паразитическое сословие, стремящееся упрочить и расширить свои привилегии, особенно исключительное право собственности на крепостных крестьян. Российские купцы и владельцы мануфактур в своих пожеланиях не шли далее предоставления им права покупать крепостных к фабрикам и заводам. Усиливались эксплуатация и угнетение крепостных крестьян, все чаще вспыхивали их волнения, нарастала крестьянская война. На страже феодальных отношений стояло самодержавное государство.

В результате очередного переворота, осуществленного дворянской гвардией, в 1762 г. на российском престоле оказалась Екатерина II. Ее правление — период "просвещенного абсолютизма", для которого характерны активная деятельность самодержавного государства, направленная на законодательное закрепление крепостничества, усиление привилегий дворянства, расширение границ государства, покровительство развитию промышленности и торговли, жестокое подавление народных волнений, а также резкое противоречие между либеральной официальной идеологией и реакционной феодально-крепостнической политикой.

Во второй половине XVIII в. завершалось законодательное оформление крепостничества, которое в России не отличалось от рабства. Крепостным было запрещено жаловаться на помещиков, последним — предоставлено право ссылать крепостных в Сибирь. Крестьянская война 1773—1775 гг. против помещиков была жестоко подавлена правительством. Завершением крепостничества было прикрепление к земле крестьян Украины (1783 г.).

Политико-правовая идеология образованных классов этого периода развивалась под сильным влиянием идей Просвещения Западной Европы, особенно Франции.

§ 2. Идеология "просвещенного абсолютизма"

Первые годы правления Екатерины II ознаменованы разработкой новой официальной идеологии, использующей для апологии самодержавия и крепостничества ряд идей Просвещения. Усвоение либеральной фразеологии и контакты с просветителями (переписка с Вольтером и Даламбером, приглашение в Россию Дидро и др.) имели цель не только оправдать в глазах просвещенной Европы незаконное воцарение Екатерины II, но и повысить общеевропейский престиж Российской империи, обосновать активную и независимую внешнюю политику.

Порицая "вред предыдущего самовластия", Екатерина II не скупилась на обещания "учредить добрый порядок и утвердить правосудие в любезном нашем Отечестве". В 1767 г. была созвана Комиссия для сочинения проекта нового Уложения (Уложенная комиссия), в которой были представлены все сословия, кроме крепостных крестьян. Стремясь предстать перед общественным мнением России и всей Европы как "философ на троне", "мудрый законодатель", Екатерина II подготовила для этой Комиссии обширный "Наказ", большая часть текста которого (примерно три четверти) воспроизводит фразы, идеи, тексты западноевропейских просветителей, преимущественно Монтескье и Беккариа. Первоначальный текст "Наказа" по желанию императрицы более чем наполовину был сокращен ее приближенными.

В "Наказе" содержится ряд декларативных положений, неосуществимых в самодержавно-крепостнической стране: равенство граждан, состоящее в подчинении общим для всех законам, свобода как зависимость только от закона, уверенность граждан в своей безопасности, ограничение государственной власти пределами, ею же положенными, власть законов и др. Декларативные положения "Наказа" должны были свидетельствовать о просвещенности российского монарха и способствовать приобщению России к ведущим цивилизованным державам.

"Россия есть европейская держава", — провозглашалось в самом начале "Наказа". Екатерина II стремилась дать обоснование самодержавного правления в духе идей Просвещения. Для этого используются ссылки на особенности географического положения страны: "Российская империя есть столь обширна, что кроме самодержавного государя всякая другая форма правления вредна ей... Пространное государство предполагает самодержавную власть в той особе, которая оным правит... Всякое другое правление не только было бы России вредно, но вконец разорительно".

Воспроизводя в "Наказе" тексты книги Монтескье "О духе законов", Екатерина II местами существенно их искажает, заменяя слово "деспотизм" словом "самодержавие". Искажена и запутана в "Наказе" концепция разделения властей как гарантии политической свободы; оно подменено разграничением компетенции различных ведомств и государственных органов, представляющих собой "протоки, через которые изливается власть государева". Самодержавное правление, говорится в "Наказе", стремится не лишить людей "естественной их вольности", а направить их действия к "общему благу". В этих целях оно поддерживает промышленность и торговлю, развивает просвещение. В "Наказе" даны торжественные обещания издать законы, улучшающие положение народа: "Самодержавных правлений намерение и конец есть — слава граждан, государства и государя".

Либеральные жесты начала царствования Екатерины II были, помимо сказанного, своеобразным зондированием чувств и настроений дворянства, примеркой к общественному сознанию господствующего класса ограниченно-либеральных идей с перспективой определения

политики самодержавного государства; к числу таких положений "Наказа" относились содержащиеся в его первоначальном тексте предположения определить законом порядок выкупа крепостных либо наделить их участками земли. Именно эти разделы "Наказа" вызвали пристальное внимание екатерининского окружения и подверглись наибольшему сокращению.

В окончательном тексте "Наказа" крепостничество ("рабство", "неволя") берется как факт, не подлежащий критике; для его обоснования приспособляются даже отдельные высказывания западноевропейских просветителей. Беглое замечание Монтескье о беспорядках, связанных с освобождением сразу большого количества рабов в Древнем Риме, в "Наказе" превращено в рассуждение о невозможности законодательной отмены крепостного права: "Не должно вдруг и через узаконение общее делать великого числа освобождение".

В некоторых статьях "Наказа" предлагались отдельные меры по стимулированию труда земледельцев. Было сформулировано положение: "Законы могут учредить нечто полезное для собственного рабов имущества".

Это положение "Наказа" весной 1768 г. стало поводом к острой дискуссии в Комиссии. Депутат Коробьин высказал мнение, что причиной крестьянских побегов являются разорение и чрезмерное притеснение крепостных помещиками; для предупреждения побегов и для подъема земледелия он предложил определить законом размер крестьянских повинностей и вообще "какую власть имеют помещики над имуществом своего крестьянина". С поддержкой мнения Коробьина выступило несколько депутатов. Никто из выступавших не предлагал отменить или ослабить господскую власть помещика над крепостным; эта власть, заявлял Коробьин, "остается полная, как и ныне".

В процессе обсуждения крестьянского вопроса было даже выдвинуто новое обоснование помещичьей власти как особой государственной службы, заменившей отмененную обязанность службы военной или статской. "Всякий помещик, — рассуждал депутат Козельский, — как член тела или общества, помогая главному правительству, должен по закону быть обязан наблюдать за своими крестьянами, чтобы они прилежнее работали, принуждая ленивых". Однако само лишь обсуждение проблемы отношений между помещиками и крепостными больно затронуло чувства и интересы основной массы крепостников; с яростными выпадами против Коробьина выступили князь Щербатов и другие депутаты.

Противодействие дворянства вызвало проводимое тогда же (1766—1768 гг.) Вольным экономическим обществом обсуждение конкурсной темы о целесообразности "ради общего благоденствия" предоставить крестьянам право какой-нибудь собственности, темы, постановка которой была воспринята как проблематичность крепостного права вообще. Первой премии было удостоено сочинение под красноречивым девизом: "В пользу свободы вопиют все права, но есть мера всему". Противопоставляя ужасам рабства блага свободы, автор сочинения, член Дижонской академии Беарде де л'Абей обосновывал реакционный вывод: "Следует подготовить рабов к принятию вольности ранее, чем им будет дана какая-либо собственность".

Однако даже и это обоснование крепостничества, гибко сочетающее его оправдание на практике с чисто теоретическим порицанием, не заняло ведущего места в идеологии "просвещенного абсолютизма". Большинство поступивших на конкурс произведений было написано в откровенно рабовладельческом духе.

Настроение основной массы дворянства нашло выражение в сочинениях по крестьянскому вопросу А. П. Сумарокова. По поводу конкурса Экономического общества он писал: "Прежде надобно спросить: потребна ли ради общего благоденствия крепостным людям свобода?". Для обоснования незыблемости крепостного права Сумароков в духе времени использует ряд модных идей Просвещения. Россия — с точки зрения географии и народонаселения — большая страна с редким населением; поэтому России не нужна промышленность: "Там полезны заводы, где мало земли и много крестьян". Просвещение не коснулось крестьянства, "наш низкий народ никаких благородных чувств еще не имеет".

Сумароков стремился опровергнуть "мнимое естественное право, что все люди равны". Различные воспитание и просвещение обуславливают неравенство людей; "да и ничего на свете равного нет". Общее благоденствие, рассуждал Сумароков, требует сохранения без изменений крепостного права и сословного строя. Интересы сословий не совпадают, но каждое из них имеет

в обществе свое место и свое назначение; поскольку "земли все собственные дворянские", благоденствие общества тождественно интересам дворянства. "Если сделать русских крепостных людей вольными", все придет в упадок и разрушение, рассуждал Сумароков. "Будет ужасное несогласие между помещиками и крестьянами, для усмирения вторых потребуются многие полки, и непрестанная будет в государстве междоусобная война... — заключал он. — Свобода крестьянская не только обществу вредна, но и пагубна".

В результате обсуждения крестьянского вопроса выявилось, что дворянство в целом крайне болезненно воспринимает любое порицание и какой бы то ни было намек на возможность изменений и реформ, касающихся собственности и власти помещиков над крепостными; поэтому деятельность Уложенной комиссии была прекращена, а Вольное экономическое общество ориентировано на составление инструкций о способах повышения доходности помещичьего хозяйства.

Встревожившие дворян толки о возможности государственного облегчения крестьянских тягот, обуздания произвола злых и расточительных помещиков сменились официальной точкой зрения, что таких помещиков нет, поскольку в отличие от крестьян Запада крестьяне в России "в большинстве случаев довольны своими помещиками" (князь Щербатов). Идея "общего блага" как цели самодержавия, провозглашенная в начале правления Екатерины II, вскоре обернулась казенным оптимизмом: "А это примечено, что помещик крестьян, а крестьяне помещиков очень любят" (Сумароков); "неоспоримо, что лучше судьбы наших крестьян у хорошего помещика нет во всей вселенной" (замечание Екатерины II на книге А. Н. Радищева); "наши налоги так умеренны, что каждый русский крестьянин может есть курицу, когда ему вздумается. В последнее время они, впрочем, предпочитают курице индюшку" (из письма Екатерины II Вольтеру); "во всеобщем благоденствии мы первенствуем" (маршал Уложенной комиссии Бибилов).

Твердый курс самодержавия на защиту и укрепление крепостного права, соответствующий интересам основной массы дворянства, предрешил и отказ от правовой реформы. Деятельность Уложенной комиссии была прекращена не только из-за нежелательных прений по крестьянскому вопросу, но и из-за выявившейся ненужности для самодержавия общей реформы права, приведения в порядок запутанной и противоречивой правовой системы.

Поначалу в "Наказе" ставилась задача создать Уложение, все законы содержащее, определяющее, чего желать должно, а чего не должно желать. Однако в России сложился тип полицейского государства иной, чем государство феодально-прусского образца с его тотальной и детальной регламентацией всех сторон жизни и дотошным чиновничьим контролем за соблюдением правил и норм полицейской опеки. Обширность территории Российской империи, невысокий уровень культуры господствовавших дворян-помещиков, традиционное почтение к меняющимся велениям носителей высшей власти в ущерб авторитету права, сложность, архаичность, запутанность законодательства создавали условия для иного типа самодержавно-полицейского государства. Его политический режим состоял не столько в детальном правовом регулировании отношений личной и общественной жизни, сколько в почти неограниченном, произвольном вторжении в жизнь и отношения низших сословий со стороны облеченных властными полномочиями помещиков, чиновников, полиции самодержавного государства, объединенных общим классовым интересом, покорностью велениям верховной власти, угодничеством перед высшими чинами. Именно поэтому, прекратив деятельность Уложенной комиссии, Екатерина II через официозный журнал (1769 г.) пояснила: "Пока новые законы поспеют — будем жить, как отцы наши жили".

В целом для эпохи и идеологии "просвещенного абсолютизма" характерно противоречие между словом и делом, попыткой воспринять передовые для того времени идеи и стремлением укрепить и усилить реакционные феодально-крепостнические учреждения. Во второй половине XVIII в. уже раздавались голоса о невыгодности земледелия, основанного на подневольном труде; еще со времен Петра I общим было порицание продажи крепостных в розницу, без семьи и без земли; нередко были сетования на расточительных и жестоких помещиков. Однако защитить крепостного от помещичьего произвола можно было, только ограничив право собственности и господскую власть помещиков, на что самодержавие не пошло именно из-за его органической

связи с крепостничеством. В период завершения строительства военно-бюрократического аппарата феодально-абсолютистскому государству нужны были не столько помещики — "рачительные хозяева", сколько полновластные надсмотрщики над многомиллионными массами подневольного крестьянства.

В процессе и в результате "примерки" к общественному сознанию господствующего класса освободительных идей выработался особенный тип вольтерьянца-крепостника, знающего новинки просветительской литературы Запада, восхищающегося свободой античных республик, конституционными порядками Англии и Голландии; сочувственно следящего за борьбой народа Соединенных Штатов за независимость, осуждающего торговлю неграми в Америке, но непримиримо враждебного к самой мысли о признании человеческого достоинства принадлежащих ему крепостных, предоставлении им хоть каких-нибудь прав, ослаблении его господской власти и собственности на людей. Если официальной доктриной "просвещенного абсолютизма" были либеральные идеи Просвещения, то подлинной его идеологией стал макиавеллизм. "Во всем должно иметь и лисий хвост и волчий рот", — поучала Екатерина II своих высших сановников.

§ 3. Политико-правовая идеология феодальной аристократии. М. М. Щербатов

Политика абсолютизма, хотя и отвечавшая интересам дворянства в целом, порой не вполне соответствовала настроениям и пожеланиям части верхушки класса феодалов. Родовитая знать была довольна самодурством самодержцев, заносчивостью и произволом фаворитов-временщиков. Гвардия, бывшая своеобразным представителем господствующего сословия, надежно охраняла общие интересы дворянства; однако отстраненность вельможной знати от замены одного самодержца другим, неупорядоченность этого процесса, его стихийность и случайность, вознесение некоторых фаворитов порой с самых низов феодальной иерархии на ее вершины, наглость выскочек и пренебрежительное отношение к родовитым феодалам порождали нечто вроде аристократической реакции на чрезмерную самостоятельность абсолютистского государства.

Родовитая знать чувствовала себя обойденной в государственных делах, почестях и назначениях; из ее среды раздавались жалобы на дерзость и нахальство временщиков, раздраженные сетования на то, что "знатность затмевается фавором", что действует "более сила персон, чем власть мест государственных", что даже и "престол зависит от отворения кабаков для зверской толпы буян, охраняющих безопасность царской особы".

Особенностью феодально-аристократической идеологии были попытки использовать передовую идеологию Просвещения для критики становящегося реакционным абсолютизма с еще более реакционных позиций. Ссылки на естественность свободы и равенства причудливо соединялись с обоснованием крепостничества и привилегий родовой знати, осуждение с позиций "общего блага" деспотизма служило обоснованием требования "основать политическую свободу для одного дворянства".

Во второй половине XVIII в. продолжалось составление проектов, суть которых сводилась к тому, чтобы "ограничить самовластие твердыми аристократическими институтами", создать ограниченную по образцу Швеции монархию, реформировать Сенат и (или) учредить при монархе императорский совет, установить в России "законы непреложные, законы фундаментальные, непрременные государственные законы" (проекты Н. И. Панина, Д. И. Фонвизина и др.).

Наиболее видным идеологом родовитой аристократии был князь *Михаил Михайлович Щербатов* (1733—1790) — депутат Уложенной комиссии, автор многих произведений. В них Щербатов часто ссылаясь на идеи Просвещения, но стремился доказать "химеричность равенства состояний", о котором пишут "новые философы". Люди, рассуждал Щербатов, имеют разные способности; это естественное неравенство связано и с сословным неравенством, которое возникло исторически, в процессе возникновения государства и разделения труда. В естественном состоянии все были свободны. "Люди свою вольность уступили для общей пользы". Эта общая

польза обеспечивается сохранением и укреплением сословного деления.

Особенное внимание Щербатов уделял положению дворянства. Поскольку отмена обязательной государственной службы дворянства потребовала нового обоснования дворянских привилегий, Щербатов делает упор на наследственность дворянского звания, его связь с наследственностью самого монаршего престола, на унаследованность дворянских земель и привилегий от знатных предков, оказавших особые услуги отечеству и монарху, а также на особенные просвещение, образование и воспитание дворян. К службе государю и отечеству потомственное дворянство с юности готовится тем, что управляет людьми в своих поместьях; поэтому к дворянским привилегиям относится право владеть деревнями и крепостными. Щербатов выступал против наделения купечества правом владеть крепостными ("нельзя, чтобы равный равного мог у себя в неволе иметь"), а также против присвоения дворянского звания выходцам из других сословий.

Щербатов оспаривал возможность предоставления крепостным права на какое бы то ни было имущество: "Собственности у рабов быть не может". Сама постановка этого вопроса в "Наказе" видится ему радикальной: "Все это клонится к вольности крестьянской". Выступая против мнения депутата Коробьина в Комиссии, Щербатов утверждал, что наделение крестьян землей за счет дворян нарушило бы "основательные права естественного правосудия, те самые права, на которых основаны все общества".

Лишь на первый взгляд может показаться, рассуждал Щербатов, что предоставление крестьянам естественной вольности и собственности повысит их интерес к труду; углубленные изыскания раскрыли "ужасную картину", "недороды", "убийства, возмущения". Без надзора помещиков крестьяне "предадутся лени", станут дерзки и своевольны; поэтому, считал Щербатов, "что бы ни говорил естественный закон, оставим лучше крестьян в России в том состоянии, в каком они пребывают в течение нескольких столетий".

Щербатов отрицательно относился к просвещению народа, которое, по его мнению, ведет к духу неповиновения. "Ежели народ подлой просветится и будет сравнивать тягости своих налогов с роскошью государя и вельмож..., тогда не будет ли он роптать по поводу налогов и, наконец, не произведет ли это бунта?"

Одной из причин крестьянской войны Пугачева Щербатов называл обсуждение положения крепостных в Уложенной комиссии, особенно же "неосторожные мысли и мнения" депутата Коробьина, которые посеяли "заразу в сердца" депутатов низких чинов. Они же, разъехавшись, "эти злые семена и в отдаленные области России распространили". Именно поэтому, писал Щербатов, почти все крестьяне присоединились к "врагу отечества".

Помещичьи крестьяне благоденствуют, уверял Щербатов; вина за их возбуждение против помещиков лежит на тех, кто, подобно Коробьину, рассуждает о тяжелом положении крепостных; "распространение таких мыслей произвело различные бунты, как ныне пугачевский, и убийства большого числа помещиков своими крестьянами, чем они ясно показали, что они никакой свободы недостойны, и что всякое разрушение древней власти помещичьей над крестьянами может великое разорение и гибель государству принести".

Отношение Щербатова к самодержавию было сложным. Там где речь шла о защите феодального строя, Щербатов отдавал такой защите все силы и знания (по заданию Екатерины II он написал в связи с восстанием Пугачева "Краткую повесть о бывших в России самозванцах"). Однако там, где ставилась проблема привилегий родовитого дворянства, участия феодальной знати в управлении обществом и государством, Щербатов порой очень резко критиковал самодержавие. Самодержец — "самовластитель, подчинивший своей власти все законы и благо народное". Щербатов порицал хаотическое состояние российского законодательства, жестокость уголовных законов, "кнутобойство", бездарность и леность чиновной бюрократии, неустроенность правосудия.

Самовластие государя, произвол и употребление власти во вред общественному благу может сдержать, по мнению Щербатова, только аристократия, "великое число сильных и знатных родов". Между тем монарх, обходя чинами и отличиями родовую знать, окружает себя "временщиками, пронырами, выскочками и льстецами" из людей "подлого состояния" (очень зло и ядовито Щербатов писал о Бироне, о Потемкине, Самойлове и др.).

Порицая абсолютизм с тираноборческих позиций, Щербатов предлагал передать законодательную власть дворянскому сословному собранию и ограничить власть монарха "основательными законами". В произведении "Путешествие в землю Офирскую господина С. швецкого дворянина" Щербатов изложил свой идеал — кастовое рабовладельческое общество и тоталитарное олигархическое государство.

Население Офирской земли делится на четко отделенные одна от другой касты; все стороны жизни офирцев регламентированы "Катихизмой законов", нормы которой детально определяют не только правовое положение каст и их подразделений, но и одежду, пищу, быт каждой из них. Рабы в Офирской земле отданы в полную власть благородных. Последние имеют монопольное право владеть рабами и занимать государственные должности; особые политические привилегии — у вельможной знати. Царь офирцев подчинен законам, издаваемым сословными дворянскими собраниями, и правит совместно с ними (верховный совет, высшее правительство). В Офирской земле организованы поселенные войска (прообраз позднейших военных поселений); эти поселенные войска, подчеркивал Щербатов, напоминая о крестьянской войне Пугачева, особенно важны в случаях внутренних беспорядков.

§ 4. Политико-правовые идеи просветительства и либерализма

Отдельные представители образованных классов, сопоставляя существовавшие в России феодально-крепостнические порядки с порядками более развитых стран либо с передовыми теориями стран, переживающих кризис феодализма, высказывали критические суждения о злоупотреблениях крепостным правом, ставили вопрос об осуществлении в России хотя бы части идей Просвещения. Исходя из убеждения, что все беды и злоупотребления порождаются невежеством и дурными нравами, сторонники просветительства считали обличение общественных пороков (взяточничества, корыстолюбия, щегольства, галломании, невежества, жестокости, безрассудства) и нравственно-духовное воспитание дворянства верным средством искоренения пороков.

С конца 60-х гг. с разрешения и по инициативе императрицы в России стали издаваться различные журналы. Девизом журнала "Всякая всячина" (1769—1770 гг.), которым негласно руководила Екатерина II, было выраженное намерение издателей "вселить человеколюбие в сердца и души помещиков и смягчить страдания крепостных".

Особое место среди издателей и журналистов того времени занимал *Н. И. Новиков* (1744—1818), издатель журналов "Трутенъ", "Живописец" и др. Новиков обличал пороки тогдашнего общества, произвол и взяточничество чиновников и судей, казнокрадство, низкопоклонство дворян перед заграницей. "Трутенъ" затрагивал проблему противоречия сословного неравенства и естественного равенства людей. В журнале высмеивались помещики, которые больны "мнением, что крестьяне не суть человеки", не слышат "вопиющего гласа природы: *урабы — человеки*".

Новиков не выступал против крепостничества как системы, считая его, подобно сословному строению общества, неизбежным следствием и формой разделения труда. Однако знакомство с реальным положением дел в деревне, приложение естественно-правовых, нравственных оценок к крепостническим отношениям, приверженность масонским идеям всеобщего равенства людей побуждали его к радикальным для того времени выступлениям. В 1772 г. в журнале "Живописец" (издание "Трутеня" было прекращено по цензурным условиям) опубликован "Отрывок путешествия в*** И *** т****" (предполагаемая расшифровка — "Издатель Трутеня"), впервые в русской публицистике описывающий быт крепостных. Вопреки официальной точке зрения о господстве в деревне добрых помещиков автор рассказывал о нищете и угнетении крестьян, непомерных поборах и бесчеловечном обращении с крепостными жестокими и глупыми помещиками. "*Бедность и рабство повсюду встречались мне в образе крестьян*", — пишет посетитель деревни "Разоренная". Защищаясь вскоре от нападок, "будто сей листок огорчает целый дворянский корпус", Новиков пояснял, что порицается лишь "Дворянин, власть свою и преимущество дворянское во зло употребляющий". Сатира Новикова не шла далее обличения отдельных пороков

существовавшего строя; с самого начала издатель "Трутня" объявил, что "против Бога и правления... в наше время никто ничего не напишет, кто хотя искру понятия имеет". Тем не менее статьи Новикова сразу же вызвали угрозы официозных изданий; его журналы закрывались, их издатель подвергался преследованиям.

Новикову принадлежит заслуга организации русского книгопечатания, издания и распространения многих книг отечественных писателей, а также издания переводов зарубежной классики. За связь с масонами Новиков, которого императрица называла "умным и опасным человеком", был заточен в Шлиссельбургскую крепость (на 15 лет), откуда он (через 4 года) был освобожден Павлом I.

При Екатерине II был открыт относительно широкий доступ в Россию иностранной литературы, в том числе радикальной по содержанию; выбор для перевода различных произведений, опубликование их с примечаниями издателей и переводчиков стали одной из форм выражения и пропаганды политико-правовых идей различных направлений.

В 1768 г. отставной военный, секретарь одного из департаментов Сената *Яков Павлович Козельский** (1728 — после 1793) опубликовал книгу "Философические предложения", представляющую собой нечто вроде хрестоматии, в которой по определенной системе изложены выбранные автором "полезные для человеческого рода истины".

* Его младший брат и тезка в том же году выступал в Уложенной комиссии с поддержкой мнения Коробьина.

По мнению Козельского, внимания достойны лишь четыре философа: Руссо, Монтескье, Гельвеции и некий аноним (Шефтсбери). "Первый из них, бессмертия достойный муж, как высокопарный орел превзошел всех бывших до него философов".

В книге воспроизводятся идеи о договорном создании государства и общества для обеспечения людям "гражданской вольности и собственности имения", о необходимости соединения "особенной пользы каждого человека с общею пользою для всех". Наилучшим признается общество с таким распределением имуществ, чтобы "одни люди не могли презирать и утеснять других", где труд обязателен, а "для труда человеку довольно восьми часов в сутки". С одобрением и симпатией воспроизводятся демократические идеи: "В республиканском правлении общая польза есть основание всех человеческих добродетелей и законодательств".

Составив сборник высказываний западных просветителей, автор "Философических предложений" отводил от себя обвинение в чрезмерном свободомыслии и как бы следовал способу, каким был составлен "Наказ" Екатерины II; его произведение, однако, противостояло екатерининскому "Наказу" как выбором мыслителей и их идей, так и теми выводами, какие следовали из философских посылок. В "Философических предложениях" немало скрытой полемики с идеологами "просвещенного абсолютизма", критических намеков на крепостническую действительность.

Идеей естественного права Козельский обосновывал вывод, что "закон, который позволяет пленника продать, купить, сделать рабом и содержать его произвольным образом, не основан ни на каком праве, ни на справедливости". Намек на указ Екатерины, запретивший крепостным подавать ей жалобы на помещиков (1767 г.), слышится в таком рассуждении: "Несносно то в человеке, когда он причиняет своему ближнему обиду, а то вдвойне еще несноснее, ежели он не терпит, чтоб обиженный жаловался на обиду". Вопреки официально поддерживаемой идее о необходимости прежде просветить ("выполировать") народ, а затем уже даровать ему свободу, Козельский утверждал: "Выполировать народ иначе нельзя, как через облегчение его трудностей".

В книге содержатся намеки на справедливость и возможность насильственного уничтожения крепостничества. Козельский считал войну справедливой только в том случае, если ее ведут люди, "которые так обижены, что обида их стоит по справедливости войны", и если у них нет другого средства избавиться от несправедливостей. Подобно тому, как река с тем большей силой прорывает плотину, чем дольше было удерживаемо ее течение, люди, долго подвергавшиеся угнетению, "тем больше истощают наружу свою досаду", чем к более долговременному терпению были принуждены; обиженные "при способном для них случае очень мстительны" по отношению к угнетателям, и "по справедливости почесть их можно почти за невинных".

Козельский писал, что его "Философические предложения" противоречат "нынешним обычаям", а потому не избегнут порицания. Идеи своей книги он обоснованно противопоставлял макиавеллизму: "Макиавелли не умрет, проклинать его будут очень громко, а подражать очень тихо".

Крепостничество как экономически невыгодную для крупных землевладельцев систему порицали отдельные крупные землевладельцы.

Князь *Д. А. Голицын* (1734—1803), богатый помещик, дипломат и посол, был одним из первых дворянских либералов, считавших более выгодным для своего класса и для всего государства развитие сельского хозяйства, промышленности и торговли на основе свободного труда: "Пока существует крепостное право, Российская империя и наше дворянство, предназначенные тому, чтобы быть богатейшими в Европе, останутся бедными". Ссылаясь на историю Франции, Англии, Голландии, Голицын писал, что "искусства, ремесла развивались и нравы улучшались лишь в стране, где крестьяне пользовались правом собственности и свободы".

Голицын предлагал освободить крепостных с учетом "опасности как от неумеренной поспешности, так и от излишней медлительности". Крестьян предполагалось освободить за выкуп и без земли. "Земли принадлежат нам, — рассуждал Голицын. — Было бы вопиюще несправедливостью их у нас отнять".

Политические взгляды Голицына реакционны. Он крайне враждебно отнесся к французской революции, защищал "алтарь, трон, собственность", опрокинутые и замененные "химерами и крайностями, из которых излюбленными были неограниченная свобода, а также совершенное и абсолютное равенство". В специальном сочинении Голицын убеждал монархов Европы, что их короны уже шатаются, призывал их к борьбе против "беспорядка и анархии", охвативших Францию.

Дворянский либерализм выражал настроения и интересы тех крупных землевладельцев, которые выступали за создание условий для развития капитализма в России при сохранении таких устоев феодализма, как самодержавие и помещичья собственность на землю.

Одним из первых представителей либерализма буржуазного типа в России был профессор Московского университета *Семен Ефимович Десницкий* (после 1740 — 1789).

В произведениях Десницкого широко использовались достижения теоретической мысли других стран. Он высоко ценил книгу Гроция "О праве войны и мира", но резко критиковал чисто умозрительные построения ряда представителей естественно-правовой школы, особенно Пуфендорфа.

Вслед за Адамом Смитом, лекции которого он слушал в Глазго, Десницкий связывал развитие общества, государства и права с хозяйственным бытом народов, способом добывания средств к жизни. Он делил историю человечества на четыре этапа (состояния) — охотничий, пастушеский, земледельческий, коммерческое состояние. С переходом народов от одного состояния к другому связаны возникновение (с переходом к земледелию) и изменения государства и законов. В коммерческом состоянии земледелие, ремесло и искусства достигают совершенства; большое развитие получают торговля, купечество и право собственности. Все это предопределяет необходимость ряда изменений государства и права.

В коммерческом состоянии "превосходное богатство есть первый источник всех достоинств, чинов и преимуществ перед другими". Коммерция обуславливает развитие права — у простых народов законов мало (все законы древних римлян умещались на двенадцати таблицах); чем выше народ в развитии, тем больше законов ему нужно (только сокращенное изложение законов Великобритании, "где ныне законы в великом совершенстве", занимает 25 книг). Богатство — причина и основание разделения властей; Десницкий с одобрением отзывался о государственном строе Англии, но считал парламентское правление неприменимым к России.

"Монарх всероссийский, — писал Десницкий, — в Российской церкви и империи есть самодержец". Одобря идеи Монтескье о разделении властей, Десницкий стремился "приноровить учреждение таких властей к нынешнему возвышающемуся российскому монаршему состоянию".

Созыв Комиссии для сочинения нового Уложения представлялся Десницкому подходящим

временем и поводом для проведения в России хотя бы некоторых реформ, приближающих коммерческое состояние. Он написал "Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи" (датировано "30 февраля 1768 г."). Особенность изложенных здесь идей в том, что предлагается не "разделение властей" в смысле создания конституционной монархии с системой "сдержек и противовесов", а образование или реформа подчиненных неограниченному монарху учреждений, осуществляющих законодательную, судебную и исполнительную функции.

Поскольку развитие коммерции требует все большего количества законов, для их подготовки при монархе безотлучно должно состоять специальное учреждение. Им должен стать Сенат; Десницкий предлагал преобразовать Сенат в законосовещательный представительный орган (600—800 человек), избираемый ("по изволению монархов") на пять лет на основе высокого имущественного ценза.

Учреждение "судительной власти" мыслилось как упорядочение системы профессиональных судей и организация суда присяжных, "если б монархи российские соблаговолили узаконить по примеру английскому". Десницкий — сторонник гласности судопроизводства, публикации в печати решений судов, учреждения адвокатуры, принципа состязательности. "Во многих государствах опытом дознано, что без споров в суде справедливости доходить иного средства другого никакого нет".

"Наказательная власть" должна осуществляться воеводами, ведающими местами заключения, исполнением приговоров, сбором подушных и пошлин. На воевод можно подавать жалобы в суд; обоснованные жалобы докладываются Сенату, "где воевода произвольному монарху штрафу и наказанию подвержен будет". Кроме того, в столицах и крупных городах предлагалось учредить "гражданскую власть" из купцов (большинство) и дворян, ведающую градостроительством и благоустройством, ценами, векселями, сбором пошлины и др.

Законодательная власть, рассуждал Десницкий, является первой и в полном значении принадлежит только монарху; однако исполнение законов зависит от организации и деятельности других властей. "Многие народы опытом дознали, что лучше не иметь иных законов, нежели имея, не исполнять".

Основной целью проекта было создание условий для упорядочения законодательной деятельности, а также (главное) организационно-правовых гарантий законности деятельности бюрократического и судебного аппарата самодержавной России.

Взгляды Десницкого на коммерческое состояние в России и на Западе своеобразны. В его трудах немало критических суждений о "сокровиществующих миллионщиках", использующих богатство, чтобы "пленить в послушание себе целый свет", делающих "нечувствительно тьмы народов от себя зависящими", у которых (как в Англии) "даже и самое правосудие может быть нечувствительно на откуп" и т.п. Но, оговаривает Десницкий, это результат "безмерной и худо управляемой коммерции", "весьма опасной коммерции, когда она вся перевалится на руки немногих богачей".

В духе политики и идеологии "просвещенного абсолютизма" Десницкий одобрял государственное покровительство промышленности и торговле, поддержку мануфактур, учреждение банков, покровительство развитию наук и художеств; это относится к задачам "полиции", ведающей гражданским благоустройством и благосостоянием.

Десницкий признавал существование таких "природных прав" человека, как право на жизнь, здоровье, честь, собственность; он утверждал, однако, что исторические, географические и иные обстоятельства могут обуславливать такое развитие господской или отеческой власти, которая, как у римлян, была необходимой по политическим соображениям, "сколько бы ни казалась в теории противною натуре человеческой". Рабство у римлян, рассуждал Десницкий, было вызвано обширными размерами страны, наличием множества людей "подлого состояния", склонных к бунтам и возмущениям, которых по этой причине лучше держать в неволе.

Десницкий не выступал с осуждением крепостного права и не призывал к его отмене. О крепостных крестьянах России он писал: "Нет возможности без нарушения спокойствия государства дать оным земледельцам права и преимущества". Ссылаясь на екатерининский

"Наказ", он предлагал "означить некоторый род собственности для крестьян", которой помещик для собственной выгоды награждал бы трудолюбивых.

Как почти все мыслители того времени, Десницкий осуждал продажу крестьян в розницу и предлагал определить законом, чтобы такие продажи или переводы крестьян в дальние деревни не делались без их согласия. При этом даже и весьма умеренные "учреждения для крестьянства", оговаривал Десницкий, необходимо сделать "с крайнею осторожностью" (их исполнение должно всецело зависеть только от "воли помещичьей"; они не должны "подать крестьянину поползновения к непослушанию и дерзости" и т.п.).

Возникший в России либерализм буржуазного типа отличался от дворянского либерализма, который не содержал программы политических реформ уже по той причине, что самодержавие выражало общие интересы дворянства, а каждый отдельный дворянин был в какой-то мере защищен от чиновничьего произвола своими привилегиями. Иным было положение торгово-промышленных сословий России, чьи экономические интересы и пожелания в середине XVIII в. не шли далее приобретения права владеть крепостными, однако в области политико-правовой состояли не только в одобрении политики протекционизма, но и еще более в стремлении получить хоть какие-то юридические гарантии и защиту от почти бесконтрольного произвола сановников, чиновников, военных, судей, помещиков.

§ 5. Политико-правовая идеология крестьянских движений

Ужесточение помещичьего произвола, рост феодальных повинностей вели к усилению крестьянских волнений. Манифест Петра III об освобождении дворянства от обязательной службы государству (18 февраля 1762 г.) толковался как пролог к освобождению крестьян от обязанности работать на помещиков.

В начале царствования Екатерины II в народе появился подложный царский указ с обвинением дворянства в нарушении правды, пренебрежении божьим законом и государственными правами. Ожидая освобождения от помещичьего гнета, крестьяне поначалу рассчитывали на царя. Восстававшие крестьяне нередко требовали перевода их из помещичьих в государственные; к началу созыва Уложенной комиссии было подано множество челобитных на тяжесть помещичьих поборов; пошли слухи, что господских крестьян отберут в казну. Собрание и деятельность Комиссии вызвали горькое разочарование. В безымянном произведении крестьянской литературы "Плач холопов" (1767—1768 гг.) говорилось: "В свою ныне пользу законы переменяют: холопов в депутаты затем не выбирают. Что могут-де холопы там говорить? Отдали им волю до смерти нас морить". Автор призывал крестьян "сделать между собой дружбу": "Всякую неправду стали б выводить и злых господ корень переводить".

Проявлением царистских иллюзий стало самозванство. Уже в 60-е гг. XVIII в. было 6 самозванцев, обещавших народу волю и землю, во время крестьянской войны 1773—1775 гг., кроме Пугачева, еще 4, затем до конца века — еще 13 самозванцев. Не случайно Е. И. Пугачев принял имя Петра III; в его манифестах сообщалось, что он, милостью божией великий государь, самодержец, подлинный император Петр Федорович, "из потерянных объявился, своими ногами всю землю исходил". В воззваниях его полковники специально доказывали, что предводитель восставших — не клейменный "беглый казак Пугачев", как говорят дворяне, а подлинный самодержавный государь Петр III.

В манифестах и воззваниях дворяне обвинялись в том, что они несправедливо изгнали "великого государя Петра Федоровича за то, что соизволил при вступлении своем на престол о крестьянах указать, чтобы у дворян их не было во владении". Крестьяне призывались "злодеев-дворян всячески стараться искоренять".

В награду за верную службу ("как ваши предки служили деду моему блаженному богатырю Петру Алексеевичу") восставшим были обещаны царские милости: "Жалуем сим именным указом всех, находившихся прежде в крестьянстве и в подданстве помещиков, быть верноподданными рабами собственной нашей короне". В манифестах Пугачева, написанных на русском, татарском,

арабском и других языках, провозглашались освобождение крестьян от крепостного гнета, вольность, свобода, отмена оброков, податей, рекрутских наборов: "Отныне я вас жалую землями, водами, лесами, рыбными ловлями, жилищами, покосами, хлебом, верою и законом вашим, посевом, пропитанием, жалованьем, свинцом, порохом и провиантом".

§ 6. А. Н. Радищев о праве и государстве

Управляющий Петербургской таможней *Александр Николаевич Радищев* (1749—1802) в начале 1790 г. отпечатал в собственной типографии и выпустил в свет книгу "Путешествие из Петербурга в Москву" (включающую часть оды "Вольность"). Книга попала в руки Екатерины П. "Сказывать изволила, — записал секретарь императрицы, — что он бунтовщик, хуже Пугачева". По указанию Екатерины Палата уголовного суда приговорила А. П. Радищева к смертной казни. Через 40 дней смертная казнь была заменена ссылкой в Илимский острог "на десятилетнее безысходное пребывание".

Теоретической основой политико-правовых взглядов Радищева были идеи естественного права и общественного договора, наиболее радикальные концепции Просвещения. В произведениях Радищева отражены также революционные события английской, американской и первого года французской революций.

Напуганная французской революцией императрица увидела в книге Радищева "рассеивание заразы французской: отвращение от начальства". "Давно мысль его готовилась по взятому пути, а французская революция его решила себя определить в России первым подвизателем". Однако большая часть книги Радищева и ода "Вольность" написаны задолго до революционных событий во Франции, а основным источником мыслей и выводов была феодально-крепостническая действительность самодержавной России. "Я взглянул окрест меня, — начинается "Путешествие", — душа моя страданиями человечества уязвлена стала".

Книге предпослан эпиграф: "Чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лай". Описание встреч, событий, впечатлений путешественника вырастает в жуткую картину беспросветного произвола и беззакония, насилий и издевательств помещиков и чиновников над беззащитными крестьянами.

Содержащаяся в "Путешествии" критика "злых помещиков тем отличается от журнальной критики отдельных пороков и недостатков, что впервые в русской литературе крепостное право осуждается как "зверский обычай поработать себе подобного человека", как система, при которой от "добротного помещика", пожалуй, даже больше вреда, чем от "злого", хотя бы уже потому, что сколько-нибудь просвещенный крестьянин еще болезненнее чувствует и труднее переносит свое бесправие. "Крестьянин в законе мертв", — писал Радищев о законодательстве самодержавной России.

Радищев доказывал несостоятельность крепостничества с позиций теории естественного права. Положительный закон должен иметь основание в естественном законе; по природе все люди равны, и если одни порабащают других, то "тут никакой не можно быть связи, разве насилие". Крепостное право противозакономерно, потому оно является не правом, а насилием, которому поработанные могут противопоставить силу же; оно противоречит общественному договору, поскольку общество создано для обеспечения интересов всех и каждого, а не порабощения одной его части другой.

Радищев раскрывает также экономическую несостоятельность крепостничества, его противоречие интересам развития сельского хозяйства, низкую производительность подневольного труда. У крепостных нет стимулов к труду; чужое поле, урожай с которого им не принадлежит, крестьяне обрабатывают без прилежания и заботы о результатах труда. "Нива рабства, неполный давая плод, мертвит граждан".

Не менее резко Радищев выступал против самодержавия. Еще в 1773 г. термин "деспотизм", содержащийся в книге Мабли, Радищев перевел как "самодержавие" и пояснил: "Самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние". Ода "Вольность" (1781—1783 гг.) содержит осуждение монархии и концепцию народной революции.

В "Путешествии из Петербурга в Москву" сделаны конкретные выводы из общетеоретических посылок естественно-правовой школы.

В главе "Спасская полость", описывая противоречие между внешним обликом "лучезарного царского величества" и его истинной деспотической сущностью, Радищев почти открыто изображает противоположность между показным великолепием екатерининского двора и бедственным состоянием ограбленной и угнетенной России. Первенствующий в славе, почете, в заботах об общем благе монарх, который "в народе зрит лишь подлу тварь", — на самом Деле "первейший в обществе может быть убийца, первейший разбойник, первейший предатель, первейший нарушитель общия тишины, враг лютейший".

В главах "Путешествия" изображены слуги самодержавия, казнокрады, бездушные бюрократы, самодуры. Каждый из чиновников связан круговой порукой со всем дворянским сословием, объединенным общей заинтересованностью в совместной охране сословных "привилегий", подавлении угнетенных и недовольных. Эту круговую поруку, неразрывную связь "дворянского общества" и "верховой власти" Радищев красочно рисует, описывая дворянский суд над крепостными в главе "Зайцово", вызвавшей особенно злобные замечания Екатерины II. Она обнаружила здесь идеи "совершенно те, от которых Франция вверх дном поставлена... Надежду полагает на бунт от мужиков".

Особое место в радищевской критике самодержавия занимает проблема "просвещенного абсолютизма". Само положение монарха, утверждал Радищев, таково, что он недоступен просвещению. "Пребывание мое, — говорит Истина, — не есть в чертогах царских". Союзником монарха в угнетении и подавлении народа под прикрытием "общего блага" являются церковь и духовенство: "Власть царска веру охраняет, власть царску вера утверждает; союзно общество гнетут; одно сковать рассудок тщится, другое волю стерть стремится; на пользу общую — рекут".

Казенному оптимизму прислужников монарха Радищев противопоставлял реалистическое описание страны, подавленной и разоренной самодержавием и крепостничеством.

Критика идеи "философа на троне" у Радищева органически связана с опровержением надежд на реформы "просвещенного монарха". Во-первых, монарх не может стать просвещенным ("Скажи же, в чьей голове может быть больше несообразностей, если не в царской?"). Во-вторых, монарху нет выгоды ограничивать свой собственный произвол.

В главе "Хотилон" излагается проект постепенного освобождения крестьян, о возможности которого Радищев, однако, пишет скептически: свободы следует ожидать не от соизволения помещиков, "но от самой тяжести порабощения".

Впервые в истории русской политико-правовой идеологии Радищев выдвинул концепцию народной революции. Критика надежд на совесть помещиков или "просвещенность" монарха, описание ужасов крепостного права логически подводят к выводу: "Из мучительства рождается вольность".

"Русский народ очень терпелив, — писал Радищев, — и терпит до самой крайности; но когда конец положит своему терпению, то ничто не может его удержать, чтобы не преклонился на жестокость". Напоминая помещикам о крестьянской войне, когда восставшие "не щадили ни пола, ни возраста", Радищев предостерегает дворянство: "Страшись, помещик жестокосердый, на челе каждого из твоих крестьян вижу твое осуждение".

Близко к аналогии Козельского между восстанием угнетенных и рекой, прорвавшей плотину, Радищев пишет о потоке, который будет тем сильнее, чем тверже ему сопротивление; если этот поток ("таковы суть братья наши, в узах нами содержимые") прорвется, "мы узрим окрест нас меч и отраву. Смерть и пожигание нам будет посул за нашу суровость и бесчеловечие".

В оде "Вольность" красочно описываются народный суд над царем и его казнь: "Ликуйте, склепанны народы. Се право мщенье природы на плаху возвело царя". Обращаясь в той же оде к истории английской революции, Радищев порицает Кромвеля за то, что "твердь свободы сокрушил". "Но, — продолжает Радищев, — научил ты в род и в роды, как могут мстить себя народы, ты Карла на суде казнил".

"Ода совершенно явно и ясно бунтовская, где царям грозит плаху, — возмущалась Екатерина. — Кромвелев пример приведен с похвалами. Сии страницы суть криминального

намерения, совершенно бунтовские".

Считая народную революцию правомерной, призывая к ней на страницах "Путешествия", Радищев печалился, что "прельщенные грубым самозванцем" крестьяне "в невежестве своем" не видели других способов освобождения, как убийства помещиков: "Они искали паче веселия мщения, нежели пользу сотрясения уз".

В то время многие даже радикальные мыслители опасались, что народная революция не сможет привести к положительным результатам, боялись ужасов революции. Эти опасения были чужды Радищеву. Действительно, бесчеловечность и жестокосердие господ, доводящих до отчаяния рабов, неизбежно порождает мстительность, жестокость, "пагубу зверства" восставших. Но и поголовное истребление дворянства не привело бы к урону для страны. "Что бы тем потеряло государство? Скоро бы из среды их изторгнулися великие мужи для заступления избитого племени; но были бы они других о себе мыслей и права угнетения лишены". Не случайно "Путешествие" завершается "Одой Ломоносову". В Ломоносове Радищев видел пример ученого-самородка, каких во множестве выдвинет Россия, освобожденная от ига рабства.

В будущей России должен установиться республиканский строй: "На вече весь течет народ". Вопреки господствовавшей абсолютистской идеологии и дворянской историографии Радищев стремился примерами истории доказать способность русского народа к республиканскому правлению: "Известно по летописям, что Новгород имел народное правление".

В Новгородской республике Радищев видел воплощение радикальных идей непосредственной демократии: "Народ в собрании своем на вече был истинный Государь". Так же будет управляться и будущая Россия. Поскольку в большом государстве невозможно осуществить непосредственную демократию, Радищев предполагал создание на территории России союза небольших республик: "Из чедр развалины огромной... возникнут малые светила; незыблемы свои кормила украсят дружества венцом".

Основой общества будет частная собственность, которую Радищев считал естественным правом человека, обеспеченным первоначальным общественным договором: "Собственность — один из предметов, который человек имел в виду, вступая в общество". Поэтому в будущем обществе "межа, отделяющая гражданина в его владении от другого, глубока и всеми зрима и всеми свято почитаема". Но Радищев — противник феодальной собственности на землю; первым в России он выдвинул принцип: земля должна принадлежать тем, кто ее обрабатывает ("Кто же к ниве ближайшее имеет право, буде не делатель ее?"). В результате революции и ликвидации помещичьей собственности землю получают крестьяне: "Удел в земле, ими обрабатываемый, должны они иметь собственностию". Незыблемую частную собственность Радищев считал необходимым стимулом к труду; трудовая собственность на землю обеспечит общее благосостояние, процветание народного хозяйства: "Но дух свободы ниву греет, бесслезно поле вмиг тучнеет; себе всяк сеет, себе жнет".

Разработанная Радищевым программа была теоретическим выражением интересов крепостного крестьянства. Понимая, насколько трудно добиться того, чтобы эта программа вошла в сознание многомиллионных масс крестьянства, Радищев замечал: "Но не пришла еще година, не совершились судьбы; вдали, вдали еще кончина, когда иссякнут все беды". Народная революция осуществится нескоро, однако она неизбежна: "Не мечта сие, но взор проникает густую завесу времени, от очей наших будущее скрывающую: я зрю сквозь целое столетие".

Не видя близкой перспективы антифеодальной революции в России, Радищев разработал проект постепенной ликвидации рабства ("Хотилов. Проект в будущем"), взывая к совести помещиков и одновременно угрожая им ужасами крестьянской войны ("Приведите себе на память прегние повествования... Блюдитесь").

Демократические положения содержатся также в рукописях Радищева по вопросам права ("Опыт о законодательстве", "Проект Гражданского уложения"). На всех этапах своего творчества Радищев отстаивал естественные права личности (право на вольность, на безопасность), равенство граждан перед законом и судом, свободу мысли, слова, право собственности и др.

Жизнь Радищева окончилась трагично. В 1801 г. ему было разрешено вернуться в Петербург, где он был привлечен к работе в законодательной комиссии, созданной Александром I. В

комиссии Радищев выступал с вольнодумными мыслями и радикальными требованиями в защиту крестьян. Под угрозой новых преследований Радищев покончил с собой.

§ 7. Заключение

Укрепление в России феодально-крепостнического строя, обострение порожденных этим общественных противоречий обусловили развитие политико-правовой идеологии. Твердо определилась характерная и для последующего времени программная проблематика этих учений; центральными стали проблемы крепостничества и самодержавия. На основе разного отношения к этим проблемам идеологов различных сословий сложилось несколько течений политико-правовой идеологии. По способам общетеоретического обоснования программных требований политико-правовая мысль России прочно включилась в мировой процесс борьбы рационализма и религии, юридического и теологического мировоззрений.

Общие интересы господствующих дворян-помещиков выражены идеологией "просвещенного абсолютизма". Характерная черта политико-правовой идеологии "просвещенного абсолютизма" — резкое, порой вопиющее противоречие между логико-теоретической основой, взятыми у Просвещения прогрессивными теоретическими посылами и апологией крепостничества. Наряду с порицанием безнравственности и противоестественности крепостного права в системе доводов в его защиту сохранилось выдвинутое еще Татищевым и просуществовавшее до середины XIX в. суждение типа: "Если крепостное право — зло, то его отмена или ослабление — зло еще большее".

Продолжала разрабатываться система доводов, обосновывавших самодержавие, для чего использовались произвольно подобранные идеи Просвещения. Использование этих идей в системе самодержавно-крепостнических политико-правовых взглядов сопровождалось их существенным искажением или чисто декларативным воспроизведением ("Наказ" Екатерины II) либо грубым извращением и опровержением их теоретической основы при сохранении некоторых идей или терминологии (критика Щербатовым идеи равенства),

Во второй половине XVIII в. зарождается российский либерализм: дворянский определял наиболее выгодные для помещиков условия отмены крепостного права, в то время как либерализм буржуазного типа почти не касался этой проблемы, делая упор на упорядочение законодательства и создание организационно-правовых гарантий стабильности правопорядка.

Наиболее значительное событие истории русской политико-правовой идеологии второй половины XVIII в. — возникновение революционно-демократической теории. Критическому выступлению Радищева предшествовало порицание отдельных сторон общественно-политического строя России с позиций гуманизма и просветительства Новиковым, Козельским и другими мыслителями. Радищев впервые подверг крепостничество и самодержавие критике как систему, используя наиболее радикальные идеи школы естественного права, сделал из этих идей конкретные выводы. Не случайно именно творчество Радищева оказало сильное и продолжительное воздействие на последующее развитие общественной и политико-правовой мысли России. Передовые мыслители восхищались личным мужеством первого русского революционера; Пушкин, оценивавший книгу Радищева как "воззвание к возмущению" и первым выступивший с ее критикой в печати, писал: "Мелкий чиновник, человек безо всякой власти, безо всякой опоры, дерзает вооружиться противу общего порядка, противу самодержавия, противу Екатерины".

Творчество Радищева сильно повлияло на деятелей русского освободительного движения. "Это наши мечты, мечты декабристов", — писал о книге Радищева Герцен. Пристальное внимание теоретиков русского антифеодального движения привлекала проблема соотношения творчества Радищева с деятельностью современных ему писателей и публицистов. Герцен резко противопоставлял как мыслителей Радищева и Щербатова, один из которых смотрит вперед, другой — назад. Огарев сопоставлял "струю Радищева и струю Новикова"; это сопоставление нашло развернутое изложение в статье Добролюбова "Русская сатира екатерининского времени".

Отмечая, что сатира той эпохи подчас очень остро обличала лишь частные проявления коренных причин зла, он подчеркивал: "Книга Радищева составляла едва ли не единственное исключение в ряде литературных явлений того времени".

ГЛАВА 17. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ КЛАССИКОВ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XVIII — НАЧАЛА XIX В.

§ 1. Введение

Своеобразие немецкой идеологии на рубеже XVIII—XIX вв. определялось спецификой развития общественных отношений в Германии. После религиозных и социальных движений XVI—XVII вв. в стране упрочились крепостнические порядки. Укрепление власти феодалов повлекло за собой усиление политической раздробленности, ослабление бюргерства и, как следствие, снижение темпов развития промышленности.

Экономическая отсталость Германии со всей очевидностью обнаружилась после Французской революции, особенно в ходе завоевательных войн Наполеона, когда часть немецких земель была отторгнута Францией. Угроза полной утраты независимости, нависшая над Германией, заставила правящую верхушку предпринять меры по ограничению крепостничества и преодолению феодальной раздробленности. В то же время немецкая буржуазия извлекла уроки из опыта Французской революции и, стремясь предотвратить развитие аналогичных процессов в стране, добивалась компромисса с дворянством. Выгодные для себя преобразования она надеялась осуществить с помощью постепенных реформ сверху, путем частичных уступок со стороны королевской власти. Отражением этой линии явилась примиренческая позиция немецкого бюргерства по отношению к правящим классам.

Особенности немецкой идеологии XVIII — начала XIX в. определялись и тем, что в стране утверждались отношения веротерпимости между католиками и протестантами. Религиозный плюрализм в этнически однородной среде создавал благоприятные условия для развития теоретической мысли, поскольку освобождал философию от необходимости строго придерживаться догматов религии и одновременно повышал требования к аргументации вероучений. Вследствие этого в общественном сознании на первый план выдвигались проблемы мировоззренческого порядка.

Немецкая классическая философия сыграла плодотворную роль в развитии общественной теории. Критически переосмыслив предшествующие доктрины, немецкие философы приступили к систематической разработке методологии теоретического познания. Наиболее полную реализацию эта тенденция получила в трудах представителей классического немецкого идеализма. В философских концепциях И. Канта и Г. Гегеля были впервые поставлены проблемы активного, творческого характера сознания человека и специфики законов, действующих в обществе, по сравнению с законами природы. Величайшим достижением классической немецкой философии явилось учение Гегеля о диалектике.

Программные требования в философских доктринах, как правило, не отличались последовательностью. Буржуазной политико-правовой идеологии того времени свойственно сочетание прогрессивных, концептуальных представлений (например, теоретическое оправдание революции, принципов либерализма) с умеренными, а порой и консервативными практико-идеологическими установками.

§ 2. Учение И. Канта о праве и государстве

Иммануил Кант (1724—1804) — родоначальник классической немецкой философии и основоположник одного из крупнейших направлений в современной теории права — был профессором Кенигсбергского университета. Учение Канта сложилось в начале 70-х гг. XVIII в. в ходе предпринятого им критического пересмотра предшествующей философии. Свои социально-

политические взгляды он первоначально изложил в цикле небольших статей, куда вошли работы "Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане" и "К вечному миру", а затем обобщил в трактате "Метафизика нравов" (1797 г.).

В основе кантовской философии лежит противопоставление эмпирического (опытного) и априорного видов познания*.

* Латинский термин *a priori* дословно означает "из предшествующего". В философской традиции так принято называть знания, которые предшествуют опыту либо не зависят от него.

Познание человеком окружающего мира всегда начинается с опыта, т.е. с чувственных ощущений. Однако эмпирические знания являются неполными, ибо они дают представление лишь о внешних признаках изучаемого предмета — его цвете, тяжести и т.п. Только с помощью разума можно распознать сущность предмета, определить его внутренние свойства и причины. Этот вид познания Кант назвал априорным. "Познание разумом и априорное познание суть одно и то же", — писал он.

На принципиально иных постулатах строится практическая философия Канта, в которой рассматриваются проблемы поведения человека. В этике и учении о праве — составных частях практической философии — главенствующая роль принадлежит априорным идеям. Если в познании природы, утверждал Кант, "источником истины служит опыт", то законы нравственности не могут быть выведены из существующих отношений между людьми. Научную теорию морали и права, аналогичную естественным наукам, создать поэтому в принципе невозможно. Задача моральной философии состоит в том, чтобы, исходя из разума, указать всеобщие правила поведения, которым человек должен следовать в своем эмпирическом существовании. С вопросом о том, каков всеобщий критерий справедливости, юрист никогда не справится, "если только он не оставит на время в стороне эмпирические начала и не поищет источника суждений в одном лишь разуме". При соблюдении же этих условий этика вместе с теорией права становится наукой. В учении Канта поднималась, иначе говоря, проблема научного статуса этики, были поставлены вопросы о своеобразии методов, используемых в теории права, по сравнению с методами естественных наук.

Разработанная Кантом методология критического рационализма существенно отличалась от рационалистических концепций, выдвинутых просветителями XVIII в. Кант разошелся с ними прежде всего в трактовке разумной природы человека. Согласно его взглядам разум как отличительное свойство человека развивается полностью не в индивиду, а в человеческом роде — в необозримом ряду сменяющих друг друга поколений. В его доктрине просвещение впервые было осмыслено как всемирно-исторический процесс, в ходе которого человек, благодаря прогрессу культуры, преодолевает зависимость от природы и обретает свободу. Кант показал также, что в совершенствовании культуры участвуют все поколения людей, хотя большинство из них действует бессознательно, не понимая общего хода развития человечества и преследуя свои собственные цели. Отсюда делался вывод: разумное есть нарастающий итог культуры, а не обобщение существующей практики.

Обоснование этих идей явилось крупным шагом вперед по пути постижения специфики социальных законов и особенно того из них, в соответствии с которым субъективные намерения людей не совпадают с объективным результатом истории. Социальная доктрина Канта, правда, по-разному интерпретировалась последующими мыслителями. Она послужила источником как учений о диалектике общественного процесса, соотношении в нем исторического и логического (Гегель, Маркс), так и концепций, противопоставлявших естественные и общественные науки (различные школы кантианства).

Еще одна особенность кантовского рационализма связана с тем, что философ отказался выводить нравственность и право из теоретического знания. В этом отношении он следовал демократической традиции, заложенной Руссо. Кант воспринял руссоистскую идею о том, что носителями нравственности могут стать все люди без каких бы то ни было исключений, но пересмотрел позицию Руссо относительно источника морали. Источником нравственных и правовых законов, по мнению Канта, выступает практический разум, или свободная воля людей.

Новизна такого подхода заключалась в том, что удерживая демократическое содержание руссоизма, он позволял восстановить рационалистические приемы обоснования этики и права.

Стать моральной личностью человек способен лишь в том случае, если возвысится до понимания своей ответственности перед человечеством в целом, провозгласил мыслитель. Поскольку же люди равны между собой как представители рода, постольку каждый индивид обладает для другого абсолютной нравственной ценностью. Этика Канта утверждала, таким образом, примат общечеловеческого над эгоистическими устремлениями, подчеркивала моральную ответственность индивида за происходящее в мире.

Опираясь на эти принципы, Кант вывел понятие нравственного закона. Моральная личность, считал философ, не может руководствоваться гипотетическими (условными) правилами, которые зависят от обстоятельств места и времени. В своем поведении она должна следовать требованиям *категорического* (безусловного) *императива*. В отличие от гипотетических правил категорический императив не содержит указаний, как нужно поступать в том или ином конкретном случае, и, следовательно, является формальным. Он содержит лишь общую идею "долга перед лицом человечества", предоставляя индивиду полную свободу решать самостоятельно, какая линия поведения в наибольшей мере согласуется с моральным законом. Категорический императив Кант называл законом нравственной свободы и употреблял эти понятия как синонимы.

Философ приводит две основные формулы категорического императива. Первая гласит: "Поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать всеобщим законом" (под максимой здесь понимается личное правило поведения). Вторая формула требует: "Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству". Несмотря на смысловое различие формулировок, по сути они близки друг другу — в них проводятся идеи достоинства личности и автономии нравственного сознания.

Правовая теория Канта тесно связана с этикой. Определяется это тем, что право и мораль имеют у него один и тот же источник (практический разум человека) и единую цель (утверждение всеобщей свободы). Различие между ними Кант усматривал в способах принуждения к поступкам. Мораль основана на внутренних побуждениях человека и осознании им своего долга, тогда как право использует для обеспечения аналогичных поступков внешнее принуждение со стороны других индивидов либо государства. В сфере морали соответственно нет и не может быть общеобязательных кодексов, тогда как право с необходимостью предполагает наличие публичного законодательства, обеспеченного принудительной силой.

Рассматривая отношения права и морали, Кант характеризует правовые законы как своего рода первую ступень (или минимум) нравственности. Если в обществе установлено право, соответствующее нравственным законам, значит, поведение людей поставлено в строго очерченные рамки, так что свободные волеизъявления одного лица не противоречат свободе других. Подобного рода отношения не являются полностью нравственными, поскольку вступающие в них индивиды руководствуются не велением долга, а совсем иными мотивами — соображениями выгоды, страхом наказания и т.п. Право обеспечивает, иными словами, внешне благопристойные, цивилизованные отношения между людьми, вполне допуская, однако, что последние останутся в состоянии взаимной антипатии и даже презрения друг к другу. В обществе, где господствует только право (без морали), между индивидами сохраняется "полный антагонизм".

По определению Канта *право* — это совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы. К таким условиям относятся: наличие принудительно осуществляемых законов, гарантированный статус собственности и личных прав индивида, равенство членов общества перед законом, а также разрешение споров в судебном порядке. В практико-идеологическом плане данное определение созвучно идеологии раннего либерализма, исходившей из того, что свободные и независимые друг от друга индивиды способны сами, по взаимному согласию, урегулировать отношения, возникающие между ними, и нуждаются лишь в том, чтобы эти отношения получили надежную защиту.

Учение Канта о праве представляет собой высшую ступень в развитии западноевропейской юридической мысли XVIII в. В нем были подняты такие кардинальные вопросы, как методологические основания научной теории права, интеллектуально-волевая природа нормативности, разграничение права и морали, и др. Описывая право в предельно широком культурологическом контексте, Кант подготовил условия для возникновения философии права в виде самостоятельной дисциплины. Для специальных юридических исследований важное значение имела содержащаяся в его трудах характеристика правовых отношений как взаимосвязанных субъективных прав и обязанностей.

В "Метафизике нравов" была предложена, кроме того, своеобразная трактовка естественного права. Следуя Руссо, Кант придерживался концепции гипотетического естественного состояния, в котором отсутствовало объективное право. Человеку изначально свойственно одно-единственное природное право — свобода нравственного выбора. Из нее вытекают такие неотъемлемые качества людей, как равенство, способность делиться своими мыслями, и др. В догосударственном состоянии человек приобретает субъективные естественные права, в том числе право собственности, но они ничем не обеспечены, кроме физической силы индивида, и являются предварительными. Совокупность таких субъективных полномочий Кант вразрез с господствующей традицией назвал частным правом. Подлинно юридический и гарантированный характер частное право, по его мнению, приобретает только в государстве, с утверждением публичных законов.

В соответствии с принципами априорного подхода к объяснению социально-политических явлений Кант отказался решать вопрос о происхождении государства. Он стремился преодолеть тем самым известное противоречие, свойственное концепциям естественного права, в которых образование государства путем договора представало одновременно и реальным событием прошлого, и основанием будущей идеальной организации политической власти. Первоначальный договор выступает у него исключительно умозрительной конструкцией, призванной обосновать необходимость изменения существующего феодально-абсолютистского строя.

"Этот договор есть всего *лишь идея* разума, которая, однако, имеет несомненную (практическую) реальность в том смысле, что он налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить из объединенной воли целого народа". Как видим, Кант придает общественному договору черты регулятивного принципа, позволяющего судить о справедливости конкретных законов. Идея договора служит, по его словам, "безошибочным мерилем" права и несправедливости. В самом деле, писал он, трудно предположить, чтобы народ дал согласие на закон о наследственных привилегиях сословия господ. Такой закон, возвышающий одну часть общества над другой, представлялся ему противоправным.

Вклад Канта в разработку политической теории характеризуется тем, что он сформулировал основные идеи и принципы современных учений о правовом государстве (хотя сам не употреблял этого термина). Согласно дефиниции в "Метафизике нравов" *государство* — это соединение множества людей, подчиненных правовым законам. В качестве важнейшего признака государства здесь было названо верховенство закона. Кант при этом подчеркивал, что рассматривает не государства, существующие в действительности, а "государство в *идее*, такое, каким оно должно быть в соответствии с чистыми принципами права".

Призванное гарантировать устойчивый правопорядок, государство должно строиться, по мнению Канта, на началах общественного договора и народного суверенитета. Кант считал, подобно Руссо, что осуществление законодательной власти народом исключает возможность принятия законов, наделяющих граждан неравными правами. Представления мыслителя о народном суверенитете вместе с тем носили более чем умеренный характер. Прямое народоправство Руссо он заменяет представительством народа в парламенте и притом в таком, где депутатам лишь иногда разрешается отклонять требования правительства. В дополнение к этому Кант попытался, вслед за французской Конституцией 1791 г., разделить граждан на активных и пассивных по признаку хозяйственной самостоятельности, но признал теоретическую слабость этой позиции в свете учения о народном суверенитете.

Как идеолог раннего либерализма, Кант сводит деятельность государства к правовому

обеспечению индивидуальной свободы: "Под благом государства следует понимать состояние наибольшей согласованности конституции с принципами права, к чему нас обязывает стремиться разум своим категорическим императивом". В задачу государственной власти, полагал философ, не входит забота о счастье граждан (подобная политика характерна для деспотических государств, где правители хотят "по своим понятиям сделать народ счастливым").

Кант выделяет в государстве три главных органа — по изданию законов (парламент), их исполнению (правительство) и охране (суд). Идеалом организации государства для него служила система разделения и субординации властей. В свою очередь данный принцип был положен мыслителем в основу разграничения форм государства на республиканскую и деспотическую. "*Республиканизм* есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной; *деспотизм* — принцип самовластного исполнения государственных законов, данных им самим". Традиционной классификации форм государства по числу правящих лиц (на монархию, аристократию и демократию) Кант не придавал особого значения, считая ее выражением буквы, а не духа государственного устройства. По смыслу этой концепции монархия оказывалась республикой, если в ней проведено разделение властей, и, наоборот, деспотией, если таковое отсутствует.

Сочинения Канта содержат ряд положений (например, о суверене наряду с народом), которые свидетельствуют о том, что будущее устройство Германии представлялось ему в виде конституционной монархии.

Обсуждая способы перехода к идеальному государству, философ категорически отверг путь насильственной революции. Правового состояния общества, подчеркивал он, невозможно достичь противоправными средствами. Казнь Карла I в Англии и суд над Людовиком XVI во Франции вызывали у него "чувство полного ниспровержения всех правовых понятий". В связи с этим Кант доказывал необходимость "подчинения ныне существующей власти, каково бы ни было ее происхождение", и призывал добиваться преобразований в государственном строе мирным путем, с помощью постепенных законодательных реформ. Теория Канта обосновывала проведение буржуазной революции легальными методами.

Будущее развитие человечества мыслитель связывал с образованием мировой конфедерации правовых республиканских государств. С этой точки зрения, его доктрина предвосхитила основную тенденцию политического развития в XIX в. — переход к парламентским формам правления при сохранении института монархии. Сам Кант, впрочем, был далек от того, чтобы рассматривать образование правового государства как ближайшую перспективу. "Совершенное правовое устройство у людей — это вещь в себе", — указывал он.

Учение Канта о праве и государстве явилось первой крупной политической доктриной, созданной с учетом итогов и под непосредственным впечатлением Французской революции. Кант соединил политическую программу либерализма с идеями наиболее радикальных и популярных течений того времени и придал им форму глубоко продуманной теоретической системы, которая с трудом поддавалась критике. Кантовскую философию называют иногда немецким вариантом оправдания Французской революции.

В учении о международном праве Кант выдвинул проект установления вечного мира. Философ мечтал о мире без захватнических войн, о создании международно-правового порядка, основанного на принципах равенства народов и невмешательства во внутренние дела государств. Призывы Канта признать за людьми "права всемирного гражданства" намного опережали свое время.

§ 3. Учение Гегеля о государстве и праве

Философское учение *Георга Вильгельма Фридриха Гегеля* (1770—1831) представляет собой высшую ступень в развитии классического немецкого идеализма.

Гегель родился в Штутгарте в семье финансового чиновника. Окончив богословский факультет Тюбингенского университета, он отказался от карьеры пастора и занялся углубленным изучением

философии. В 1818 г. Гегель получил кафедру в Берлинском университете. Основные его произведения — "Феноменология духа" (1807 г.), "Наука логики" (1812—1816 гг.), "Энциклопедия философских наук" (1817 г.). Главное произведение мыслителя по вопросам государства и права — "Философия права" (1821 г.).

Исходным методологическим принципом его доктрины явилось положение о том, что истинное (абсолютное) знание может быть достигнуто лишь в рамках философской системы, раскрывающей содержание всех своих категорий и понятий в их логической взаимосвязи. "Истинное действительно только как система", — подчеркивал философ. Целостность такой системы призвана была обеспечить диалектика — метод исследования структуры теоретических понятий и переходов между ними. Как полагал Гегель, диалектика позволяет построить научную теорию путем последовательного развития мысли от одного понятия к другому. Философ называл диалектику единственно истинным способом познания.

Гегель создал грандиозную философскую систему, которая охватывала всю совокупность теоретических знаний того времени. Основными частями гегелевской философии являются: логика, философия природы и философия духа. Каждая из них в свою очередь делится на несколько учений.

Государство и право были отнесены теоретиком к предмету философии духа. Последняя освещает развитие сознания человека, начиная с простейших форм восприятия мира и кончая высшими проявлениями разума. В этом поступательном развитии духа Гегель выделил следующие ступени: субъективный дух (антропология, феноменология, психология), объективный дух (абстрактное право, мораль, нравственность) и абсолютный дух (искусство, религия, философия). Право и государство философ рассматривал в учении об объективном духе.

"Наука о праве есть *часть философии*. Поэтому она должна развить из понятия идею, представляющую собой разум предмета, или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета". Теория права, полагал Гегель, подобно другим философским дисциплинам, приобретает научный характер благодаря тому, что в ней применяются методы диалектики. Предметом же данной науки является идея права — единство понятия права и осуществления этого понятия в действительности.

В противоположность Канту, трактовавшему идеи права и государства как сугубо умозрительные, априорные конструкции разума, Гегель доказывал, что истинная идея представляет собой тождество субъективного (познавательного) и объективного моментов. "Истиной в философии называется соответствие понятия реальности". Или в другой формулировке: идея есть понятие, адекватное своему предмету.

Задачу философии Гегель видел в том, чтобы постигнуть государство и право как продукты разумной деятельности человека, получившие свое воплощение в реальных общественных институтах. Философия права не должна заниматься ни описанием эмпирически существующего, действующего законодательства (это предмет позитивной юриспруденции), ни составлением проектов идеальных кодексов и конституций на будущее. Философской науке надлежит выявить идеи, лежащие в основании права и государства. "Наше произведение, — писал Гегель в "Философии права", — поскольку в нем содержится наука о государстве и праве, будет поэтому попыткой постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя. В качестве философского сочинения оно должно быть дальше всего от того, чтобы конструировать государство, каким оно должно быть..."

Свое понимание предмета и метода философии права Гегель выразил в знаменитом афоризме, который воспринимался многими последующими теоретиками как квинтэссенция его социально-политической доктрины: *"Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно"*.

В политической литературе XIX в. это суждение Гегеля вызвало прямо противоположные интерпретации. Представители леворадикальных течений нередко использовали его при обосновании идей переустройства общества на разумных началах, тогда как идеологи консервативных сил усмотрели в нем принцип, позволяющий оправдать существовавшие порядки. Совершенно иной смысл вкладывал в это положение сам Гегель. Под действительностью он понимал не все существующее в обществе, а лишь то, что сложилось закономерно, в силу

необходимости. Действительность, пояснял философ, "выше существования". В произведениях Гегеля речь шла о том, что за всеми исторически преходящими и случайными общественными отношениями необходимо обнаружить их имманентный закон и сущность. С постижением "сущности государства мыслитель связывал и решение вопроса о разумном (должном) политическом строе. "Познание того, какими предметы должны быть, возникает только из *сущности*, из *понятия* вещи". Гегелевское решение проблемы сущего и должного в социальных отношениях позднее получило название эссенциализма (от лат. "essentia" — сущность).

Перенесенный в сферу права, эссенциализм приводит Гегеля к отрицанию основополагающего принципа естественно-правовой школы — противопоставления естественного права положительному. Право и основанные на нем законы, писал философ, "всегда по форме позитивны, установлены и даны верховной государственной властью". Гегель продолжал использовать термин "естественное право", однако употреблял его в особом значении — как синоним идеи права. В трактовке, предложенной мыслителем, естественное право оказывалось уже не совокупностью предписаний, которым должны соответствовать законы государства, а философским видением природы (сущности) правовых отношений между людьми. "Представлять себе различие между естественным, или философским, правом и позитивным правом таким образом, будто они противоположны и противоречат друг другу, было бы совершенно неверным". Естественное право относится к положительному так, как правовая теория относится к действующему праву.

Идеей права философ считал всеобщую свободу. Следуя традиции, сложившейся в идеологии антифеодальных революций, Гегель наделял человека абсолютной свободой и выводил право из понятия свободной воли. "Система права есть царство реализованной свободы", — указывал он. Вместе с тем Гегель отверг концепции, определявшие право как взаимное ограничение индивидами своей свободы в интересах общего блага. Согласно учению философа подлинной свободой обладает всеобщая (а не индивидуальная) воля. Всеобщая свобода требует, чтобы субъективные устремления индивида были подчинены нравственному долгу, права гражданина — соотнесены с его обязанностями перед государством, свобода личности — согласована с необходимостью.

Гегель включал в понятие права гораздо более широкий круг общественных явлений, чем это было принято в философии и юриспруденции начала XIX в. Особыми видами права у него выступают формальное равенство участников имущественных отношений, мораль, нравственность, право мирового духа. Философия права Гегеля, по сути дела, являлась общесоциальной доктриной, в которой поднимался широкий круг вопросов относительно положения человека в обществе.

Процесс утверждения всеобщей свободы, по Гегелю, составляет содержание всемирной истории. На страницах "Философии права" Гегель анализирует состояние свободы в современную ему эпоху, т.е. в Новое время (историческое развитие свободы он прослеживал в философии истории). Будучи теоретической наукой, философия права освещает концептуальное (понятийное) содержание проблемы всеобщей свободы. В соответствии с принципами диалектики развитие свободы до степени всеобщности рассматривается здесь как логическое развертывание самой идеи права, как восходящее движение мысли от абстрактных, односторонних понятий к конкретным — более глубоким и полным. Гегель при этом специально оговаривал, что ход теоретических рассуждений о праве не совпадает с хронологической последовательностью возникновения правовых образований в истории.

Идея права, по мнению Гегеля, в своем развитии проходит три ступени: абстрактное право, мораль и нравственность.

Первая ступень — *абстрактное право*. Свободная воля первоначально является сознанию человека в качестве индивидуальной воли, воплощенной в отношениях собственности. На этой ступени свобода выражается в том, что каждое лицо обладает правом владеть вещами (собственностью), вступать в соглашение с другими людьми (договор) и требовать восстановления своих прав в случае их нарушения (неправда и преступление). Абстрактное право, иными словами, охватывает область имущественных отношений и преступлений против личности. Его

общим велением служит заповедь: "Будь лицом и уважай других в качестве лиц".

Абстрактное право имеет формальный характер, поскольку оно наделяет индивидов лишь равной правоспособностью, предоставляя им полную свободу действий во всем, что касается определения размеров имущества, его назначения, состава и т.п. Предписания абстрактного права формулируются в виде запретов.

Основное внимание в этом разделе "Философии права" уделено обоснованию частной собственности. Признавая неограниченное господство лица над вещью, Гегель воспроизводит идеи, получившие закрепление в Кодексе Наполеона 1804 г. и других законодательных актах победившей буржуазии. Лишь благодаря собственности человек становится личностью, утверждал философ. Одновременно с этим Гегель подчеркивает недопустимость обращения в собственность самого человека. "В природе вещей, — писал он, — заключается абсолютное право раба добывать себе свободу".

Гегель отвергает платоновские проекты обобществления имущества и критикует эгалитаристские лозунги. Уравнение собственности Гегель считал неприемлемым.

Вторая ступень в развитии идеи права — *мораль*. Она является более высокой ступенью, потому что абстрактные и негативные, предписания формального права в ней наполняются положительным содержанием. Моральное состояние духа возвышает человека до сознательного отношения к своим поступкам, превращает лицо в деятельного субъекта. Если в праве свободная воля определяется внешним образом, по отношению к вещи или воле другого лица, то в морали — внутренними побуждениями индивида, его намерениями и помыслами. Моральный поступок поэтому может вступить в коллизию с абстрактным правом. Например, кража куска хлеба ради поддержания жизни формально подрывает собственность другого человека, однако заслуживает безусловного оправдания с моральной точки зрения.

На данной ступени свобода проявляется в способности индивидов совершать осознанные действия (умысел), ставить перед собой определенные цели и стремиться к счастью (намерение и благо), а также соизмерять свое поведение с обязанностями перед другими людьми (добро и зло). В учении о морали Гегель решает проблемы субъективной стороны правонарушений, вины как основания ответственности индивида.

Третья, высшая, ступень осмысления права человеком — *нравственность*. В ней преодолевается односторонность формального права и субъективной морали, снимаются противоречия между ними. Согласно взглядам философа человек обретает нравственную свободу в общении с другими людьми. Вступая в различные сообщества, индивиды сознательно подчиняют свои поступки общим целям. К числу объединений, формирующих нравственное сознание в современную ему эпоху, философ относил семью, гражданское общество и государство.

Гегель рассматривает гражданское общество и государство как несовпадающие сферы общественной жизни. Оригинальность этой концепции состояла в том, что под гражданским обществом в ней понималась система материальных потребностей, обусловленных развитием промышленности и торговли. Философ относит образование гражданского общества к современной ему эпохе, а его членов называет по-французски "bourgeois" (буржуа). В "Философии права" подчеркивалось также, что "развитие гражданского общества наступает позднее, чем развитие государства".

Отождествляя гражданский строй с буржуазным, Гегель изображает его как антагонистическое состояние, как арену борьбы всех против всех (здесь им используются формулировки, применявшиеся Гоббсом для характеристики естественного состояния). По учению Гегеля гражданское общество включает в себя отношения, складывающиеся на почве частной собственности, а также законы и учреждения (суд, полиция, корпорации), призванные гарантировать общественный порядок. В целом гражданское общество, считал Гегель, представляет собой объединение индивидов "на основе их *потребностей* и через *правовое устройство* в качестве средства обеспечения безопасности лиц и собственности".

Гражданское общество, по Гегелю, делится на три сословия: землевладельческое (дворяне — собственники майоратных владений и крестьянство), промышленное (фабриканты, торговцы,

ремесленники) и всеобщее (чиновники).

Вследствие различия интересов индивидов, их объединений, сословий гражданское общество, несмотря на имеющиеся в нем законы и суды, оказывается не способным урегулировать возникающие социальные противоречия. Для этого оно должно быть упорядочено стоящей над ним политической властью — государством. Гегель осознал, что социальные антагонизмы не могут быть устранены одними правовыми средствами, и предлагал решить проблему общественного согласия методами политики. В его учении государство как раз и предстает таким нравственным целым (идейно-политическим единством), в котором снимаются противоречия, имеющие место в правовом гражданском сообществе. Запутанность гражданского состояния, указывал философ, "может быть приведена в гармонию только с помощью покоряющего его государства".

Гегель различает в государстве объективную и субъективную стороны.

С объективной стороны государство представляет собой организацию публичной власти. В учении о государственном устройстве Гегель выступает в защиту конституционной монархии и критикует идеи демократии. Разумно устроенное государство, по его мнению, имеет три власти: законодательную, правительственную и княжескую власть (власти перечислены снизу вверх). Перенимая принцип разделения властей, Гегель в то же время подчеркивает недопустимость их противопоставления друг другу. Отдельные виды власти должны образовывать органическое, неразрывное единство, высшим выражением которого служит власть монарха.

Законодательное собрание, по Гегелю, призвано обеспечить представительство сословий. Его верхняя палата формируется по наследственному принципу из дворян, тогда как нижняя — палата депутатов — избирается гражданами по корпорациям и товариществам.

Представительство граждан в законодательном органе необходимо для того, чтобы довести до сведения правительства интересы различных сословий. Решающая роль в управлении государством принадлежит чиновникам, осуществляющим правительственную власть. Как считал Гегель, высшие государственные чиновники обладают более глубоким пониманием целей и задач государства, чем сословные представители. Восхваляя чиновничью бюрократию, Гегель называл ее главной опорой государства "в отношении законности".

Княжеская власть объединяет государственный механизм в единое целое. В благоустроенной конституционной монархии, по словам философа, правит закон, и монарху остается только добавить к нему субъективное "я хочу".

С субъективной стороны государство является духовным сообществом (организмом), все члены которого проникнуты духом патриотизма и сознанием национального единства. Основанием такого государства Гегель считал народный дух в форме религии. Мы должны, писал он, почитать государство как некое земное божество. Государство — это шествие бога в мире; "его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю".

Политический идеал Гегеля отражал стремление немецкого бюргерства к компромиссу с дворянством и установлению конституционного строя в Германии путем постепенных реформ сверху.

В учении о внешнем государственном праве (международном праве) Гегель подвергает критике кантовскую идею вечного мира. Придерживаясь в целом прогрессивных взглядов на отношения между государствами, проводя идеи необходимости соблюдения международных договоров, Гегель в то же время оправдывает возможность решения споров международного характера путем войны. К этому он добавляет, что война очищает дух нации. В такого рода представлениях Гегеля сказалась его положительная оценка войны Германии с наполеоновской Францией.

Учение Гегеля оказало огромное влияние на развитие политико-правовой мысли. Содержащиеся в нем прогрессивные положения послужили теоретической основой развития либеральных и радикальных концепций, в том числе младогегельянского движения, и дали им мощный толчок. Вместе с тем в учении Гегеля была заложена и возможность его консервативной интерпретации.

§ 4. Заключение

Политико-правовые доктрины Канта и Гегеля до сих пор остаются предметом пристального внимания, изучения, обсуждения, дискуссий.

С философией Канта связан ценностный подход к праву и к человеку. Разумеется, конкретные правовые взгляды Канта не выходили за пределы его эпохи, да и тогда не могли считаться самыми радикальными. Верно и то, что формализм его правовой теории впоследствии послужил методологической основой нормативизма и некоторых позитивистских школ. Тем не менее к проблемам аксиологии разработанный Кантом этический подход к праву имеет самое прямое отношение.

"Две вещи наполняют нашу душу всегда новым удивлением и благоговением, — писал Кант. — И они поднимаются тем выше, чем чаще и настойчивее занимается ими наше размышление. *Это — звездное небо над нами и моральный закон в нас*". На человека должно смотреть как на цель потому, что каждый человек, будучи носителем свободной воли и нравственного закона, столь же велик и неисчерпаем, как космос. Отсюда и взгляд на право как на условие общественного бытия автономных и ценных по своей сущности личностей, способ обеспечения равной для всех свободы.

Не эти ли положения философии Канта обусловили ее популярность во второй половине XIX в., когда стали распространяться социологические концепции, подчиняющие личность социальным общностям и закономерностям?

Не менее сильно влияние Канта на развитие идей правового государства. Сам этот термин появился позже, а идея основанного на правах и свободах режима, которому должно быть подчинено и государство, возникла задолго до Канта. Но никто, как Кант, не построил логическую цепь: нравственная свобода, составляющая сущность человека, требует внешних условий ее реализации, которые создаются равным для всех правом, обеспечивающим всеобщую свободу; из необходимости права следует существование государства, не имеющего иной цели, кроме поддержания и охраны свободы и равенства людей. Из приведенных логических построений явственно следует, что если уж людьми нужно управлять, то пусть это делает не государство, а равное для всех право, которому должно быть подчинено и само государство. Не есть ли это один из путей к преодолению политического отчуждения?

Глубоки и не исчерпаны последующим развитием политико-правовой идеологии и другие теоретические построения Канта. Много говорилось об утопизме мечты Канта о "вечном мире", но осуществление этой мечты в наше время стало настоятельной необходимостью, условием выживания человечества. Не до конца осмыслены и пресловутый реформизм Канта, его осуждение революций. Так ли уж оппортунистически звучат его суждения о тупости правительств, медлящих с проведением назревших реформ, что и порождает кровавый хаос революций?

Еще более неисчерпаема философия Гегеля. При оценке его политико-правовой концепции часто обращалось внимание на противоречие между диалектикой Гегеля и системой его философии, построенной так, что она как бы завершает все развитие весьма умеренным политическим идеалом конституционной монархии английского образца с сохранением ряда прусских учреждений. При всем богатстве содержания "Философия права" (учение об объективном духе) — не лучшая часть гегелевской философии; слишком обстоятельно и конкретно в ней выражены умеренные политические взгляды великого философа. Но верно и то, что предпосланное всему содержанию "Философии права" знаменитое положение Гегеля "что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно" дает основания не только для консервативных, но и для прогрессивных выводов.

Проблему политического отчуждения Гегель решал более в умозрительном, чем в реальном плане. Эта проблема рассматривалась внутри концепции перехода самосознания в инобытие, представляющее собой "вещность", предметность. Примерами такого перехода в процессе социально-политической активности и труда названы государство и частная собственность

("богатство"). Но сам Гегель не считал их проявлением враждебного людям отчуждения; это отчуждение преодолевается в сознании примирением с разумной действительностью. "Разумное назначение человека — жить в государстве... Индивид лишь постольку истинен и нравственен, поскольку он есть член государства". Целью государства не является обеспечение интересов единичных людей, их жизни, собственности и личной свободы. "Скорее, наоборот, государство есть то наивысшее, которое изъявляет притязание также и на самую эту жизнь и самое эту собственность и требует от индивида, чтобы он принес их в жертву". Государство — "абсолютная неподвижная самоцель в которой свобода достигает наивысшего, подобающего ей права, так же как эта самоцель обладает наивысшей правотой в отношении единичного человека, *наивысшей обязанностью* которого является быть членом государства".

Эти положения гегелевской философии не раз противопоставлялись этике Канта, утверждающей свободу, автономию и самоценность личности. Такое противопоставление обоснованно при сравнении почти противоположных исходных пунктов политико-правовых концепций: автономная личность — у Канта, мировой дух, осуществляющий себя как разум и свобода, — у Гегеля. Но не снимается ли это противопоставление в процессе встречного развертывания философских категорий? У Канта и Гегеля суть истории, по существу, одна и та же, с той разницей, что у Канта полное осуществление идеалов свободы — в будущем, у Гегеля несвобода — в прошлом. По существу одинаковы идеалы Канта и Гегеля: *"Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, — достижение всеобщего правового гражданского общества"*. Понятие гражданского общества, основанного на правовом равенстве людей, всесторонне исследовано Гегелем, рассматривавшим всемирную историю как применение принципа свободы к мирским делам: "Всеобщая история есть прогресс в сознании свободы — прогресс, который мы должны познать в его необходимости".

Сама история в понимании Гегеля есть внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения. Правительство и государство не сразу организовалось разумно, долгие века они не основывались на принципе свободы. В контексте гегелевской философии взгляд на историю как на поступь свободы содержит постановку важнейшей проблемы: может ли быть свободен человек среди несвободных политических и общественных учреждений?

Но у Гегеля та же проблема поворачивается и другой стороной: способен ли несвободный народ получить свободное государственное устройство? "Причудливая мысль дать народу а priori более или менее разумное по своему содержанию государственное устройство не принимает во внимание как раз того момента, благодаря которому оно есть нечто большее, чем праздная выдумка. Каждый народ обладает поэтому государственным устройством, которое ему впору и подходит ему... Народ должен в отношении своего государственного устройства чувствовать, что это его собственное право и его состояние; в противном случае оно может, правда внешне, быть налицо, но не обладает каким бы то ни было значением, не имеет никакой ценности", — писал Гегель.

Уже история XIX в. оставила позади представления Канта и Гегеля о конкретных политико-правовых идеалах (программах). Но влияние методологии и теоретического содержания политических и правовых доктрин великих философов на развитие политико-правовой идеологии оказалось длительным и глубоким.

Несмотря на устарелость взглядов Гегеля на общество и государство той эпохи, его выводы о самостоятельности гражданского общества как сферы частных интересов по отношению к государству (воплощению публичного интереса), о зависимости общественного строя от разделения труда стали громадным шагом вперед в развитии социологии. Помимо этого они оказали влияние даже на различные направления социалистической политико-правовой идеологии. Сам Гегель, как отмечено, отнюдь не был противником буржуазного общества и к тому же придерживался умеренно-консервативных политических идеалов. Однако его взгляд на государство как на воплощение публичного интереса (в противовес эгоизму гражданского общества) стал основной идеей теоретика социальной демократии Лассалля. Трудно признать случайным и то, что приверженцы наиболее радикального варианта преодоления политического отчуждения — видные теоретики анархизма (Прудон, Штирнер, Бакунин) и сторонники идеи

отмирания государства (Маркс, Энгельс) прошли школу гегелевской философии, были гегельянами левого направления. В самом деле: если государство и общество не совпадают и могут рассматриваться отдельно одно от другого, то почему невозможна замена политической власти общественным самоуправлением?

В середине 60-х гг. XIX в. в западноевропейской философии прозвучал призыв "назад к Канту!". Вскоре сложились неокантианские школы, оказавшие большое влияние на развитие теории права и государства. В начале XX в. стало формироваться неогегельянство. Судьбы идей классиков немецкой философии были различны. Идеологи разных классов притязали на части их духовного наследия. Предпринимались попытки соединить философии Канта и Гегеля, хотя не только философские, но и политико-правовые идеи Канта и Гегеля расходятся в решении многих проблем. И все же эти два имени почти всегда стоят рядом. В области политико-правовой идеологии их объединяют ненависть к рабству, произволу, к феодальному гнету, идея свободы человека и человечества, уважение к законности, уверенность, что государство может и должно стать разумным.

ГЛАВА 18. РЕАКЦИОННЫЕ И КОНСЕРВАТИВНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В КОНЦЕ XVIII — НАЧАЛЕ XIX В.

§ 1. Введение

Распространение идей французских просветителей, Французская революция, якобинский террор, революционные и наполеоновские войны — все это вызывало ненависть и отпор реакционных классов феодальной Европы. После поражения Наполеона в войне с Австрией, Россией и Пруссией монархи этих государств образовали Священный союз, к которому позднее присоединились монархи других европейских государств. За революцией последовали реставрации. Во Франции вновь воцарились Бурбоны. Вернувшиеся в страну эмигранты, особенно реакционные круги дворянства (ультрароялисты), стремились ликвидировать завоевания Французской революции. Правительства покровительствовали католическому духовенству, клерикалам, иезуитам. Основным предметом нападок реакционеров была идеология Просвещения. К этим нападкам присоединялись консервативные мыслители, порицавшие теорию и практику революционеров.

§ 2. Реакционные политико-правовые учения во Франции, Швейцарии, Австрии

В конце XVIII — начале XIX в. с осуждением Французской революции выступил ряд политических мыслителей.

Наиболее известным из них был *Жозеф де Местр* (1753—1821). Он жил в Савойе, Швейцарии, на Сардинии, долго был посланником сардинского короля в Петербурге.

Всю силу своего недюжинного таланта Жозеф де Местр обрушил на Просвещение и революцию.

Когда-то Франция была центром европейского христианства, рассуждал де Местр. Но затем в литературе и во всех сословиях Франции распространились идеи, направленные против религии и собственности. Человек, который может все видоизменить, но не может ничего создать или изменить к лучшему без помощи божьей, возмнил себя источником верховной власти и захотел все делать сам. За это бог наказал людей, сказав: делайте! И революция, божья кара, разрушила весь политический порядок, извратила нравственные законы. Франция попала в руки злодеев, которые водворили в ней самый страшный гнет, какой только знает история. Революция обречена на бесплодие, утверждал де Местр, прочно лишь то, что основано на божественном начале; история свидетельствует, что революции всегда производят большее зло, чем то, которое они хотят исправить.

Особенное внимание де Местр уделял критике свойственного Просвещению убеждения во

всесилии разумного законодательства. Человек, писал де Местр, не может сочинить конституцию так же, как не может сочинить язык. Он не может создать даже насекомое или былинку, но вообразил, что он источник верховной власти, и стал творить конституции. Однако в конституционных актах Франции периода революции — все вверх дном. Они умозрительны и учреждены для человека вообще. Но человека вообще нет — есть французы, итальянцы, русские, персы и другие народы. Задача конституции — найти законы, подходящие для конкретного народа с учетом населения, нравов, религии, географического положения, политических отношений, добрых и дурных качеств народа.

Де Местр высмеивал заявление Томаса Пейна, что он признает только те конституции, которые можно носить в кармане. Письменные конституции, рассуждал де Местр, лишь утверждают те права, которые уже существуют. В английской конституции большинство положений нигде не записано — она заключается в общественном духе и потому действует. В Конституции США прочно лишь то, что унаследовано от предков. И напротив, все новое, установленное общим совещанием людей, обречено на гибель. Так, северо-американские законодатели решили по начертанному ими плану построить для столицы новый город, заранее дав ему название. "Можно биться об заклад тысячу против одного, что этот город не будет построен, или что он не будет называться Вашингтон, или что конгресс не будет в нем заседать". Столь же бессмысленна была затея создать Французскую республику, затея, заведомо обреченная на провал, ибо большая республика никогда не существовала. Само сочетание слов "большая республика" столь же лишено смысла, как "квадратура круга". Что касается республиканских США, скептически замечал де Местр, то это еще молодое государство, дайте этому ребенку время подрасти.

Наконец, суть основного закона в том, что никто не имеет права его отменить; поэтому он и не может быть установлен кем бы то ни было, ибо тот, кто вправе установить, тот вправе и отменить.

Подлинные конституции, писал де Местр, складываются исторически, из незаметных зачатков, из элементов, содержащихся в обычаях и характере народа. В младенческом состоянии обществ конституции по воле бога создавались людьми, возмещавшими божью волю и соединявшими религию с политикой. В последующие времена законы лишь собирали и развивали то, что лежит в естественном устройстве народной жизни. Всегда при создании конституций действовали не воля человека, а обстоятельства; во всяком случае, никакая конституция не была предметом предварительного обсуждения, причем исторические конституции создавались практиками (цари, аристократы), но никогда не создавались теоретиками.

Все конституции закрепляют ту или иную степень свободы, причем народы получают свобод больше или меньше в зависимости от их потребностей. Изменение потребностей народов ведет к изменению конституций сообразно той доле свободы, которую они имеют. Так, англичане, совершив революцию, не уничтожили весь старый порядок вещей и даже воспользовались им для объявления прав и свобод. Впрочем, замечал де Местр о послереволюционной Англии, английские учреждения еще не прошли достаточное испытание временем, и их прочность в ряде отношений сомнительна.

Де Местр призывал французов вернуться к своей старинной конституции, которую им дала история, и через монарха получить свободу. Тогда Франция снова станет честью и украшением Европы, заявлял он.

При всей реакционности своих взглядов де Местр — талантливый публицист и эрудированный полемист. Прекрасно зная историю революций, он использовал нестабильность и неустойчивость французских конституционных законов революционного периода как аргумент против действительности писаного законодательства вообще. Бывший почитатель Руссо, де Местр стремился доказать бесперспективность революционной практики с точки зрения некоторых идей Просвещения (таковы его возражения против "большой республики"). Его прогнозы (и о республике, и о столице США) оказались несбывшимися. Но в дискуссии с идеологией Просвещения де Местр нащупал ее слабое, уязвимое звено: рационалистическое убеждение во всесилии разумного закона. Законы творит не разум, а история — этот его вывод подтверждался почти всей политической практикой, известной тому веку. У де Местра этот вывод был подчинен задаче обоснования его политических идеалов.

Доктрину де Местра современники называли средневековой, а его самого — "пророком прошлого". Политическая программа де Местра основана на представлении о греховной природе человека, способного делать только зло. Человек слишком зол, чтобы быть свободным, в его же интересах он нуждается в порабощении. Таким же образом равенство противоречит и законам природы, и законам общежития. Греховность человека неизбежно порождает бесконечные преступления и требует наказаний. Человеком можно управлять, лишь опираясь на страх, даже на ужас, который внушает палач.

Де Местр призывал вернуться к средневековым порядкам и идеалам. Только монархическая форма государства соответствует воле бога. Поскольку религия является основанием всех человеческих учреждений (политический быт, просвещение, воспитание, наука), католическая церковь должна восстановить былую роль вершительницы судеб народов.

Просвещение и образование вредны, знания разрушают интуитивный стиль жизни и лишают традицию ее "магической власти". Светская и духовная власти должны соединиться в борьбе против инакомыслия. Благотельным учреждением, спасшим Испанию от губительных новшеств, де Местр называл инквизицию. Пролит несколько капель нечистой крови, рассуждал де Местр, испанские короли предотвратили потоки крови самой благородной.

Де Местр — сторонник средневековой теократии. Он утверждал, что в средние века папская власть была благотельна — римские папы сдерживали государей, защищали простых людей, укрощали светские распри, были наставниками и опекунами народов. В своем главном произведении — "О папе" (1819 г.) де Местр называл папу "великимдемиургом всемирной цивилизации". Он писал, что мировой порядок станет прочнее, если авторитет римских пап будет поставлен выше власти монархов. Во всех спорах, пояснял де Местр, нужна последняя, решающая инстанция; догмат папской непогрешимости, естественно, обуславливает роль римских пап как именно такой вершины порядка человеческого общежития. Де Местр писал, что "европейская монархия не может быть утверждена иначе, как посредством религий", а "универсальным монархом может быть только папа".

Аналогичные идеи содержались в произведениях французского политического деятеля виконта де Бональда (1754—1840). Как и де Местр, де Бональд заявлял, что революция произошла от ослабления веры в бога. Революцию он называл разложением общества, властью злодеев и палачей, самым страшным деспотизмом, известным истории.

Бональд писал, что законы человеческих обществ вытекают из природы человека вообще, в силу чего политические общества могут иметь только одно естественное устройство. Законы такого общества выражают божью волю, природу человека и общую волю. Цель любого общества — охрана лица и имущества. Но эта цель не может быть достигнута, если обществом управляет частная воля. Бональд критикует современных ему философов за индивидуалистические начала их теорий. Он стремится построить философию не индивидуального, а общего, философию не "меня", а "нас".

Естественным устройством общества, основанного на природе вещей, по утверждению Бональда, является монархия. Ее прообраз и основной элемент — семья.

Монарх направляет общую силу в соответствии с общей волей, Коль скоро общественная воля едина, власть не может быть разделена. Различные отрасли этой власти — лишь разные ее проявления. В законодательной власти в устроенном государстве надобности вообще нет. Поскольку законы — необходимые отношения, вытекающие из природы вещей, законодателем должна быть сама природа вещей, а не лицо и не собрание. Монарху принадлежит общая охранительная власть.

Учреждения, необходимо вытекающие из природы вещей, сложились исторически и, по мнению Бональда, существовали в Древнем Египте и у германцев. В Древнем Египте они были искажены ложной религией, а у германцев достигли полного развития. Им свойственны государственная религия, наследственная монархия, наследственные отличия и привилегии. В таких государствах все зависело от общей воли, ничто — от частной. Монарх мог взимать налоги лишь с согласия представителей сословий. От монарха не зависели дворянство, духовенство, города с их цеховым устройством, верховные суды, высшие должности в государстве (они были

собственностью). Монарх был подчинен законам.

Идеал Бональда — средневековая сословно-представительная монархия с сильной ролью церкви.

Все остальные государства он относил к неустроенным обществам, которых много, ибо истина одна, а ошибок множество, общая воля единообразна — частные воли бесконечно разнообразны потому, что частная воля всегда извращена.

В неустроенных обществах царят частные воли, борющиеся между собой. Там существует законодательная власть, поскольку в таких государствах законы выражают человеческий произвол, а не природу вещей. В республиках все индивидуально, нет ничего общественного, господствуют частные воли. Демократия вообще тождественна деспотии. И в том, и в другом государстве царят страсть к разрушению наследственных преимуществ, стремление к всеобщему уравниванию; деспотизм толпы обычно приводит к деспотизму одного лица.

Бональд — клерикал, причем клерикал воинствующий: религию он считал необходимой основой всех учреждений, воспитания и образования. Государство и религию он рассматривал как "две узды, необходимые для сдерживания страстей человеческих". Многие его рассуждения строятся по канонам схоластики. Так, он стремился свести все к началу троичности (в космологии бог — причина, движение — средство, тела — действие; в государстве этому соответствуют правительство, чиновники, подданные; в семье — отец, мать, дети). Даже Декларацию прав человека и гражданина он предлагал заменить Декларацией прав бога, поскольку "бог — автор всех совершенных законов". И все же в его теоретических построениях обнаруживается та своеобразная форма борьбы с противостоящим мировоззрением, которая заключается, в воспроизведении оспариваемых идей в своей системе взглядов, в придании им чуть ли не противоположного звучания. Таковы его рассуждения о законах, необходимо вытекающих из природы вещей (Монтескье), об общей воле и частных волях (Руссо?), о прямом правлении законов природы и недопустимости малейшего отклонения от них (Морелли??)-

Средневековые идеалы стремился обосновать бернский патриций *Карл Людвиг Галлер* (1768—1854). Он был профессором права в Бернском университете, но покинул Швейцарию из-за политических переворотов. Приняв католичество, Галлер жил во Франции, в Австрии, посвятив свою жизнь борьбе с революционными идеями. Его шеститомная "Реставрация политической науки" (1816—1834 гг.) в свое время наделала много шума и была "удостоена" резких оценок Гегеля ("невероятные нелепости", "полное отсутствие мыслей", "фанатизм, слабоумие и лицемерие добрых намерений", "абсурдное представляется ему словом Божиим").

Галлер писал, что богом установлен естественный закон, управляющий всеми человеческими отношениями, согласно которому сильный властвует, слабейший подчиняется. Общественное неравенство проистекает из естественного неравенства людей. Богом определена власть отца, хозяина, вождя, учителя, знающего над незнающим. Вместе с тем бог установил запрет посягать на права другого. Поэтому общий порядок согласуется со свободой каждого отдельного лица. Коль скоро все это зависит от бога, религия является главной гарантией от злоупотребления властью.

Галлер отвергал идею общественного договора, ставящего человеческий произвол на место вечного, установленного богом порядка. Теория общественного договора, писал Галлер, противоречит историческим фактам — ни одно государство не возникло таким образом. Люди всегда жили в обществе, они связаны рядом отношений без всяких договоров, поскольку их силы и потребности не равны и они нуждаются друг в друге.

Предположение об общественном договоре порождает ряд неразрешимых вопросов. Если общество создано договором, то участвовали ли в его заключении женщины и дети (и где порог совершеннолетия)? Если нет, то почему они члены общества? Если участвовали, то какой смысл был вступать в общественный союз независимым хозяевам, беря на себя обязательство подчиняться большинству? Непонятно также, кому этим договором была вручена власть. Сильнейшему? Но именно против него нужны были гарантии. Самому мудрому? Но как определить, кто мудр, а кто нет?

Общество — не искусственное образование, а естественное состояние человечества; равным

образом государства возникают не из теоретических построений, а историческим путем. Государство, утверждал Галлер, — такой же союз, как семья, дом, товарищество. Особенность и отличие государства — верховная власть. Основанием государства являются лица, обладающие правом верховной власти. Их подданные имеют свои права.

Из семейств возникли вотчинные княжества, которым Галлер уделял особенное внимание. Основанием власти в вотчинном княжестве является поземельная собственность. Князь — независимый землевладелец, имеющий права верховенства, войны и мира, назначения и смены служителей, издания законов, взимания податей с согласия подданных. Этот перечень во многом совпадает с определенными еще Боденом атрибутами суверенной власти; но ряд прав вотчинного князя Галлер толкует по-своему.

Князь должен законодательствовать лишь в пределах своих прав и силы, не нарушая прав подданных (их свободы и собственность — прирожденные, богом дарованные права). Поэтому князь издает постановления, связывающие самого князя и его потомков, а также инструкции для подчиненных ему служителей. Что касается законов о правах подданных, то, чем этих законов меньше, тем лучше. Бумажные конституции вообще бесполезны, рассуждал Галлер. Законы большей частью не нужны, так как их положения само собой понятны из естественного закона, "гражданские законы" представляют собой лишь запись (для сведения судей) договоров и обычаев, сложившихся в обществе. Уголовные законы — тоже инструкции, адресованные судьям. Что касается суда, то это не столько функция государства, сколько благодеяние князя.

Особенность взглядов Галлера на государственных служащих в том, что они рассматриваются как слуги князя. Лишь при таком подходе, пояснял Галлер, князь при учреждении должностей (которые содержатся за его счет) ограничивается самой крайней необходимостью, а не назначает особого чиновника для каждого дела, как в современных государствах, что порождает бюрократизм и невыносимую правительственную опеку.

От вотчинных княжеств отличаются военные монархии, возникшие из власти независимого предводителя дружины, а также духовные монархии, основанные на власти церкви. Республики, по Галлеру, возможны в небольших странах и представляют собой добровольные товарищества.

В любом государстве необходима аристократия: в вотчинных княжествах — землевладельческая, в военных — военная, в духовных — духовная, в республиках — патрициат. Идеалом Галлера были мелкодержавный княжеский абсолютизм и феодальные институты, существовавшие в средние века. Он призывал возродить господство духовной власти над светской, называл католицизм единственно истинной формой христианства (протестантизм революционен), свободу печати считал пагубным софизмом, утверждал, что революционные и противореволюционные учения соотносятся как неверие и вера.

§ 3. Традиционализм Э. Бёрка

С осуждением Французской революции и идей Просвещения выступал английский парламентарий и публицист ирландец *Эдмунд Бёрк* (1729—1797).

В 1790 г. Бёрк опубликовал книгу "Размышления о революции во Франции", содержащую полемику с ораторами двух дворянских клубов в Лондоне, разделявших идеи Просвещения и одобрявших события во Франции. Изданная в относительно спокойный период французской революции, когда казалось, что страна твердо встала на путь конституционного строительства, эта книга поначалу не пользовалась успехом. По мере развития событий во Франции, подтвердивших худшие опасения и предсказания Бёрка, стремительно возрастала популярность его сочинения. Книга была переведена на французский и на немецкий языки и вызвала много откликов, из которых наиболее известно сочинение Т. Пейна "Права человека" (см.гл.15).

Бёрк порицал Национальное собрание Франции не только из-за некомпетентности его состава (оно, писал Бёрк, состоит из провинциальных адвокатов, стряпчих, муниципальных чиновников, врачей, деревенских кюре), но и еще более за стремление отменить во Франции сразу весь старый порядок и "одним махом создать новую конституцию для огромного королевства и каждой его

части" на основе метафизических теорий и абстрактных идеалов, выдуманных "литературными политиками (или политическими литераторами)", как Бёрк называл философов Просвещения. "Было ли абсолютно необходимо опрокидывать все здание, начиная с фундамента, и выметать все обломки, чтобы на той же почве воздвигнуть новую экспериментальную постройку по абстрактному, теоретическому проекту?", — спрашивал Бёрк.

Он утверждал, что совершенствование государственного строя всегда должно осуществляться с учетом вековых обычаев, нравов, традиций, исторически сложившихся законов страны. Задача сильных политических умов — "сохранять и одновременно реформировать". Однако французские революционеры склонны в полчаса разрушить то, что создавалось веками. "Слишком сильно ненавидя пороки, они слишком мало любят людей". Поэтому лидеры революции, делая вывод Бёрк, стремятся разбить все вдребезги, смотрят на Францию как на завоеванную страну, в которой они, будучи завоевателями, проводят самую жестокую политику, презирая население и рассматривая народ лишь в качестве объекта своих опытов. "Парижские философы, — отмечал Бёрк, — в высшей степени безразличны по отношению к тем чувствам и обычаям, на которых основывается мир нравственности... В своих опытах они рассматривают людей как мышей". "Честный реформатор не может рассматривать свою страну как всего лишь чистый лист, на котором он может писать все, что ему заблагорассудится".

"Их свобода — это тирания, — писал Бёрк о французских революционерах; — их знание — высокомерное невежество, их гуманность — дикость и грубость".

Особенные возражения Бёрка вызывали дискуссия о правах человека и само понятие "права человека": "Права, о которых толкуют теоретики, — это крайность; в той мере, в какой они метафизически правильны, они фальшивы с точки зрения политики и морали". Бёрк утверждал, что права людей — это преимущества, к которым люди стремятся. Их нельзя определить априорно и абстрактно, поскольку такие преимущества всегда зависят от конкретных условий разных стран и народов, от исторически сложившихся традиций, даже от компромиссов между добром и злом, которые должен искать и находить политический разум. К тому же реально существующие права людей включают как свободу, так и ее ограничения (для обеспечения прав других людей). "Но поскольку представления о свободе и ограничениях меняются в зависимости от времени и обстоятельств, — писал Бёрк, — возможно бесконечное количество модификаций, которые нельзя подчинить постоянному закону, то есть нет ничего более бессмысленного, чем обсуждение этого предмета".

Мысль Бёрка сводилась к тому, что и права человека, и государственный строй складываются исторически, в течение долгого времени, проверяются и подтверждаются опытом, практикой, получают опору в традициях. Кроме того, Бёрк не был сторонником идеи всеобщего равенства людей, лежащей в основе теории прав человека: "Те, кто покушаются на ранги, никогда не обретают равенства, — утверждал Бёрк. — Во всех обществах, состоящих из разных категорий граждан, одна должна доминировать. Уравнители только искажают естественный порядок вещей..."

Книга Бёрка стала одним из первых произведений консервативного историзма и традиционализма, противостоявшего рационализму и легисломании революционных политиков-идеалистов. Бёрк утверждал, что право каждой страны складывается в результате длительного исторического процесса. Он ссылаясь на конституцию Англии, которая создавалась несколько веков; по его мнению, "Славная революция" 1688 г. лишь закрепила государственный строй Англии, права и свободы англичан, существовавшие задолго до этой революции: "В период Революции мы хотели и осуществили наше желание сохранить все, чем мы обладали как наследством наших предков. Опираясь на это наследство, мы приняли все меры предосторожности, чтобы не привить растению какой-нибудь черенок, чуждый его природе. Все сделанные до сих пор преобразования производились на основе предыдущего опыта..."

Основой государственного строя Англии, свобод и привилегий ее народа Бёрк называл идею наследования. Со времен Великой хартии вольностей (1215 г.) идея наследования обеспечивала принцип сохранения и передачи свобод от поколения к поколению, но не исключала принципа усовершенствования. В результате сохранилось все ценное, что приобреталось. "Преимущества,

которые получает государство, следуя этим правилам, оказываются схваченными цепко и навсегда". Поэтому, писал Бёрк, "наша конституция сохранила наследственную династию, наследственное пэрство. У нас есть палата общин и народ, унаследовавший свои привилегии и свободы от долгой линии предков".

Опорой конституции служат обычаи, религия, нравы, даже предрассудки, содержащие мудрость предков: "Предрассудки полезны, — подчеркивал Бёрк, — в них сконцентрированы вечные истины и добро, они помогают колеблющемуся принять решение, делают человеческие добродетели привычкой, а не рядом не связанных между собой поступков".

Защищая традиции и осуждая нововведения, Бёрк оправдывал и те сохранявшиеся в Англии средневековые пережитки, которые подвергались особенной критике со стороны английских радикалов и либералов. Таковы идеи пэрства, рангов, политического и правового неравенства. Основой английской цивилизации Бёрк называл "дух рыцарства и религию. Дворянство и духовенство сохраняли их даже в смутные времена, а государство, опираясь на них, крепло и развивалось".

"Благодаря нашему упрямому сопротивлению нововведениям и присущей национальному характеру холодности и медлительности, мы до сих пор продолжаем традиции наших праотцов, — писал Бёрк. — ...Руссо не обратил нас в свою веру; мы не стали учениками Вольтера; Гельвеции не способствовал нашему развитию. Атеисты не стали нашими пастырями; безумцы — законодателями... Нас еще не выпотрошили и, подобно музейным чучелам, не набили соломой, тряпками и злыми и грязными бумагами о правах человека".

Априорным теориям просветителей и революционеров Бёрк противопоставлял исторический опыт веков и народов, разуму — традицию. Общественный порядок, рассуждал Бёрк, складывается в результате медленного исторического развития, воплощающего общий разум народов. Бёрк ссылается на бога — создателя мироздания, общества, государства. Всякий общественный порядок возникает в результате долгой исторической работы, утверждающей стабильность, традиции, обычаи, предрассудки. Все это — ценнейшее наследие предков, которое необходимо бережно хранить. Сила действительной конституции — в давности, в традициях. Само учение о государстве и праве должно стать наукой, изучающей исторический опыт, законы и практику, а не схемой априорных доказательств и фикций, какой является учение идеологов революции.

Бёрк, как и реакционные идеологи, противопоставлял рационалистическим идеям Просвещения традиционализм и историзм, убеждение в неодолимости хода истории, не зависящего от человека. В применении к истории права это противопоставление получило развитие в учении исторической школы права.

§ 4. Историческая школа права

С критикой рационализма теории естественного права и свойственной Просвещению веры во всемогущество закона в начале XIX в. выступил ряд немецких юристов, создавших историческую школу права. Представители исторической школы доказывали, что нет естественного права, а есть лишь положительное право, которое имеет свои законы развития, не зависящие от разума. Само право — историческое наследие народа, которое не может и не должно произвольно меняться. Подлинным бытием, источником права является не закон, произвольно принимаемый, изменяемый, отменяемый государством, а обычай, выражающий дух народа.

Основателем исторической школы права был профессор права в Геттингене *Густав Гуго* (1764—1844). В книге "Учебник естественного права, или философия положительного права" Гуго оспаривает основные положения теории естественного права. Концепцию общественного договора он отвергает по ряду оснований.

Во-первых, таких договоров никогда не было — все государства и учреждения возникали и изменялись другими путями. Во-вторых, общественный договор практически невозможен — миллионы незнакомых людей не могут вступить в соглашение и договориться о вечном

подчинении учреждениям, о которых они судить еще не могут, а также о повиновении еще не известным людям. В-третьих, концепция общественного договора вредна — никакая власть не будет прочной, если обязанность повиновения зависит от исследования ее исторического происхождения из договора.

Власть и право возникали по-разному. Никакая их разновидность не соответствует полностью разуму, они признаются не безусловно, а только временно правомерными, однако то, что признано или признавалось множеством людей, не может быть совершенно неразумно.

Право, писал Гуго, возникает из потребности решения споров. Юридический порядок — такой порядок, при котором возникающие споры решаются третьим лицом. Это решение споров предоставлено власти; признак права — принуждение, но право — не только установление государства. Независимо от законодательной власти с древних времен существует и развивается обычное право, преторское право.

В статье "Являются ли законы единственными источниками юридических истин" Гуго сравнивает право с языком и нравами, которые развиваются сами по себе, без договоров и предписаний, от случая к случаю, потому что другие говорят или делают так, и к обстоятельствам подходит именно это слово, правило. Право развивается как правила игры (шахматы, бильярд, карты), где на практике часто встречаются ситуации, не предусмотренные поначалу установленными правилами. В процессе игр возникают и постепенно получают общее признание определенные способы решения этих ситуаций. Кто их автор? Все — и никто.

То же и право — оно складывается из обычаев, возникших и получивших признание в среде народа. Обычаи имеют то преимущество перед законом, что они общеизвестны и привычны.

Множество законов и договоров никогда не выполняется. Сколько раз в Геттингене власть переименовывала улицы — но все их привычно называли и называют по-старому. Исторически сложившийся обычай и есть подлинный источник права.

В конкретно-исторических условиях эта концепция была апологией феодального обычного права, сохранявшегося в Германии. Гуго оправдывал рабство, считал положение раба лучшим, чем положение бедняка, обосновывал право государства ограничивать свободу мыслей и вообще любую свободу во имя общественного блага.

Еще одним представителем исторической школы права был профессор Берлинского университета *Фридрих Карл Савиньи* (1779—1861).

В 1814 г. была опубликована брошюра юриста Тибо с призывом созвать съезд юристов, теоретиков и практиков, для разработки общего для всей Германии гражданского уложения. Савиньи ответил Тибо в том же году брошюрой "О призвании нашего времени к законодательству и правоведению".

Савиньи стремился доказать ошибочность предположения, что право создается законодателем. Оно, по мнению Савиньи, не зависит от случая или произвола. Право всех народов складывалось исторически, так же, как и язык народа, его нравы и политическое устройство. Будучи продуктом народного духа, право живет в общем сознании народа в форме не столько отвлеченных понятий, сколько живого восприятия юридических институтов.

Поначалу право существует в общем сознании как "природное право", находя формальное выражение в символических действиях, сопровождающих установление или прекращение юридических отношений. Развиваясь вместе с народом и его культурой, право становится особой наукой в руках юристов, обособившихся в сословие. Научная обработка права юристами — обязательная и необходимая предпосылка законодательной деятельности.

Но в Германии, заключал Савиньи, время для законодательных работ не пришло — в юриспруденции царит хаос разноречивых мнений, а не органическая наука, способная выработать стройное уложение. Что в таких условиях смог бы создать предлагаемый Тибо всегерманский съезд юристов?

Последователем Савиньи был его ученик *Георг Фридрих Пухта* (1798—1846). Пухта писал о естественном саморазвитии права, которое растет из народного духа, как растение из зерна. Оно вытекает из народного духа так же, как язык и нравы. Сознание права возникает еще в семьях, но сознание смутное; с образованием народа оно выступает на первый план, ибо люди связаны

взаимным признанием прав, в силу чего в народе господствует юридическое сознание. Для охраны права от нарушений народ образовал государство.

Первоначальной формой права Пухта называл обычай, вытекающий из народного сознания. Затем для выражения обычаев в твердой форме (чего именно требует общая воля народа?) создается законодательство. Следом возникает юриспруденция, право юристов, раскрывающее юридические положения, лежащие в глубине народного духа, но не выраженные ясно обычаем и законом. И законодатель, и юристы не создают нормы права, а лишь содействуют раскрытию различных сторон народного духа.

Право и государство, писал Пухта, проистекают в конечном счете из божественной воли через, народную волю (как выражение народного духа). Народ он определяет как естественное соединение людей, связанных общим происхождением, языком, местопребыванием.

Объясняя рецепцию римского права в странах Западной Европы, Пухта писал, что в праве наряду с национальными началами, выражающими народный дух, могут существовать некие общие начала, делающие возможным использование народом чужого права. Такое объяснение было вызвано тем, что представители исторической школы обращали основное внимание на развитие частного права. Одну из своих задач они видели в том, чтобы в процессе рецепции частного римского права освободить его от устаревших норм и органически соединить оставшееся с традиционными для Германии того времени представлениями о частном праве.

§ 5. Заключение

Реакционность политико-правовых учений де Местра, де Бональда, Галлера очевидна и не скрывалась самими творцами этой идеологии. Их усилия были направлены на реставрацию средневековых политических и правовых учреждений, власти и авторитета католической церкви. В соответствии с феодальными идеалами Средневековья они стремились доказать ничтожность человека перед богом и государством, бессилие его разума, способного творить разве только зло.

Не так откровенно, но, по существу, аналогичных идей держались Бёрк и юристы исторической школы. Их идеал — не столько в прошлом, сколько в той части настоящего, которая несет на себе наибольшие отпечатки, пережитки прошлого. С откровенными реакционерами, зовущими к реставрации, Бёрка роднит ненависть к революции; вообще реакционных и консервативных идеологов объединяют своеобразные методология и теория, противостоящие Просвещению.

При всем обилии ссылок на бога и божий промысел реакционная идеология конца XVIII — начала XIX в. не так примитивна и догматична, как, скажем, теократические концепции средних веков. Просвещение и революция заставили реакционеров учиться и размышлять. Как видно из изложенного, они пытались использовать для обоснования своих взглядов отдельные идеи Монтескье, терминологию Руссо и, главное, усвоили необходимость обосновывать свои идеи не только ссылками на священное писание.

В полемике с революционными теориями реакционные и консервативные мыслители нашли ряд уязвимых звеньев в идеологии Просвещения. Основательная их критика априоризма теоретиков естественного права, полагавших, что все принципы права могут быть чисто логически выведены из природы человека вообще. В этой критике заслуживает внимания положение о зависимости права каждого из народов от его исторического развития, условий жизни, особенностей бытовых, производственных, религиозных, нравственных отношений. Это положение, как известно, обосновывал еще Монтескье, но более обстоятельно и глубоко оно развито в трудах Бёрка и исторической школы права. Определенным достижением правоведения были мысли о границах деятельности законодателя, который всегда создает право не на пустом месте, а у конкретного народа и потому вынужден и должен считаться с традициями, нравами, историческим наследием. Помимо прочего подход к праву, признающий объективность изменчивости и разнообразия правовых систем, создавал теоретические основы для возникновения и развития сравнительного правоведения.

Шагом вперед в развитии теории права были попытки обнаружить закономерности истории

права, рассмотреть эту историю как объективный процесс, не во всем и не всегда зависящий от воли законодателя. Верен и вывод о том, что право в целом создается не кабинетным теоретическим творчеством, а объективным процессом жизни народа и не устанавливается всякий раз заново и произвольно каждым поколением людей.

И все же и в отмеченных положениях реакционные и консервативные идеологи в конечном счете были не правы.

Они не без оснований критиковали волюнтаризм французских революционеров, их стремление решить все проблемы социальной жизни народа раз и навсегда разумным законом. Однако низвержение одной за другой всех конституций периода революции (1791, 1793, 1795, 1799 гг.) вовсе не доказывало бессилия социальной роли закона вообще. В бурных событиях революции возникал новый строй, и законодательство, то опережавшее становление нового общества, то отстававшее от него, играло значительную роль и в безвозвратном разрушении старого режима, и в создании нового. Во времена деятельности де Местра и де Бональда Гражданский кодекс 1804 г., воплотивший ряд результатов революции, стал уже непререкаемым законом, в рамках которого бурно развивались промышленность и торговля. Достаточно известно, что основные положения этого Кодекса были не записью феодальных обычаев Франции, а результатом теоретического творчества юристов.

Реакционные и консервативные идеологи были правы и в том, что законодательство каждого народа должно соответствовать условиям его жизни, а не абстрактным представлениям о человеке вообще. Но критика этих абстрактных представлений в учениях реакционеров была подчинена предвзятой цели сохранить униженное положение человека вообще, свойственное феодализму. Гуманизм Просвещения вовсе не призывал к нивелировке людей и народов. Представления о правах человека разных теоретиков были разнообразны, противоречивы и порой произвольны, но провозглашенные Французской революцией Декларации прав человека и гражданина содержали главные для той эпохи общечеловеческие ценности. Абстрактность определения этих прав делала их применимыми к другим народам, поскольку давала возможность конкретизировать с учетом национальных особенностей. Именно это более всего возмущало реакционных идеологов, не способных смириться с мыслью о всеобщем правовом равенстве и свободе как зависимости только от закона.

Критика идеологии реакционных и консервативных мыслителей конца XVIII — начала XIX в. не относится к пройденным этапам истории политических и правовых учений. В последние десятилетия возникли и распространились течения неоконсерватизма и "новых правых", отрицательно относящихся к демократическим тенденциям, современности. В произведениях теоретиков этих направлений неперенные ссылки на авторитет Бёрка, де Местра*, Бональда, Галлера. Более всего их привлекают идеи, направленные против равенства, свободы, просвещения, демократии, апология социальной иерархии, исторического застоя, политического бесправия масс, власти церкви, содержащаяся в трудах реакционных и консервативных мыслителей конца XVIII — начала XIX в.

* Лидер и главный теоретик "новых правых" Франции Ален де Бенуа возглавил "Ассоциацию друзей Жозефа де Местра".

ГЛАВА 19. БУРЖУАЗНАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

§ 1. Введение

Французская революция открыла дорогу развитию капитализма во Франции и ряде других стран континентальной Европы. К этому же времени ощутимо проявляются результаты промышленного переворота в Англии. Общество становится во всех развитых странах все более буржуазным; все явственнее оно делится на два основных класса — буржуазию и пролетариат.

Начальный период становления гражданского общества принял форму первобытного капитализма и сопровождался бурными социально-экономическими процессами. Массовое

разорение мелких собственников и развитие пролетариата, с одной стороны, стремительное обогащение промышленной, торговой и финансовой буржуазии — с другой, происходило в обществе, еще не имевшем ни систем социальной помощи (социального страхования и обеспечения, бесплатного здравоохранения и образования), ни массовых и влиятельных организаций рабочего класса (профсоюзов, партий). По социально обездоленным слоям общества больно били экономические кризисы и безработица. Росло относительное и абсолютное обнищание пролетариата. Его разрозненные выступления свирепо подавлялись вооруженной силой.

Во всех странах Западной Европы сохранялись монархии с сильными феодальными пережитками; после учреждения контрреволюционного Священного союза (1815 г.) решающее влияние в политике большинства стран Европы приобретает реакционное дворянство. Однако возродить уничтоженные революцией феодальные отношения в области экономической, социальной и гражданско-правовой было невозможно.

К буржуазной политико-правовой идеологии относятся те концепции, которые оценивали гражданское общество периода первоначального капитализма как неизбежное и необходимое явление, требующее теоретического осмысления, идеологического оправдания и реформ преимущественно в интересах торговой и промышленной буржуазии.

В своеобразных условиях первой половины XIX в. основным направлением буржуазной политической мысли становится *либерализм*. Либерализм делал основной упор на защиту и обоснование "гражданской свободы", понимаемой как свобода частной инициативы, предпринимательства, договоров, свобода слова, совести, мнений и печати. Государство, согласно этой концепции, должно лишь обеспечивать безопасность личности, частной собственности, охранять общество, основанное на "гражданской свободе", отнюдь не ограничивая последней.

Особенно настойчиво либерализм отстаивал невмешательство государства в экономическую жизнь. В буржуазной политэкономии того времени это выражалось известными формулами "free trade" (свободная торговля) в Англии; "laissez faire, laissez passer" (предоставьте свободу действий, не мешайте) во Франции.

Распространение либерализма было обусловлено боязнью усиления государственного вмешательства в дела общества.

Французская революция усовершенствовала централизованный аппарат исполнительной власти. Приспособление бюрократического аппарата к потребностям гражданского общества осложнялось тем обстоятельством, что высшие государственные должности в период реставрации Бурбонов занимали реакционные дворяне; предпринимались попытки бюрократии проводить политику протекционизма, опеки и монополий, сковывающую свободу конкуренции и частной инициативы. Аналогичные процессы происходили в Англии и других странах. В то же время буржуазные теоретики опасались рецидивов якобинской диктатуры.

§ 2. Либерализм во Франции. Б. Констан

Революция во Франции расчистила почву для свободного развития капиталистических отношений. Возникают многочисленные торговые и промышленные предприятия, расцветают спекуляция, коммерческий ажиотаж, погоня за наживой. Освобожденные от феодальной зависимости крестьяне и высвобожденные из узких рамок цеховой регламентации ремесленники зависели от всех случайностей свободной конкуренции. Разоряясь, они пополняют ряды растущего класса наемных рабочих.

Государственный строй Франции этого периода был монархическим; политическими правами пользовались дворянство и очень узкий круг крупных капиталистов. Тем не менее даже наиболее реакционные правительства Франции не в силах были упразднить основные завоевания революции, отменившей сословные привилегии, решившей аграрный вопрос в буржуазном духе и коренным образом перестроившей правовую систему. Показательно, что Гражданский кодекс 1804 г. сохранял свое действие при самых реакционных правительствах Франции.

В этих условиях идеологи французской буржуазии уделяют основное внимание обоснованию "индивидуальных прав и свобод", необходимых для развития капитализма. Опасность для свободы усматривается уже не только в возможных попытках наступления феодальной реакции, но и в демократических теориях революционного периода.

Наиболее значительным идеологом либерализма во Франции был публицист, ученый и политический деятель *Бенжамен Анри Констан де Ребек* (1767—1830). Перу Констан принадлежит ряд сочинений на политические и историко-религиозные темы. Констан уделяет основное внимание обоснованию личной свободы, понимаемой как свобода совести, свобода слова, свобода предпринимательства, частной инициативы.

Он различает политическую свободу и свободу личную.

Древние народы знали только *политическую свободу*, которая сводится к праву участвовать в осуществлении политической власти (принятие законов, участие в правосудии, в выборе должностных лиц, решение вопросов войны и мира и др.). Пользуясь правом участвовать в осуществлении коллективного суверенитета, граждане античных республик (за исключением Афин) в то же время были подчинены государственной регламентации и контролю в частной жизни. "В античности люди ради сохранения собственной политической значимости и роли в управлении государством были склонны к отказу от личной независимости". Им предписывались обязательная религия, нравы, образ жизни; общественные институты поддерживали равенство, препятствовали накоплению богатств, восставали против роскоши, таланта, добродетели. Этим были обусловлены остракизм, аграрные законы, цензура и аналогичные институты Древнего мира.

Новые народы, писал Констан, понимают свободу иначе. Право участия в политической власти меньше ценится потому, что государства стали большими и голос одного гражданина уже не имеет решающего значения. Кроме того, отмена рабства лишила свободных того досуга, который давал им возможность уделять много времени политическим делам. Наконец, воинственный дух древних народов сменился коммерческим духом; современные народы заняты промышленностью, торговлей, трудом и поэтому они не только не имеют времени заниматься вопросами управления, но и очень болезненно реагируют на всякое вмешательство государства в их личные дела.

Значит, заключал Констан, свобода новых народов — это *личная, гражданская свобода*, состоящая в известной независимости индивидов от государственной власти.

Особенно много внимания Констан уделяет обоснованию религиозной свободы, свободы слова, свободы печати и промышленной свободы.

Отстаивая свободную конкуренцию как "наиболее надежное средство совершенствования всех промыслов", Констан решительно высказывается против "мании регламентирования". Государство, по его мнению, не должно вмешиваться в промышленную деятельность, ибо оно ведет коммерческие дела "хуже и дороже, чем мы сами". Он высказывается против цехов и всякой вообще регламентации хозяйственной деятельности — "системы столь же несправедливой, как и абсурдной, абсурдной потому, что она создает препятствия для конкуренции, наиболее надежного средства совершенствования всех промыслов". Констан возражал и против законодательной регламентации заработной платы рабочих, называя такую регламентацию возмутительным насилием, бесполезным к тому же: К чему регламенты, когда природа вещей лишит закон действия и силы?"

Вслед за буржуазными экономистами той эпохи Констан утверждал, что безработица и конкуренция между рабочими позволяют предпринимателям снижать заработную плату, а это ведет к обилию недорогих товаров, от чего выигрывает общество в целом: "Разве конкуренция не низводит стоимость труда на самый низкий уровень, какой только совместим с поддержанием физического существования?"

В обществе, где у наемных рабочих еще не было собственных организаций, способных бороться с промышленниками за сколько-нибудь сносные условия труда и заработной платы, такая защита промышленной свободы, которую Констан считал одной из главных свобод, была оправданием коммерческого духа, по сути дела, апологией развивающегося во Франции капитализма.

Но Констан защищал и другие свободы — мнений, совести, печати, собраний, петиций,

организаций, передвижений и др. "В течение сорока лет, — писал он в конце жизни, — я защищал один и тот же принцип — свободу во всем: в религии, философии, в литературе, в промышленности, в политике..."

Полное определение свободы, данное Констаном в его "Курсе конституционной политики", стало классическим понятием либерализма. "Современная свобода, — писал Бенжамен Констан, — означает право каждого индивида подчиняться только законам, а также его право не быть арестованным либо задержанным, либо подвергнутым другому наказанию в результате произвола равного ему индивида. Свобода также означает право каждого выражать свое мнение, выбирать себе профессию и работать в соответствии с ней, обладать собственностью и даже уничтожать ее, менять свое место жительства без получения на это какого-либо разрешения и без уведомления о мотивах таких передвижений. Свобода означает также право объединяться с другими индивидами либо для защиты общих интересов, либо для отправления богослужения по тому обряду, который они сами себе выберут, либо просто для того, чтобы вместе проводить время тем или иным образом. Наконец, свобода означает право каждого индивида влиять на управление государством — либо посредством выбора некоторых или всех должностных лиц, либо посредством внесения протестов, петиций и требований, более или менее обязывающих власти считаться с мнением общества".

Констана тревожит не только возможность посягательства на свободы индивида со стороны монархического государства; не меньшую опасность для свободы он усматривает в революционных теориях народного суверенитета. "Под свободой, — писал Констан, — я разумею торжество личности над властью, желающей управлять посредством насилия, и над массами, предъявляющими со стороны большинства право на подчинение себе меньшинства".

Констан подверг критике теорию Руссо и других сторонников народного суверенитета, которые, следуя древним, отождествили свободу с властью.

Констан называл тончайшую диалектику "Общественного договора" оружием тирании, но сдержанно отзывался о "схоластических догматах Руссо и их пагубном влиянии", не желая присоединяться к "целой когорте посредственностей, пытающихся создать себе сиюминутную славу", клеймя позором смелые истины, которые все же имеются в сочинениях Руссо. Тем с большей яростью Констан порицал политико-правовые идеи аббата Мабли, о котором писал: "Его можно рассматривать как представителя обширного класса демагогов с добрыми или дурными намерениями, которые с высокой трибуны и в своих клубных выступлениях или памфлетах говорят о суверенитете народа с целью полностью подчинить себе граждан, а также о свободном народе — с целью превратить каждого индивида в раба... Во всех своих работах он выражает сожаление, что закону подвластны одни только действия, — ему хотелось бы, чтобы закону подчинялись также и мысли, и самые мимолетные чувства; чтобы закон без устали преследовал человека, не оставляя ему ни малейшего укрытия от своего всевластия... Он ненавидел личную свободу, как ненавидят личного врага... Этот философ приходил в восторг от египтян, поскольку, как он сам говорил, у них все было подчинено закону, вплоть до отдыха, вплоть до потребностей; все покорялось владычеству законодателя, все минуты были заняты выполнением каких-то обязанностей... Работа де Мабли "О законодательстве или о принципах законов" (1776), — заключал Констан, — представляет собой наиболее полный из всех, какие только можно вообразить, кодекс деспотизма".

Отвергая идеи народного суверенитета, основанные на отождествлении свободы и власти, Констан писал, что неограниченная власть народа опасна для индивидуальной свободы; по мнению Констана, в период якобинской диктатуры и террора выявилось, что неограниченный народный суверенитет опасен не менее, чем суверенитет абсолютного монарха. "Если суверенитет не ограничен, — утверждал Констан, — нет никакого средства создать безопасность для индивидов... Суверенитет народа не безграничен, он ограничен теми пределами, которые ему ставят справедливость и права индивида".

Исходя из этого Констан по-новому ставит вопрос о форме правления. Он осуждает любую форму государства, где существует "чрезмерная степень власти" и отсутствуют гарантии индивидуальной свободы. Такими гарантиями, писал Констан, являются общественное мнение, а

также разделение и равновесие властей.

Констан признавал, что необходимо существование выборного учреждения (представительства). Соответственно в государстве должна осуществляться политическая свобода в том смысле, что граждане принимают участие в выборах и что представительное учреждение входит в систему высших органов власти. Однако же, настойчиво повторял Констан, "политическая свобода есть только гарантия индивидуальной". Отсюда следует, что представительное учреждение является органом выражения общественного мнения, связанным и ограниченным в своей деятельности компетенцией других государственных органов.

Разделение и равновесие властей Констан изображает следующим образом.

В конституционной монархии должна существовать "нейтральная власть" в лице главы государства. Констан не согласен с Монтескье, который считал монарха лишь главой исполнительной власти. Монарх принимает участие во всех властях, предупреждает конфликты между ними, обеспечивает их согласованную деятельность. Ему принадлежат права вето, роспуска выборной палаты, он назначает членов наследственной палаты пэров, осуществляет право помилования. Король, писал Констан, "как бы парит над человеческими тревожностями, образуя некую сферу величия и беспристрастия", он не имеет никаких интересов, "кроме интересов охраны порядка и свободы".

Власть исполнительная осуществляется министрами, ответственными перед парламентом.

Особой властью Констан называл наследственную палату пэров, или "представительную власть постоянную". Взгляды Констана на эту палату менялись. В период "Ста дней" он настойчиво убеждал Наполеона учредить палату пэров как "барьер" власти монарха и "посредствующий корпус, который удерживает народ в порядке"*. Вскоре, однако, Констан сам разочаровывается в этом институте, существовавшем при Бурбонах.

* Наполеон, возражая Констану, указывал на то, что во Франции, в отличие от Англии, нет древней наследственной аристократии: "Мои пэры, выросшие как грибы после дождя в какие-нибудь тридцать лет, превратятся в придворных или в солдат, и в результате получится казарма или лакейская". Все же Констан убедил Наполеона предусмотреть палату пэров в Конституционном акте 1815 г.

Весьма характерна его аргументация: развитие промышленности и торговли повышает значение промышленной и движимой собственности; в этих условиях наследственная палата, представляющая только собственность поземельную, "содержит в себе что-то противоестественное". Ссылаясь на Англию и памфлеты времен Кромвеля, Констан пишет: "Для того, чтобы правление было мирным, власть и собственность должны находиться в согласии. Если их разделить, начнется война, в результате которой либо собственность перейдет в другие руки, либо власть будет опрокинута".

Законодательную палату выборную Констан называл "властью общественного мнения". Он уделяет большое внимание принципам формирования этой палаты, настойчиво отстаивая высокий имущественный ценз. Доводы Констана таковы: только богатые люди имеют образование и воспитание, необходимые для осознания общественных интересов. "Одна лишь собственность обеспечивает досуг; только собственность делает человека способным к пользованию политическими правами". Лишь собственники "проникнуты любовью к порядку, справедливости и к сохранению существующего". Напротив, бедняки, рассуждал Констан, "не обладают большим разумением, нежели дети, и не более, чем иностранцы, заинтересованы в национальном благосостоянии". Если им предоставить политические права, добавлял Констан, они попытаются использовать это для посягательства на собственность. Вот почему политические права следует предоставлять лишь тем, у кого есть доход, дающий возможность существовать в течение года, не работая по найму. Констан возражал и против уплаты депутатам вознаграждения.

Наконец, самостоятельной властью Констан называет судебную власть.

Он высказывается также за расширение прав местного самоуправления, не считая "муниципальную власть" подчиненной исполнительной власти, а трактуя ее как власть особую, некий противовес центральной власти, склонной все регламентировать по одному образцу.

Теория Бенжамена Констана, обстоятельно изложенная в его "Курсе конституционной

политики" (1816—1820 гг.), долгое время была общепризнанной доктриной государствоведов Франции и ряда других стран.

Эволюция либерализма в XX в. привела к вынужденному признанию положительных функций государства, направленных на организацию всеобщего образования, здравоохранения, материального обеспечения и других социальных функций; на этой основе сложился неолиберализм как одно из течений буржуазного государственоведения XX в.

§ 3. Либерализм в Англии. Взгляды И. Бентама на право и государство

Революция в Англии создала благоприятные условия для развития капитализма. В Англии происходит промышленный переворот, результаты которого сказываются в последней четверти XVIII в. Промышленная буржуазия стремится к более широкому и четкому внедрению буржуазных принципов в право, к предоставлению ей решающего участия в политической власти. Одновременно в Англии растет пролетариат; начинаются его выступления. В 30-х гг. XIX в. возникает рабочее движение за демократическую конституцию — чартизм.

Своеобразную концепцию права и государства в Англии этого периода разрабатывал *Иеремия Бентам* (1748—1832).

Бентам родился в Англии, в семье адвоката. Он много писал о философских, этических, юридических и политических проблемах современности.

Еще в первых своих произведениях Бентам отвергал теорию естественного права. Он писал, что содержание естественного права неопределенно и всеми толкуется по-разному. Бессмысленным и химеричным является и понятие "общественный договор", так как государства создавались насилием и утверждались привычкой. Бентам обстоятельно критикует французскую Декларацию прав человека и гражданина 1789 г., утверждая, что идея прав личности ведет к обоснованию анархии, сопротивлению государственной власти. "Право", противопоставляемое закону, "является величайшим врагом разума и самым страшным разрушителем правительства".

Бентам, как и Гоббс, считал право выражением воли суверена. Право — это повеления и запреты, установленные государством и обеспеченные санкцией. Субъективные права — детище закона; вне повелений суверена нет никаких прав личности. Так называемые "естественные права", — писал Бентам, — это "анархические софизмы", произвольные оценки закона и его действия.

Бентам был сторонником ясного и доступного законодательства. Английскую систему "общего права", основанную на судебных прецедентах, он порицал как "капризную и непонятную властительницу наших судов". Бентам подготовил полный кодекс законов, включающий гражданское, уголовное и конституционное право.

Бентам признает реальным правом лишь то, которое установлено государством. Однако существующее законодательство архаично и несовершенно. Каковы же критерии его оценки и соответственно направление совершенствования? "Законодательство должно, наконец, найти непоколебимую основу в чувствах и опыте". В поисках этой основы Бентам разрабатывает теорию *утилитаризма* *.

* От "utilitas" — польза, выгода.

"Природа подчинила человека власти удовольствия и страдания. Им мы обязаны всеми нашими идеями, ими обусловлены все наши суждения, все наши решения в жизни.., — писал Бентам. — Принцип пользы подчиняет все этим двум двигателям".

Единственно реальными интересами Бентам считает интересы отдельных лиц. Он много и обстоятельно рассуждает об удовольствиях и страданиях, классифицируя их по разным основаниям; им даже разработаны правила "морального счета", где добро — "приход", зло — "расход". При этом существование частной собственности и конкуренции Бентам рассматривает как необходимое условие реализации главного положения его концепции. "Наибольшее счастье для наивозможно большего числа членов общества: вот единственная цель, которую должно иметь правительство".

Применяя утилитаризм к вопросам права, Бентам приходит к следующим выводам. Закон сам по себе — зло, поскольку он связан с применением наказания (страдание). Кроме того, при его осуществлении возможны ошибки. "Каждый закон есть нарушение свободы". Тем не менее закон — зло неизбежное, ибо без него невозможно обеспечить безопасность. Главным предметом заботы законодательства Бентам называет частную собственность: "Собственность и закон родились вместе и умрут вместе. До закона не было собственности; устраните закон, и собственность перестанет существовать".

Обеспечение безопасности, продолжал Бентам, в известной мере противоречит равенству и свободе; каковы же в связи с этим должны быть пределы законодательного регулирования? Для ответа на данный вопрос Бентам анализирует "нравственные обязанности", которые делит на две группы.

Нравственные обязанности по отношению к себе составляют правила благоразумия. Поскольку причинить вред самому себе можно только по ошибке, страх возможных последствий этой ошибки является достаточным и единственным стимулом, предупреждающим такой вред; вот почему законодатель не должен регулировать те действия и отношения, где люди могут вредить только сами себе. Например, рассуждал Бентам, попытка законодательным путем искоренить пьянство, разврат, расточительство принесет больше вреда, чем пользы, ибо приведет к усложнению законодательства, мелочной регламентации частной жизни, введению чрезмерно суровых наказаний, развитию шпионства и всеобщей подозрительности. Иначе решается вопрос об "обязанностях по отношению к общему благу", где законодательство определяет налоги и некоторые другие обязанности лиц.

Отсюда неизбежно следовал вывод, что законодательство не должно вмешиваться в деятельность предпринимателей и в их отношения с рабочими; по теории утилитаризма стороны сами, руководствуясь "моральной арифметикой", определяют условия договора исходя из собственной пользы. Теория утилитаризма оправдывала любые условия договора, продиктованные наемному рабочему, и отвергала попытки законодателя взять последнего под свою защиту в обществе, где рабочий класс еще не имел собственных организаций для защиты от произвола частных предпринимателей, а в обществе не было систем социальной защиты личности.

Вместе с тем многим сочинениям Бентама присущ дух критики устаревших политических и правовых учреждений Англии и континентальной Европы.

Бентам — сторонник свободной конкуренции, противник государственной регламентации хозяйственной жизни. Его теория утилитаризма давала этико-философскую основу либеральному течению в Англии XIX в. Но взгляды Бентама на роль государства своеобразны. Его беспокоило угнетенное положение рабочего класса в Англии, рост числа нищих, беспомощность социально обездоленных слоев населения. Поэтому он считал необходимым возложить на государство обязанность помощи беднякам, заботу о воспитании и образовании низших слоев общества и другие социальные обязанности. Для борьбы с пауперизмом он предлагал создавать работные дома и даже ввести налог в пользу бедных. Однако некоторые его замыслы и рекомендации далеки от альтруизма. Бентам детально разработал типовой проект здания, обитатели которого будут находиться под неустанным систематическим надзором. "Паноптикон" — это круглое здание с внутренним двором и башней в центре, откуда надзирателям видны все помещения, внутренние стороны которых загорожены не стенами, а решетками. В таких специально построенных "паноптиконах" предполагалось разместить тюрьмы, сумасшедшие дома, лазареты, больницы, школы, дома для бедных, исправительные и работные дома.

Бентам ратовал за реформу права, его кодификацию, отмену ряда феодальных институтов, за совершенствование системы наказаний, уделял значительное внимание вопросам процесса, теории доказательств и т.п. Со своими проектами он обращался к правительствам Англии, Франции, России, Испании, США и других стран.

Известную эволюцию претерпели взгляды Бентама на наилучшую форму правления.

Вначале он одобрял конституционную монархию в Англии, высказывался за высокий имущественный ценз, долгосрочное избрание представительства. В этот период он резко осуждал демократию как анархию.

Однако под влиянием радикалов, ставивших вопрос об упразднении ряда феодальных пережитков в государственном строе Англии, Бентам меняет свои взгляды. Известную роль в этом сыграло и упрямое нежелание правительства внять его призыву реформировать право. Бентам выступает с острой критикой монархии и утверждает, что учредительная власть (право учреждать основные законы государства) принадлежит народу. Власть законодательная должна осуществляться однопалатным представительством, ежегодно избираемым на основе всеобщего, равного и тайного голосования. Исполнительную власть, по Бентаму, осуществляют должностные лица, подчиненные законодательной палате, ответственные перед ней и часто сменяемые. Написанный Бентамом "Конституционный кодекс" представлял собой, по существу, проект демократической конституции Англии.

Как и многие другие либеральные мыслители того времени, Бентам осуждал агрессивные войны и колониальный режим. Он разрабатывал проекты международных организаций для предупреждения войн, мирного решения конфликтов между государствами. Таковы "План всеобщего и вечного мира" (1789 г.), набросок Кодекса международного права (1827 г.).

Труды Бентама значительно повлияли на развитие буржуазной политико-правовой идеологии. Его даже называли Ньютоном законодательства; теория утилитаризма была далее развита его последователем Дж. Ст. Миллем, а ее методология и этика оказали большое воздействие на школу Дж. Остина.

§ 4. Возникновение юридического позитивизма. Дж. Остин

В результате революций в развитых странах Европы были проведены преобразования правовых систем, особенно частного права, непосредственно связанного с регулированием товарно-денежных отношений. Основные принципы гражданского общества воплотились в действующем, позитивном праве. Этим обусловлены отказ большинства буржуазных теоретиков от идей естественного права и их критика. То и другое нашло выражение в юридическом позитивизме, выступившем против дуализма теории естественного права, т.е. против представления о существовании рядом с позитивным правом более высокого по своему значению права естественного, требующего воплощения в законодательстве.

Критика идей естественного права содержалась в трудах Бентама, а отказ от этих идей продемонстрировали уже комментаторы послереволюционного законодательства Франции. "Я не знаю, что такое гражданское право, — рассуждал один из них, — меня интересует только Гражданский кодекс".

Отождествление права с законом имело четко выраженные идеологические и практические цели. Оно было направлено против оценки и критики позитивного, уже действующего права гражданского общества с позиций естественного права, еще сохранявшего ряд романтических иллюзий революционной эпохи.

К критике естественно-правовой теории юридический позитивизм подошел иначе, чем историческая школа права. В отличие от последней, поначалу использовавшей терминологическую оболочку опровергаемой теории (естественное право в трактовке Г. Гуго тождественно позитивному), юридический позитивизм с самого начала принципиально отрицал иное право, кроме позитивного (отсюда само название этого направления). В поле зрения юридического позитивизма — не исторически сложившийся обычай, а закон, нормативный акт, установленный властью; происхождение закона, его обоснование, изучение причин его принятия вообще выводятся за пределы правоведения. Наконец, отождествление права с законом ("тексты закона дают право") обусловило распространение юридического позитивизма по мере ликвидации феодальных институтов и воплощения буржуазных правовых принципов в нормативных актах.

Одним из первых представителей юридического позитивизма был ученик Бентама, основатель аналитической школы *Джон Остин* (1790—1859), преподававший юриспруденцию в Университетском колледже (Лондон). Он издал в 1832 г. книгу "Лекции о юриспруденции, или философия позитивного права".

Термин "право", писал Остин, используется в самых разных смыслах: для обозначения не только права, но и религиозных догматов, правил морали, законов природы; это существенно мешает точному определению предмета юриспруденции.

Остин различает и разграничивает этику (область оценок, суждений о добре, зле и др.), науку о законотворчестве (представления о том, каким должно быть право) и собственно науку о праве, юриспруденцию. Последняя "имеет дело с законами, или правом в собственном смысле этого слова, без рассмотрения того, плохи они или хороши". В таком понимании право — приказ власти, обращенный к управляемому, обязательный для подчиненного под угрозой применения санкции в случае невыполнения приказа. Первостепенное значение для юриспруденции имеет формальная логика, или "логика правовых конструкций".

Развивая мысли Бентама, Остин писал, что целью правительства является общее благо, а не свобода, поскольку в разных условиях различны степень полезности свободы или степень ее ограничений. Остин был приверженцем классического либерализма. Но он утверждал, что суверенная власть ничем не связана; преграды ее деятельности ставят только религия, мораль и согласие подданных, т.е. привычка большинства подданных к повиновению данной власти. Право — это "повеление суверена". Наилучшей формой права Остин, как и Бентам, считал кодексы; однако в отличие от Бентама он признавал частью права судебные прецеденты, поскольку решения судей (в Англии) получают нормативно-правовой характер с молчаливого согласия суверена. Потребность в судебном правотворчестве, пояснял Остин, порождена существующей неполнотой статутного права, которую желательно устранить кодификацией.

Возникновение юридического позитивизма связано с укреплением и совершенствованием правовой оболочки развивавшихся капиталистических отношений. В теоретическом плане юридический позитивизм был основой формально-догматической юриспруденции с ее тонкой разработкой правовых форм товарообмена, беспробельности правового регулирования товарно-денежных и связанных с ними отношений, точности определений юридических ситуаций, процедур, способов и средств решения возможных споров, проблем законодательной техники. Распространение юридического позитивизма в странах континентальной Европы обусловлено развитием капитализма.

§ 5. Теория "надклассовой монархии" Л. Штейна

С развитием гражданского общества и ростом пролетариата в общественном движении Франции и других стран все большее распространение получали идеи социализма и коммунизма. С критикой этих теорий выступил немецкий государствовед, историк и экономист *Лоренц фон Штейн* (1815—1890). В 40-х гг. он приезжал в Париж, после чего опубликовал книгу "Социализм и коммунизм в современной Франции" (1842 г.).

Штейн писал, что социалистическое движение связано с развитием класса наемных рабочих и имеет интернациональное значение; он предсказывал неизбежность социальных революций. Для того чтобы избежать социальных потрясений, Штейн разработал проект реформ государства и права.

Вслед за Гегелем Штейн различает государство и гражданское общество. Последнее основано на разделении труда, которое в свою очередь зависит от формы собственности.

Штейн признает, что общество делится на классы. В феодальном обществе существовали землевладельцы и зависимые от них крестьяне, после Французской революции общество делится на капиталистов и рабочих. Борьба этих классов чрезвычайно волнует Штейна. Именно с этой точки зрения его интересуют идеи социализма и коммунизма, в которых он видит выражение надежд и чаяний рабочего класса, борющегося против класса капиталистов.

Однако, считал Штейн, если общество делится на классы, то государство должно носить надклассовый характер. Противоположные классы стремятся овладеть государственной властью и использовать ее в своих интересах.

Победа капиталистов грозит обществу застоєм, ибо при помощи государства они поработили

бы рабочий класс и лишили бы его возможности приобретать собственность. Еще опаснее, по Штейну, захват государства рабочим классом; это привело бы к дележке всех благ поровну, к прекращению производства, к разложению и смерти гражданского общества, к возрождению деспотизма. Штейн осуждает республику как государство, подчиненное обществу. Если в республике имеется высокий имущественный ценз, пояснял Штейн, она становится орудием власти капиталистов; и наоборот, наделение большинства политическими правами подчиняет республику пролетариату.

Единственной формой государства, независимой от классов, Штейн считает конституционную монархию. Монарх, особенно наследственный, занимает столь могущественное, роскошное, блестящее и недостижимое положение, рассуждает Штейн, что ему чужды интересы какого-либо класса. Только монарх способен осознать интересы общества в целом; исходя из этих интересов он предупреждает притеснение одного класса другим. Штейн утверждал даже, что стоящий выше всяких частных интересов монарх склонен по своему положению защищать притесненных, т.е. пролетариев, от чрезмерного угнетения капиталистами.

Вслед за Гегелем Штейн различает власти законодательную, правительственную и княжескую (монархическую). В законодательстве должно принимать участие представительное учреждение, перед которым ответственны министры. Подобно идеологам либерализма Штейн обосновывает законность, правопорядок, незыблемость прав граждан, прав, понимаемых только как равные возможности членов общества добиваться улучшения своего положения при помощи законных средств.

Ряд идей Штейна был впоследствии использован прусским канцлером Бисмарком и другими политическими деятелями для апологии Германской империи как "социальной монархии", стоящей выше классовых противоречий. Известное влияние его идей испытали на себе лассальянцы.

§ 6. Политико-правовое учение Огюста Конта

От либеральных концепций государства и права сильно отличается политико-правовая теория основателя позитивизма ("положительной философии") Огюста Конта.

Огюст Конт (1798—1857) родился и жил во Франции; он учился в лицее, затем в Высшей политехнической школе. С 1818 по 1824 г. Конт был секретарем Сен-Симона. Разрыв между ними произошел из-за недоразумений по поводу авторства третьей части книги "Катехизис промышленников", а также из-за тяги Сен-Симона к религиозным идеям, а Конта — к точным наукам.

Конт преподавал математику, астрономию, физику, механику и ряд других наук. В 1830—1846 гг. Конт подготовил и опубликовал свой "Курс позитивной философии" в шести томах. В 1851—1854 гг. издана его "Система позитивной политики, или Социологический трактат об основах религии человечества" (четыре тома).

Позитивизм Конта стал отражением заметных успехов науки в странах Европы. В результате научной революции, начавшейся еще во второй половине XVII в., естествознание стало самостоятельной и авторитетной сферой интеллектуальной деятельности, опирающейся на математическую обоснованность и ощутимо влияющей на развитие производства. Прогресс физики, химии, механики, биологии по-новому ставил проблему связи всех наук с философией и их общего влияния на хозяйственную и общественную деятельность людей. Потребностям решения этой проблемы отвечал позитивизм Конта.

Конт утверждал, что положительное знание дается не отвлеченными и бесконечными спорами и домыслами о божестве, природе, духе, материи, сознании и других "первопричинах", а только опытом и наблюдением. Поэтому нужно отказаться от попыток постижения "первоначал бытия и сознания", поскольку их познание, писал Конт, принципиально недостижимо и практического значения не имеет. Наука должна изучать факты, закономерности их связи и отношения. "Истинный позитивный дух, — подчеркивал Конт, — состоит преимущественно в замене

изучения первых или конечных *причин* явлений изучением их непреложных *законов*, другими словами, — в замене слова *почему* словом *как*". Отсюда проистекает закон постоянного подчинения воображения (фантазий, отвлеченного мышления, субъективных оценок) наблюдению (изучению фактов и их связей). "Жить при полном свете, — писал Конт о задачах позитивизма, — ... знать, чтобы предвидеть, мыслить, чтобы действовать".

Конт утверждал, что социальная функция науки — предвидение будущего. Это утверждение он более всего относил к *социологии* (социальной физике), созданной им науке об обществе. Эта наука, по Конт, изучает законы общественного развития и призвана обеспечить переход от военного быта человечества к индустриальному, при котором решаются задачи не войн людей против людей, а совместной рациональной эксплуатации естественных ресурсов.

Конта тревожит, что развитие науки, обусловившее колоссальный рост производства, еще не распространилось на социальные отношения, явления и процессы, порожденные промышленным переворотом. Его беспокоят экономические и политические кризисы, растущие противоречия бедности и богатства, столкновения между работниками и предпринимателями, острые конфликты между сторонниками "ретроградной аристократии" и "анархической демократии". Кризисное состояние современного ему общества Конт объяснял внутренним противоречием между военным (теологическим) и индустриальным (научным) типами обществ, столкновением противоположных мировоззрений.

"Идеи управляют миром и переворачивают его, или, другими словами, весь общественный механизм покоится, в конечном счете, на мнениях...", — писал Конт. — Великий политический и моральный кризис нынешних обществ происходит, в конечном счете, из-за интеллектуальной анархии. Наша наиболее серьезная болезнь на самом деле проявляется в глубоком разногласии, наблюдающемся ныне между всеми людьми, относительно основных правил, неизменность которых есть первое условие настоящего общественного порядка. Пока люди не придут к единодушному согласию относительно определенного числа общих идей, необходимых для создания общего социального учения, нельзя скрыть тот факт, что народы неизбежно останутся в революционном состоянии и смогут создавать только временные учреждения, несмотря на все политические паллиативы, которые могут быть приняты".

Исходя из предположения, что у разумных существ общественный порядок или, наоборот, социальный хаос и анархия зависят от состояния умов, Конт предлагал упорядочить систему знаний человечества. Любое общество держится на согласии; оно существует постольку, поскольку люди придерживаются одинаковых верований, способов мышления.

История человечества — процесс становления и развития разума самого человека, история его самосознания и знаний о мире.

Конт сформулировал закон трех стадий, которые человечество проходит в своем умственном развитии, в стремлении осмыслить окружающий мир.

Теологическая стадия продолжалась до 1300 г. Способом постижения мира и приспособления к нему было одушевление внешнего мира; человечество знало мало фактов и объясняло их волей сверхъестественных существ — духов, гномов, богов, ангелов и т.п. Вера в духов и богов компенсировала недостаточность условий существования человечества, ободряла его, насаждая представление о мире как об умопостигаемом пространстве, населенном существами, похожими на людей, а иллюзия посмертного воздаяния помогала переносить тяготы земного бытия.

Этапами развития этой стадии были фетишизм, политеизм, монотеизм. Человечество вело военный быт. С переходом от одного этапа к другому менялся образ жизни. Так, при политеизме возникает рабство — военнопленных, которых фетишисты убивали, теперь оставляют в живых и заставляют работать. Важным этапом теологической стадии был монотеизм, породивший духовную власть, независимую от светской. Конт высоко ценил деятельность папы Григория VII, при котором католическая церковь утвердила свои особые права, не зависящие от императоров.

Метафизическая стадия охватывает период от 1300 до 1800 г, Она включает Реформацию, Просвещение, Революцию — все, что вело к разложению и разрушению традиционных верований и порядков. Теологические идеи вытесняются отвлеченными понятиями, "мнимыми сущностями", выдуманными "первопричинами", якобы стоящими за тем, что мы воспринимаем в опыте. На

самом деле, писал Конт, это фантазии, деградировавшая теология. К ним относятся, по Конту, "идеи" Платона, "формы" Аристотеля и схоластов, "субстанция" Спинозы, "вещь в себе" Канта, "абсолютный дух" Гегеля, "материя" материалистов и т.п.

На метафизической стадии возникают и получают широкое распространение индивидуализм, либерализм и демократия. Излюбленным поприщем метафизиков и литераторов становятся общественные и политические доктрины, преисполненные такими выдуманными, отвлеченными понятиями, как "общественный договор", "естественные права", и т.п.

Метафизическая стадия имела чисто разрушительный характер и помогла человечеству освободиться от многовековых фантазий теологического этапа. Распространение идей альтруизма, социальности, позитивной философии и, особенно, развитие промышленности и науки, писал Конт, подготовило человечество к переходу в *позитивную* стадию, когда военный быт сменяется *промышленным* бытом.

Для приведения в систему положительных знаний Конт расположил общие науки в порядке их возрастающей сложности и убывающей общности: математика, астрономия, физика, химия, биология, социология; позже к этому перечню он добавил нравственность.

Науке об обществе, или *социологии* (термин введен Контом), он придает очень большое значение. Основной задачей своей философии Конт считал переустройство общества на основе позитивизма, замену "ретроградной аристократии" и "анархической республики" *социократией*.

Социология Конта делится на две части: социальную статику, изучающую строение общества, и социальную динамику, изучающую его развитие. То и другое Конт обобщает в своей знаменитой формуле: "Порядок и прогресс".

В центре внимания Конта стоит общество как органическое целое; взаимосвязь людей и социальных групп понимается им как солидарность, сотрудничество, взаимопомощь.

Социальная статика изучает организацию общества, основу которого составляет семья. Индивид, по Конту, является абстракцией, поскольку вне семей человечество никогда не существовало и существовать не может; именно в семье человек учится жить для других, преодолевая природный эгоизм. Общество основано на объединении, сотрудничестве, кооперации; необходимым органом социальной кооперации является правительство, власть, осуществляющая моральные функции (объединение), экономическое управление и политическую деятельность.

Согласно Конту необходимость государства обусловлена объединением частных сил для общей цели; правительства поддерживают общественную солидарность, препятствуя частным силам разорвать общественное целое. Поскольку общественная солидарность достигается средствами материальными и нравственными, необходимо наличие двух властей: светской и духовной. Конт описывает историю этих властей соответственно его "трем стадиям" развития человечества.

Вначале (в богословско-военную эпоху) светскую власть осуществляли военные вожди, а духовную — жрецы и прорицатели. В "теологической стадии" эти власти то объединялись в одних руках (теократия и др.), то разъединялись. Наилучшей организацией общества Конт считал разделение функций светской и духовной власти так, как строились отношения между государством и католической церковью в средние века. В "метафизико-легистской стадии" на светскую власть оказывают решающее влияние законники, юристы, адвокаты; власть духовная переходит к отвлеченным мыслителям — метафизикам, а затем к литераторам и публицистам. Переход к позитивной стадии сопровождается заменой военного быта промышленным. Этим и обуславливается новая, позитивная политика. "Политика, — писал Конт, — должна теперь подняться на уровень наук, основанных на наблюдении".

Основным содержанием социальной динамики являются прогресс как нравственное совершенствование общества и улучшение внешних условий его жизни (развитие промышленности и науки).

Прилагая эти мерки к современному ему обществу, Конт подверг резкой, критике господствовавший индивидуализм, анархию и конкуренцию производства, безработицу, бедственное положение наемных рабочих, растущий антагонизм между пролетариатом и владельцами капиталов.

В свое время социально-политическое учение Огюста Конта занимало как бы промежуточное положение между социализмом* и буржуазными теориями. Теория Конта резко противостояла либеральным концепциям. В критике современного ему капитализма Конт развивал ряд идей, распространенных в социалистической литературе. Он критиковал неорганизованность и бессистемность производства, эгоизм господствовавших сословий. Немало у него и сочувственных слов о тяжелом положении пролетариев. Но коммунизм отвергался Контом по той причине, что "игнорирует естественную организацию современной промышленности, откуда он хочет устранить необходимость руководителей".

* Те ученики Сен-Симона, которые придерживались социалистических идей (Анфантен, Базар, Родриг), пришли к отрицанию частной собственности и критиковали теорию О. Конта. Конт, в свою очередь, пренебрежительно относился к их проектам переустройства общества, особенно к идеям "нового христианства".

Конт утверждал, что для промышленного быта необходимо деление общества на капиталистов и наемных рабочих. "Армия не может существовать без офицеров, равно как и без солдат; это простое понятие одинаково приложимо к промышленному строю, как и к военному порядку. Хотя современная промышленность все еще бессистемна, — писал Конт, — однако естественно установившееся деление на предпринимателей и рабочих составляет, без сомнения, необходимый зародыш для окончательной организации. Никакое великое предприятие не могло бы существовать, если бы каждый исполнитель должен был бы быть также управляющим или если бы управление было неопределенно вверено косной и безответственной толпе".

В отличие от многих социалистов и коммунистов Конт предлагал не разрушать современное ему общество, ликвидируя собственность и экспроприируя капиталы, а "все координировать, ничего не нарушая. Это, — писал Конт, — составляет основную проблему современной цивилизации". Конт не был противником частной собственности, утверждая, что она поддерживает стремление к производству материальных благ и потому является общественной функцией. "С точки зрения интересов народа неважно, в чьих руках обычно находятся капиталы, — считал Конт, — лишь бы их нормальное употребление было полезным массе населения".

Рассуждения о солидарности классов в промышленном обществе не были для Конта риторической фразой. Его тревожило, что "со времени ликвидации личной зависимости массы пролетариев все еще совсем не включены в общественную систему". Между тем именно на пролетариев Конт возлагал особые надежды в деле перехода к социократии, ее развития и укрепления.

По разработанному Контом "Плану реорганизации социальной жизни" организацией промышленного общества должна стать социократия. Солидарность классов в социократии будет обеспечена согласным действием четырех сил ("власте-служений"). Женщины, по Конту, являются воплощением чувства, сосредоточением и олицетворением нравственности. Священники-позитивисты (см. далее) — средоточие ума; в их руках будут образование, воспитание, исправление лиц, виновных в проступках и преступлениях (неисправимые будут отлучаться от общества). Концентрированная сила (богатство), носителем которой является "патрициат" (банкиры, купцы, фабриканты, землевладельцы), обеспечивает последовательность развития, осуществляет дела финансовые и экономические, ведает развитием промышленности (под руководством трех главных банкиров). Рассеянная сила (число) — пролетариат, который, по Конту, наиболее восприимчив к социальной науке, является материальной силой, призванной осуществить функцию социальных преобразований, т.е. переход к промышленному строю, а в социократии останется регулирующей силой, поскольку, соединяясь, пролетариат развивает в обществе его лучшие инстинкты и его массовое действие удерживает общество от всяких крайностей и уклонений.

Согласие и совместное действие этих сил обеспечат порядок и прогресс в социократии, которая, как полагал Конт, не будет нуждаться в судах, полиции, армии.

Конт считал, что в социократии отпадет надобность в делении на правителей и подданных, а также в праве и в правах личности, которые он называл пережитками теологического и метафизического периодов.

Взгляды Конта на право и на права личности весьма своеобразны; он отвергает и то, и другое: "Слово "право" должно быть так же изгнано из правильного политического языка, как слово "причина" из настоящей философской речи. Из этих двух теологико-метафизических понятий одно (право) столь же безнравственно и анархично, как другое (причина) иррационально и софистично". Право он считает авторитарно-теологическим понятием, основанным на представлении о богоустановленности власти. Для борьбы с этим теократическим авторитетом было выдвинуто (в метафизический период, — по существу, в Новое время) понятие "права человека", которое, как утверждал Конт, выполнило лишь разрушающую роль. Когда эти права человека попытались осуществить на практике, "они тотчас же обнаружили свою антисоциальную природу, стремясь увековечить индивидуализм".

В социократии не должно быть ни права, ни прав личности: "В позитивном состоянии, не опирающемся на божественные начала, идея права исчезает безвозвратно. Каждый имеет обязанности перед всеми, но никто не имеет прав как таковых... Иначе говоря, никто не имеет другого права, кроме права всегда исполнять свой долг".

Конт считал, что свойственное либерализму понятие прав личности противопоставляет носителя права другим людям, придает обществу атомарный характер, способствует замыканию людей в границах узкого эгоизма. Между тем промышленное общество основано на взаимосвязи и взаимных обязанностях людей, групп, классов, каждый из которых выполняет определенную общественную задачу (социальную функцию). Поэтому статус каждого члена общества определяется его местом в системе промышленного хозяйства. С тех же позиций, по Конту, социальной функцией является частная собственность, которая, будучи стимулом к труду, столь же необходима обществу, как промышленный, физический, умственный, сельскохозяйственный труд.

"В нормальном состоянии человечества, — писал Конт, — каждый гражданин является общественным должностным лицом, функции которого определяют его обязанности и притязания. Этот всеобщий принцип должен быть применен и к собственности, в которой позитивизм видит особенно необходимую социальную функцию, предназначенную создавать и управлять капиталами, при помощи которых каждое поколение prepares работу для следующего за ним. Разумное понимание роли капитала облагораживает обладание им, не ограничивая его справедливой свободой и даже заставляя ее больше уважать". Конт считал, что с социальной точки зрения в промышленном обществе политическое подавление собственников гораздо менее эффективно, чем "всеобщее осуждение средствами позитивной морали всякого слишком эгоистического употребления богатств".

Как выше отмечено, к разработанному им перечню наук Конт добавил после социологии "нравственность". Дело в том, что в социократии порядок и прогресс должны поддерживаться, по замыслу Конта, нравственными методами, проповедью позитивистской религии и деятельностью позитивистской церкви.

Идея особой социальной религии, из-за которой Конт когда-то разошелся с Сен-Симоном, а потом пренебрежительно отзывался о социалистической школе его учеников, сложилась у Конта в последний период его научной деятельности. Помимо стремления Конта обойтись в социократии без принуждения, эта идея порождена еще и его глубокой убежденностью в научности собственной доктрины, уверенностью, свойственной сен-симонизму во всех его направлениях и разновидностях.

Поскольку позитивное мышление формируется в простых науках ранее, чем в сложных, постольку, утверждал Конт, социология, возникшая позже других наук и являющаяся синтезом, итогом достижений мыслительной деятельности, формирует свои выводы как догмы, которые следует принимать на веру. Подобно тому, как нет свободы совести в математике или астрономии, ее не должно быть и в социологии, которая, писал Конт, может устанавливать сразу то, что есть, что будет и что должно быть. Это убеждение, а также стремление Конта обойтись в будущем промышленном обществе без насилия и принуждения, свойственных военному быту, стало причиной его обращения к идеям особенной, морально-социальной религии.

Конту принадлежит проект новой всемирной позитивной религии, основанной на признании внешнего единства человечества и подчинения его мировому порядку. Предметом почитания позитивной религии является не бог, а человечество; позитивная религия заменяет теологию (богословие) социологией (наука об обществе), а теократию — социократией. Жрецами позитивной религии должны стать ученые и артисты (сотрудничество разума и чувства). Конт писал, сколько священников различных рангов должно существовать в социократии, какие оклады они должны получать. Им составлен позитивистский календарь, где каждый месяц и неделя посвящены памяти великого человека, почитаемого как "позитивистского святого"*.

* К ним относятся, в частности: Моисей, Конфуций, Магомет, Гомер, Аристотель, Пифагор, Сократ, Платон, Архимед, Гиппократ, Цезарь, Александр Македонский, апостол Павел, Августин, Григорий VII, Карл Великий, Данте, Мильтон, Гуттенберг, Колумб, Шекспир, Мольер, Моцарт, Фома Аквинский, Ришелье, Кромвель, Галилей, Ньютон.

Для завершения метафизической стадии и перехода к позитивной Конт предлагал создать в Париже предварительное духовное правительство ("Западный позитивный комитет") из 30 ученых, представляющих разные страны и науки.

После соответствующей подготовки неимущие классы Парижа изберут диктаторов из пролетарской среды и облекут их высшей властью. Цель этой пролетарской диктатуры — перевоспитание всех классов в позитивном духе. Затем перевоспитанное общество организуется в социократию. В конечном счете все человечество, создав около 500 социократий, объединится во Всемирную федерацию со столицей в Париже. Тогда полностью осуществляются принцип, основание и цель общества — "любовь как принцип, порядок как основание, прогресс как цель":

Конт осуждал агрессивные войны, видя в них враждебный промышленности пережиток "военного быта". Он писал: "Наконец наступила эпоха, когда серьезные и продолжительные войны должны полностью исчезнуть у лучшей части человечества". По мнению позитивистской школы середины XIX в. "войны должны исчезнуть сначала в Западной Европе". Конт критиковал колониализм, ставил задачу полной ликвидации колониального гнета: "Запад не должен покорять Африку и Азию". По мнению Конта в результате морального возрождения человечества угнетенные народы займут достойное место во всемирном союзе социократии; тогда же окончательно исчезнут войны.

Конт различными способами пытался осуществить свои проекты. Он обращался к Николаю I, к Решид-паше. Не чужд он был идеям личной диктатуры, осуществляемой под контролем позитивистов. Очень большие надежды Конт и его ученики возлагали на иезуитов, с которыми стремились заключить религиозно-политический союз. Конт всегда испытывал симпатии к католической церкви как "великой силе порядка". Громадной заслугой католицизма он считал создание независимой духовной власти, предотвратившей множество злоупотреблений.

Учение Конта оказало значительное влияние на последующую философскую и политическую мысль. Еще в последние годы жизни Конта его ученики разделились. Одни из них отвергали "позитивную религию", объявив ее создателя сумасшедшим (Конт, действительно, временами страдал душевными недугами из-за переутомления и личных невзгод). Другие, наоборот, превозносили религиозно-политическую идеологию позитивизма; они создали позитивистские церковные общины во Франции, Англии, Чили и в других странах. В Бразилии позитивизм был признан официальной религией; позитивисты способствовали уничтожению рабства в этой стране (1888 г.), а в 1889 г. произвели переворот, заменивший империю республикой. На государственном флаге Бразилии обозначены слова Конта: "порядок и прогресс".

Затем преимущественное распространение и влияние получили философские идеи позитивизма.

Теоретические изыскания Огюста Конта оказали глубокое определяющее воздействие на развитие философии и методологии естественных и общественных наук. В свое время позитивизм повлиял даже на искусство и литературу. Как всякая значительная доктрина, позитивизм сразу же обрел массу критиков.

Современники Конта и многие последующие ученые порицали его за противоречащее правилам филологии соединение разноречивых (латинского и греческого) корней в придуманном

им термине "социология". Никто, однако, не нашел более удачного названия для науки, изучающей общество. Немало было злорадств по поводу несостоятельности позитивистских пророчеств о конце эпохи войн вообще, войн в Западной Европе — в особенности; к сожалению, эти злорадства неотделимы от сетований о несбыточности проектов "Вечного мира" Канта, Руссо, Бентама и других гуманистов. Позитивная религия, как отмечено, порицалась еще при жизни ее основателя, а философское учение Конта упрекали за феноменализм, агностицизм, релятивизм, прагматизм, субъективный идеализм, метафизичность и т.п. В советской литературе преобладало противопоставление идей Конта о солидарности классов марксистским идеям о классовой борьбе, насильственном уничтожении капитализма и ликвидации буржуазии. Соответственно Конт характеризовался как реформист и солидарист, что было в то время отрицательной оценкой.

Конт, действительно, не был сторонником революционного низвержения современного ему общества, считал частную собственность общественно полезной, а деление промышленного класса на капиталистов и пролетариев — естественным и необходимым. Но Конт — сторонник глубоких общественных преобразований. Он сторонник общества, заменяющего социальный эгоизм альтруизмом, индивидуализм — социальностью, беспорядочность и анархию производства — регулируемой экономикой, военный быт — промышленным, войны и колониальную систему — содружеством равноправных народов. Во всем этом его программа предвосхитила основную и долговременную тенденцию социализации гражданского общества.

Конт был прав и в том, что без организаторов производства и централизующей роли банков становление и развитие промышленного общества практически невозможны.

Однако в концепции Конта по существу исчезли такие главные и определяющие черты гражданского общества, как юридическая свобода и равенство граждан. В социократий равенство людей оказалось подчиненным и вытесненным принципом иерархии их способностей, а свобода заменена понятием строго определенных, упорядоченных социальных функций. Отсюда проистекало отрицание Контом "метафизического понятия естественных прав человека", понятия, в исторической действительности ставшего существенным завоеванием человечества Нового и Новейшего времени.

Конт надеялся, что научная политика даст возможность промышленному обществу обойтись без принудительных учреждений, адидционных для военного быта. С помощью социологии и позитивной религии Конт стремился изжить социальный хаос, порожденный наслоением противоречивых способов мышления, идей несовместимых философий. Однако история человечества доказывает, что именно неупорядоченность, нестандартность, разнообразие способов мышления были и остаются основой интеллектуального развития, а тем самым и общественного прогресса. Убежденность в научности собственной теории побудила Конта к составлению планов ускоренного навязывания этой теории всему обществу (если нет свободы совести в математике и астрономии, то почему она допускается в социологии?). Получилось так, что человечеству надо принудительно внушать идеи превосходства целого над частью, альтруизма и взаимопомощи, классовой солидарности и т.п. Поэтому порядок в социократий основан на духовном насилии и надзоре над всеми сторонами жизни, что придает ей явную казарменность.

Что касается намеченных Контом способов перехода к социократий, то они достаточно фантастичны, а его суждения об особой роли пролетариев в осуществлении этого перехода, а также в будущем обществе мало отличались от модных в Париже тех лет идей о мессианском призвании пролетариата.

При всей своей гениальности Конт не создал политико-правовую программу, способную стать идейной основой широких массовых движений и политических партий. Влияние позитивизма свелось к глубокому и долговременному воздействию на науку. Под влиянием философии Конта сложились социологические теории Герберта Спенсера, Эмиля Дюркгейма, Леона Дюги, Максима Ковалевского, Макса Вебера; в философском позитивизме нашел опору континентальный юридический позитивизм (К. Бергбом).

§ 7. Заключение

Победа капитализма в развитых странах Западной Европы обусловила существенное изменение буржуазной политико-правовой идеологии.

Теоретическим отражением воплощенных в праве принципов гражданского общества стал юридический позитивизм как специфическая для того периода форма юридического мировоззрения. Возведение на уровень теоретической основы правоведения формально-догматического метода было направлено против критики действующего права с позиций естественного права. Свойственный юридическому позитивизму взгляд на право как на веление, приказ власти порожден не только отказом от иллюзий революционной эпохи, но и еще более практической заинтересованностью в реализации послереволюционного права. Место критики феодального права с позиций права естественного заняла апология действующего позитивного права; разработку программ революционного преобразования общества при помощи права заменили толкование законодательства и его систематизация. Приказ суверенной власти независимо от его содержания занял место естественных прав человека, определяющих принципы права; наконец, юридически значимой фигурой стал не человек с его естественными качествами, интересами и притязаниями, а "физическое лицо" как проекция формально-определенных предписаний закона.

Отказ от революционной романтики XVIII в. обусловил новые формы и содержание учений о государстве. Они приобретают комментаторский, описательный характер, уже не апеллируют к гуманистическим идеалам и героическим образам республиканских эпох.

В конкретных исторических условиях первой половины XIX в. либеральные лозунги о защите личности от государственной власти означали более всего требование "нейтральности государства" в неравной борьбе за существование наемных рабочих и владельцев капитала. Для первых государство в этих условиях практически выступало как чисто карательная сила, для вторых — как верный страж богатства и связанных с ним привилегий. Не лучше был и взгляд на право как на "приказ власти". С этой точки зрения не только личность не имеет прав и притязаний по отношению к государству, но и правомерность действий самого государства зависит лишь от него самого. Не случайно теоретики юридического позитивизма и нормативизма оказались не способны воспринять теорию прав человека и обосновать идею правового государства.

Особое место в идеологии этого времени принадлежит позитивизму Огюста Конта. Содержание работ основателя философского позитивизма по-разному воспринималось его учениками и современниками; богатство этого содержания обусловило длительность научного осмысления теоретического наследия Конта, постепенность восприятия его по существу главной идеи — социализации гражданского общества, (см. гл. 24, 25, 26).

ГЛАВА 20. СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ И КОММУНИСТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

§ 1. Введение

Промышленный переворот в Англии и низвержение феодализма во Франции положили начало бурному развитию капитализма в ведущих странах Европы. Программа капиталистического развития общества получила обоснование в буржуазной политэкономии и в политико-правовых теориях либерализма. Критика капитализма содержалась в многочисленных социалистических и коммунистических теориях, появившихся в первые десятилетия XIX в. Стимулом к возникновению этих теорий было резкое имущественное расслоение общества и ухудшение положения трудящихся, особенно наемных рабочих, в результате промышленного переворота, экономических кризисов и безработицы.

В этот период возникли социалистические учения, отличавшиеся от существовавших до того коммунистических теорий. В известной работе "Развитие социализма от утопии к науке" Ф.

Энгельс назвал основателями социализма Сен-Симона и Фурье, главные произведения которых были опубликованы в начале XIX в. Они положили начало ряду теоретических школ и направлений, критиковавших развивающийся капитализм, но стремившихся обойтись в проектах будущего идеального общества без детальной регламентации производственных, бытовых, трудовых, идеологических и иных отношений, избежать уравниения людей, свойственного ряду коммунистических проектов и утопий, заменить понуждение к труду его стимулированием. Социалистическим проектам общественного переустройства свойственна не столько идея общности имуществ (как у Платона, Мора, Морелли и др.), сколько проекты управляемой собственности, подчиненной регулированию и контролю со стороны государства или иного общественного центра, либо собственности объединений трудящихся (производственных товариществ, кооперативных союзов, ассоциаций, общин, рабочих предприятий и т.п.), основанных на совместном труде и справедливом распределении.

В начале XIX в. продолжалось развитие возникших задолго до этого коммунистических идей. Общими для коммунистических и социалистических учений были критика развивающегося капитализма, эксплуатации и угнетения рабочего класса, индивидуализма и эгоизма частных собственников, а также обоснование идеалов общественного строя, основанного на общем труде и справедливом распределении.

Социалистические (коллективистские) и коммунистические теории* поначалу получили распространение в Англии и особенно во Франции. В 20—40-е гг. XIX в. было опубликовано много различных по жанру (научный трактат, роман, статья) произведений, содержащих социалистические и коммунистические идеи, больше, чем за всю предшествующую историю человечества. Эти теории были многочисленны и разнообразны.

* В XIX в. коммунистическими назывались теории, обосновывавшие идеал, близкий идеям Мора, Кампанеллы, Морелли, Бабёфа и др. Тип общественного строя, за которым в марксистской терминологии установилось название "первая фаза коммунизма (социализм)", в XIX в. чаще назывался *коллективистским* (см.: Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей. Первая половина XIX в. М., 1976. С. 341).

§ 2. Политико-правовые идеи и теории коллективистов и коммунистов первой половины XIX в.

Начало развитию социалистической мысли положили *Шарль Фурье* (1772—1837) и *Клод Анри Сен-Симон де Рувруа* (1760—1825). Основные книги Фурье были изданы в начале XIX в. ("Теория четырех движений и всеобщих судеб" — 1808 г., "Новый промышленный и социетарный мир" — 1829 г. и др.). Тогда же были опубликованы главные произведения Сен-Симона ("Письма женевого обитателя к современникам" — 1802 г., "Катехизис промышленников" — 1823 г., "Новое христианство" — 1825 г. и др.). Под влиянием этих трудов возник ряд теоретических школ и направлений, развивавших идеи основателей социализма либо обосновывавших самостоятельные социалистические (коллективистские) учения. Наиболее фундаментальным теоретическим произведением было "Изложение учения Сен-Симона", которое издали сенсимонисты Базар, Родриг и Анфантен.

В тот же период продолжались разработка и обоснование коммунистических идей. Видным теоретиком коммунизма являлся англичанин *Роберт Оуэн* (1771—1858), основные труды которого изданы в 20—30-е гг. XIX в. Тогда же (1828 г.) Буонаротти опубликовал книгу "Заговор во имя равенства, именуемый заговором Бабёфа". В 1841 г. переиздан "Кодекс природы" Морелли.

Исторически сложившимся центром разработки и обсуждения коллективистских (социалистических) и коммунистических теорий в 20—40-е гг. стал Париж. Здесь создавались полуполигальные или тайные общества, издавались газеты, журналы и книги коммунистического направления, проводились собрания сторонников социализма и коммунизма.

Республиканское движение, сильное во Франции со времен революции, все более приобретало социальную окраску, усваивая ряд коллективистских идей. Идея политической революции все чаще соединялась с идеей революции социальной, политико-правовые проблемы все теснее увязывались с проблемами собственности, имущественных гарантий прав и свобод, с

обостряющимся вопросом о противоречиях труда и капитала. В начале 40-х гг. в журнале республиканского направления "Братство" утверждалось, что народный суверенитет должен найти свое выражение не только в конституции, но и в экономических отношениях.

Все социалисты и коммунисты порицали развивающийся капитализм и резко критиковали свойственные ему пороки. Капитализму противопоставлялись проекты идеального строя. Разное представление об идеалах и способах их достижения породило ряд школ и кружков. Кроме фурьеристов, сен-симонистов, оуэнистов, бабувистов существовало множество других направлений, сочетавших идеи разных школ либо разрабатывавших оригинальные доктрины.

Социалистические и коммунистические теории XIX в. содержали новые идеи, отличавшие их от предшествующих доктрин.

Большинство социалистов и коммунистов придавало большое значение промышленному перевороту.

Оуэн подчеркивал, что внедрение машин в производство создало в Англии (и во всем мире) совершенно новое общество и подготовило условия перехода к строю коммун (ассоциаций). С помощью крупного производства, писал Фурье, человечество могло бы миновать самые злосчастные периоды своей истории, скоро перейдя к высшим этапам развития. Вся теория Сен-Симона и сен-симонистов основана на идее развития экономики, становления нового "промышленного общества". Паровые машины, утверждал Пеккёр (сен-симонист, потом фурьерист), создают условия для перехода к новой индустриальной организации, открывают "эру ассоциации". Поскольку машины обеспечивают изобилие, "рост промышленности делает возможным коммунизм теперь более, чем когда-либо...", — писал Кабе.

Признание влияния машинного производства на общество и его благосостояние не избавило ряд коммунистических концепций от уравнилельных тенденций (например, одинаковые дома, мебель, форма одежды в Икарии Кабе), но практически исключило воспроизведение идей патриархального аскетического коммунизма XVIII в. (Дешан, Марешаль, Мелье).

В литературе с 20-х гг. XIX в. твердо обозначилась тенденция поиска содержания истории, закономерностей общественного развития, обуславливающих неизбежность социализма и коммунизма.

Стремление создать социальную науку, подобную физике, было свойственно Сен-Симону и его ученикам; изучению закономерности истории большое значение придавал Фурье, разработавший оригинальную концепцию общественного развития; свою систему Оуэн оценивал как важное научное открытие, основанное на изучении современного общества и его предыстории.

Поиск научной теории социализма и коммунизма резко повысил интерес к истории, к определению этапов развития общества и закономерностей перехода от одного этапа к другому, к политической экономии (изменение форм собственности, технико-экономических условий производства и т.п.). Прудон утверждал, что социализм становится научным только тогда, когда опирается на выводы политэкономии (все остальные виды социализма он считал утопическими). Стремление научно осмыслить промышленный переворот, разработать "новую теорию социальной и политической экономии", основанную на понятии причинно обусловленной закономерности (Пеккёр), в каждой из влиятельных школ вело к неодинаковым теоретическим результатам (по-разному определялись факторы прогресса или регресса, а также содержание самой истории и ее этапов и др.), но общим выводом оставалось признание неизбежности общества, свободного от эксплуатации человека человеком, основанного на всеобщем труде, гарантированных правах и свободах, материальном достатке и высокой духовной культуре.

В то же время было немало сторонников социализма, видевших в нем осуществление не "науки", а заповедей Христа или предписаний общечеловеческой морали либо здравого смысла. Высказывались также опасения в отношении доктринерского подхода к социализму (см. ниже).

Все социалисты и коммунисты XIX в. подчеркивали деление общества на классы, их противоречия и борьбу.

Предыдущая история человечества обычно определялась ими как история эксплуатации человека человеком, угнетения и сопротивления, борьбы между антагонизмом и ассоциацией. Уже для республиканской прессы 30—40-х гг. были характерны противопоставления: "аристократия

богатства — народ", "буржуазия — трудящиеся". В "Журнале народа" в 1841 г. говорилось: "Общество разделено на два лагеря: на одной стороне хозяева, на другой — рабочие".

Социалисты и коммунисты отчетливо видели экономические основы классового деления общества и эксплуатации пролетариата буржуазией.

"Именно захват орудий труда, — писал в 1834 г. бабувист О. Бланки, — а не тот или иной политический строй превращает массы в рабов". В том же духе высказывался бывший сен-симонист Леру (1833 г.): "В настоящее время борьба пролетариев против буржуазии есть борьба тех, кто не обладает орудиями труда, против тех, кто ими обладает". Борьбу классов одобряли далеко не все социалисты, но всем были ясны ее причины. "Капитал и труд, — писал Фурьерист Консидеран, — находятся в состоянии явной войны".

Поскольку общество без классов, эксплуатации и угнетения, отмечали социалисты и коммунисты, отвечает прежде всего интересам пролетариата, некоторые из них призывали обращаться с пропагандой коммунизма только к рабочему классу (Дезами), утверждали: "Все рабочие должны стать коммунистами" (Кабе). Не редки были призывы к соединению пролетариев для борьбы за свое освобождение: "Объединяйтесь, в единении сила!" (Тристан).

В то же время многие социалисты и коммунисты обращались к имущим и правящим классам, убеждая их в преимуществах бесклассового общества. Борьба классов нередко порицалась; особенно осуждались насильственные действия, не способные создать идеальный общественный строй.

Представления социалистов и коммунистов первой половины XIX в. о современном и будущем государстве, а также о его роли в переходе к идеальному обществу были очень разнообразны.

Уделяя главное внимание социальным проблемам, значительная часть теоретиков социализма и коммунизма относилась отрицательно или безразлично к политике, государству и праву.

Так, Оуэн был принципиальным противником государственных реформ. Его обращения к королеве и к парламенту Англии с проектами коммунистического преобразования страны были продиктованы скорее стремлением сделать эти проекты достоянием гласности, чем надеждой на их осуществление государственной властью Англии. Аналогичными мотивами предопределялись и многие обращения Фурье и других социалистов к видным государственным деятелям и политикам.

Некоторые социалисты рассчитывали на помощь современного им государства в проведении социальных реформ. "Промышленный класс, — писал Сен-Симон, — должен соединить свои усилия с королевской властью для установления промышленного режима, т.е. режима, при котором наиболее видные промышленники составят первый класс в государстве и получают в свои руки управление государственным достоянием". При этом предполагалось, что в системе представительных учреждений, окружающих монарха, будут созданы полновластные палаты промышленников и ученых. Такая "промышленная монархия", считал Сен-Симон, способна обеспечить переход к промышленной системе, в которой место управления людьми займет система управления вещами.

Более распространены были среди социалистов и коммунистов надежды на помощь демократически преобразованного государства.

Социалистическая мысль 30—40-х гг. испытала сильное влияние чартизма — широкого движения рабочего класса Англии за всеобщее избирательное право (для мужчин). Чартисты (до 1851 г., когда движение пошло на убыль) не были сторонниками социализма, но были убеждены, что рабочий класс Англии, завоевав всеобщее избирательное право, станет хозяином в стране. "Политическая власть — наше средство, социальное благоденствие — наша цель", — говорили чартисты. "Передайте политическую власть в руки народа — и зло, которое давит нас теперь, никогда не смогло бы существовать". Среди чартистов была крылатой фраза одного из агитаторов: "Вопрос о всеобщем избирательном праве есть в конечном счете вопрос ножа и вилки, вопрос о хлебе и сыре".

Оуэн, отрицательно относившийся к политике, не был сторонником чартистов; чартисты не соглашались с коммунистическими проектами Оуэна. Однако некоторые оуэнисты (Томпсон) приняли идею борьбы за всеобщее избирательное право как средство социального переворота.

Еще популярнее эта идея стала среди французских социалистов и коммунистов, значительная часть которых считала, что буржуазия подчиняет себе государство при помощи имущественного ценза.

Идею всеобщего избирательного права поддерживал очень популярный до 1848 г. французский социалист *Луи Блан* (1811—1882), книга которого "Организация труда" (1840 г.) неоднократно переиздавалась.

Блан полагал, что демократическое (основанное на всеобщем избирательном праве) государство станет "банкиром бедных". При помощи правительственного кредита рабочие организуют производственные ассоциации в промышленности и в сельском хозяйстве, осуществив тем самым право на труд и ликвидировав эксплуатацию пролетариата ("последнюю форму рабства"). На первое время правительство поможет рабочим мастерским и ассоциациям наладить организацию труда; затем они будут действовать на началах самоуправления. "Мы делаем государство не директором мастерских, а их законодателем".

Грубая политическая оплошность, сотрудничество с буржуазным правительством в 1848 г. глубоко скомпрометировали Блана; однако его идеи долго воспроизводились в социалистической литературе.

Почти одновременно с книгой Блана *Этьен Кабе* (1788—1856), издал знаменитый в свое время социально-философский роман "Путешествие в Икарию" (1840 г.).

Необходимым предварительным условием осуществления коммунизма Кабе считал развитие демократии, расчищающей дорогу для равенства. Важное значение он придавал установлению всеобщего избирательного права как предпосылке всех других реформ, особенно социальной. Кабе считал возможной и необходимой диктатуру временного правительства, если оно одобрено народом и действительно опирается на народ. Среди мер, призванных подготовить переход к коммунизму, Кабе называл отмену наследования по боковой линии, отмену права завещания, выкуп государством частных имуществ, прогрессивный налог, организацию при поддержке правительства рабочих ассоциаций, коммун, больших национальных мастерских.

Значительное распространение во Франции имело теоретическое направление, считавшее насилие, принуждение, диктатуру средством перехода к коммунизму.

Первое открытое собрание коммунистов ("банкет коммунистов в Бельвиле 1 июля 1840 г." — около 1200 участников) поддержало идею насильственной социальной революции, ведущей к установлению народной диктатуры, цель которой — "реальное и совершенное равенство". Для достижения этой цели временное революционное правительство должно сосредоточить руководство всем производством в руках государства, организовать национальные мастерские, законодательно ввести 8-часовой рабочий день и провести другие меры, облегчающие положение трудящихся, направленные на строительство коммунизма.

Один из организаторов "банкета коммунистов" *Теодор Дезами* (1803—1850) в книге "Кодекс общности" (1842—1843 гг.) и в ряде статей в журналах выступал против всеобщего избирательного права и парламентской борьбы, называя их буржуазным обманом. Он обосновывал необходимость пролетарской революции и диктаторского правительства на период перехода к коммунизму. На время этого перехода должны быть созданы военные лагеря из вооруженных молодых людей, подавляющих сопротивление свергнутых классов; из таких лагерей впоследствии организуются промышленные армии. "Непосредственное введение общности имуществ. — ... Верное средство лишить энергии, одержать победу, разгромить все антикоммунистические правительства путем посылки за пределы страны не более 300—400 тысяч воинов. — Постепенное освобождение всех народов менее чем через десять лет войны. — Полная, всечеловеческая общность", — писал Дезами о системе переходного периода.

Аналогичные идеи высказывал *Луи Огюст Бланки* (1805—1881). Уже на судебном процессе над обществом "Друзья народа" (1832 г.), он говорил: "Государство есть жандарм богатых, охраняющий их от бедных. Необходимо создать иное государство, которое было бы жандармерией бедных против богатых... Социализм немыслим без политической революции". Под влиянием бабувистских идей Бланки писал о революционной власти народа, называя народом "совокупность граждан, которые трудятся". Революционное правительство должно создать

условия для перехода общества через ассоциации и просвещение к коммунизму.

Среди сторонников революционного перехода к коммунизму был *Вильгельм Вейтлинг* (1808—1871). Революция мыслилась им как стихийный бунт, партизанская война, разгром буржуазного общества армией из 20—40 тыс. люмпен-пролетариев.

Многие сторонники социализма и коммунизма тех лет были противниками новой революции, отвергали диктаторские и насильственные способы создания нового общества, утверждая, что такие способы не достигнут цели и только скомпрометируют идеи социализма и коммунизма. Еще сохранялась память о терроре времен французской революции, а ее социально-политические последствия были наглядны и ощутимы: развитие капитализма, установление империи, а затем восстановление монархии. Многие социалисты и коммунисты полагали, что революции порождают лишь произвол и разрушение; за революциями неизбежно следуют реставрации и усиление реакции.

Сен-симонисты относились к революции как к страшной катастрофе, бессмысленно разрушающей промышленность, учреждения науки и искусства, раскалывающей общество.

Известный коммунист Кабе говорил: "Если бы я держал революцию в своей руке, я оставил бы ее закрытой, даже если бы мне пришлось из-за этого умереть в изгнании". Революция либо будет подавлена и повлечет реакцию, пояснял Кабе, либо (в случае победы) приведет к безуспешным попыткам правительственного меньшинства силой навязать большинству коммунизм. "Когда общественное мнение примет коммунизм, его легко будет установить". "Я предпочитаю реформу, — писал Кабе, — не отвергая революции, когда ее признает необходимой общественное мнение".

Проблемы государства и права занимали немалое место в представлениях теоретиков социализма и коммунизма о будущем идеальном строе.

Одни теоретики полагали, что при коммунизме будет существовать демократическое государство. Наиболее детально такое государство описано Кабе: в коммунистической Икарии имеются народные собрания, народное представительство, выборное правительство. "Для меня, — утверждал Кабе, — демократия и коммунизм — синонимы".

Однако икарийский коммунизм близок к тоталитаризму: твердо определен распорядок труда, все живут в одинаковых домах с одинаковой мебелью. В Икарии "нет решительно ничего во всем, касающемся пищи, что не было бы урегулировано законом. Именно он дозволяет и разрешает любой вид пищи". Каждая семья имеет поваренную книгу, определяющую, какие продукты и каким способом нужно готовить, сколько раз в день, в какие часы, в какой последовательности приготовленные продукты надо съедать; эта книга, имеющая силу закона, составлена комитетом ученых, назначенных народным представительством. То же относится к одежде — все регулирует закон, принятый по рекомендации комитета ученых, исследовавшего одежду во всех странах и составившего обязательный для всех список: "Все, что по форме, рисунку и цвету было причудливо или безвкусно, было заботливо устранено... Нет ни одного экземпляра обуви, головного убора и т. д., который не был бы обсужден и принят согласно плановому образцу... Все индивиды одного и того же положения носят одинаковую одежду, но тысячи различных форм одежды соответствуют тысячам различных положений".

Законы в Икарии принимаются народом по рекомендации ученых; законов в Икарии очень много, ежегодно принимаются сотни законов — законов о введении новых видов пищи, одежды, обстановки жилищ, об усовершенствовании дорог и других путей сообщения, об изобретениях, о введении новых машин, об улучшении преподавания, о внешних связях государства и пр.

Всенародно принятыми законами Икарии твердо определен распорядок дня всех граждан. Предписано даже "тушение огней", т. е. обязательность сна с 10 часов вечера до 5 часов утра: "Предписанное тираном, это было, действительно, невыносимым мучительством, — пояснял Кабе, — но, принятое всем народом в интересах его здоровья и хорошего порядка в работе, это — наиболее разумный, наиболее полезный и наиболее тщательно исполняемый закон".

Следуя во многом Морелли, Кабе писал, что истина одна, а заблуждений много; людей и общество, вставших на путь истины, должно удерживать от уклонений с этого пути. Поэтому в Икарии существует цензура: "Ничто не может печататься без согласия республики; и в этом нововведении, которое на первый взгляд удивляет, я не замечал никакого неудобства, — говорит

путешественник, посетивший Икарию, — ибо кто мог бы жаловаться, что он не может напечатать плохую книгу (которую все равно не читали бы), когда республика дает каждому пищу, одежду и жилище?"

Свобода печати и мнений в Икарии существует как право каждого высказаться в народных собраниях, протоколы которых публикуются с указанием мнений большинства и меньшинства и с соответствующими цифрами. Газеты являются лишь протоколами, содержащими описание и факты без всякой журналистской оценки и дискуссии. Существует одна национальная газета, по одной — для каждой провинции и коммуны. В стремлении к единомыслию в Икарии даже религии пытаются все более сблизить, соединить их в нечто общее, ибо "в религии, как в политике, и в морали, как и во всем, истина если не абсолютна, но все же едина".

Поскольку только с победой коммунизма началась подлинная история человечества — в Икарии решили сжечь все старые книги; оставлено лишь по несколько экземпляров старых произведений, "чтобы констатировать невежество или безумие прошлого и прогресс настоящего".

Описанное Кабе тоталитарное государство представляло собой попытку соединить научное руководство обществом с народовластием, ведущую роль ученых — с институтами традиционной демократии.

Идеалом других теоретиков была не традиционная демократия, а научная организация управления обществом. В наибольшей мере это стремление присуще Сен-Симону и сен-симонистам (Базар, Род-риг, Анфантен). В промышленном обществе не будет управления людьми, господства и подчинения. Их место займет централизованная система управления производством, подчиненным единому плану. Банки будут становым хребтом общественной организации производства. Носителями управленческой власти, которая сменит правительственную, станут ученые, промышленники, художники, составляющие иерархию, возглавляемую Академией наук, "Советом Ньютона" (в нем представлены математики, физики, экономисты).

Различные варианты соединения науки, индустрии, искусства в управлении коммунистическим обществом разрабатывали некоторые другие теоретики. Вейтлинг, например, писал о верховном органе управления — "Трио" (знатоки философской медицины, физики и механики), о центральных и местных коллегиях мастеров, при которых состоят академии из ученых. Общий и местные советы здравоохранения ведают не только здоровьем населения, но и исправлением преступников (преступление должно влечь не наказание, а лечение). Все должности в организации управления будут замещаться на основе конкурса.

Много споров среди теоретиков социализма и коммунизма было о принципах распределения (в переходный период и в идеальном обществе). Стремясь привлечь имущих к организации фаланг (производственно-потребительских объединений), Фурье предлагал на первое время распределение доходов по формуле: $\frac{5}{n}$ — труду, $\frac{4}{n}$ — капиталу, $\frac{3}{n}$ — таланту. Сен-симонисты отстаивали распределение по труду; многие же социалисты и коммунисты (Блан, Кабе) — по потребностям. Вейтлинг предлагал сочетать эти показатели (необходимое и полезное — по потребностям, приятное — по "коммерческим часам", отработанным сверх общеобязательных шести часов в сутки). Взвесив достоинства и недостатки всех возможных принципов распределения, *Константен Пеккёр* в книге "Новая теория социальной и политической экономии" (1842 г.) обосновал целесообразность принципа равного вознаграждения за социально-экономические и одинаково хорошо выполняемые функции, предложив до полной реализации этого принципа разработку и утверждение народным представительством различных тарифов, в соответствии с которыми будет осуществляться вознаграждение за труд.

Продолжительность переходного периода определялась коммунистами и социалистами по-разному.

Бабувисты считали, что он продлится в течение жизни одного-двух поколений (поскольку отменяется право наследования). Кабе писал, что переход к коммунизму займет от 20 до 50, даже до 100 лет, но он может быть сокращен с помощью просвещения.

Все коммунисты связывали становление и успехи нового строя с просвещением. Даже Бланки, наиболее решительный сторонник революционных методов низвержения имущих классов, утверждал, что коммунистический строй установится нескоро, ибо "коммунизм несовместим с

невежеством"; "нет прочной революции без просвещения".

Многие теоретики социализма и коммунизма полагали, что в будущем обществе вообще не будет надобности в управлении и принуждении.

Фурье, Оуэн и их последователи, а также Бланки и некоторые другие коммунисты считали, что в идеальном обществе не будет ни государства, ни права. Дезами писал, что при коммунизме отпадет надобность в принуждении, поскольку все отношения и действия людей будут основаны на внутреннем влечении (как у пчел, муравьев, бобров и др.). "Парламент" коммунистического общества, состоящий из представителей всех наук, искусств, отраслей промышленности, будет принимать законы, регулирующие экономическую жизнь, но приказы уступят место приглашениям. На тех же началах будет образован общечеловеческий конгресс после всемирной победы коммунизма.

Сен-Симон и сен-симонисты, Фурье и его последователи, Леру и другие социалисты и коммунисты, осуждая разобщение народов по государствам и войны между ними, выдвигали идеи интернационализма, обосновывали идеал слияния всех общин и коммун во всеобщий союз всего человеческого рода, всех народов — в один народ, разобщенных государств — в единую всемирную республику.

Ряд социалистов ставил вопрос об уничтожении (или отмирании) государства не только в будущем, но уже и в настоящем.

В 40-е гг. XIX в. нередко высказывались идеи, ставящие государство в один ряд с эксплуатацией, отношения господства и подчинения — в один ряд с отношениями собственности. Такие идеи высказывал Прудон в своей нашумевшей книге "Что такое собственность?" (1840 г.), где он писал: "Хотя я большой приверженец порядка, тем не менее я в полном смысле слова анархист".

В следующем году в одном из журналов социалистической ориентации была опубликована сочувственная статья о Сильвене Марешале, направленная против законов и правительства, за анархию как за господство морали и порядка. Вскоре анархизм развернулся в одно из влиятельных идейных течений рабочего класса.

Значительная часть социалистов и коммунистов стремилась осуществить свои проекты без помощи государства и равнодушно либо вообще отрицательно относилась к политическим реформам, революциям и политической борьбе.

Оуэн и его единомышленники утверждали, что политические реформы не только бесполезны, но и вредны, поскольку для современных людей, испорченных невежеством, религией, нищетой, необходимо существующее государство, а при коммунизме надобность в государстве и принуждении вообще отпадет.

Серьезной альтернативой политическим реформам и политической борьбе становилось массовое движение профессиональных союзов. Ряд влиятельных вождей рабочего класса Англии (Моррисон, Смит, Бенбоу) доказывал, что растущее профсоюзное движение, борющееся за действительно общие и насущные интересы наемных рабочих, важнее всех политических реформ и свобод. Действенным средством борьбы с произволом капиталистов становилась забастовка (в перспективе — всеобщая: "одна безработная неделя или безработный месяц"). Будущее общество мыслилось ими как ассоциация трудящихся, объединенных по профессиям и руководимых Советом тред-юнионов.

Под флагом антипарламентаризма в Лондоне прошел организованный оуэнистами конгресс кооператоров и тред-юнионистов (1833 г.). Доказывая бесполезность политических реформ, касающихся только части общественного здания, оуэнисты настойчиво пропагандировали планы организации производственных кооперативов рабочих для постепенного перехода к строю коммунистических общин. За организацию кооперативов, ассоциаций, фаланг выступали также сторонники Фурье. Сам Фурье полагал, что если бы удалось в 1823 г. приступить к организации фаланги, то через 6 лет "цивилизацию" (т.е. капитализм) уже заменил бы "гармонический строй" (социализм). Оуэн предполагал (в 1849 г.), что для перехода к коммунизму Европе и Северной Америке потребуется 5 лет, а Африке и Азии — 10 лет.

Фурьерист Консидеран в книге "Манифест демократии в XIX веке" (1847 г.) призывал

прекратить политическую борьбу и вообще борьбу классов, сосредоточив общественные силы на организации ассоциаций, фаланг для строительства социализма.

Наконец, некоторые критики капитализма и сторонники социализма стремились облечь свои планы в форму христианства (Ламенне, Бюше) либо создать новые религию и церковь, призванные объединить людей во имя социализма (сен-симонисты).

§ 3. Заключение

К первой половине XIX в. восходят почти все идеи, составившие содержание основных направлений политико-правовой идеологии социализма и коммунизма последующих времен. Однако на основе этих идей тогда еще не сложились массовые движения и политические партии. К наиболее влиятельным теоретическим направлениям того времени принадлежало до нескольких десятков человек. Более того, многочисленность вариантов социалистических и коммунистических теорий в 20—40 гг. XIX в. породила порой ожесточенную их борьбу.

Исходя из убеждения, что истина одна, а заблуждений много, каждый из теоретиков социализма или коммунизма искренне считал свою доктрину единственно научной, а все остальные — неправильными и утопическими. Это вело к разобщенности школ, кружков, отдельных мыслителей, к быстрому распаду сложившихся было союзов социалистов или коммунистов. Лишь Вейтлинг и Лаотьер эпизодически призывали социалистов к единству; значительно более распространенным было отвержение и опровержение всех вариантов социализма или коммунизма, кроме собственного. Прудон высмеивал Фурье и его учение, Фурье резко критиковал Оуэна, Сен-Симона и их последователей. Дезами звал пролетариат к единству, к объединению. "Пролетарии, — писал Дезами, — для своего возрождения народы имеют иногда один лишь час в столетие! Когда этот час придет, остерегайтесь пропустить его в спорах и междоусобицах!" Однако Дезами был уверен, что для единства пролетариата необходимо единство философской доктрины. Поэтому он резко критиковал Кабе, Ламенне, Сен-Симона и сен-симонистов, всех вообще социалистов и коммунистов, не признающих его доктрину единственно верной и научной.

Фанатичная приверженность к своей собственной доктрине (доктринерство) закономерно вела к догматизму.

Сен-симонисты доказывали, что догматизм — естественное состояние человеческого разума. Догматическое руководство особенно необходимо в индустриальном обществе, где важно согласие между предпринимателями и рабочими. Это ставит особые задачи и проблемы перед моральной властью, призванной обеспечить научное руководство обществом, организацию масс, их объединение во имя труда и решения великих социальных целей. Все это достигается, полагали сен-симонисты, при помощи разработки и утверждения в общественном сознании системы догм, основанных на принципе авторитета.

Распространенность доктринерства в социалистической и коммунистической литературе того времени вызывала тревогу современников.

В журнале "Братство" (1841 г.) высказывалось созвучное идеям бабувистов опасение, что в случае прихода к власти ученых-социалистов или коммунистов противопоставление социальной истины воле большинства "может легко привести к провозглашению диктатуры одной личности или нескольких людей, якобы обладающих истинной наукой". В журнале утверждалось, что социальная наука не догматична, она зависит от прогресса знаний, бесконечна в своем развитии, и это развитие осуществляется не каким-либо одним, а рядом мыслителей. Истина реализуется в обществе тогда, когда будет признана всеми и получит выражение в общей воле, в которой проявляется народный суверенитет. "По мере продвижения человечества вперед общая воля становится все более ясной, народный суверенитет все более разумным". Отсюда следовало, что обществу нельзя навязывать никаких доктрин и проектов, пока их научность не осознает хотя бы большинство.

Франция 20—40-х гг. была горнилом, где выковывались последующие направления политико-

правовой идеологии социализма и коммунизма. В Париже возникали, получали популярность, смешивались с другими идеи социализма (коллективизма) и коммунизма с самой разной политической окраской: от мистически-религиозной до ультрареволюционной, от диктаторской до анархистской. В этом горниле порой причудливо сочетались идеи Фурье и Бабёфа, Марешаля и Морелли, Сен-Симона и апостола Павла. В Париж приезжал изучать идеи социализма и коммунизма прусский либерал Лоренц фон Штейн, в Париже Карл Маркс перешел от революционного демократизма к коммунизму, в Париже возникла и вскоре разрушилась его дружба с основоположником анархизма Прудоном, там же зародилась пожизненная неприязнь Маркса и основателя теории "русского социализма" Герцена.

ГЛАВА 21. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ В ПЕРИОД КРИЗИСА САМОДЕРЖАВНО-КРЕПОСТНИЧЕСКОГО СТРОЯ

§ 1. Введение

В первой половине XIX в. государственный и общественный порядок Российской империи находился на прежних основаниях. Дворянство, составлявшее малую часть населения, оставалось господствующим, привилегированным классом. Освобожденные от обязательной службы государству помещики из служилого сословия превратились в праздный, чисто потребительский класс рабовладельцев. Из дворян формировались бурно растущие в то время канцелярии бюрократического аппарата империи. В стране царил чиновничий и помещичий произвол. Правительство предпринимало попытки проведения общественных реформ, но проблемы изменения государственного строя или совершенствования законодательства в России первой половины XIX в. практически отступали на второй план перед острейшим вопросом о крепостном праве.

"Целая половина населения империи, которого тогда считалось свыше 40 млн. душ обоего пола, — писал В. О. Ключевский в своем Курсе русской истории, — целая половина этого населения зависела не от закона, а от личного произвола владельца... Крепостное русское село превращалось в негритянскую североамериканскую плантацию времен дяди Тома".

Государственная политика выражала интересы основной массы дворянства. Правительство порой осознавало опасность углубляющейся розни основных сословий, но сколько-нибудь существенные реформы провести было неспособно. Как во всяком самодержавном государстве, политика России во многом зависела от личности монарха. Павел I отменил некоторые привилегии дворян и законодательно ограничил барщину тремя днями в неделю; но он же роздал в частное владение (дворянам) около 100 тыс. дворцовых и казенных крестьян. По поручению Александра I его приближенные разрабатывали проекты отмены крепостного права, порой самые парадоксальные. Слышущий либералом Мордвинов предлагал освободить крестьян без земли и за большой выкуп; реакционер Аракчеев — без выкупа, с наделением землей. Разработка различных проектов крестьянской реформы продолжалась при Николае I в тайниках правительственных канцелярий. Так длилось, пока, наконец, очередной самодержец (Александр II) не возгласил с высоты престола: "Лучше отменить крепостное право сверху, нежели дожидаться времени, пока оно само собой начнет отменяться снизу".

Крепостное право резко затрудняло развитие страны в промышленном, культурном, военном отношениях. Полновластные в своих имениях помещики не имели стимулов к совершенствованию способов ведения сельского хозяйства. Отсутствие свободной рабочей силы не давало развиваться ремеслам и промышленности. Усиливалась интеллектуальная, нравственная, культурная деградация господствующего сословия дворянства.

Россия стремительно отставала от передовых государств, строивших гражданское общество. В стране накапливались непримиримые социальные антагонизмы: "Дворяне страшились крестьян, — отмечал В. О. Ключевский, — крестьянство злобилось на дворянство, то и другое не питало ни малейшего доверия к правительству, а правительство боялось обоих".

Нарастающие противоречия феодального строя в России отражались в противостоянии и столкновениях либеральной и охранительной (консервативной) идеологий. Наиболее яркими проявлениями назревшего кризиса крепостничества и самодержавия были возникновение тайных обществ и выступление декабристов.

§ 2. Либерализм в России. Проекты государственных преобразований М. М. Сперанского

Александр I, вступивший на престол в результате убийства Павла I, в начале своего царствования обещал управлять народом "по законам и по сердцу своей премудрой бабки". Основной заботой правительства провозглашалась подготовка коренных (основных) законов для уничтожения "произвола правления". В обсуждение проектов реформ были вовлечены придворные вельможи. Обсуждались относительно мелкие вопросы и разрозненные реформы некоторых государственных учреждений, пока в окружение императора не попал талантливый мыслитель и государственный деятель *Михаил Михайлович Сперанский* (1772—1839).

По заданию Александра I Сперанский подготовил ряд проектов усовершенствования государственного строя империи, по существу, проектов российской конституции. Часть проектов написана в 1802—1804 гг.; в 1809 г. подготовлены обширные "Введение к уложению государственных законов", "Проект уложения государственных законов Российской империи" и связанные с ними записки и проекты.

Проекты Сперанского опираются на глубокое теоретическое обоснование.

В его записках и проектах (1802—1803 гг.) подчеркивается, что любое государство основано на общей воле народа и передаче им правительству известного количества сил. Из физических сил народа составляется войско, из народных богатств — деньги, из уважения — почести. Если правительство распорядится этими силами неправильно, то чрезмерное войско создаст лишь минутный признак вооружения, но обессилит и расслабит государство, выпуск денег в большем количестве, чем позволяет народный труд, создаст мнимую монету (т.е. породит инфляцию), обильное расточение почестей — неуважаемые чины и ложные отличия. "Таким образом, могут быть в государстве войска без силы, деньги без богатства и почести без уважения".

Целью любого государства, отмечал Сперанский, является обеспечение безопасности личности, собственности и чести каждого. Поначалу существовали лишь деспотические правительства, воле и усмотрению которых народ предоставил правила достижения этой цели. Затем предпринимались попытки народа принять коренные законы, ставящие пределы самодержавной воле. Собрание этих коренных законов называется "конституция". Однако конституция останется пустой теорией, если у законодательной власти не будет сил заставить исполнительную власть подчиняться конституции. Суть дела в том, полагал Сперанский, что любое правительство стремится к самовластию и для достижения этой цели ослабляет народ, делит его на борющиеся между собой классы по принципу "разделяй и властвуй". В этих условиях тщетно писать конституции, не обеспечив их выполнение действительной государственной силой.

Сперанский различает "внешний образ правления" (постановления, грамоты, учреждения, уставы об устройстве государства) и "внутренний образ правления", который определяется им как "расположение государственных сил".

Дело не в том, писал мыслитель, как государство называется, какие законы и постановления провозглашает — все это относится к "внешнему образу правления". Так, наружный образ Рима под властью кесарей был республиканский: законы издавались Сенатом, существовали народные трибуны и все республиканские органы, однако свобода была уже ниспровергнута, а Рим неоспоримо имел деспотическое правление.

Главное, по мнению Сперанского, в том, ограничено ли самовластие правительства или, наоборот, правительство является деспотическим: "Сила правительства ограничивается равновесием сил народных. В сем состоит внутренний образ правления".

Рассуждение, что *сила* правительства может быть ограничена *волей* народа, Сперанский

отвергает: "Это бы значило хотеть пространство измерить весом".

Действительная конституция страны существует не на бумаге ("внешний образ правления"), а в реальном ("вещественном") распределении сил государства на все состояния народа, подчеркивал он.

Исходя из изложенного Сперанский дает очень резкую характеристику современному ему общественному и государственному строю России. Этот строй основан на зависимости крестьян от помещиков, а дворян — от государя. "Я нахожу в России два состояния: рабы государевы и рабы помещичьи. Первые называются свободными только в отношении ко вторым, действительно же свободных людей в России нет, кроме нищих и философов", — писал Сперанский.

Разделение на дворян и рабов (их интересы противоположны) оставляет на стороне правительства всю неограниченность действия; поэтому, утверждал Сперанский, сколько бы грамот и положений ни было принято, сколько сенатов или парламентов ни было бы учреждено — "государство сие есть деспотическое". Со времен Петра было произведено так много различных преобразований, что "внешний образ правления" вообще не имеет определенного вида и ощутимо противоречит внутреннему: "Ни в каком государстве политические слова не противоречат столько вещам, как в России".

Из радикальных теоретических предпосылок Сперанский делал относительно умеренные практические выводы. Он пишет о трудности основания "монархического правления" в стране, где половина населения находится в рабстве, а это рабство связано и с политическим устройством и с воинской системой страны.

В России много земель и малочислен народ — быстрое освобождение крестьян может побудить их "обратиться к некоторому роду кочевой жизни", что пагубно и для них, и для государственной экономики, считал Сперанский. Поэтому отмену крепостничества он предлагал провести в две эпохи. В первую эпоху намечалось определить законом крестьянские повинности, урегулировать отношения крестьян и помещиков так, что крестьяне "из личной крепости помещиков перейдут в крепость земле". "Во второй эпохе, которая, конечно, не может быть близка и должна быть приготовлена многими частными распоряжениями, возвратится крестьянам и древнее их право свободного перехода от одного помещика к другому..."

Ссылаясь на то, что никакое европейское государство, в связи с другими стоящее, не может долгое время быть деспотическим, Сперанский ставил задачу установления российского престола "на твердых столпах закона и всеобщего порядка".

В проектах 1802—1803 гг. Сперанский предлагал для охраны законов создать в России "высший малочисленный класс истинного монархического дворянства", который был бы независим от монарха. Поначалу в этот класс следовало зачислить служилых дворян первых двух, трех или четырех классов Табели о рангах (т.е. статский и военный генералитет), затем этот класс будет пополняться на началах права первородства (наследование всего имения старшим сыном). Этот класс станет блюстителем основных законов страны, посредником между престолом и народом.

Гарантиями незыблемости законов в монархическом государстве Сперанский называл также свободу печати, гласность государственных дел и силу общественного мнения.

Поскольку формирование высшего класса, полагал он, займет длительное время, а еще более продолжительным будет первый этап освобождения крестьян, у дворянства на какое-то время останется "право владеть крестьянами в крепость". Однако в конце концов в России останутся лишь народ и "высший малочисленный класс", причем народу будет предоставлено право участвовать в принятии законов, по крайней мере, коренных. "Дворянин будет носить имя и, если угодно ему, будет им и гордиться. Но правами, ему равными, будет пользоваться вся Россия".

Впоследствии Сперанский отказался от плана создания в России малочисленного класса родовитой знати, соответствующего не столько идеям Монтескье о роли дворянства в монархии, сколько честолюбивым помыслам екатерининских вельмож в кругах, близких к императору. Очень резко и неоднократно Сперанский порицал вредное и опасное для государства феодальное право первородства (майорат).

Гораздо радикальнее записки и проекты Сперанского 1809 г. В них много ссылок на примеры

истории, на политическую практику Англии, Франции и других европейских стран, а также "Соединенных Американских областей" (т.е. США).

"Все политические превращения, в Европе бывшие, — писал Сперанский, — представляют нам непрерывную, так сказать, борьбу системы республик с системою феодальною. По мере того как государства просвещались, первая приходила в силу, а вторая — в изнеможение".

Республикой Сперанский называл государство, где государственная власть ограничена законом, в составлении которого принимают участие граждане. Таковы греческие и Римская республики.

Феодальная система, отмечал он, "основана была на власти самодержавной, ограничиваемой не законом, но вещественным, или, так сказать, материальным ее разделением". Эта система образовалась на Севере и оттуда распространилась по всей Европе.

Третья система правления, которую Сперанский называл деспотической, не допускающей ни меры, ни границ власти, утверждалась на Востоке.

С течением времени первая феодальная система в Европе (период феодальной раздробленности), разъяснял он, переросла во вторую феодальную систему, "которую можно назвать феодальным самодержавием", где государственная власть не ограничена и еще не существует ни политической, ни гражданской свободы. Вторая феодальная система (феодальное самодержавие) сложилась в результате создания регулярных войск и упорядочения государственных сборов; на Западе этому способствовали крестовые походы, в России — "походы татарские".

Время, просвещение и промышленность, согласно Сперанскому, ведут к новому порядку вещей, к достижению политической свободы. Наметился третий переход — от феодального правления к республиканскому, основался третий период политического состояния государств. Первой на этот путь вступила Англия, за ней — Швейцария, Голландия, Швеция, Венгрия, Соединенные Американские области и, наконец, Франция. "В общем движении человеческого разума, — писал Сперанский, — государство наше стоит ныне во второй эпохе феодальной системы, то есть в эпохе самодержавия, и, без сомнения, имеет прямое направление к свободе". Этот путь, считал он, в России будет прямее, чем в других странах, так как российская конституция будет создана не среди жестоких политических столкновений, отрывками, в разное время, а по "благодетельному вдохновению верховной власти".

Проекты реформ и записки Сперанского не лишены предостерегающих (угрожающих) рассуждений: "Никакое правительство, с духом времени не сообразное, против всемогущего его действия устоять не может". "Нет в истории примера, чтобы народ просвещенный и коммерческий мог долго в рабстве оставаться". "Дух народный переменяется по обстоятельствам. Всякий век имеет свою физиономию".

Эти суждения (в записках и проектах, адресованных императору) носят, разумеется, не революционный, а либерально-реформистский характер в духе И. Канта*, возлагавшего вину за кровавые революции на тупость правительств, медлящих с проведением назревших реформ. "Сколько бедствий, сколько пролития крови можно было бы упредить, — писал Сперанский, — если бы правители держав, точнее наблюдая движение общественного духа, сообразовывались ему в началах политических систем и не народ приспособляли к правлению, но правление к состоянию народа".

* Де Местр, встретившийся со Сперанским в Петербурге, характеризовал его в своих "Петербургских письмах" как последователя и "великого обожателя" Канта.

В проектах и записках, представленных Александру I, утверждалось, что конституция упорядочивает осуществление государственной власти, но не ограничивает власти императора: "Российская империя есть государство нераздельное, монархическое, управляемое державною властью по законам государственным... Державная власть во всем ее пространстве заключается в особе императора". Император, по определению Сперанского, — это верховный законодатель, верховный охранитель правосудия, "верховное начало силы исполнительной" и глава церкви.

Вместе с тем предлагаемые Сперанским реформы должны были существенно изменить

общественно-политический строй России.

Во-первых, цель реформ состояла в том, чтобы обеспечить права и свободы россиян. Если в записках и проектах 1802—1803 гг. упор делался на порицание политического и гражданского рабства, то в 1809 г. в развитие этих мыслей излагается позитивное обоснование и раскрывается содержание прав и свобод.

Сперанский различал права гражданские и права политические. Те и другие представляют собой "силы государственные", остающиеся в распоряжении подданных. Одними правами они пользуются индивидуально ("каждый особенно"); это права гражданские, определяющие степень свободы лица и имущества. Другими правами подданные пользуются коллективно — это права политические, определяющие степень их участия в государственной власти.

"Права гражданские общие" означают, что никто не может быть наказан без суда, каждый только по закону (или договору) обязан нести личную службу или вещественные повинности, имеет право на собственность. "Права гражданские, то есть безопасность лица и имущества, суть первое неотъемлемое достояние всякого человека, входящего в общество. Противно природе человека предполагать, чтоб кто-либо согласился жить в таком обществе, где ни жизнь, ни имущество его ничем не обеспечены". Эти права (гражданскую свободу) в России имеют дворяне, купцы, мещане и другие "люди свободного состояния".

Что касается крепостных, помещичьих крестьян, то они, подчеркивал Сперанский, не имеют ни политической, ни гражданской свободы. Он повторял, что рабство в России должно быть уничтожено посредством мер постепенных, но действенных. Пока это не произошло, дворянство как класс образованный, знающий законы и способный к управлению, должно иметь особенное гражданское право "приобретать недвижимую собственность населенную, но управлять ею не иначе, как по закону".

Гражданскими правами, по проектам Сперанского, в конечном счете должны быть наделены все подданные Российской империи: "Начало и конец общественного бытия есть взаимная безопасность соединившихся лиц и их имущества". Политические права, по мысли Сперанского, рассматриваются лишь как гарантии соблюдения правительством гражданских прав: "Хотя права гражданские и могут существовать без прав политических, но бытие их в сем положении не может быть твердо".

К политическим правам Сперанский относил "участие в силах государственных: законодательной, судной и исполнительной". Этими правами в связи с созданием представительных учреждений могут быть наделены лишь собственники. Те, у кого нет собственности, по образу жизни и воспитанию не имеют способностей, необходимых для составления законов. К тому же человек без собственности не должен участвовать в обсуждении закона о податях, которых он не платит. Если наделить политическими правами тех, у кого нет собственности, голос их, по числу, возьмет перевес. "Сие состояние общества называется охлократия"*.

* В источнике явно описка: "олигархия". Не случайно на полях рукописи против этого текста стоит знак вопроса.

В результате проведения реформ, полагал Сперанский, народ российский разделится на три класса.

Дворянство будет иметь все общие (гражданские) права, а политические права — на основании собственности. Сверх того оно будет иметь особенное право приобретать населенные земли и свободу от личных повинностей (но обязано пройти гражданскую или военную службу не менее 10 лет; при уклонении от службы потомственное дворянство теряется).

Среднее состояние обладает всеми общими гражданскими правами, а политическими — в соответствии с собственностью. "Среднее состояние составляется из купцов, мещан и ремесленников, однодворцев и всех поселян, имеющих недвижимую собственность в известном количестве".

Третий класс (сословие, состояние) — *народ рабочий*. "Народ рабочий имеет общие права гражданские, но не имеет прав политических... К классу рабочего народа причисляются все поместные крестьяне, мастеровые, их работники и домашние слуги".

Эти сословия (состояния, классы) не должны быть замкнуты и разобщены: личное дворянство (приобретаемое службой) связывает второе сословие с первым, а возможность приобретения недвижимой собственности — третье со вторым.

Во-вторых, проектами 1809 г. предусматривалось существенное преобразование правовой системы Российской империи. Основное внимание в этих проектах уделено тому, "чтобы не внешними только формами покрыть самодержавие, но ограничить его внутреннею и существенною силой установлений и учредить державную власть на законе не словами, но самим делом".

Законы, рассуждал Сперанский, ссылаясь на Бентама, ограничивают естественную (частную) свободу человека и приводят ее в совместимость со свободой других. "Закон составляется в защиту лица и собственности". Все постановления, которыми управляется государство, исходят из одного начала: "Не делай другим того, чего не желаешь себе". Законы имеют своим предметом отношения постоянные и неизменные. обстоятельно развивая мысли о соотношении законов и других правовых актов, высказанные еще в проектах 1802—1803 гг., Сперанский определяет законы как "те постановления, коими вводится какая-либо перемена в отношениях сил государственных или в отношениях частных людей между собой".

От законов в проектах Сперанского отличаются уставы, учреждения и регламенты, определяющие только способ исполнения законов.

Коренные государственные законы составляют конституцию, образ правления, внутреннее политическое бытие государства. Сперанский даже пишет: "Коренные государства законы должны быть творением народа; коренные государства законы полагают пределы самодержавной воле". Однако в России конституцию предполагалось принять по воле императора, которой, по идее, не ставились конституционные ограничения.

Будущей законодательной власти России Сперанский предлагал принять Уложение государственное и законы органические, Уложения гражданское, уголовное, коммерческое, сельское, Устав судебный, постановления о налогах и повинностях и некоторые другие законы, уставы, разъяснения и дополнения к ним.

Все другие акты, регулирующие порядок исполнения законов и относящиеся к меняющимся действиям и происшествиям, должны строго соответствовать законам. Таким способом намечалось "правление, доселе самодержавное, поставить и учредить на неизменном законе".

В-третьих, предполагалось провести упорядочение и разделение властей, подчиненных державной власти императора.

Разделение властей, как и само государство, Сперанский теоретически выводил из первоначальной силы (власти) народа. "Три силы движут и управляют государством: сила законодательная, исполнительная и судная.

Начало и источник сил в народе: ибо они не что другое суть, как нравственные и физические силы людей в отношении их к общежитию".

Для составления законов и "взыскания отчета о всех уставах и учреждениях", согласно проектам Сперанского, следовало образовать в России Государственную думу. Она собирается в сентябре месяце и заседает до решения предложенных ей дел. Созыв Государственной думы может быть отсрочен до следующего года актом императора в Государственном совете, ее состав может быть изменен таким же актом. "Законы предлагаются правительством, уважаются (т.е. обсуждаются и принимаются) в Думе, утверждаются государем. Думе представляются отчеты министров; в случаях явного нарушения Государственного уложения Думе предоставляется право взыскивать ответа от министров, представляя отчет государю", — писал Сперанский. Закон, отвергнутый большинством голосов Думы, оставляется без действия (единственная ситуация, когда воля Думы может противостоять воле императора).

Исполнительную власть осуществляют министерства и губернские, окружные, волостные управления.

Для осуществления правосудия учреждаются волостные, окружные, губернские суды. "Сенат есть верховное судилище для всей империи".

Особое место в системе высших государственных органов должен был занять Государственный

совет, в котором "все действия части законодательной, судной и исполнительной власти в главных их отношениях соединяются и чрез него восходят к державной власти и от нее изливаются". Члены Государственного совета назначаются императором.

По проектам Сперанского, государственной реформе подлежат не только учреждения высшей, центральной власти. Образование дум начинается с волости: каждые три года в каждом волостном городе (или селении) владельцы недвижимой собственности составляют *волостную думу*, которая выбирает членов волостного правления, заслушивает отчет о сборах и расходах и выбирает депутатов в окружную думу. *Окружная дума* каждые три года заслушивает отчет о сборах и расходах, выбирает членов окружного совета, членов окружного суда, депутатов в губернскую думу. *Губернская дума* осуществляет такие же полномочия, избирая соответственно членов в Государственную думу. "Государственная" дума составляется из депутатов от всех свободных состояний (сословий) по избиранию дум губернских".

Предполагалось таким образом учредить по всей России сеть регулярно собирающихся представительных учреждений, обладающих правом формирования местных бюджетов, избрания правлений (советов), судей (соответствующего уровня). Думы были полномочны также вносить в вышестоящие органы власти представления о волостных (окружных, губернских) общественных нуждах. Все это вместе взятое должно было упорядочить процесс законотворчества и обеспечить надлежащий контроль за исполнением законов.

Если проведение общественных реформ (особенно уничтожение рабства в России) представлялось Сперанскому процессом продолжительным, длящимся немало лет, то преобразование государственного строя по воле императора он считал делом близким, скорым. Призывая "не терять времени, но избегать всякой торопливости", Сперанский (в 1809 г.) предлагал в течение четырех месяцев составить и рассмотреть Государственное уложение. Для этого Манифестом (сообразным тому, какой был издан Екатериной II для созыва Уложенной комиссии) — назначить выбор депутатов из всех состояний под предлогом введения Гражданского уложения. Это собрание депутатов предлагалось назвать Государственной думой. "1-й день сентября, в новый год по старому русскому стилю, открыть Государственную думу со всеми приличными обрядами". После обсуждения Гражданского уложения Думе предложить Государственное уложение. В результате, писал Сперанский, "к 1811-му году, к концу десятилетия настоящего царствования, Россия воспримет новое бытие и совершенно во всех частях преобразуется".

Весной 1812 г. интриги придворных привели к отставке и ссылке Сперанского. Немалую роль в этом сыграла "Записка о древней и новой России" писателя и историка Н. М. Карамзина.

§ 3. Охранительная идеология. Политико-правовые идеи Н. М. Карамзина

Проекты Сперанского читали лишь царь и некоторые его приближенные. Однако о содержании проектов и возможностях их осуществления ходили диковинные предположения среди придворных, тем более что Александр I осуществил некоторые идеи Сперанского (создание Государственного совета, преобразование министерств и др.). Помещиков тревожили слухи об освобождении крестьян, об уравнивании сословий, отмене дворянских привилегий, о введении в России гражданского кодекса французского образца. Помимо того чиновное дворянство было возмущено попытками Сперанского навести порядок в бюрократическом аппарате империи, особенно введением экзаменов для получения некоторых чинов. Настроения основной массы дворянства, протест против каких бы то ни было либеральных реформ ярко выразил в "Записке о древней и новой России"* автор "Истории государства Российского", "Бедной Лизы" и других произведений *Николай Михайлович Карамзин (1766—1826)*.

* Записка Карамзина "О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях" (один из вариантов названия) написана в 1811 г. по просьбе младшей сестры царя, вокруг которой группировались противники либеральных и реформистских идей. Вскоре "Записка" была прочитана Александром I.

В "Записке" критикуются реформы, проведенные по инициативе Сперанского, а также

новшества, которые, как предполагалось, правительство намерено осуществить.

Карамзин резко осуждает какие бы то ни было попытки учреждения конституции, в чем-то ограничивающей власть царя. Россия — большая страна: "Что, кроме единовластия неограниченного, может в сей машине производить единство действия?" Попытки поставить закон выше государя неизбежно противопоставят монарху какие-то учреждения, призванные охранять этот самый закон, что опасно. "Две власти государственные в одной державе суть два грозные льва в одной клетке, готовые терзать друг друга, а право без власти есть ничто, — пишет Карамзин. — Самодержавие основало и воскресило Россию... В монархе российском соединяются все власти: наше правление есть отеческое, патриархальное". Примерами истории Карамзин стремился доказать, что "Россия гибла от раз-новластия, а спасалась мудрым самодержавием". Злые самодержцы бывают крайне редко: "Мы в течение 9 веков имели только двух тиранов" (Иван IV и Павел I), И, тем не менее, пишет Карамзин, власть самодержца имеет границы. Александр может все, но не может законно ограничить свою власть, т.е. самодержец не имеет права упразднить самодержавие. Пределом самодержавной власти являются и привилегии дворянства.

"Самодержавие есть палладиум (залог благополучия и процветания. — *О. Л.*) России; целостность его необходима для ее счастья; из сего не следует, чтобы государь, единственный источник власти, имел причины унижать дворянство, столь же древнее, как и Россия. ...Права благородных суть не отдел монаршей власти, но ее главное, необходимое орудие, двигающее состав государственный", — утверждал Карамзин.

Не менее рьяно, чем Щербатов, Карамзин выступал в защиту привилегий дворянства как замкнутого сословия. Он порицал петровскую Табель о рангах, наделяющую личным или потомственным дворянством достигших определенных чинов: "Надлежало бы не дворянству быть по чинам, но чинам по дворянству".

Немалое место в "Записке" занимают рассуждения по поводу слухов, что "нынешнее правительство имело, как уверяют, намерение дать господским людям свободу". Отмена господской власти над крестьянами приведет, утверждал Карамзин, к тому, что крестьяне станут пьянствовать и злодействовать. "...Теперь дворяне, рассеянные по всему государству, содействуют монарху в хранении тишины и благоустройства: отняв у них сию власть блюстительную, он, как Атлас (Атлант. — *О. Л.*), возьмет себе Россию на рамена (плечи. — *О. Л.*) — удержит ли?.. Падение страшно". "Не знаю, хорошо ли сделал Годунов, отняв у крестьян свободу (ибо тогдашние обстоятельства не совершенно известны), но знаю, что теперь им неудобно возвратить оную. Тогда они имели навык людей вольных — ныне имеют навык рабов. Мне кажется, — заключает Карамзин, — что для твердости бытия государственного безопаснее поработить людей, нежели дать им не вовремя свободу, для которой надобно готовить человека исправлением нравственным..."

Карамзин был противником теории естественного права. Идее естественного равенства людей, свойственной Просвещению, Карамзин противопоставляет суждение — "в государственном общежитии право естественное уступает гражданскому". Право, государство, сословный строй России он связывал с идеей самобытного народного духа. "Дух народный составляет нравственное могущество государств, подобно физическому, нужное для их твердости... Он есть, не что иное, как привязанность к нашему особенному, не что иное, как уважение к своему народному достоинству". Высоко ценя Петра I, Карамзин порицал его за искоренение древних навыков и введение иностранных обычаев: "Русская одежда, пища, борода не мешали заведению школ". Идя по пути просвещения, власть не должна навязывать народу чуждые ему законы и учреждения: "...Законы народа должны быть извлечены из его собственных понятий, нравов, обыкновений, местных обстоятельств". В подготовленном при участии Сперанского проекте Уложения гражданских законов Карамзин усмотрел (безосновательно) лишь перевод Гражданского кодекса Наполеона. Он упрекал авторов проекта в том, что они "шьют нам кафтан по чужой мерке". Карамзин утверждал, что к России вообще неприменимо понятие прав гражданских: "У нас дворяне, купцы, мещане, земледельцы и проч. — все они имеют свои особенные права — общего нет, кроме названия русских".

Понятия, нравы и обыкновения народа складываются веками, поэтому "для старого народа не надобно новых законов". В России полагал Карамзин, нужно либо подготовить кодекс, основанный на обобщении и согласовании указов и постановлений, изданных со времен царя Алексея Михайловича, либо издать "полную сводную книгу российских законов или указов по всем частям судным"*.

* Именно это император поручил Сперанскому после возвращения его из ссылки.

Точно так же Карамзин протестовал против преобразования государственных учреждений. "Всякая новость в государственном порядке есть зло, к коему надобно прибегать только в необходимости: ибо одно время дает надлежащую твердость уставам; ибо более уважаем то, что давно уважаем, и все делаем лучше от привычки". Главной ошибкой законодателей своего времени Карамзин называл создание новых государственных учреждений — разных министерств, Государственного совета и пр. Умный Макиавелли советовал при переменах в государственных учреждениях сохранять для народа привычные названия; мы же, сетует Карамзин, сохраняем вещь, меняем имена. "Новости ведут к новостям и благоприятствуют необузданности произвола".

В "Записке" Карамзина сформулированы основные принципы охранительной идеологии, несколько десятилетий противостоявшей в России идеям либеральных реформ: "Перемены сделанные не ручаются за пользу будущих: ожидают их более со страхом, нежели с надеждой, ибо к древним государственным зданиям прикасаться опасно. Россия же существует около 1000 лет и не в образе дикой Орды, но в виде государства великого, а нам все твердят о новых образованиях, о новых уставах, как будто бы мы недавно вышли из темных лесов американских! Требуем более мудрости хранительной, нежели творческой. Если история справедливо осуждает Петра I за излишнюю страсть его к подражанию иноземным державам, то оно в наше время не будет ли еще страшнее?"

Надо не перестраивать учреждения, писал Карамзин, а найти для управления Россией 50 умных и добросовестных губернаторов, которые "обуздают хищное корыстолюбие нижних чиновников и господ жестоких, восстановят правосудие, успокоят земледельцев, ободрят купечество и промышленность, сохранят пользу казны и народа".

Для наведения порядка в правосудии, утверждал Карамзин, монарх должен быть строг и смотреть за судьями: "У нас не Англия; мы столько веков видели судью в монархе и добрую волю его признавали высшим уставом... В России государь есть живой закон... Не бояться государя — не бояться и закона!" Ссылаясь на Макиавелли, Карамзин подчеркивал, что самым действенным побуждением из всех прочих является страх. "Сколько агнцев обратилось бы в тигров, если бы не было страха!" Одно из важнейших государственных зол нашего времени — безбоязненность: "Везде грабят, а кто наказан?"

Карамзин советует также возвысить духовенство, приниженное, по его мнению, во времена Петра. По своему значению Синод должен быть поставлен рядом с Сенатом. "Не довольно дать России хороших губернаторов, — надобно дать и хороших священников, — утверждал Карамзин; — без прочего обойдемся и не будем никому завидовать в Европе.

Дворянство и духовенство, Сенат и Синод как хранилище законов, над всеми — Государь, единственный законодатель, единственный источник властей. Вот основание Российской монархии..."

"Записка" Карамзина, выражавшая настроение основной массы дворянства, сыграла решающую роль в отставке и опале Сперанского, в прекращении проектов либеральных реформ. По авторским копиям "Записка" была известна ряду современников; в 30—40-е гг. XIX в. из нее печатались отрывки в различных изданиях. Возражения Карамзина против каких бы то ни было перестроек в государственном и общественном строе России и их аргументация были восприняты охранительной идеологией николаевской эпохи.

§ 4. Политические и правовые идеи декабристов

В декабре 1825 г. произошли вооруженное выступление на Сенатской площади в Петербурге, а

затем восстание Черниговского полка на Украине. Выступления были подготовлены тайными обществами; по времени этих событий их участники называются декабристами.

Первое декабристское общество под названием "Союз истинных и верных сынов Отечества" ("Союз Спасения") было создано в 1816 г. Его цель — освобождение крестьян и введение в России конституционного правления. Статут общества (его численность не превышала 30 человек) был составлен в духе масонских форм (степеней, ритуалов, клятв). В 1818 г. Союз Спасения преобразован в Союз Благоденствия, устав которого освобожден от масонских форм. Сокровенной целью Союза было признано введение представительного правления, а способом действия — привлечение возможно большего числа членов, распространение политических понятий, овладение общественным мнением. В 1820 г. на совещании Коренной думы (центральный орган) Союза Благоденствия по докладу Пестеля принимается решение о желательности для России республиканского строя. Решение было тем более опасным, что в Союзе Благоденствия насчитывалось уже не менее 200 человек, среди которых — немало людей, не сочувствующих столь радикальному решению. Из опасения провала в 1821 г. Союз был объявлен распущенным. Радикально настроенные его участники в Петербурге постановили создать Северное общество. В том же году ряд членов распущенного Союза Благоденствия на Украине образовал Южное общество.

Оба общества имели следующие общие цели: 1) отмена крепостного права; 2) ликвидация самодержавия; создание в России представительных учреждений, республики или конституционной монархии; 3) отмена сословного строя, введение всеобщего равенства перед законом, равных для всех гражданских прав и свобод, упразднение дворянства; 4) план "военной революции" как средства достижения этих целей. Предполагалось, что члены тайных обществ — офицеры в назначенный день с помощью руководимых ими воинских частей вынудят правительство к капитуляции. План был подсказан успехами военных революций в некоторых зарубежных странах (особенно в Испании).

В рамках этой общей программы ряд конкретных целей и способов их достижения Северное и Южное общества представляли себе по-разному. Разногласия относились к вопросам: 1) о земле; 2) о политических правах; 3) о форме правления; 4) о форме государственного единства будущей России; 5) о способах преобразования государственного и общественного строя.

В Северном обществе обсуждались проекты конституции*, которые составил *Никита Михайлович Муравьев* (1795—1843).

* Первые два проекта сохранились в бумагах членов общества, третий был написан Н. М. Муравьевым в каземате крепости по требованию следственного комитета.

В первом проекте говорилось: "Земли помещиков остаются за ними". Предусматривалось даже возмещение убытков, причиненных переселением поселян в другие места. В третьем проекте утверждалось иное: "Помещичьи крестьяне получают в свою собственность дворы, в которых они живут, скот и земледельческие орудия, в оных находящиеся, и по две десятины земли на каждый двор, для оседлости их".

По проектам Н. М. Муравьева политические права обусловлены высоким имущественным цензом, тем более высоким, чем о более высоких государственных должностях идет речь.

На совещании 1820 г. Муравьев был согласен с Пестелем в требовании республики. Однако с 1821 г. он пришел к мысли о преимуществах монархии, основанной на разделении властей.

Законодательную власть, по конституции Муравьева, осуществляет Народное Вече, состоящее из Верховной Думы и Палаты представителей.

Верховная исполнительная власть принадлежит императору: "Император есть верховный чиновник российского правительства". При вступлении в правление он приносит присягу посреди Народного Веча, дав клятву верности сохранять и защищать конституционный устав России. Права императора довольно обширны (назначение министров, чиновников, послов, право отлагательного вето, права верховного военачальника и др.), но его деятельность и деятельность чиновников исполнительной власти подлежат контролю и оценке Народного Веча.

Высшим органом судебной власти является "Верховное судилище". Предусматривались

системы судов (областные, уездные заседания) с участием присяжных.

Республика допускалась Н. М. Муравьевым лишь в том случае, если не найдется достаточно значительной и авторитетной династии, согласной занять престол на изложенных условиях.

Необходимость в России монархии он обосновывал обширностью территории страны, требующей значительной силы власти. Муравьев высказывал опасение, что эта сила власти может прийти в столкновение с началами свободы. Для согласования начал власти и свободы необходим повышенный контроль представительных учреждений за действиями аппарата исполнительной власти. Если в столице (по первому проекту — Нижний Новгород, составляющий особую область "Славянок", по второму проекту — Москва) деятельность императора и чиновников контролирует Народное Вече*, то в обширной стране трудно обеспечить законность действий чиновников, отдаленных от столицы, без дополнительных гарантий. Этим была обусловлена мысль о федеративном устройстве будущей России.

* "Всякий чиновник исполнительной власти отвечает за каждое свое действие, никто не может оправдываться полученным приказанием... и всякий исполнитель противозаконного веления будет наказан так, как и подписавший веление. Император не подлежит суждению (если же сам император лично учинит какое-либо преступление, за которое никто другой не подлежит ответственности, то сие приписывается нравственному недугу Народным Вечем, которое в таком случае учреждает регентство посредством особого закона)".

Будущая Россия предполагалась как федерация, состоящая из нескольких держав и областей или из областей (по первому проекту — 14 держав и 2 области, по второму — 13 держав и 2 области, по третьему проекту — 15 областей). Державы и области образуются по территориальному принципу (Балтийская, Заволжская, Западная, Черноморская, Ленская и др.). В каждой из держав избиралось двухпалатное "законодательное" (правительствующее — по второму проекту) собрание; исполнительную власть осуществлял "Державный правитель", избранный Народным Вечем и утвержденный императором. Верховная Дума (в составе Народного Веча) избиралась собраниями держав.

Н. М. Муравьев полагал, что военная революция произойдет в столицах и других частях страны, где имеются вооруженные силы, руководимые офицерами — членами тайных обществ.

"Силою оружия", как лаконично ответил Н. М. Муравьев на вопрос следственной комиссии, Сенат будет принужден к опубликованию Манифеста об отмене крепостного права, о равенстве всех перед законом, о свободе печати и других свободах и правах; предполагалось избрание выборных народных представителей, которые учредят на будущее порядок правления и государственное законоположение. Одновременно в тех частях России, где одержат успех войска, руководимые тайными обществами, упраздняется крепостное право ("Раб, прикоснувшийся земли Русской, становится свободным"), вводятся представительные учреждения, свободы печати, слова и совести. Движение войск на столицы прекращается с упразднением прежнего правления.

Еще более радикально те же проблемы решал *Павел Иванович Пестель* (1793—1826). Им написана "Русская Правда" — программный документ Южного общества.

Аграрный проект Пестеля основан на том, чтобы, освободив крестьян, улучшить их положение, "а не мнимую свободу им даровать". Для этого земли каждой волости делятся на две части, одна из которых будет собственностью общественной, другая — частной. Земли общественные (волостные) предназначаются для доставления необходимого всем гражданам без изъятия; они не могут продаваться или закладываться. Каждый россиянин имеет право получить в своей волости участок земли, достаточный для пропитания одного тягла (муж с женою и тремя детьми). Земли частные свободно продаются и покупаются; они "будут служить к доставлению изобилия".

Цель аграрного проекта — обеспечить каждому россиянину прожиточный минимум, защищающий его от нищеты и от произвола "аристократии богатств". Одним из первых отечественных мыслителей Пестель отразил в теории новые общественные противоречия, складывающиеся в развитых странах Запада. "Отличительная черта нынешнего столетия, — писал он, — ознаменывается явною борьбою между народами и феодальною аристократией, во время коей начинает возникать аристократия богатств, гораздо вреднейшая аристократии феодальной".

Возникновение в России "аристократии богатств" неизбежно, поскольку в гражданском

обществе будут обеспечены собственность, свобода промыслов, частная инициатива и конкуренция. Именно поэтому, считал Пестель, следует принять особые меры против всевластия богатых и обнищания масс.

Пестель выступал против имущественного ценза: "Богатые всегда будут существовать, и это очень хорошо, но не надобно присоединять к богатству еще другие политические права и преимущества". По "Русской Правде" все русские, достигшие 20 лет, имеют всю полноту гражданских и политических прав.

Пестель был сторонником республики. По его проекту верховную законодательную власть в России будет осуществлять Народное Вече, избираемое на пять лет (каждый год обновляется 1/5 часть его). Заветные (конституционные) законы "обнародуются и на суждение всей России предлагаются".

Верховная исполнительная власть поручается Державной Думе, состоящей из пяти человек, выбранных народом (затем — один ежегодно избирается Народным Вечем из кандидатов, предложенных губерниями). Под ведомством и начальством Державной Думы состоят все министерства (приказы).

Для того, чтобы эти названные власти не выходили из своих пределов, учреждается блюстительная власть, которая поручается Верховному Собору (120 "бояр", пожизненно назначаемых Народным Вечем из кандидатов, предложенных губерниями). Верховный Собор проверяет законность всех мер, принимаемых государственными учреждениями.

В отличие от Муравьева Пестель — сторонник единого русского централизованного государства. Федерацию он отвергал как возрождение "удельной системы". Особенно пагубной и вредной он считал федерацию в России, где много племен и народов, языков и вер.

В будущей России, полагал Пестель, все эти племена и народности обрусуют: "Все различные племена, составляющие Российское государство, признаются русскими и, слагая различные свои названия, составляют один народ русский".

Исключение составит Польша — Пестель, как и другие декабристы, был сторонником восстановления ее независимости.

Для осуществления "Русской Правды" предполагалось установление Временного Верховного правления на срок не менее 10 лет. Временное правительство из пяти директоров при опоре на тайные общества и воинские части должно провести размежевание общественных (волостных) и частных земель, предупредить и подавить* возможные волнения и беспорядки.

* "Рабство должно быть решительно уничтожено и дворянство должно непременно отречься от гнусного преимущества обладать другими людьми. Нельзя ожидать, — писал Пестель, — чтобы нашелся один злосовестный дворянин, чтобы не содействовать всеми силами к уничтожению рабства и крепостного состояния в России. Но ежели бы, паче всякого чаяния, нашелся изверг, который бы словом или делом вздумал сему действию противиться или оное осуждать, то Временное Верховное правление обязывается всякого такого злодея безызытно немедленно взять под стражу и подвергнуть его строжайшему наказанию, яко врага отечества и изменника противу первоначального коренного права гражданского. Сие уничтожение рабства и крепостного состояния возлагается на Временное Верховное правление, яко священной и непеременимой его обязанность".

Разногласия Северного и Южного обществ помешали их объединению. "Южная и Северная думы приняли два различных направления: первая положила себе целью демократический переворот, вторая — монархически-конституционный, — писал впоследствии один из декабристов. — Несмотря на это разногласие целей и средств, обе думы, не действующие совокупно, не прекращали сношений между собою. Двигателем по Южной думе был Пестель, по Северной — Никита Муравьев". Переговоры привели к тому, что после приезда Пестеля в Петербург (декабрь 1823 г.) в Северном обществе сложилась устойчивая группа сторонников республики (Рылеев, Оболенский и др.).

Особое место среди декабристов занимало "Общество соединенных славян", созданное группой офицеров войск, расквартированных в южной России. Это общество ставило своей целью освобождение и объединение славянских народов, разобщенных и страдающих от крепостного права, от турецкого и иного иноземного ига и гнета; итогом борьбы за свободу мыслился федеративный союз свободных славянских народов.

В конце лета 1825 г. члены Южного общества случайно узнали, что существует "Общество соединенных славян". К "славянам" был направлен Бестужев-Рюмин с извлечением из "Русской Правды" ("Конституция — Государственный завет"). На этой программной основе "Общество соединенных славян" слилось с Южным. Бывшие члены этого Общества приняли активное участие в восстании Черниговского полка.

Выступление декабристов было самым заметным и значительным фактом общественно-политической истории Российской империи первой четверти XIX в. Политико-правовые программы тайных обществ по-новому поставили ряд коренных проблем развития России. Актуальность этих проблем обусловила разнообразие и противоречивость идеологических оценок событий 1825 г.

Разногласия историков и публицистов, в том числе современных, начинаются уже с определения сословие-классовой основы движения. Толкование событий 1825 г. как "заговора аристократии" не объясняет резкого противоречия между составом тайных обществ и их целями, противоречия, выраженного каламбуром графа Растопчина, впоследствии переданным стихами: "В Европе сапожник, чтоб барином стать, бунтует — понятное дело. У нас революцию делает знать — в сапожники, что ль захотела?" Не находит подтверждения в источниках предположение марксистских теоретиков об интересах развивающегося в России купечества как движущей силе декабристского движения; продолжительные и настойчивые поиски некоторых историков не обнаружили причастности к тайным обществам хотя бы одного купца или промышленника. Ближе к истине находится бытовавшая в народнической литературе концепция "внеклассовой, внесословной интеллигенции", борющейся против самодержавия и крепостничества за общенародные интересы, за освобождение России; однако эта концепция требует учета того обстоятельства, что идеям и проектам декабристов, в отличие, скажем, от идей Радищева и многих народников, в какой-то мере присуща защита некоторых специфических интересов землевладельческого сословия, т.е. дворянства.

Немало споров об идейных истоках декабристского движения. Существовало и существует представление о нем как о результате заимствования западных идей офицерами — участниками заграничных походов. Однако декабристы вышли на Сенатскую площадь не для того, чтобы осуществить западные идеи, а чтобы упразднить существующее в России крепостничество. Много вреда исследованию истории отечественной политико-правовой идеологии принесла и так называемая "борьба с космополитизмом", безосновательно отрицавшая очевидную связь политико-правовой идеологии декабристов с общественной мыслью и конституционным развитием передовых стран.

Велики разногласия в оценке выступления декабристов. Немало исследователей оценивают его отрицательно, причем с противоположных позиций: одни сетуют на бестолковость и непрофессионализм стояния на Сенатской площади ("надо было брать Зимний дворец!"), на неуклюжесть и несуразность блужданий Черниговского полка ("надо было штурмовать Киев!"), другие, наоборот, рассуждают, что это выступление воспрепятствовало проведению правительственных реформ. Правительство, однако, отнюдь не собиралось отменять крепостное право либо ограничивать самодержавие, причем долгие десятилетия оно оставалось сильнее любого революционного движения, в силу чего взятие Зимнего дворца декабристами или штурм Киева вряд ли привели бы к изменению общественно-политического строя Российской империи.

При всем том выступление декабристов было единственным внешним и наглядным проявлением кризиса крепостнического строя, ибо резко поставило вопрос об отмене рабовладения в Российской империи. Поэтому непонятно, почему борцы против рабства Джон Браун и Бичер Стоу заслуженно и всенародно считаются национальными героями своей страны, а Радищев и декабристы в нашей отечественной литературе и публицистике за то же самое порой подвергаются порицанию и осуждению.

§ 5. Политические идеи П. Я. Чаадаева

После подавления выступления декабристов в России была усилена цензура, распущены все легальные общества. Государственной доктриной стала провозглашенная министром просвещения графом Уваровым идея официальной народности, согласно которой устоями России являются православие, самодержавие, народность. Под народностью понимались религиозное смирение народа, покорность властям и помещикам, привычка довольствоваться малым, общинный строй и круговая порука. Эту идеологию, основанную на идеях "Записки" Карамзина, где говорилось: "Требуем более мудрости хранительной, нежели творческой", — принято называть охранительной идеологией.

Охранительная идеология твердо противостояла проектам каких бы то ни было либеральных реформ. Правительство поощряло распространение идей о преимуществах судеб русских крепостных крестьян, обеспеченных жилищем и пищей, по отношению к участи западного пролетария, лишенного того и другого. Идеологи официальной народности (литератор Шевырев, историк Погодин) проповедовали безудержный казенный оптимизм, воспевая величие России, противопоставляя ее "загнивающему Западу".

Крупным событием в идейной жизни России стало опубликование в журнале "Телескоп" (в октябре 1836 г.) "Философического письма" Чаадаева. *Петр Яковлевич Чаадаев* (1794—1856), гвардейский офицер в отставке, внук М. М. Щербатова, в 1829—1830 гг. написал (по-французски) восемь "Философических писем" на религиозно-исторические темы. Опубликование перевода первого "Философического письма" в журнале "Телескоп" стало вехой в истории русской общественно-политической мысли.

Чаадаев писал о пустоте русской истории, об отрыве России от других народов: "Мы не принадлежали ни к одному из великих семейств человечества, ни к Западу, ни к Востоку, не имеем преданий ни того, ни другого. Мы существуем как бы вне времени, и всемирное образование человеческого рода не коснулось нас". Опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, Россия должна бы соединить два великих начала разума — воображение и рассудок, воплотить в своем гражданственном образовании историю всего мира. Вместо этого "мы составляем пробел в порядке разума".

Причиной отрыва России от величественной истории западных народов Чаадаев считал православие: "Ведомые злою судьбою, мы заимствовали первые семена нравственного и умственного просвещения у растленной, презираемой всеми народами Византии".

Чаадаев — религиозный философ, но его концепция истории пронизана социальными мотивами, поскольку цель христианства он видел в учреждении на земле совершенного порядка. Этой цели отвечает западное (католическое) христианство, которому свойственны "животворный принцип единства", организующее начало и социальность. Византийская православная церковь, наоборот, исповедует аскетизм, покорность, смирение, отрешение от мира.

Объединенные народы Европы, писал Чаадаев, в столкновении мнений, в кровопролитной борьбе за истину создали себе целый мир идей: "Это идеи долга, закона, правды, порядка. Они развиваются от происшествий, содействовавших образованию общества; они необходимые начала мира общественного. Вот что составляет атмосферу Запада; это более чем история: это физиология европейца. Чем вы замените все это?"

В странах Запада, подчеркивал философ, борьба за идеи привела к важным социальным последствиям: "Искали истину и нашли [свободу]* и благосостояние".

* В квадратных скобках здесь и далее — слова, опущенные или измененные редакцией в публикации "Телескопа".

Чаадаев оговаривает, что на Западе есть не только добродетели, но и пороки. Однако народы Европы, в отличие от России, имеют богатую историю: "Мир пересоздавался, а мы прозябали в наших лачугах из бревен и глины". "Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, [среди плоского застоя]".

Из-за православия, считал Чаадаев, вся история России шла не так, как история западных народов: "В самом начале у нас дикое варварство, потом грубое суеверие, затем жестокое, унижительное владычество завоевателей, [дух которого национальная власть впоследствии унаследовала], владычество, следы которого в нашем образе жизни не изгладились совсем и

поныне".

Еще резче, чем самодержавие ("национальную власть"), Чаадаев порицал крепостничество: "Свергнув иго чужеземное, мы могли бы воспользоваться идеями, которые развились за это время у наших западных братьев, но мы были оторваны от общего семейства, [мы подпали рабству, еще более тяжкому, и притом освященному самим фактом нашего освобождения]"*.

* Во втором "Философическом письме" в узаконении рабства в России прямо и резко обвиняется православная церковь: "Пусть скажет, почему она не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой... Христианский народ в 40 миллионов душ пребывает в оковах!.. Одно это могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся".

Публикацию "философического письма" Герцен назвал выстрелом, раздавшимся в темную ночь: "Письмо Чаадаева потрясло всю мыслящую Россию". Письмо стало стимулом к обсуждению исторических судеб страны. Главный упрек представителей власти Чаадаеву сводился к тому, что "Философическое письмо" противоречит патриотизму и официальному оптимизму. Отвергая попытку одного из вельмож заступиться за Чаадаева, шеф жандармов Бенкендорф писал: "Прошедшее России было удивительно, ее настоящее более, чем великолепно, что же касается ее будущего, то оно выше всего, что может представить себе самое смелое воображение; вот, мой друг, точка зрения, с которой русская история должна быть рассматриваема и писана".

Идеологи официальной народности называли Чаадаева преступником, предлагали выдать его православной церкви для смирения одиночеством, постом и молитвой. В доносах утверждалось, что опубликование "Философического письма" доказывает "существование политической секты в Москве; хорошо направленные поиски должны привести к полезным открытиям по этому поводу". Николай I, чтобы сильнее унижить автора, повелел считать его сумасшедшим.

§ 6. Политико-правовые идеи западников и славянофилов

Обсуждение перспектив развития России породило к концу 30-х гг. два идейных направления в среде столичной интеллигенции — западников и славянофилов.

Западники, вслед за Чаадаевым, видели в странах Западной Европы осуществление идей закона, порядка, долга, справедливости. Главой московских западников был профессор *Тимофей Николаевич Грановский* (1813—1855). В лекциях по всеобщей истории, которые он читал в Московском университете, Грановский почти открыто сопоставлял историю сословно-крепостнического строя и его разрушения в странах Западной Европы с состоянием и перспективами существования крепостничества в России. Подчеркивая, что феодальный произвол основан на "презрении к человечеству", Грановский считал общей целью исторического развития (и критерием прогресса) создание нравственной и образованной личности, а также общества, соответствующего потребностям такой личности*.

* Эти идеи Грановского впоследствии были воспроизведены народником Лавровым в знаменитой "формуле прогресса" (см. § 5 гл. 23).

Видным западником был историк и правовед *Константин Дмитриевич Кавелин* (1818—1885). Следуя мысли Гегеля о том, что в основе развития германских племен лежало "личностное начало", определившее всю послеантичную историю Западной Европы, Кавелин доказывал, что в истории русского права личность всегда поглощалась семьей, общиной, а позже государством и церковью. Поэтому если история Запада была историей развития свобод и прав личности, то русская история была историей развития самодержавия и власти. Первой личностью в истории России Кавелин считал Петра I, который подготовил (только подготовил) страну к восприятию идей права и свободы: "Петровская эпоха была, во всех отношениях, приготовлением, при помощи европейских влияний, к самостоятельной и сознательной народной жизни. Участие европейского элемента в нашем быту было нужно не для одних практических целей, но и для нашего внутреннего развития". Как и другие западники, Кавелин осуждал крепостное право; в период подготовки крестьянской реформы он высказывался против политических

преобразований, опасаясь, что конституцию, если она будет введена в России, дворянство использует для сохранения своих привилегий и борьбы против реформ.

В среде западников обсуждались не проекты конституции будущей России, а общие перспективы развития страны в связи с историей других европейских стран.

Очень осторожно западники касались проблем самодержавия, православия, народности. По их мнению, развитие государственного строя России рано или поздно само собой встанет на конституционный путь. Основной и первостепенной задачей западники считали крестьянскую реформу. Поэтому они опасались, что преждевременное создание в России представительных учреждений по западным образцам неизбежно усилит политическую роль дворянства, а потому замедлит отмену крепостного права. Проблемы православия затрагивались западниками в неподцензурной печати. В знаменитом "Письме к Гоголю" В. Г. Белинский писал, что православная церковь в России "всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма".

Для западников первостепенной была проблема прав личности. Белинский в 1846 г. писал Герцену о лекциях Кавелина: "Основная мысль их о племенном и родовом характере русской истории в противоположность личному характеру западной истории — гениальная мысль". Обсуждение проблем личности, ее прав и свобод закономерно привело к вопросу о гарантиях этих прав и свобод в условиях становления промышленно-капиталистического общества. Часть западников склонялась к идеям социализма (например, А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Н. П. Огарев), другие же — были противниками этих идей (в частности, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин, И. С. Тургенев).

К концу 30-х гг. оформились в течение общественной мысли противостоящие западникам *славянофилы*. Ю. Ф. Самарин, А. С. Хомяков, братья К. С. и И. С. Аксаковы, И. В. и П. В. Киреевские объединялись вокруг журналов "Русская беседа" и "Московитянин". Они порицали западников за то, что те решали проблемы основ или начал русской (и вообще славянской) жизни отрицательно, усматривая особенность русской жизни в том, что в ней нет чего-то, что есть в Европе. Славянофилы эту же проблему стремились решать положительно, исследуя те особенности русской и славянской жизни, которых нет у других народов. Такой подход привел к противопоставлению Западу России, особенно допетровской Московской Руси.

Славянофилы утверждали, что идеализированное западниками развитие германского начала личности не имеет ни конца, ни выхода. На Западе личность понимается только в атомарном, индивидуалистическом духе. Господствующий в странах Запада индивидуализм породил эгоизм и грубый материализм, частную собственность, погоню за наживой, стяжательство, суетность, "язву пролетариата". Увлечение западных стран политикой и законотворчеством создает лишь внешнюю свободу, повиновение независимо от моральных убеждений. Западное христианство (католицизм и протестантизм) искажено рационализмом, идущим от античного наследия.

Главной особенностью России, отличающей ее от Запада, славянофилы называли "общинное начало", "соборность", единодушие и согласие. В славянском мире личность органически включена в общность. "Общинный быт славян основан не на отсутствии личности, — писал Самарин, — а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия". Самосознание и внутренняя свобода славян опираются на "просветление общинного начала общинным церковным (началом)". Это просветление и гарантии внутренней свободы даются православием, сохранившим подлинное христианство, не оскверненное античным рационализмом: "Истина науки в истине православия". Православный народ сохранил "живое знание" и "цельную личность". Славянский мир выше всего ценит общность и свободу внутреннюю (свое духовное единство и единение с богом). Поэтому у России свой, особый путь, отличный от "ложных начал исторической жизни Запада".

Общие верования и обычаи славян делают лишними насильственные законы. Государство и внешняя свобода, по учению славянофилов, — ложь и неизбежное зло; славяне для того и призвали варягов, чтобы избежать государственных забот и сохранить свободу внутреннюю.

Славянофилы утверждали, что до Петра I Московская Русь была единой великой общиной, единением власти и земли. Петр I разрушил это единство, внедрив в государство бюрократию и узаконив "мерзость рабства". Насаждение Петром западных начал, чуждых славянскому духу,

нарушило внутреннюю, духовную свободу народа, разъединило верхи общества и народ, разобщило народ и власть. С Петра I берет начало "душевредный деспотизм".

Резко осуждая "петербургскую бюрократию", славянофилы одобряли самодержавие: самодержавие лучше всех других форм именно по той причине, что любое стремление народа к государственной власти отвлекает его от внутреннего, нравственного пути. К. Аксаков принципиально отрицал надобность каких бы то ни было политических свобод: "Отделив от себя правление государственное, народ русский оставил себе общественную жизнь и поручил государству давать ему возможность жить этой общественной жизнью". Необходимость и полезность самодержавия объяснялись тем, что народ не стремится к политической свободе, а "ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной — народной жизни внутри себя".

Самарин возражал против дарования народу какой бы то ни было конституции еще и на том основании, что такая конституция, не основанная на народных обычаях, неизбежно будет чужой, антинародной — немецкой, французской или английской, но не русской конституцией.

Исходя из суждения, что "государство как принцип — ложь", славянофилы пришли к своей знаменитой формуле: "сила власти — царю; сила мнения — народу". Они утверждали, что в допетровской Руси проявлением единства власти и народа были Земские Соборы, которые выражали свободное мнение народа. Прежде чем принимать решение, власть должна выслушать землю. Единство власти и народа в Московской Руси XVII в. понималось как союз самоуправляющихся земледельческих общин при самодержавной власти царя.

Развивая свои мысли о соотношении внутренней и внешней свобод, славянофилы порой приходили к радикальным для России того времени выводам: "Правительству — право действия и, следовательно, закона, народу — сила мнения и, следовательно, слова".

Славянофилы, как и западники, выступали за освобождение крестьян. Хотя, по мнению славянофилов, противна всякая революция русскому духу — "рабы сегодня — бунтовщики завтра; из цепей рабства куются беспощадные ножи бунта"

Славянофилы первыми обратили внимание на сохранение у славянских народов общинного землевладения. В крестьянской общине они видели проявление соборности, коллективных начал славянского быта, преграду частной собственности и "язвы пролетариата", "балласт разумного консерватизма против наплыва всяких чужеземных теорий демократизма и социализма". При отмене крепостного права славянофилы предлагали наделить крестьян землей, сохранив общину как залог "тишины внутренней и безопасности правительства".

Славянофилам были присущи идеи панславизма и мессианской роли России. Порицая порядки буржуазного Запада, они утверждали, что православный русский народ — богоносец с его старинными формами общинности избавит от "скверны капитализма" сначала славян, а затем и другие народы.

Ряд идей славянофильства совпадал с лозунгами официальной народности. Из провозвестников официальной народности литератор Шевырев принадлежал к правому крылу славянофилов, а историк Погодин обосновывал норманнскую теорию происхождения Русского государства в славянофильском духе. Тем не менее критика бюрократии, защита свободы мнения и свободы слова стали причиной преследования славянофилов правительством (за ними был установлен тайный надзор, им запрещалось выступать в печати, Аксаков и Самарин подвергались арестам и допросам).

Острота споров славянофилов и западников не мешала обмену идеями. Под влиянием западников славянофилы познакомились с философией Гегеля. Западники признали значение самобытности России и преодолели бытовавшее среди них презрение к "лапотной и сермяжной действительности". Западники Герцен, Огарев и Бакунин взяли у славянофилов идею крестьянской общины, увидев в ней основу "русского социализма".

§ 7. Заключение

В первой четверти XIX в. в России наметились три основных течения политико-правовой идеологии, ставшие актуальными на ряд десятилетий: либеральная идеология, предлагавшая путь реформам для создания гражданского общества, радикально-революционная идеология, пытающаяся достигнуть той же цели насильственным путем, и консервативная (охранительная) идеология, выступавшая против всяких перемен. Актуальность политико-правовых проблем, поставленных и по-разному решенных этими направлениями, наложила сильный отпечаток идеологических оценок на последующее исследование доктрин и движений той эпохи. Именно поэтому, в частности, несколько десятилетий в нашей исторической литературе существовала устойчивая идеологическая тенденция отрицательного отношения к реформистской политико-правовой идеологии в России. Этим обусловлена недостаточная изученность и противоречивость оценок политико-правовых доктрин западников, славянофилов, других мыслителей. В последние годы многое здесь как бы открывается заново, причем некоторые открытия перспективны с точки зрения исторической науки (исследования связей идей западников и славянофилов с теорией "русского социализма"), другие же представляют собой рассчитанные на сенсацию фантастические домыслы, противоречащие источникам.

ГЛАВА 22. БУРЖУАЗНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

§ 1. Введение

Во второй половине XIX в. в странах Западной Европы развивающееся гражданское общество освобождалось от пережитков феодализма в экономике, политике, социальной структуре. Всеобщее равенство перед законом разрушало остатки сословного строя, делало чисто номинальными дворянские титулы. Теряли былое значение привилегии дворянства, духовенства, церкви. Права и свободы индивидов, поначалу выраженные в частном праве, вскоре потребовали публично-правовых гарантий, ограничивающих произвол государственной власти, ее вмешательство в частно-правовые отношения. Развитие представительного государства в этот период связано с расширением круга лиц, имеющих избирательные права, а также со становлением системы политических партий, участвующих в выборах и деятельности законодательных учреждений. Немалую роль в политической жизни играли широкие демократические движения (за всеобщее избирательное право, в том числе для женщин, за социальные реформы и др.).

Существенные изменения происходили в экономике. От первоначального капитализма, основанного на индивидуальном предпринимательстве частных собственников, их конкуренцией бесплановом производстве, финансовых авантюрах и спекуляциях, общество постепенно переходило к капитализму, организованному в тресты, картели, акционерные общества.

В тот же период класс наемных рабочих создал организации, способные противостоять эгоизму предпринимателей. Почти во всех странах возникли профессиональные союзы. Господствующие классы вынуждены были идти на уступки трудящимся. Под натиском рабочего класса и демократических движений во многих странах издаются законы о правах профсоюзов, о продолжительности рабочего дня, о социальном страховании и обеспечении, здравоохранении, народном образовании. В ряде стран были созданы политические партии, ставящие своей целью защиту интересов трудящихся.

Буржуазные политические, и правовые учения этого периода в основном продолжали развитие идей либерализма первой половины XIX в. Основной программной задачей этих учений было объяснение и оправдание процессов развития гражданского общества при сохранении и совершенствовании таких его основ, как частная собственность, товарно-денежные отношения, формальное равенство субъектов права. Эта задача обуславливала резкое противостояние буржуазной политико-правовой идеологии различным направлениям социализма и коммунизма, особенно революционным.

Новым для буржуазного государствоведения и правоведения было признание необходимости реформ, смягчающих остроту ряда социальных и политических антагонизмов. Новым стало также исследование представительного государства в связи со складывающейся системой партий, каждая из которых имела ясную программу, многочисленный и стабильный круг сторонников.

Общей методологической основой большинства буржуазных теорий оставался философский позитивизм. В нем обрел свое дополнительное обоснование и ранее возникший юридический позитивизм, сохранивший значение преобладающего направления в юриспруденции. Вместе с тем в политико-правовой идеологии наметилась и стала осуществляться твердая тенденция перехода от чистого позитивизма к обобщениям, от фактологии и текстологии — к философии, социологии, историзму, психологии.

§ 2. Юридический позитивизм

Господствующим направлением буржуазной юриспруденции оставался юридический позитивизм, получивший наиболее широкое обоснование в книге немецкого юриста *Карла Бергбома* "Юриспруденция и философия права" (1892 г.).

Опираясь на философский позитивизм Огюста Конта, Бергбом выступает против "метаюридических" принципов и идей, вносимых в юриспруденцию теорией естественного права, учением о "народном духе" исторической школы права, всеми теми доктринами, которые пытаются исследовать не реальное (действующее), а предполагаемое или желательное право.

Согласно теории Бергбома наука должна изучать, а не оценивать или требовать; она должна иметь дело только с реальными предметами и исследовать их методом опыта. Соответственно теория права должна заниматься только объективно существующим правом, основанным на правотворческих фактах, т.е. законодательной (и вообще правотворческой) деятельности государства,

Именно действующее, позитивное право обеспечивает порядок, гармонию и безопасность в государстве, создает прочный правопорядок, стоящий над гражданами, над властью, над государством.

Поскольку естественное право представляет собой не более чем предположение, нечто субъективное и фиктивное, оно, если его всерьез принимать за явление правового порядка, влечет за собой разрушение правопорядка и анархию. Нельзя решать возникающие на практике юридические дела исходя из естественно-правовой доктрины, делящей право на естественное и положительное: "Приверженец естественного права должен отказаться от права позитивного; кто не хочет отказаться от позитивного права, должен отбросить естественное, — писал Бергбом. — Любое дуалистическое учение о праве является с точки зрения практической юридической жизни невозможным". Единственное реальное право то, которое выражено в законе. "Сущность любого права состоит в том, что оно действует". Норма — альфа и омега права, его начало и конец, за пределами закона нет никакого другого права.

Вслед за французскими экзегезами (толкователями, комментаторами Гражданского кодекса) Бергбом рассматривал право как нечто логически законченное и беспробельное* — праву присуща та же непроницаемость, что и физическому телу. Вся задача суда состоит в том, чтобы на основе логического толкования текста закона определить решение по данному делу.

* В Гражданском кодексе Наполеона (1804 г.) беспробельность права возведена на уровень закона: "Судья, который откажется судить под предлогом молчания, темноты или недостаточности закона, может подлежать преследованию по обвинению в отказе в правосудии" (ст. 4).

Аналогичные идеи обосновывали французские юристы-позитивисты. "Частное и публичное право входят в позитивное законодательство и только благодаря этому и приобретают качество права", — писал французский юрист Кабанту (1867 г.). Соответственно находящееся за пределами действующего законодательства естественное право (право народов) он предлагал назвать социальной философией (поскольку речь идет о порядке частных интересов), политической философией (поскольку речь идет о системе публичных институтов) и дипломатической

философией (поскольку речь идет о международных отношениях).

Вслед за главой английской аналитической школы Дж. Остином континентальный позитивизм видел источник права в суверенной власти, в государственной воле. Отсюда делались выводы о верховенстве закона, о подчинении судей закону. Юридический позитивизм довел до совершенства разработку приемов толкования правовых норм, особенно приемов логических, грамматических, систематических.

Догма права, обоснованная юридическим позитивизмом, имеет первостепенное значение для правоприменительной деятельности, особенно в периоды относительно стабильного развития гражданского общества.

Развитие товарно-денежных отношений и товарообмена неизбежно порождает резкий рост числа договоров и соответственно споров, столкновений частнопредпринимательских интересов, требующих судебного рассмотрения и решения. Роль права как вполне определенного, установленного государством правила должного, обращенного в будущее, в этих условиях резко возрастает.

Вместе с тем существование кодифицированного или иным образом систематизированного права, соответствующего потребностям гражданского общества, породило необходимость в освобождении юридического мышления и юриспруденции от идеологии, этики, философии, политики, политэкономии, вносящих в практику реализации права "метаюридические" начала, относящиеся к области других наук. Формально-догматический метод, тщательно разработанный юридическим позитивизмом, лежит в основе законности правоприменительной практики.

И все же юридический позитивизм не создал подлинной теории права. Отказ от "оценочных суждений" и от философских подходов к праву выводил за пределы правоведения не только всю критику права (известно, что противоречий и пробелов в законах избежать никогда не удавалось), но и прогностический подход к самому праву, т.е. проблему его совершенствования и развития. Юридический позитивизм не мог дать ответа и на самый для него важный вопрос: как обеспечить законность (правомерность) право-творческой деятельности государства, если само оно сила, творящая право?

Вся теория юридического позитивизма базировалась на предположении, что государство является правовым, однако это предположение неоднократно опровергалось практикой ("лучше капля силы, чем мешок права"), а к обоснованию правового государства могло вести лишь изучение "метаюридических" начал.

Наконец, сколь ни велика заслуга юридического позитивизма в обосновании законности и правопорядка, проблема прав человека была им отвергнута вместе с теорией естественного права, а сам человек в праве и правопорядке признавался лишь "физическим лицом", наделенным "субъективными правами", выводимыми из текстов законов, а не из природы самого человека.

На началах юридического позитивизма строились также концепции ряда либеральных государствоведов, анализирующих и комментирующих институты публичного права на основе формально-догматической методологии.

Характерным представителем этого направления был французский государствовед *Адемар Эсмен* (1848—1913). Эсмен — представитель юридической школы государствоведения, суть которой сводится к выведению государства из конституции формально-правовыми способами, к отождествлению государства с правопорядком, с системой государственно-правовых норм, к принципиальному отрыву государствоведения от социологии. В книге "Общие основания конституционного права" (1895 г.) Эсмен утверждал, что конституционное право и социология имеют различные области знания, у каждой из них есть свой предмет и свои методы исследования.

Соответственно этому Эсмен дает абстрактное определение государства: "Государство есть юридическое олицетворение нации; оно является субъектом и воплощением общественной власти". Обращая внимание на формально-правовую сторону, Эсмен утверждал, что современное представительное государство, где провозглашено равенство всех перед законом, служит не какому-либо одному классу или сословию, а всему обществу: "Национальный суверенитет — это, в правовом смысле, отрицание всякой классовой системы".

Эсмен писал, что национальный суверенитет наилучшее свое выражение находит в представительном и парламентском правлении, которое может осуществляться как при республике, так и при конституционной монархии. Обосновывая верховенство парламента как законодательной власти, Эсмен высказывался против его полновластия. "Деспотизм законодательных собраний, — рассуждал Эсмен, — не менее ужасен и не менее опасен, чем деспотизм монархов и диктаторов". Поэтому он выступал за двухпалатную систему, утверждая, что формирование верхней палаты на основе менее демократической избирательной системы, чем нижней, позволит "разумно сочетать дух прогресса и дух традиции и консерватизма".

Сообразно теории разделения властей Эсмен писал об ответственности исполнительной власти перед парламентом. Новым в теории либерализма стало обоснование складывающейся системы партий. Наилучшим условием функционирования парламентского правления или, как он его называл, правления кабинета Эсмен считал "образование двух больших партий — одной консервативной, другой прогрессистской, предназначенных поочередно сменять одна другую во власти". Новым для либерализма было и открытое одобрение растущего аппарата исполнительной власти, который Эсмен называл настоящим оплотом безопасности гражданского общества.

Эсмен, как и другие либералы, придавал очень большое значение индивидуальным правам, к которым относил равенство, понимаемое как одинаковая правоспособность и одинаковое распределение общественных обязанностей, личную свободу — неприкосновенность личности и собственности, свободу труда и промышленности, "моральные свободы" (совести, собраний, печати и т.д.). Вслед за Констаном Эсмен утверждал, что эти индивидуальные права ограничивают права государства, но не требуют от него никаких положительных услуг, никаких жертв в пользу граждан. Поэтому он против провозглашения права на материальное обеспечение, права на образование, права на труд и других прав, возлагающих на государство позитивные обязанности.

Существование индивидуальных прав, по Эсмену, является условием свободного развития способностей индивидуума; эти права, подчеркивал Эсмен, имеют особую ценность как гарантии интересов меньшинства от возможности притеснений со стороны большинства в новейших демократиях, где провозглашен народный суверенитет.

Как и либералы первой половины XIX в., Эсмен утверждал, что огромное большинство граждан, не имеющее образования и досуга, неспособно производить оценку законов или законопроектов, которые были бы переданы на их рассмотрение; а потому он в принципе отвергал непосредственную демократию со всеми ее проявлениями. Волю нации формируют только депутаты представительных собраний. Коль скоро это — воля нации в целом, а не сумма воль избирательных округов, Эсмен выступал против какой бы то ни было зависимости депутатов от избирателей: "Депутат, раз избранный, должен для выполнения своей миссии находиться вне влияния своих избирателей. Избиратели не только не могут отозвать их (депутатов), но не могут также ограничивать их полномочия точными и предварительными инструкциями или обязывать их действовать в известном смысле, под страхом недействительности их актов".

Эсмен признает всеобщее избирательное право, которое было завоевано демократическими силами в ряде стран. Но это всеобщее избирательное право, по Эсмену, не должно быть действительно всеобщим. Ссылаясь на то, что политические права представляют собой особую социальную функцию, осуществление которой может быть доверено только "способным", Эсмен высказывался против предоставления избирательных прав женщинам, за ценз оседлости, высокий возрастной ценз (одиозность имущественного ценза к тому времени стала общепризнанной).

Поскольку изыскания теоретиков юридической школы не шли дальше изучения системы государственно-правовых норм, оставалась неясность не только в теоретическом вопросе о социальном происхождении таких норм, но и в чисто практической проблеме изменения конституций; если государство создает право, то существуют ли вообще формальные препятствия для формального же пересмотра тем же самым государством норм, образующих само это государство? Выход Эсмен искал в концепции учредительной власти, созываемой специально для пересмотра конституции или внесения в нее изменений; далее этого рассуждения, мало соответствующего реальной истории буржуазных конституций, юридический позитивизм,

примененный к государствоведению, не шел.

Аналогичных взглядов на государство как на "юридическую организацию народа" придерживались германский государствовед Пауль Лабанд и другие либеральные позитивисты, сводившие го-сударствоведение к комментированию действующих конституций и практики их осуществления.

§ 3. Учение Р. Иеринга о праве и государстве

Юридический позитивизм соответствовал повседневным правовым интересам развивающегося гражданского общества, но не отвечал на ряд острых социальных проблем. Вне поля юридического позитивизма оставались противоречия и конфликты гражданского общества, социальные процессы, определяющие его развитие, соотношение общества и государства. Формально-догматическая методология не могла дать обоснование правовому государству. Всем этим было обусловлено стремление ряда юристов и государствоведов найти внешние по отношению к государству и праву факторы, ссылками на которые можно глубже идеологически обосновать представительное государство. Поиск этих факторов вел к соединению политико-правовых теорий с социологическими, психологическими и иными концепциями.

Попытку применить некоторые идеи социологии к учению о праве и государстве предпринял известный немецкий юрист *Рудольф Иеринг* (1818—1892).

Считая недостаточными "юриспруденцию понятий", формально-догматический подход к праву, Иеринг в своей книге "Цель в праве" (том I, 1872 г.) стремился дать современным ему праву и государству социологическое обоснование. Центральным понятием его теории является понятие интереса, выраженного в праве.

Иеринг полагал, что нельзя ограничиваться формальным определением права как совокупности действующих в государстве принудительных норм, и писал о необходимости раскрыть содержание права. По его определению, "право есть система социальных целей, гарантируемых принуждением", "право есть совокупность жизненных условий общества в обширном смысле, обеспечиваемых внешним принуждением, т.е. государственной властью".

Отход от формального определения права и попытка раскрыть его общественное содержание в учении Иеринга неразрывно связаны с апологией отношений гражданского общества. Он утверждал, что частная собственность вытекает из природы человека: "Это правоотношение предначертано самой природой". Иеринг восхвалял основанный на эквивалентности товарооборот, именуя его "чудом природы", "экономическим провидением", "воплощением справедливости". "Деньги — истинный апостол равенства, — заявлял Иеринг, — там, где речь идет о деньгах, смолкают все социальные, политические, религиозные и национальные предрассудки и различия".

Если явления природы подчинены причинности, то причиной действий людей являются цели; движимый собственным интересом индивид стремится достигнуть частных целей, которые сводятся к общей цели и к общему интересу в товарообороте, основанном на эквиваленте, воздающем "каждому свое". Цели всех и каждого обеспечиваются правом: "Цель — творец права".

Социологические построения Иеринга сводились к рассуждению, что все члены современного ему общества солидарны в своих интересах и преследуют общие цели; соответственно и право он определял как выражение "всеобщих интересов", "осуществленное партнерство индивида с обществом".

В работе "Борьба за право" (1872 г.) Иеринг утверждал, что право не всегда выражало интересы общества. Он критиковал мнение исторической школы права (Савиньи, Пухта), что право развивается мирно, стихийно и безболезненно, подобно языку и культуре.

Право, по Иерингу, развивалось в кровавой борьбе классов и сословий, добывающихся закрепления в праве через законодательство своих интересов. "Все великие приобретения, на которые может указать история права: отмена рабства, крепостного состояния свобода земельной собственности, промыслов, вероисповедания и пр., — все это пришлось добывать лишь таким

путем ожесточеннейшей, часто целые столетия продолжавшейся борьбы, и путь, по которому шло при этом право, нередко отмечен потоками крови..."

Но эта борьба, утверждал Иеринг, меняет свой характер после воплощения в праве равенства всех перед законом, свободы собственности, промыслов, совести и др. (т.е., по сути дела, принципов гражданского общества). Теперь, писал Иеринг, борьба должна вестись не за утверждение в праве каких-либо новых принципов, а только за обеспечение и поддержание в общественной жизни твердого порядка, за претворение в жизнь уже существующего права, поскольку достигнуто единство действующего права и выраженных в нем прав личности как субъективных прав. "Право в объективном смысле, — считал Иеринг, — есть совокупность применяемых государством правовых принципов, законный распорядок жизни; право в субъективном смысле — конкретное воплощение абстрактного правила в конкретном правомочии личности".

Поэтому тезис о "кровавом" развитии права в смысле борьбы за право классов и сословий Иеринг относит к прошлому. Современную ему борьбу за право Иеринг толковал только как защиту существующего права от нарушений, как отстаивание субъективного права отдельного индивида, нарушенного другим лицом.

Чувствуя уязвимость своего определения права как "защищенного интереса" в том отношении, что лень, отвращение к спору и ссоре, страх перед процессом нередко побуждают потерпевшего от правонарушения поступиться нарушенным субъективным правом, выражающим не очень значительный для него интерес. Иеринг взывал к "здоровому правовому чувству" как самостоятельному мотиву борьбы за свое право.

Попустительство злонамеренному нарушению своего права — проявление трусливости, недостойной человека. "Кто делает из себя червяка, — цитирует Иеринг Канта, — тот не может потом жаловаться, что его попирают ногами".

Борьба за право — обязанность перед самим собой; "здоровому правовому чувству" присущи "способности чувствовать боль от правонарушения и деятельная сила, т.е. мужество и решительность в отражении нападений". Независимо от того, сколь значителен или незначителен защищаемый правом вещественный, прозаический интерес, борьба за право для защиты личности становится поэзией: "Борьба за право есть поэзия характера", "сила права, совершенно как и сила любви, основывается на чувстве". Эта борьба — обязанность не только перед собой, но и перед обществом.

Субъективное право не существует без объективного, и наоборот. "В моем праве, — подчеркивал Иеринг, — попирается и отрицается право *вообще*, в нем оно защищается, утверждается и восстанавливается". "Каждый призван и обязан подавлять гидру произвола и беззакония, где только она осмеливается поднимать свою голову; каждый, пользующийся благодеянием права, должен в свой черед так же поддерживать по мере сил могущество и авторитет закона — словом, каждый есть прирожденный борец за право в интересах общества".

Истинной школой политического воспитания народов является прежде всего борьба за частное право. Римский народ достиг наивысшего политического и внешнего могущества именно тогда, когда он обладал наиболее разработанным частным правом. И наоборот: Германская империя потеряла Эльзас и Лотарингию в то самое время, когда крестьянин и горожанин были объектом феодального и абсолютистского произвола. "Сила народа равнозначна с силой его правового чувства, забота о национальном правовом чувстве есть забота о здоровье и силе государства", — утверждал Иеринг.

По его мнению, без борьбы нет права, как без труда нет собственности. Наряду с положением: "В поте лица твоего будешь ты есть хлеб свой" стоит одинаково верное положение: "В борьбе обрешь ты право свое". С того момента, когда право отказывается от своей готовности к борьбе, оно отказывается от самого себя..."

Для охраны интересов общества против эгоистических интересов индивидов, считал Иеринг, необходимо государство. "Государство есть само общество, как держава организованной принудительной власти". "Государство есть общество, которое принуждает..."

Иеринг — за сильную государственную власть: "Бессилие, немощь государственной власти, —

смертный грех государства, не подлежащий отпущению, грех, который общество не прощает, не переносит... Самая невыносимая форма государственного состояния все-таки лучше полного отсутствия ее".

В произведениях Иеринга нашли отражение настроения германской буржуазии, ее стремления к расширению границ Германской империи. "Каждому государству, — писал Иеринг, выражая эти настроения, — присуще стремление расширить свои географические границы, и это стремление тем сильнее, чем живее в нем общественная идея... Наклонность государств к расширению, завоевания — суть протест общества против его географического ограничения".

Одобряя политику "железа и крови" Бисмарка, мирясь с полуфеодальной формой Германской империи, немецкая буржуазия стремилась ввести деятельность государства в рамки законности, обеспечить незыблемость правопорядка. Этим обусловлены идеи Иеринга о самоограничении государства правом. В принципе государство не ограничено им же издаваемыми законами; и в деспотических государствах односторонне-обязательные (т.е. только для подданных) нормы образуют зачатки права; однако "право в полном смысле слова есть двусторонне-обязательная сила закона, подчинение самой государственной власти издаваемым ею законам".

Право, подчеркивал Иеринг, — "разумная политика власти". Собственный интерес государства, "эгоизм заставляет власть вступить на путь права" уже по той причине, что "одна норма заменяет для власти тысячи индивидуальных повелений".

Еще важнее то, что при помощи права обеспечиваются защита общих интересов, выполнение целей права и государства. "Лишь там, где государственная власть сама подчиняется предписанному ею порядку, — писал Иеринг, — приобретает последний окончательную правовую прочность; лишь при господстве права процветают национальное благосостояние, торговля и промыслы, разворачиваются вполне присущие народу умственные и нравственные силы. Право есть разумно понятая политика власти".

Учение Иеринга оказало значительное влияние на развитие буржуазной и правовой мысли. Вместе с тем оно с самого начала породило ряд сомнений и резонных возражений. Если субъективное право тождественно охраняемому интересу, то, спрашивали правоведы, сохраняется ли оно при утрате интереса? Недостаточно убедительным представлялось также обоснование связанности государства правом ссылками только на "разумность политики" носителей верховной власти.

§ 4. Государственно-правовая концепция Г. Еллинека

Наряду с "юриспруденцией интересов" разрабатывались и другие концепции буржуазного правоведения.

Своеобразную попытку соединить формально-догматическое понимание государства и права с социологией предпринял немецкий государствовед *Георг Еллинек* (1851—1911).

Еллинек различал социальное учение о государстве и учение о государственном праве. Следуя неокантианской методологии, он утверждал, что эти учения основаны на разных методах, и соответственно этому государство и право имеют разные аспекты и определения. Государство как социальное явление представляет собой обладающее первичной господствующей властью союзное единство оседлых людей; правовое понятие того же государства сводится к "корпорации" (юридическая личность, субъект права). В разных аспектах (в нормативном и в социальном) изучается и право.

Различая социальные и юридические понятия государства и права, Еллинек соглашался с Лассалем и другими авторами, отличавшими писаную конституцию от фактической, создаваемой тем фактическим распределением социальных сил, которое существует в каждом государстве независимо от писаных правоположений. Право, по той же концепции, является компромиссом между различными противоречащими друг другу интересами. К этому Еллинек добавляет, что власть и право в их социальном аспекте должны истолковываться психологически, поскольку все явления общественной жизни имеют массово-психологический характер. Общество, по Еллинеку,

"означает совокупность проявляющихся во внешнем мире психологических связей между людьми".

Действующее право Еллинек определял в духе юридического позитивизма: "Право есть совокупность исходящих от внешнего авторитета, гарантированных внешними средствами норм взаимного отношения лиц друг к другу".

Говоря о праве в социальном аспекте, он замечал, что положительность права в конечном счете основана на средней, типической убежденности народа в том, что это есть право действующее. На такой основе построен весь правопорядок: "Право существует только в нас самих, оно есть функция человеческого общения и потому должно опираться на чисто психологические элементы".

В социально-психологическом плане истолковывается и государство, сводимое к соотношениям воли властвующих и подвластных: "Власть, которая повелевает, но которой не подчиняются, теряет свой характер господствующей власти. Точнее говоря, вся государственная власть основана на повиновении подданных". Повиновение, по Еллинеку, обеспечивается там, где к фактическим отношениям господства присоединяется их психологическое признание подвластными как нормативных отношений ("должно быть так, как есть"). Именно это нормативное сознание, придавая власти правовой характер, делает ее прочной: "Государственная власть должна — не считая переходных эпох — опираться на убежденность народа в ее правомерности, что применимо к всякой форме государства, не исключая и неограниченной монархии".

Еллинек, таким образом, высказывал идею, позже названную социологами и политологами идеей "легитимации государственной власти", ее признания подвластными, укоренения в общественном мнении как социально-психологической основы государственного порядка.

Двухаспектное понимание государства и права было для Еллинека средством преодоления теоретических затруднений, которые испытывал примененный к государствоведению юридический позитивизм. Одно из них — проблема ненарушаемости правопорядка, законности действий государственной власти.

Подобно другим либералам Еллинек придавал большое значение правам и свободам как необходимому условию свободной от государственного вмешательства индивидуальной деятельности. Поскольку с точки зрения юридического позитивизма эти права и свободы определяются объективным правом, которое создается и применяется государством, необходимо было доказать "связанность государства" им же создаваемым правом; с юридической точки зрения эту связанность Еллинек объяснял обязательностью законов для государственных органов: "Деятельность органов государства и есть сама государственная деятельность, другой деятельности государства, кроме осуществляемой через посредство его органов, вообще не существует". Однако, коль скоро "воля государственного органа и есть воля государства", с той же чисто юридической точки зрения тот же довод может обернуться противоположностью: любой, даже и противоречащий закону акт государственного органа должен считаться правомерным.

Выход из затруднения Еллинек находит в ссылке на социальное понятие государства и права, на господствующее социально-психологическое воззрение: "Вся наша современная культура основана на убеждении, что власть государства имеет свои границы, что мы — не подчиненные безгранично всемогущей власти государственные рабы".

Рассуждения Еллинека отражают более высокий уровень конституционного развития Германской империи, чем апелляции Иеринга к разуму правящих кругов.

В том же духе Еллинек пытался совместить юридическое понятие государства с понятиями социологии. "Всякий шаг вперед в области культурного развития можно назвать прогрессом идеи всечеловеческой солидарности. Зарождаясь исторически в самом тесном кругу, солидарные интересы охватывают все более широкие социальные группы, усиливаясь не только экстенсивно, но и интенсивно". Он готов признать, что в прошлом существовали классовые господства, основанные на привилегированном политическом положении части народа; но коль скоро теперь, рассуждал Еллинек, нет замкнутых господствующих классов, государство является представителем общих интересов своего народа.

Но все же общество состоит из различных, противоположных друг другу, борющихся социальных групп, и потому оно не может иметь единой воли; представительное учреждение (парламент) должно выражать единую народную волю. Как снять это противоречие? Еллинек, подобно сторонникам юридической школы государственоведения, комментирует и одобряет институты парламентаризма (в том числе независимость депутатов от избирателей), но считает недостаточной чисто формальную точку зрения, теоретически разобщающую представителей и представляемых. "В государстве с представительной формой правления народ как единый элемент государства является в то же время активным членом государства, коллегиальным государственным органом". Народ, пояснял Еллинек, влияет на ход государственных дел через избирательное право; депутат по закону не обязан отчитываться перед избирателями, но находится под их фактическим контролем; "парламент, воля которого совершенно расходится с народными воззрениями, не может долго оставаться у власти".

Таким образом в парламентском, представительном правлении, по Еллинеку, снимается противоречие между единством государства как юридической личности и социальной разобщенностью интересов народа, образующего эту юридическую личность.

Концепция Еллинека в ее программной части служила обоснованию развития представительных учреждений парламентского типа в Германской империи и других странах; попытки соединить правовое и социальное понятия государства в какой-то мере предвосхищали свойственное неолиберализму понятие правового и социального государства.

§ 5. Проблемы государства и права в социологии Г. Спенсера

Значительное внимание проблемам политико-правовой теории уделялось в социологических концепциях философских позитивистов. Наиболее видный из них — *Герберт Спенсер* (1820—1903) — был очень популярен в Англии, США и ряде других стран. Основная его работа — "Система синтетической философии" (1862—1896 гг.).

Спенсер рассматривал общество как своеобразный организм, сложный агрегат, развивающийся по общему закону эволюции. "Эволюция есть переход от неопределенной, бессвязной однородности к определенной, связной разнородности, сопровождающий рассеяние движения и интеграцию материи". Общество взаимодействует с окружающей средой (природа и — или — другие общества) и испытывает на себе влияние этой среды; в результате складывается государство: "Правительство возникает и развивается вследствие наступательной и оборонительной войны общества против других обществ".

Поначалу основными обязанностями государств были защита от внешних врагов и охрана общества от внутренних врагов. На этой основе, по теории Спенсера, сложился *воинственный* тип социальной организации.

Ее характерные черты: народ и армия имеют одинаковое строение, организованы на основе принудительного объединения, централизованной регулятивной системы; общество как организм подчинено главному нервному центру и построено иерархически: центр — подцентры — под-подцентры и т.д.; место индивида в социальной Иерархии определяется его статусом; жизнь, свобода, собственность индивида принадлежат обществу; государство устанавливает не только запреты ("чего нельзя делать"), но и предписания ("надо делать то-то и то-то"), запрещены и подавляются все объединения и союзы, кроме тех, которые входят в состав государственной организации; общество стремится производить все необходимое для его независимого от других обществ существования; из духовных качеств членов общества высоко почитаются храбрость, преданность данному обществу, исполнительность, малая инициативность, слепая вера в авторитет, уверенность в необходимости и полезности правительственного вмешательства.

Военный тип обществ, писал Спенсер, постепенно сменяется *промышленным*, основанным на взаимодействии общества с природой (индустриальная деятельность).

Государство-общество промышленного типа основано не на иерархии (различных статусах), а на равенстве, не на принудительно-деспотическом регулировании, а на свободных договорах и

частной инициативе, не на "искусственном распределении" благ правительством в военных целях, а на принципе эквивалента, поощряющем инициативу и предприимчивость, на "естественном распределении" благ по справедливости. Единственной обязанностью правительства является поддержание справедливости; для этого осуществляется не положительное, а только отрицательное регулирование. Члену промышленного общества правительство говорит: "Ты не должен делать того-то и того-то", но не говорит: "ты должен делать то-то и то-то".

Главное различие военного и промышленного обществ, по определению Спенсера, в том, что "прежде индивиды служили для цели общества, а теперь общество должно служить для целей индивидов".

По существу отождествляя промышленный тип с капитализмом, Спенсер не идеализировал современное ему общество и государство. По его мнению, европейские государства находятся в переходном состоянии. "Промышленный тип еще не достиг полного развития"; более того, по "закону ритма" в ряде стран "начался обратный процесс: процесс усиления господства общества (над индивидом)".

Спенсер критически писал о ряде сторон современного ему общества. Помимо того, что оно еще сильно смешано с пережитками военного режима, даже и в социальном отношении замечается скорее регресс, чем прогресс: "Ибо, хотя рабочий и может по своему усмотрению заключать договор с кем угодно, но это, в сущности, сводится к его праву менять одно рабство на другое. Давление обстоятельств суровее давления, которое хозяин мог производить на своих крепостных". В связи с этим Спенсер одобряет организацию и деятельность рабочих профсоюзов, понуждающих предпринимателей к уступкам и воспитывающих в рабочих чувство солидарности. "Насильственную практику" профсоюзов Спенсер оценивал как "выражение того переходного социального состояния, которое обнаруживается современными полувоенными, полупромышленными обществами"; воспитательная же сторона деятельности профсоюзов, по мнению Спенсера, делает людей более пригодными для "высших форм общественного организма".

Не идеализируя реальный капитализм, Спенсер стремился возвеличить его устои. Проект "социократии" Конта им резко осуждался как проекция милитаризма на промышленный тип; подлинной основой последнего и его развития в более высокий тип являются, по Спенсеру, права личности как частные виды равной для всех свободы.

Спенсер возражал тем, кто, следуя Бентаму, утверждал, что государство есть творец права. "Права, в истинном смысле этого слова, суть выводы из принципа равной свободы... Изучая эти выводы, мы увидим, что не законодательство есть источник права, а право есть основа законодательства".

Спенсер дал традиционный для либерализма перечень индивидуальных прав (безопасность личности, свободное передвижение, свободы совести, речи, печати и др.), обращая особенное внимание на право собственности и свободу частной предпринимательской деятельности. "Полная индивидуальная собственность есть спутник промышленного прогресса" (исключение Спенсер делал для собственности на землю, которая должна принадлежать обществу; национализация земли предполагалась путем выкупа). Рассматривая индивидуальную частную собственность как вывод из того принципа, в силу которого каждый индивид должен нести последствия своей деятельности, Спенсер защищал "право каждого человека заниматься своими делами как ему угодно, каковы бы ни были его занятия, лишь бы они не нарушали свободы других".

Правительственное вмешательство в промышленность, торговлю и духовную жизнь Спенсер расценивал как пережиток военного режима. Оно вредно влияет на развитие промышленности и на характер граждан (насаждает однообразие, пассивное повиновение, безынициативность, мешает естественному приспособлению к требованиям окружающей среды). Все достижения материальной и духовной культуры, рассуждал Спенсер, созданы "путем частной инициативы, а правительственное вмешательство не только не приносило никакой пользы, но даже бывало прямо вредно".

Политические права граждан Спенсер рассматривал лишь как средство обеспечения индивидуальных прав. Ссылаясь на опыт истории, он писал, что "права индивидов, лишенных

участия в политической деятельности, неизбежно нарушаются. К этому нужно прибавить, что политические права должны быть так распределены, чтобы не только индивиды, но и классы не могли угнетать друг друга". Поэтому он одобрял все более широкое избирательное право (возражая, однако, против предоставления политических прав женщинам) и развитие представительных учреждений.

Спенсер с тревогой писал о возрождении и усилении ряда характерных черт военного общества в Германии, Англии, Франции, о развитии и увеличении армий, росте бюрократического аппарата, усилении роли правительства и его вмешательства в торговлю, промышленность, трудовые и другие отношения.

В нашедшей статье "Человек против государства" (1884 г.; в русских переводах — "Грядущее рабство", "Личность и государство") Спенсер осуждал нарастающую тенденцию государственного вмешательства в общественные отношения под предлогом улучшения условий жизни каких-либо социальных слоев.

Эта тенденция, отвечающая настроениям огромного большинства людей, несущих бремя тяжелого труда, и тем более людей, не способных к труду, их желанию получать все большую помощь от государства, поддерживается политиками (особенно во время выборов), членами парламентов, многими либералами, журналистами, социалистами, фанатичными революционерами. Между тем, писал Спенсер, надежда на государственную помощь и правительственные благодеяния не только ослабляет личную энергию или ассоциации частной инициативы, но и опасна для общества в целом: "Всякое расширение административной регламентации ведет за собой учреждение новых регулирующих агентов, более обширное развитие чиновничества и усиление группы чиновников... Сплоченная, относительно немногочисленная группа чиновников, связанных одинаковыми интересами и действующих под руководством центральной власти, имеет громадное преимущество над разрозненной массой общества... Организация чиновников, перейдя за известный фазис развития, становится несокрушимой".

Многочисленные преобразования, проведенные парламентскими актами, по мнению Спенсера, скоро приведут к государственному социализму, а тем самым к превращению трудящихся в рабов общества, поскольку господствующие чиновники будут по своей воле определять продолжительность рабочего времени трудящихся и меру их вознаграждения.

Это завершилось бы возвращением в деспотизм, установлением самовластия лиц, достигших власти в социалистической организации: "При таком правительстве народная масса, управляемая иерархией должностных лиц и контролируемая во всех внутренних и внешних проявлениях, работала бы для того, чтобы содержать организованную группу, сохраняющую в своих руках власть, тогда как ей самой оставалось бы лишь столько средств, чтобы владеть жалким существованием". В конце концов, писал Спенсер, это может привести к страшной катастрофе, подобной Великой французской революции, причиной которой, как он утверждал, были чрезмерная регламентация человеческой деятельности и присвоение продуктов этой деятельности в пользу правительства.

Причину несостоятельности государственного социализма и коммунизма Спенсер видел в таких недостатках человеческой природы, как любовь к власти, честолюбие, несправедливость, нечестность. "Такой политической алхимии, с помощью которой можно было бы превращать олово инстинктов в золото поступков, не существует". Все попытки ускорить прогресс человечества с помощью административных мер ведут лишь к возрождению учреждений, свойственных низшему (т.е. военному) типу общества, — писал Спенсер, — "пятятся назад, желая идти вперед".

Критикуя проекты "практических" политиков и коммунистов; Спенсер утверждал: "Никакой прогресс не может осуществляться без усовершенствований в характере, происходящих от мирного труда".

Обоснование свободы и прав личности как основы общества промышленного типа — несомненно, достоинство социологии Спенсера. К концу XIX в. ошибочность стремления Конта отказаться в промышленном обществе от прав личности стала очевидной, и критические

замечания Спенсера по этому поводу были вполне справедливы. Однако Спенсер не воспринял не менее важную идею своего великого учителя — стремление основать промышленное общество на социальном альтруизме, организовать его таким образом, чтобы каждый стремился "жить для других", как говорил Конт.

В отличие от Конта Спенсер склонен был толковать отношения членов промышленного общества в духе индивидуализма, доведенного до обособленности и конкурентной борьбы личностей. Известную роль в этом сыграли периодические увлечения Спенсера входившим в моду социальным дарвинизмом, Спенсер утверждал, что благосостояние человеческого рода и его развитие обеспечиваются суровым законом борьбы за существование: "Бедность, в которой находится неспособный; нищета, составляющая удел непредусмотрительного; голодное существование, на которое обречен ленивый, и затирание слабого сильным, причиняющее столько страданий и несчастия, — таковы веления этого великого, дальновидного и всеблаготворного закона". Он возражал против законов о социальном обеспечении, здравоохранении и других, доказывая, что государственная помощь слабым, больным и неспособным людям приведет к вырождению и гибели рода человеческого, ибо будет искусственно способствовать сохранению "плохоодаренных" индивидов. "В конкуренции с членами своего рода, в борьбе с членами других родов индивид или погибает, или преуспевает и размножается — смотря по тому, насколько он одарен, — рассуждал Спенсер, — противоположный режим, если бы он некоторое время продолжался, был бы роковым для рода".

Опасения и мрачные пророчества Спенсера о возможном поглощении государством общества и личности осуществились в тоталитарных государствах*. Однако XX веку известен и другой процесс: с помощью современного конституционного демократического государства удалось преодолеть, изжить или хотя бы ослабить кризисные явления в экономике промышленного общества. Не менее важна растущая социальная роль современного государства в развитых индустриальных странах, организуемое им перераспределение национального дохода в интересах общества в целом и, особенно, социально обездоленных слоев.

* Известно, что в тоталитарных странах государство рассматривалось как цель, которой индивид подчинен как средство. Так, в работе Муссолини "Доктрина фашизма", опубликованной в итальянской энциклопедии в 1932 г., утверждалось: "Фашистская концепция Государства всеобъемлюща; вне его не существует ни человеческих, ни духовных ценностей, либо они имеют ценность значительно меньшую. Понимаемый таким образом фашизм тоталитарен, и фашистское Государство — синтез и объединение, включающее в себя все ценности... Основание фашизма — концепция Государства, его характер, его долг, его цель. Фашизм рассматривает Государство как абсолют, в сравнении с которым все индивиды или группы относительно и должны рассматриваться только по отношению к Государству". (Антология мировой политической мысли. В пяти томах. Т. II. Зарубежная политическая мысль XX в. М., 1997. С. 237, 248.)

Спенсер писал, что в результате дальнейшей эволюции, совершенствования людей и общественных отношений промышленный тип будет развиваться к более высокому типу общества, при котором продукты индустрии будут использоваться не для военных целей или увеличения материального благосостояния, а для выполнения высших деятельностей. Тогда же сложится "Союз всех высших представителей цивилизации" и завершит развитие природа человека, личные желания которого будут совпадать с интересами всего общества.

Спенсер обосновывал программу пацифизма: "Основным условием возможности достижения высшего общественного состояния, как политического, так и всякого другого, является прекращение войны. Милитаризм, поддерживая приспособленные к нему учреждения, уничтожит возможность возникновения перемен, направленных к установлению более справедливых учреждений и законов, или же сумеет нейтрализовать эти перемены; тогда как постоянный мир неизбежно поведет к социальным улучшениям всякого рода".

§ 6. Заключение

Развитие политико-правовых учреждений гражданского общества во второй половине XIX в. вызвало расширение программно-оценочной части буржуазных политико-правовых доктрин,

пополнение их идеями парламентаризма, законности (толкуемой как "связанность государства правом"), партийной системы, проблемой оценки профсоюзных организаций, а также "положительных обязанностей государства". Обострение классовых столкновений, организованность рабочего движения обусловили повышение идеологических функций буржуазных политико-правовых доктрин: ими усваиваются те положения политэкономии, социологии, психологии и других наук, которые могли быть использованы для поддержания авторитета представительного государства и современного ему права как выразителей всеобщих интересов, важного итога развития культуры.

Теоретический вакуум, образовавшийся после отказа от рационализма революционной эпохи, заполнялся позитивистскими, социологическими, психологическими, неокантианскими и иными идеями философии; отсюда — разнообразие политико-правовых доктрин второй половины XIX в. Именно в то время складывались столь ярко выраженный в XX в. плюрализм политических и правовых учений, многообразие их теоретико-методологических основ, понятийно-категориальных аппаратов, в известной мере программно-оценочной части учений о праве и государстве. Содержание программной части различных политико-правовых доктрин придавало им социально-классовый характер, порой однотипный для методологически противостоящих доктрин.

В данной главе изложены буржуазные по своей социальной направленности доктрины, поскольку они содержали программу развития гражданского общества на капиталистической основе. Этому не противоречили и выраженные в ряде буржуазных доктрин идеи реформ для смягчения социальных противоречий. Все буржуазные учения, в том числе и те, которые обосновывали такие реформы, единодушно выступали против теорий государственного социализма и коммунизма. Здесь сходятся все политико-правовые доктрины буржуазии независимо от их теоретико-методологических основ. Государство "не может, как это предполагается социалистической теорией, руководить всем народным хозяйством", — утверждал Еллинек. "Развитая форма промышленного общества исключает все формы коммунистического распределения, основной признак которого, — рассуждал Спенсер, — есть стремление уравнивать жизнь в добре и зле, труде и отдыхе". Большое внимание критике коммунистических теорий, особенно марксизма, уделяли и другие либеральные мыслители.

ГЛАВА 23. СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ И КОММУНИСТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

§ 1. Введение

В период развития промышленного капитализма, которое вело к росту численности и организованности класса наемных рабочих, ряд влиятельных публицистов и теоретиков притязал на выражение и защиту интересов этого класса. На основе таких притязаний складывались доктрины, программная часть которых предусматривала коренное изменение общественного устройства, замену капитализма социальным строем без эксплуатации и угнетения народных масс буржуазией. По мере распространения коллективистских и коммунистических идей в массовом рабочем движении они стали называться социалистическими идеями и теориями.

К середине XIX в. сложились, а во второй половине века окончательно оформились главные направления социалистической и коммунистической идеологии, имеющие программную определенность, своеобразное теоретическое обоснование, многочисленных (сотни и тысячи) сторонников. В ряде стран создаются социалистические партии ("Всеобщий германский рабочий союз", Социал-демократическая рабочая партия Германии, "Земля и Воля", "Народная Воля" и др.). В 1864 г. возникло "Международное Товарищество Рабочих" (I Интернационал). В 70—80-е гг. XIX в. социалистические, социал-демократические, рабочие партии были созданы в Австрии, Венгрии, Дании, Франции, Швейцарии, Швеции, ряде других стран. В 1889 г. социалистические партии образовали II Интернационал.

Политико-правовая идеология различных направлений социалистической и коммунистической

мысли противостояла буржуазной политико-правовой идеологии.

§ 2. Политико-правовое учение марксизма

Марксизм сложился как самостоятельная доктрина во второй половине 40-х гг. XIX в. Маркс писал, что решающие пункты нового мировоззрения были впервые научно изложены в работе "Нищета философии" (опубликована Марксом в 1847 г.) и в "Манифесте коммунистической партии" (написан и опубликован Марксом и Энгельсом в 1847—1848 гг.).

Политико-правовая теория *Карла Маркса* (1818—1883) и *Фридриха Энгельса* (1820—1895) складывалась в процессе формирования марксистского учения в целом. Большое влияние на эту теорию оказали идеи французских социалистов и коммунистов. Хорошо известно, что французский социализм является одним из источников марксизма. Социалистом (коммунистом) Маркс стал в Париже, где он жил в 1843—1845 гг.

Знакомство с многочисленными и разнообразными политическими учениями французских социалистов и коммунистов наложило отпечаток на политико-правовое учение Маркса, тем более, что его основные интересы и научные изыскания относились к сфере политэкономии. Дело не только в том, что значительная часть "Манифеста коммунистической партии" текстуально совпадает с составленным сен-симонистами "Изложением учения Сен-Симона" при неперменной замене авторами "Манифеста" слова "эксплуатация" термином "борьба"*. Это был, скорее всего, полемический прием, призванный подчеркнуть активное, наступательное начало, лежащее в основе того варианта коммунистической идеологии, сторонниками которого были Маркс и Энгельс. Важнее то, что многие положения политико-правовой идеологии, которые порой считаются достоянием исключительно марксистской теории, были известны и широко распространены во французской социалистической и коммунистической литературе 20—40-х гг. XIX в. Это положения о буржуазной сущности государства и права того времени, о неизбежности социальной революции, о необходимости диктатуры** на период перехода от капитализма к социализму или к коммунизму, а также идея отмирания государства при коммунизме. Все перечисленные положения, однако, были включены в систему логически связной и достаточно оригинальной доктрины, разработанной Марксом и Энгельсом.

* Например, сен-симонисты писали: "Человек эксплуатировал до сих пор человека. Господа, рабы; патриции, плебеи; сеньоры, крепостные; земельные собственники, арендаторы; праздноты, труженики — такова прогрессивная история человечества до наших дней". В "Манифесте коммунистической партии" это пересказано следующим образом: "История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов."

Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг с другом, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов".

** Идеи Маркса и Энгельса о диктатуре пролетариата настолько близки к идеям Огюста Бланки, что в 1850 г. Маркс и Энгельс заключили с представителями Бланки в Лондоне соглашение, в основе которого лежало признание в качестве общей цели ниспровержения власти привилегированных классов и подчинения этих классов диктатуре пролетариата впредь До реализации коммунизма (см.: *Волгин В. П.* Французский утопический коммунизм. М., 1960. С. 346).

К основным положениям марксизма относится учение о базисе и надстройке. Базис — экономическая структура общества, совокупность не зависящих от Воли людей производственных отношений, в основе которых лежит та или иная форма собственности; эти отношения соответствуют определенной ступени развития производительных сил. На базисе возвышается и им определяется юридическая и политическая надстройка, которой соответствуют формы общественного сознания. Государство и право как части надстройки всегда выражают волю и интересы класса, который экономически господствует при данной системе производства. Маркс писал, что прогрессивными эпохами развития общества являются азиатский, античный, феодальный и буржуазный способы производства, причем буржуазные производственные отношения — последняя антагонистическая форма общественного производства. Одна общественно-экономическая формация сменяется другой в результате борьбы классов,

социальной революции, которая происходит, когда постоянно развивающиеся производительные силы приходят в противоречие, в конфликт с устаревшей системой производственных отношений (базисом общества). После социальной революции происходит переворот во всей громадной надстройке.

Обосновывая необходимость и близость насильственной коммунистической революции, Маркс и Энгельс утверждали, что в 40-е гг. XIX в. капитализм уже стал тормозом общественного развития. Силой, способной разрешить противоречие между растущими производительными силами и тормозящими их рост капиталистическими производственными отношениями, они считали пролетариат, который, осуществив всемирную коммунистическую революцию, построит новое, прогрессивное общество без классов и политической власти.

Маркс и Энгельс всегда придавали большое значение раскрытию классовой сущности государства и права. "Современная государственная власть, — писали они, — это только комитет, управляющий общими делами всего класса буржуазии". В книге "Происхождение семьи, частной собственности и государства" (1884 г.) Энгельс доказывал, что государство возникло в результате раскола общества на классы с противоположными экономическими интересами и само оно является "государством исключительно господствующего класса и во всех случаях остается по существу машиной для подавления угнетенного, эксплуатируемого класса". В той же работе Энгельс изложил типизацию государств по их классовой сущности (рабовладельческое, феодальное, капиталистическое государства).

По учению Маркса и Энгельса, право тоже носит классовый характер. В "Манифесте коммунистической партии", риторически обращаясь к буржуазии, они писали: "Ваше право есть лишь возведенная в закон воля вашего класса, воля, содержание которой определяется материальными условиями жизни вашего класса".

Классовый подход к государству и праву в марксистской теории связан с идеей пролетарской коммунистической революции: "Пролетариат основывает свое господство посредством насильственного ниспровержения буржуазии". В "Манифесте коммунистической партии" изложена программа пролетарской революции: "Первым шагом в рабочей революции является превращение пролетариата в господствующий класс, завоевание демократии.

Пролетариат использует свое политическое господство для того, чтобы вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал, централизовать все орудия производства в руках государства, т.е. пролетариата, организованного как господствующий класс, и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил.

Это может, конечно, произойти сначала лишь при помощи деспотического вмешательства в право собственности и в буржуазные производственные отношения". Там же перечислены конкретные мероприятия, необходимые для переворота во всем способе производства (отмена права наследования, высокий прогрессивный налог, конфискация имущества эмигрантов и мятежников, монополизация государственного банка, подчинение производства плану, учреждение промышленных армий, в особенности для земледелия, и др.).

В начале 50-х гг. Маркс назвал политическую власть рабочего класса диктатурой пролетариата, ссылаясь на О. Бланки. "Этот социализм, — писал Маркс о революционном коммунизме Бланки, — есть объявление *непрерывной революции, классовая диктатура* пролетариата как необходимая переходная ступень к уничтожению классовых различий вообще".

Об идее диктатуры пролетариата Маркс и Энгельс потом писали неоднократно. Существенные новшества, внесенные ими в эту идею, состояли в следующем. В работе "Критика Готской программы" (1875 г.) Маркс рассматривал две фазы коммунистического общества, на первой из которых "в обществе, основанном на началах коллективизма", сохранится "узкий горизонт буржуазного права" в связи с распределением по труду. На второй, высшей, фазе коммунизма, когда осуществится принцип распределения "по потребностям", отпадет надобность в праве и государстве. Упоминание в этой работе и о диктатуре пролетариата, и о "будущей государственности коммунистического общества" впоследствии создало ряд теоретических неясностей об исторических рамках диктатуры пролетариата и даже породило идею "общенародного государства", против которой Маркс энергично возражал в той же самой работе.

Другие дополнения и уточнения идей коммунистической революции и диктатуры пролетариата состояли в суждениях о темпах и формах развития революции. В 70-е гг. Маркс говорил о возможности мирного, ненасильственного развития пролетарской революции в Англии и США (предположительно сказано о Голландии), где не было развитого военно-бюрократического аппарата исполнительной власти. Энгельс в 90-е гг. писал, что можно "представить себе" (чисто теоретически) мирное осуществление требований социалистической партии в демократических республиках (Франция, Америка) или в таких монархиях, как Англия.

Мысли о возможности "легальной" пролетарской революции подробно изложены в последней работе Ф. Энгельса — во "Введении" к "Классовой борьбе во Франции с 1848 по 1850 г." К. Маркса, переизданной по инициативе Энгельса в 1895 г. Отнюдь не отвергая возможности в будущем уличных боев пролетариата и протестуя против сокращения рассуждений об "уличных боях" в своем "Введении", опубликованном в газете "Форвертс", Энгельс пишет об успехах германской социал-демократии на выборах и замечает, что буржуазия и правительство стали бояться легальной деятельности рабочей партии больше, чем нелегальной, успехов на выборах гораздо больше, чем успехов восстания. Ссылаясь на результаты выборов в ландтаги, в муниципальные советы, в промысловые суды, Энгельс отмечал, что в государственных учреждениях, в которых буржуазия организует свое господство, есть вообще много такого, чем может воспользоваться рабочий класс для борьбы против этих самых учреждений. Использование рабочим классом представительных учреждений и всеобщего избирательного права для борьбы против буржуазии тем более необходимо, считал Энгельс, что темп развития социальной революции оказался не таким, каким виделся в 1848 г., — история свидетельствовала, что тогдашний уровень экономического развития был недостаточен для устранения капиталистического способа производства. Мощная армия пролетариата еще и теперь (в 1895 г.), писал Энгельс, далека от того, чтобы добиться победы одним великим ударом — она принуждена медленно пробиваться вперед, упорной борьбой отстаивая позицию за позицией. Использование всеобщего избирательного права и экономический переворот откроют широким массам рабочих путь к политическому господству.

В ряде работ Маркс и Энгельс одобряли Парижскую коммуну 1871 г. В работе "Гражданская война во Франции" Маркс высоко оценивал мероприятия Парижской коммуны. Отмечая ряд особенностей Коммуны Парижа, свойственных ей как традиционному органу городского самоуправления (право отзыва депутатов, их обязанность отчитываться перед избирателями, выборность и сменяемость всех должностных лиц, соединение в Совете коммуны законодательных и исполнительных функций и др.), Маркс писал, что "Коммуна должна была быть не парламентарной, а работающей корпорацией... Она была, по сути дела, правительством рабочего класса... Она была открытой, наконец, политической формой, при которой могло совершиться экономическое освобождение труда".

Политико-правовое учение марксизма содержит идею отмирания политической власти (государства) в коммунистическом обществе, когда не будет классов с противоположными интересами. Эта идея особенно резко защищалась Энгельсом, называвшим государство злом, которое по наследству передается пролетариату, ставившим задачу отправить в будущем обществе государство "в музей древностей, рядом с прялкой и с бронзовым топором".

Маркс и Энгельс разрабатывали и распространяли свою теорию в бескомпромиссной и жестокой борьбе с другими социалистическими и коммунистическими учениями. Большая часть их произведений носит острополюемический характер, посвящена разоблачению буржуазной или мелкобуржуазной сущности иных социалистических и коммунистических теорий того времени. Уже в книге "Нищета философии" крайне резко критикуется доктрина Прудона, в "Манифесте коммунистической партии" все вообще социалистические и коммунистические теории той эпохи отвергаются как реакционные, буржуазные, мелкобуржуазные, феодальные, утопические и т.п. Активное неприятие и предвзято критический настрой ко всем другим идеям и теориям опирались на незыблемую уверенность в научности собственной доктрины. Авторы "Манифеста коммунистической партии" открыто притязали на то, что только у них в теоретическом отношении "перед остальной массой пролетариата преимущество в понимании условий, хода и

общих результатов пролетарского движения".

Однако марксизм, несмотря на все разногласия и расколы его сторонников, избежал судьбы доктринерских и догматических теорий первой половины XIX в., ставших достоянием узких кружков единомышленников. Распространению марксизма и становлению его как влиятельного направления политико-правовой идеологии способствовало участие Маркса и Энгельса в деятельности Международного Товарищества Рабочих (Интернационала). Через эту организацию они получили возможность широкого для того времени идейного влияния на растущее рабочее движение, тем более, что еще с "Манифеста коммунистической партии" марксизм был твердо ориентирован не на какую-либо страну или группу стран, а на всемирную пролетарскую революцию. Распространению и росту авторитета марксизма содействовали находившиеся под его прямым или опосредованным влиянием рабочие партии Германии, после внушительных успехов на выборах в рейхстаг получившие официальное признание. Марксистские идеи были популярны среди социалистов ряда стран Европы, причем Рабочая партия Франции с самого начала была создана на основе программы, составленной Марксом совместно с социалистами Ж. Гедом и П. Лафаргом.

Важную роль играло и то обстоятельство, что в политической жизни Западной Европы марксизм выступал в окаймлении социал-демократических идей. Суть дела в том, что партии, поддерживавшие марксистскую критику капитализма, соединяли ее с идеями социальной демократии и боролись за практическое улучшение жизни наемных рабочих не в далеком будущем (после победы коммунистической революции), а уже в современном им обществе, при капитализме. "Манифест коммунистической партии" не утратил значения программного документа, однако стремление сторонников марксизма опереться на социал-демократическое движение привело к тому, что марксистскую теорию стали называть "научным социализмом", особенно после опубликования работ Энгельса "Анти-Дюринг" (1878 г.) и "Развитие социализма от утопии к науке" (1880 г.).

В борьбе за влияние на рабочее движение немалое значение имела также теоретическая и публицистическая деятельность Маркса и Энгельса, особенно опубликование первого тома "Капитала", считавшегося последним словом политической экономии.

Основным предметом ожесточенных дискуссий в Международном Товариществе Рабочих с анархистами и в немецком рабочем движении с лассальянцами была идея политической революции и диктатуры пролетариата. Марксизм сближала с анархистами идея отмирания государства, но анархисты отрицали политическую борьбу и пролетарское государство. С лассальянцами общим было признание необходимости политической деятельности, особенно борьбы за избирательное право, но лассальянцы были противниками насильственных политических революций и диктатуры.

§ 3. Политико-правовое учение и программа социальной демократии

Идеология социальной демократии сложилась из ряда идей и стремлений первой половины XIX в. Еще тогда зародилась идея государства, помогающего трудящимся осуществить глубокий общественный переворот. Для этого государство должно стать демократическим, со всеобщим избирательным правом, без каких бы то ни было имущественных цензов. Такое государство, как предполагалось, окажет помощь наемным рабочим в организации производственных мастерских, коопераций, объединений, которые постепенно вытеснят буржуазию из всех сфер экономической деятельности.

Немалую роль в распространении идей социальной демократии играло неверие их сторонников в возможность насильственного, принудительного создания социалистического строя.

Наиболее ярким теоретиком социальной демократии второй половины XIX в. был публицист и адвокат *Фердинанд Лассаль* (1825— 1864). Его усилиями была создана в 1863 г. первая рабочая социалистическая партия "Всеобщий германский рабочий союз".

Талантливый агитатор и пропагандист, Лассаль называл себя учеником Маркса. Зная наизусть

"Манифест коммунистической партии" и экономические труды Маркса, он так активно и широко пропагандировал его идеи в немецком рабочем движении, что после гибели Лассалья Маркс считал необходимым на первой же странице "Капитала" (1867 г.) заявить о своем авторстве идей, распространенных Лассалем.

Однако теория Лассалья и ее практические приложения, как там же писал Маркс, отличались от марксизма. Лассаль не хотел звать рабочий класс к насильственной коммунистической революции, он не верил в ее успех. Лассаль не желал повторения "ужасов июньских дней" (жестокого подавления восстания парижского пролетариата в 1848 г.), он стремился к тому, чтобы инициатива решения социального вопроса явилась результатом науки и согласия, "а не ненависти и дикой санкюлотской ярости".

Приверженец идей не только Маркса, но и Гегеля, Лассаль считал государство воплощением публичного интереса, противостоящего индивидуализму и социальному эгоизму. В книге "Программа работников" он писал, что нравственная природа государства, его истинное и возвышенное предназначение состоят в развитии рода человеческого по направлению к свободе. История человечества — это борьба с природой, нищетой, невежеством, бедностью, бессилием, неволей всякого рода. "Постепенное преодоление этого бессилия — вот развитие свободы, которое составляет историю".

Организирующим и объединяющим началом общества и его истории является государство, утверждал Лассаль. Однако в современном обществе государство не соответствует своей идеальной сущности, поскольку буржуазия подчиняет государство "грубой материи денег". При помощи имущественного ценза буржуазия превращает государство в своего слугу, охранника, "ночного сторожа".

Это определение "государство — ночной сторож" надолго установилось в публицистике и в научной литературе за буржуазным государством, которое в соответствии с доктриной классического либерализма осуществляло только охранительные функции и никаких социальных.

Для освобождения от эгоистического господства буржуазии и восстановления подлинной идеальной сущности государства Лассаль считал необходимыми отмену имущественного ценза и завоевание всеобщего избирательного права. Это, подчеркивал Лассаль, "единственное средство улучшить материальное положение рабочего сословия".

Лассаль призывал все классы, особенно интеллигенцию, соединить усилия для того, чтобы с помощью государственных мер помочь нуждающимся классам, "улучшить положение рабочего класса при помощи собрания, избранного всеобщей подачей голосов". Он утверждал, что речь должна идти не об установлении политического господства "четвертого сословия" (т.е. рабочего класса), а "только о том, чтобы сделать идею четвертого сословия руководящей государственной идеей". Это означает, что государство, основанное на всеобщем избирательном праве, станет народным государством, помогающим рабочему классу освободиться от материальной нужды и капиталистической эксплуатации. Из государства — "ночного сторожа" оно превратится в "социальное государство", посредством неограниченного кредита помогающее рабочим создавать производственные товарищества.

По теории Лассалья, это единственно возможный путь к социализму; решение данной задачи — выражение подлинной сущности государства. "Если идея рабочего сословия станет господствующей идеей государства, — писал Лассаль, — то это только приведет в сознание и сделает сознательной целью общества то, что всегда было непознанной органической природой государства".

Лассаль призывал рабочий класс, интеллигенцию, все классы и сословия к легальной политической борьбе за всеобщее избирательное право — к митингам, петициям, демонстрациям. "Поднятое мною знамя есть знамя демократии вообще, — говорил Лассаль. — Я вызываю движение общее, демократическое, народное, а не классовое только".

В борьбе за демократическое и социальное государство Лассаль не чуждался компромиссов с властями: за моральную поддержку инкорпорации в Пруссию Шлезвиг-Голштинии канцлер Бисмарк обещал Лассалю учредить всеобщее избирательное право в Германии (обе стороны выполнили свои обещания). В переписке с Бисмарком Лассаль даже рассуждал о возможности

поддержки рабочим классом монархии, если бы она в противоположность эгоизму буржуазного общества встала на подлинно революционный и национальный путь "и превратилась бы из монархии привилегированных сословий в социальную и революционную монархию".

Лассаль опубликовал немало работ на философские, исторические и политико-правовые темы. Большую известность получила его речь "О сущности конституции" (1862 г.), особенно рассуждения о различии между фактической и юридической конституциями государства. "Вопрос о конституции есть прежде всего вопрос силы, а не права, — говорил Лассаль, — реальная конституция представляет собой действительные соотношения общественных сил страны; писаная конституция только тогда имеет значение и долговечность, когда является точным отражением этого соотношения". Рассуждения Лассалья о различиях между реальной и писаной конституциями, его определение конституции как соотношения общественных (классовых) сил страны оказали долговременное влияние на теоретическое государствоведение.

Рабочее движение Германии развивалось под сильным влиянием лассальянских идей, воплощенных в программе "Всеобщего германского рабочего союза". Под воздействием лассальянства вторая рабочая партия, созданная в г. Эйзенахе в 1869 г. ("эйзенахцы"), взяла наименование "социал-демократическая", а также включила в свою программу пункт о государственной помощи производственным товариществам и назвала свою газету "Народное государство". В 1875 г. "Социал-демократическая рабочая партия Германии", руководство которой (Бебель, Либкнехт) сочувствовало идеям марксизма, договорилось с "Всеобщим германским рабочим союзом" об объединении на съезде в г. Гота. Подготовленная к съезду программа содержала ряд идей Лассалья, которые Маркс подверг уничижительной критике в работе "Критика Готской программы". В этой работе Маркс, отвергая идею "свободного государства", подчеркивал значение революционной диктатуры пролетариата. Предметом полемики были и другие проблемы.

Политико-правовые идеи Лассалья и его последователей во многом совпадали с программой Маркса и Энгельса. Главным отличием лассальянства от марксизма было принципиальное отрицание форсированной замены капитализма социализмом при помощи насилия и принуждения. Кроме того, значительно отличались от учения Маркса и Энгельса о классовой сущности политической надстройки взгляды Лассалья на сущность и формы государства. В области политико-правовой программы наиболее сложным было соотношение взглядов лассальянцев и марксистов на всеобщее избирательное право.

Здесь следует отметить, что взгляды Маркса и Энгельса на всеобщее избирательное право не оставались неизменными. Под завоеванием демократии в "Манифесте коммунистической партии" понималось, по словам Энгельса, именно завоевание всеобщего избирательного права. В 40—50-е гг. Маркс и Энгельс полагали, что в таких странах, как Англия, всеобщее избирательное право непосредственно дает политическую власть пролетариату, составляющему большую часть населения. Результаты революций 1848—1849 гг. и последующее развитие представительной системы в капиталистическом обществе привели к пересмотру ими прежних взглядов. "Имущий класс господствует непосредственно при помощи всеобщего избирательного права.., — писал Энгельс в 1884 г. — Всеобщее избирательное право — показатель зрелости рабочего класса. Дать большее оно не может и никогда не даст в теперешнем государстве". Однако эти и аналогичные суждения, отчасти продиктованные потребностями полемики с лассальянством, были вновь пересмотрены в 1895 г. Ссылаясь на результаты избирательной реформы и успехи социал-демократов в рейхстаге, Энгельс писал, что всеобщее избирательное право рабочие Германии "превратили из средства обмана, каким оно было до сих пор, в орудие освобождения... Повсюду немецкий пример использования избирательного права, завоевание всех доступных нам позиций, находит себе подражание". Германская социал-демократия выработала формы и методы парламентской деятельности, ставшие образцом для социал-демократических партий других стран. По словам Энгельса, голосующие за социал-демократов миллионы избирателей и члены их семей составляют решающий "ударный отряд интернациональной пролетарской армии". Рост этого "ударного отряда" ведет к тому, указывал Энгельс, что социал-демократия в Германии гораздо больше преуспевает с помощью легальных средств, чем с помощью нелегальных или с

помощью переворота.

Однако идеология социальной демократии не во всем совпадала с марксизмом. Случилось так, что к концу XIX в. программные документы немецкой социал-демократии содержали явные противоречия: их теоретическая часть в духе идей марксизма осуждала капитализм и обосновывала его низвержение в результате пролетарской революции; практические же требования программ не выходили за пределы реформ, совместимых с развитием капитализма и социализацией гражданского общества. Энгельса тревожило увлечение части руководства германской социал-демократии легальной парламентской деятельностью, направленной на проведение частных реформ, оппортунистическое преувеличение надежд на государственную помощь рабочему классу. В 90-е гг. Энгельс сетовал, что в Германии суеверная вера в государство проникла в сознание многих рабочих. "В последнее время социал-демократический филистер опять начинает испытывать спасительный страх при словах: *диктатура пролетариата*, — писал Энгельс. — Хотите ли знать, милостивые государи, как эта диктатура выглядит? Посмотрите на Парижскую коммуну. Это была диктатура пролетариата". Тогда же Энгельс счел необходимым опубликовать работу Маркса "Критика Готской программы", в которой Маркс, порицая "бесконечную демократическую трескотню", утверждал, что Готская программа "сплошь отравлена свойственным лассальянской секте верноподданническим отношением к государству".

Руководство германской социал-демократии глубоко переживало опубликование этой работы, содержащей резко отрицательную оценку Лассалья и многих его идей. Старые члены партии, а также огромное большинство более молодых ссылались на то, что начатки социалистических знаний и первый восторг перед социализмом они впитали из произведений Лассалья, учителя и передового борца немецких социалистов. В центральном органе германской социал-демократической партии в связи с опубликованием "Критики Готской программы" утверждалось: "Немецкие социал-демократы не являются ни марксистами, ни лассальянцами, они — социал-демократы".

§ 4. Политико-правовая идеология анархизма

В противоположность теориям государственного социализма и коммунизма анархизм выступал за социальную революцию не при помощи государства, а против государства. Государство — централизованную иерархию чиновников и военных — анархизм считал не менее жестоким, чем буржуазия, угнетателем и эксплуататором трудящихся.

Анархизмом называется отрицание государственной власти, замена ее общественным самоуправлением. Первым крупным теоретиком этого направления социалистической идеологии XIX в. был *Пьер-Жозеф Прудон* (1809—1865).

Известность Прудону принесла его книга "Что такое собственность? Или исследование о принципе права и власти", опубликованная в Париже (1840 г.). "Хотя я большой приверженец порядка, — писал Прудон в этой книге, — тем не менее я в полном смысле слова анархист". Под анархией им понимались упразднение всех форм угнетения человека, замена "политической конституции", выгодной только господствующему меньшинству, "социальной конституцией", соответствующей справедливости и природе человека.

Сущность социальной революции XIX в. Прудон видел в глубоком экономическом перевороте. В ряде работ он различал две стадии развития социалистических теорий — "утопическую" и "научную". Социализм становится научным, опираясь на экономическое обоснование. Это обоснование Прудон стремился построить на категориях политэкономии, социологии и "гегелевской философии".

Естественной формой жизни людей, считал Прудон, является общество, основанное на разделении труда, равенстве людей, их взаимном обмене услугами и результатами труда, договорах, трудовой собственности, свободных объединениях трудящихся. Это "социальная конституция", поддерживающая в равновесии и согласующая индивидуальные интересы людей и экономические силы общества. Такая конституция, основанная на свободе и равенстве, должна

установиться в результате глубокого социального переворота.

Важной задачей и составной частью социального переворота является упразднение "политической конституции", государства и права. "Управление людей людьми есть рабство, — писал Прудон. — ...Власть фатально стремится к деспотизму".

Прудон относился к тем социалистам, которые ставили отношения власти и управления в один ряд с отношениями эксплуатации человека человеком. "Авторитет, правительство, власть, государство, — подчеркивал Прудон, — все эти слова обозначают одну и ту же вещь. Каждый видит в них средство для подавления и эксплуатации себе подобных". Класс людей, обладающих политической властью, не занят производительным трудом и не может существовать, не эксплуатируя общество. Учреждая для себя различные привилегии, правящие стремятся обосновать их авторитетом религии. Всякий авторитет имеет сверхъестественное, религиозное происхождение и направлен на подавление личности: "Правительства есть бич божий для наведения порядка в мире", "Бог и король, церковь и государство — все они телом и душой вечные контрреволюционеры".

Не меньший вред обществу, по мнению Прудона, приносит право, так как законы издаются для защиты разнообразных интересов, которые бесчисленны и бесконечны, изменчивы и подвижны; неудивительно, что законодательство непрерывно растет — декреты, указы, законы, эдикты, постановления, нередко противоречивые и взаимоисключающие, градом сыпятся на бедный народ.

Государство не только эксплуатирует общество, но еще и осуществляет тотальный надзор за всеми действиями людей, опутывает их множеством законов, подавляет силой малейшее сопротивление и недовольство властью. Все преступления, вместе взятые, причиняют обществу меньше зла и вреда, чем угнетение государством.

Прудон дал основательную критику современного ему государства: "Что представляет собой конституционный образ правления? Конфедерацию буржуа против рабочих и короля". При помощи государства буржуазия сохраняет ренту и прибыль, умножает свою собственность. Буржуазное государство поддерживает несправедливый обмен, который, утверждал Прудон, являлся главным изъяном тогдашнего общества.

Ссылаясь на итоги современных ему революций и практику осуществления различных конституций, Прудон доказывал бесполезность и даже вредность политических преобразований для реального освобождения трудящихся. Главным должен стать экономический переворот, орудиями которого Прудон считал справедливое распределение, прямой обмен результатами труда, бесплатный кредит, народный банк.

"Свободная ассоциация, свобода, довольствующаяся охраной равенства средств производства и равноценности обмениваемых продуктов, есть единственная справедливая, истинная и возможная форма общества, — писал Прудон. — Политика есть наука о свободе: власть человека над человеком, какую бы форму она ни принимала, есть угнетение. Высшая степень совершенства общества заключается в соединении порядка с анархией, т.е. в безвластии".

Прудон — сторонник мирной, ненасильственной социальной революции, делающей ненужными и лишними политические конституции.

Просвещение само собой разрушает авторитет власти: "Власть человека над человеком находится — в каждом данном обществе — в обратном отношении к уровню умственного развития, достигнутого обществом".

Политическая организация общества, по теории Прудона, должна быть заменена его экономической организацией. К этому ведут распространение идей позитивной анархии, бесплатный кредит, замена собственности владением, соблюдение "равенства в средствах производства и эквивалентности в обмене". Для связей между людьми, полагал Прудон, достаточно добровольных обязательств, основанных на взаимности" ("мютюэлизм"). Общество будет организовано как федерация свободных ассоциаций, сочетающих индивидуальную и коллективную свободу. В некоторых работах Прудон высказывал предположение о возможности "научного управления" обществом: "Наука управления должна быть сосредоточена в одной из секций академии наук, постоянный секретарь ее является само собой премьер-министром".

Краеугольным камнем теории Прудона была идея автономии личности, свободной от внешнего авторитета, навязывающего чуждые ей мысли, интересы, действия, образ жизни. Автономия личности, по Прудону, не противоречит свободному объединению людей в обществе; свобода — это "равновесие между правами и обязанностями; сделать человека свободным — значит уравновесить, уравнивать его с другими".

Цель социализма — освободить личность от эксплуатации, нищеты, угнетения, от порабощения буржуазией, государством, церковью. Обоснование этой цели — существенная особенность учения Прудона. В середине XIX в. "социальность" нередко противопоставлялась "индивидуальности", а социализм мыслился как противоположность индивидуализму и буржуазному эгоизму. Прудон считал, что целью и основой социализма должна стать "автономная личность в автономной общине", свободно определяющая свои отношения с другими людьми независимо от внешнего авторитета ("авто-номия" — "само-законие"). Социализм — единственно справедливый строй, утверждал он. "Справедливость есть непосредственно чувствуемое и взаимно охраняемое уважение к человеческому достоинству".

Прудон порицал коммунистическую теорию бабу вистов. По его мнению обобществление имущества существенно противоречит употреблению наших способностей. Прудон — против собственности ("собственность есть кража"), но он за владение, основанное на личном труде. "Собственность есть эксплуатация слабого сильным, коммунизм — эксплуатация сильного слабым... Коммунизм — это гнет и рабство", — писал он в книге "Что такое собственность?". Идеалом Прудона был строй, основанный на свободе, независимости и достоинстве личности, труде, справедливом обмене, на свободах мысли, совести, слова, союзов, договоров, на самоуправлении и федерации. "Никаких партий больше, никаких авторитетов больше, неограниченная свобода людей и граждан: вот в трех словах все наше политическое и социальное мировоззрение!" — писал Прудон в книге "Исповедь революционера".

Немалое влияние на развитие анархизма оказала книга "Единственный и его собственность" ("Единственный и его достояние"), опубликованная автором в 1844 г. под псевдонимом *Макс Штирнер* (автор — Каспар Шмидт, 1806—1856). Левогегельянец Штирнер подверг основательной критической проверке идеи, отношения, учреждения, навязанные людям обществом, церковью, государством. Вся жизнь — борьба за самоутверждение личности, самобытное проявление своего "Я". Существующие и существовавшие философии стремятся подчинить человека окружающему миру во имя той или иной надуманной идеи. За понятиями "бог", "общество" также не стоит ничего реального, но вера в бога создала церковь, а вера в общество — государство.

"Государство всегда имеет лишь одну цель — ограничивать, связывать, subordinировать отдельного, делать его подчиненным чему-то общему". "Государство — убийца и враг самобытности... — писал Штирнер. — Мы — государство и я — враги". То же относится к праву, даже к индивидуальным правам личности, ибо "всякое существующее право — чужое право, право, которое мне "дают", "распространяют на меня". Единственная реальность — это конкретное, неповторимое "Я", "Единственный", "Эгоист" и то, что произведено его трудом (собственность или достояние "Единственного").

Штирнер не менее резко, чем Прудон, отвергал коммунизм, стремящийся подавить, уравнивать личность с помощью государства. Острой критике он подвергал и буржуазное общество. "Буржуа становится тем, что он есть благодаря *защите государства*, его милости, — подчеркивал Штирнер. — Он должен был бы бояться все потерять, если бы была сломлена мощь государства".

Книга Штирнера, отвергающая все формы давления на личность, обычно считается кодексом индивидуалистического анархизма. Штирнер, безусловно, враг государства, церкви, законов — всего, что навязано личности извне. Но главная его забота — обоснование и защита своеобразия каждой личности именно как самобытного "Я", неповторимого индивида, а не "абстракции", "типа" или "разновидности" рода человеческого. В таком виде индивидуализм противопоставлялся насилию среды, давлению коллективного духа, массовой психологии, навязыванию идей, религий, традиций — любого внешнего авторитета, посягающего на своеобразие "Единственного". Общественный идеал Штирнера ("союз эгоистов") по существу не

отличается от обоснованного Прудоном идеала федеративной ассоциации свободных и равных автономных ("само-законных") людей. С Прудоном Штирнера сближают также критика буржуазии, неприятие государственного коммунизма, сочувственное отношение к пролетариату, отрицание церкви, государства и права, осуждение эксплуатации человека человеком. Поэтому в общем контексте социальной и политико-правовой идеологии середины XIX в. книга Штирнера способствовала распространению идей не только анархо-индивидуализма, но и социализма.

Социалистическое движение Франции и иных стран Европы в середине XIX в. развивалось под сильным влиянием идей Прудона. Прудонисты составляли большую часть делегатов (от 1/2 до 1/3) на первых трех конгрессах (1866—1868 гг.) МТР — Международного Товарищества Рабочих (I Интернационала). Их усилиями были приняты резолюции МТР об организации "Народного банка", о бесплатном кредите и ряд других. Они, однако, остались в меньшинстве при голосовании против резолюций, признающих политическую борьбу средством экономического освобождения трудящихся, значение общедемократических свобод в той же борьбе, резолюций о профессиональных союзах и рабочем законодательстве. Раскол среди прудонистов (1868—1869 гг.) при обсуждении вопроса о коллективной собственности на землю ослабил их участие в работе МТР.

Однако в те же годы в Интернационал вступил и начал активную деятельность видный теоретик революционного анархо-коллективизма *Михаил Александрович Бакунин* (1814—1876).

Анархистская теория Бакунина сложилась в середине 60-х гг. В работах "Кнута-германская империя и социальная революция" (1871 г.), "Государственность и анархия" (1873 г.) и ряде других Бакунин излагает историко-социологическое и философское обоснование своей доктрины.

Последним словом науки Бакунин называл признание того, что "уважение человеческой личности есть высший закон человечества и что великая, настоящая цель истории, единственная законная, это — гуманизация и эмансипация — очеловечение и освобождение, реальная свобода, реальное благосостояние, счастье каждого живущего в обществе индивида. Ибо... коллективная свобода и благосостояние реальны лишь тогда, когда они представляют собою сумму индивидуальных свобод и процветаний". Первым человеческим законом, по Бакунину, является солидарность, ибо только коллективная трудовая деятельность способна освободить человека от ига внешней природы и благоустроить поверхность земли. Второй закон общества — свобода.

Свобода человека состоит в познании и признании естественных законов; эта свобода осуществляется лишь в обществе, которое не ограничивает, но, напротив, создает свободу человеческих индивидов. "Оно — корень, дерево, свобода же — его плод". Человек свободен постольку, поскольку он признает равенство, свободу и человечность всех людей, окружающих его, которые, в свою очередь, признают его свободу и человечность, утверждал Бакунин. Эта свобода, являющаяся закономерностью и целью истории, до сих пор нарушается. "До настоящего времени, — писал он, — вся история человечества была лишь вечным и кровавым приношением бедных человеческих существ в жертву какой-либо безжалостной абстракции: бога, отечества, могущества государств, национальной чести, прав исторических, прав юридических, политической свободы, общественного блага. Таково было до сих пор естественное, самопроизвольное и роковое движение человеческих обществ".

История общества, согласно теории Бакунина, не была очеловечена по той причине, что общественная жизнь основывалась "на поклонении божеству, а не на уважении человека; на власти, а не на свободе; на привилегиях, а не на равенстве; на эксплуатации, а не на братстве людей". Любая власть создает привилегии для обладающих ею, стремится прежде всего увековечить себя. "Человек, политически, или экономически привилегированный, есть человек развращенный интеллектуально и морально. Вот социальный закон, не признающий никакого исключения", — заявлял Бакунин.

Независимо от формы любое государство стремится поработить народ насилием и обманом. Как считал Бакунин, "Макиавелли был тысячу раз прав, утверждая, что существование, преуспевание и сила всякого государства — монархического или республиканского все равно — должно быть основано на преступлении. Жизнь каждого правительства есть по необходимости непрерывный ряд подлостей, гнусностей и преступлений против всех чужеземных народов, а

также, и главным образом, против своего собственного чернорабочего люда, есть нескончаемый заговор против благосостояния народа и против свободы его". Государство — не меньшее зло, чем эксплуатация человека человеком, и все, что делает государство, — тоже зло: "И даже когда оно приказывает что-либо хорошее, оно обесценивает и портит это хорошее потому, что приказывает, и потому, что всякое приказание возбуждает и вызывает справедливый бунт свободы, и потому еще, что добро, раз оно делается по приказу, становится злом с точки зрения истинной морали... с точки зрения человеческого самоуважения и свободы".

Государство, доказывал Бакунин, развращает и тех, кто облечен властью, делая их честолюбивыми и корыстолюбивыми деспотами, и тех, кто принужден подчиняться власти, делая их рабами. В любом человеке обладание властью воспитывает презрение к народным массам и преувеличение своих собственных заслуг. "Если завтра будут установлены правительство и законодательный совет, парламент, состоящие исключительно из рабочих, — рассуждал Бакунин, — эти рабочие, которые в настоящий момент являются такими убежденными социальными демократами, послезавтра станут определенными аристократами, поклонниками, смелыми и откровенными или скромными, принципа власти, угнетателями и эксплуататорами".

Бедствия, которые пережило человечество из-за церкви, государства, наследственной собственности и других абстракций, попиравших свободу и насаждавших неравенство, были, очевидно, единственным путем воспитания человеческого рода. "Государство есть зло, — писал Бакунин, — но зло исторически необходимое, так же необходимое в прошлом, как будет рано или поздно необходимым его полное исчезновение, столь же необходимое, как необходима была первобытная животность и теологические блуждания людей".

Бакунин звал к интернациональной анархической социальной революции, которая уничтожит капитализм и государство: *"В настоящее время существует для всех стран цивилизованного мира только один всемирный вопрос, один мировой интерес — полнейшее и окончательное освобождение пролетариата от экономической эксплуатации и от государственного гнета. Очевидно, что этот вопрос без кровавой ужасной борьбы, разрешиться не может"*.

Задачу революции Бакунин видел в том, чтобы открыть дорогу осуществлению народного идеала, создать общую свободу и общее человеческое братство на развалинах всех существующих государств. При этом, настойчиво пояснял он, "свобода может быть создана только свободой". "Свобода без социализма это — привилегия, несправедливость... Социализм без свободы это рабство и скотство".

Будущее общество Бакунин представлял себе как вольную организацию рабочих масс снизу вверх, федерацию самоуправляющихся трудовых общин и артелей без центральной власти и управления: "Государство должно раствориться в обществе, организованном на началах справедливости".

Подробного и конкретного описания идеала анархии Бакунин не излагал, поскольку, по его глубокому убеждению, никакой ученый не способен определить, как народ будет жить на другой день после социальной революции.

Бакунина крайне тревожили намерения ученых-социологов (позитивисты школы О. Конта и др.) и доктринеров-социалистов (марксисты, лассальянцы, народники-лавристы) навязать пролетарским народным движениям свои проекты, втиснуть жизнь будущих поколений в прокрустово ложе абстрактных схем.

Бакунин писал, что наука, самая рациональная и глубокая, не может угадать формы будущей общественной жизни. Изучая и обобщая, наука всегда следует за жизнью, отражая ее не до конца и приближенно. Поэтому она может только определить и подвергнуть критике то, что препятствует движению человечества к свободе, равенству, солидарности. Социально-экономическая наука таким (критическим) способом достигла отрицания лично-наследственной собственности, государства, мнимого права (богословского или метафизического). На этой основе наука пришла к признанию анархии, "т.е. к самостоятельной свободной организации всех единиц или частей, составляющих общины, и их вольной федерации между собой, снизу вверх не по приказанию какого бы то ни было начальства, даже избранного, и не по указаниям какой-либо ученой теории, а вследствие совсем естественного развития всякого рода потребностей,

проявляемых самой жизнью".

Особенно резко Бакунин выступал против притязаний ученых на руководство обществом. Наука всегда только приближенно отражает жизнь, которая несравненно богаче абстракций. К тому же все "научные предсказания" неизбежно фантастичны и утопичны. Возьмите современную социологию, писал он, — она несравненно богаче неразрешимыми вопросами, чем положительными ответами.

Знание социологии предполагает серьезное знакомство ученого со всеми другими науками. Много ли таких ученых во всей Европе? Не более 20 или 30 человек; если им доверить власть — получится нелепый и отвратительный деспотизм. Прежде всего они тут же перегрызутся между собой, а если соединятся — человечеству будет еще хуже: "Дайте им полную волю, они станут делать над человеческим обществом те же опыты, какие, ради пользы науки, делают теперь над кроликами, кошками и собаками".

Надо высоко ценить науку и уважать ученых по их заслугам, утверждал Бакунин, но власти им, как никому, давать не следует. "Мы признаем абсолютный авторитет науки, но отвергаем непогрешимость и универсальность представителей науки".

Наука должна освещать путь, но "лучше вовсе обойтись без науки, нежели быть управляемыми учеными... Ученые, всегда самодовольные, самовлюбленные и бессильные, захотели бы вмешиваться во все, и все источники жизни иссякли бы под их абстрактным и ученым дыханием". По мнению Бакунина, корпорация ученых, облеченная властью, приносила бы живых людей в жертву своим абстракциям, возвеличивая свою ученость, держала бы массы в невежестве, довела бы общество до самой низкой ступени идиотизма, сделав его обществом не людей, но скотов, бессловесным и рабским стадом.

Эти (и еще более резкие) суждения Бакунина о зловредности и бесчеловечности правления ученых более всего связаны с его полемикой с теми теориями социализма, которые притязали на научное руководство обществом при помощи государства.

Никакая диктатура, полагал Бакунин, не может иметь другой цели, кроме увековечения себя, и она способна породить в народе, сносящем ее, только рабство. "Слова *"ученый социалист"*, *"научный социализм"*, — подчеркивал Бакунин, — которые беспрестанно встречаются в сочинениях и речах лассальянцев и марксистов, сами собой доказывают, что мнимое народное государство будет не что иное, как весьма деспотическое управление народных масс новою и весьма немногочисленною аристократиею действительных или мнимых ученых. Народ не учен, значит он целиком будет освобожден от забот управления, целиком включен в управляемое стадо. Хорошо освобождение!"

Кроме того, рассуждал Бакунин об идее диктатуры пролетариата, если пролетариат будет господствующим, то над кем он будет господствовать? Крестьянство, не пользующееся "благорасположением марксистов... будет, вероятно, управляться городским и фабричным пролетариатом". Приверженцы государственного социализма, придя к власти, станут навязывать коммунизм крестьянам; для подавления крестьянского сопротивления и бунта они будут вынуждены создать могучую армию, возглавляемую честолюбивыми генералами из их среды, а затем они поручат своей бюрократии заведовать обработкой земли и выплачивать крестьянам заработок.

Неужели весь пролетариат будет стоять во главе управления? — спрашивал Бакунин. Под народным управлением марксисты понимают управление небольшого числа представителей, состоящих из работников. "Да, пожалуй, — рассуждал он, — из *бывших* работников, которые лишь только сделаются правителями или представителями народа, перестанут быть работниками и станут смотреть на весь чернорабочий мир с высоты государственной, будут представлять уже не народ, а себя и свои притязания на управление народом. Кто может усомниться в этом, тот совсем не знаком с природою человека".

В сочинениях Бакунина резко критикуется "авторитарный коммунизм", стремящийся сосредоточить собственность в руках "фикции, абстракции" — государства, именем которого общественным капиталом будут распоряжаться государственные чиновники, "красная бюрократия". По его мнению, пролетариат должен разрушить государство как вечную тюрьму

народных масс; "по теории же г. Маркса, — писал Бакунин, — народ не только не должен его разрушать, напротив, должен укрепить и усилить и в этом виде должен передать в полное распоряжение своих благодетелей, опекунов и учителей — начальников коммунистической партии, словом, г. Марксу и его друзьям, которые начнут освобождать по-своему. Они сосредоточат бразды правления в сильной руке, потому что невежественный народ требует весьма сильного попечения; создадут единый государственный банк, сосредоточивающий в своих руках все торгово-промышленное, земледельческое и даже научное производство, а массу народа разделят на две армии: промышленную и землепашественную под непосредственную команду государственных инженеров, которые составят новое привилегированное научно-политическое сословие". "Они только враги настоящих властей, потому что желают занять их место...", — писал Бакунин о "доктринерской школе немецких коммунистов".

Для пропаганды и подготовки анархистской социальной революции Бакунин создал в Швейцарии полулегальный Международный союз (Альянс) социалистической демократии (1868 г.). Еще до этого он вступил в Международное Товарищество Рабочих (Интернационал), провозгласив своей программой атеизм, отмену права наследования, уничтожение государства. Влияние Бакунина было сильным в Италии, Испании, Швейцарии, Бельгии, на юге Франции. Определяющим было воздействие его идей на русское народничество. Борьба за влияние в Генеральном Совете МТР между Марксом и Бакуниным привела к тому, что Гаагский конгресс МТР (2—7 сентября 1872 г.) принял решение об исключении Бакунина из этой организации; данное решение тут же (15 сентября 1872 г.) было признано недействительным Чрезвычайным конгрессом ряда секций МТР, принявшим также резолюции о необходимости "разрушения всякой политической власти". Опасаясь захвата руководства МТР бакунистами, Гаагский конгресс по предложению Энгельса постановил перенести местопребывание Генерального Совета МТР за океан, в Нью-Йорк. В 1876 г. было объявлено о роспуске МТР.

Влияние анархистских идей на политико-правовую идеологию, преимущественно социалистическую, усиливалось по мере роста военно-бюрократических государств. Некоторые видные представители буржуазной теории права и государства (например, Штаммлер) посвящали критике анархизма специальные сочинения. Критика предпринималась и идеологами государственного социализма. Так, по заказу правления социал-демократической партии Германии Г. В. Плеханов написал работу "Анархизм и социализм", опубликованную в 1894 г. (на немецком языке).

§ 5. Политико-правовая идеология "русского социализма" (народничества)

Основные положения теории "русского социализма" разработал *Александр Иванович Герцен* (1812—1870). Главным для Герцена был поиск форм и методов соединения абстрактных идей социализма с реальными общественными отношениями, способов воплощения в жизнь теоретических ("книжных") принципов социализма. Подавление буржуазией восстания парижского пролетариата в июне 1848 г. Герцен глубоко переживал как поражение социализма вообще: "Запад гниет", "мещанство торжествует". Вскоре (к 1849—1850 гг.) Герцен пришел к выводу, что страной, в которой есть возможность соединить социалистические идеи с исторической реальностью, является Россия, где сохранилось общинное землевладение.

В русском крестьянском мире, утверждал он, содержатся три начала, позволяющие осуществить экономический переворот, ведущий к социализму: 1) право каждого на землю, 2) общинное владение ею, 3) мирское управление. Эти общинные начала, воплощающие "элементы нашего бытового, непосредственного социализма", писал Герцен, препятствуют развитию сельского пролетариата и дают возможность миновать стадию капиталистического развития: "Человек будущего в России — мужик, точно так же, как во Франции работник".

В 50-е гг. Герцен основал в Лондоне Вольную русскую типографию, где печаталась газета "Колокол" (с 1857 г.), нелегально ввозившаяся в Россию.

По мнению Герцена, отмена крепостного права при сохранении общины даст возможность

избежать печального опыта капиталистического развития Запада и прямо перейти к социализму. "Мы, — писал Герцен, — *русским социализмом* называем тот социализм, который идет от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего передела полей, от общинного владения и общинного управления, — и идет вместе с работничьей артелью навстречу той экономической *справедливости*, к которой стремится социализм вообще и которую подтверждает наука".

Существовавшую в России общину Герцен считал основой, но отнюдь не готовой ячейкой будущего общественного устройства. Ее главный недостаток он видел в поглощении личности общиной.

Народы Европы, согласно теории Герцена, разработали два великих начала, доведя каждое из них до крайних, ущербных решений: "Англосаксонские народы освободили личность, отрицая общественное начало, обособляя человека. Русский народ сохранил общинное устройство, отрицая личность, поглощая человека".

Главная задача, по мнению Герцена, в том и состоит, чтобы соединить права личности с общинным устройством: "Сохранить общину и освободить личность, распространить сельское и волостное *self-government** на города, на государство в целом, поддерживая при этом национальное единство, развить частные права и сохранить неделимость земли — вот основной вопрос русской революции — тот самый, что и вопрос о великом социальном освобождении, несовершенные решения которого так волнуют западные умы".

* Самоуправление.

Герцен уделял большое внимание способам осуществления социальной революции. В его произведениях немало суждений о неизбежности насильственного низвержения капитализма: "Сколько социализм ни ходит около своего вопроса, у него нет другого разрешения, кроме лома и ружья". Однако Герцен отнюдь не был сторонником обязательного насилия и принуждения: "Мы не верим, что народы не могут идти вперед иначе, как по колена в крови; мы преклоняемся с благоговением перед мучениками, но от всего сердца желаем, чтоб их не было".

В период подготовки крестьянской реформы в России в "Колоколе" выражались надежды на отмену крепостного права правительством на выгодных для крестьян условиях. Но в том же "Колоколе" говорилось, что если свобода крестьян будет куплена ценой пугачевщины — то и это не слишком дорогая плата. Самое бурное, необузданное развитие предпочтительнее сохранения порядков николаевского застоя.

Надежды Герцена на мирное решение крестьянского вопроса вызвали возражения Чернышевского и других революционных социалистов. Герцен отвечал им, что Русь надо звать не "к топору", а к метлам, чтобы вымести грязь и сор, скопившиеся в России.

"Призвавши к топору, — пояснял Герцен, — надобно овладеть движением, надобно иметь организацию, надобно иметь план, силы и готовность лечь костями, не только схватившись за рукоятку, но схватив за лезвие, когда топор слишком расходится". В России нет такой партии; поэтому к топору он звать не будет, пока "останется хоть одна разумная надежда на развязку без топора".

В те же годы Герцен разрабатывал идею избрания и созыва всенародного бессловного "Великого Собора" — Учредительного собрания для отмены крепостничества, узаконения пропаганды социалистических идей, законной борьбы против самодержавия. "Каково бы ни было *первое Учредительное собрание, первый парламент*, — подчеркивал он, — мы получим свободу слова, обсуждения и законную почву под ногами". Начиная с Герцена идея Учредительного собрания стала органической частью социально-революционной и демократической идеологии России.

Разочарование результатами реформы 1861 г. усилило революционные настроения Герцена. Однако ему было ясно, что если с помощью революционного насилия можно упразднить самодержавие и остатки крепостничества, то построить социализм таким способом невозможно: "Насильем можно разрушать и расчищать место — не больше. Петроградизмом* социальный переворот дальше каторжного равенства Гракха Бабёфа и коммунистической барщины Кабе не

пойдет". В статье "К старому товарищу" (1869—1870 гг.) Герцен спорит с Бакуниным, продолжавшим принимать страсть разрушительную за страсть творческую^{**}. "Неужели цивилизация кнутом, освобождение гильотиной составляют вечную необходимость всякого шага вперед?"

* Петроградизм — преобразование общества государственной властью насильственными методами, подобно Петру I (Великому).

** Герцен намекает на статью Бакунина (под псевдонимом Жюль Элизар) в "Немецком ежегоднике" за 1842 г., завершающуюся фразой: "Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!"

Государство, церковь, капитализм и собственность осуждены в научной среде так же, как богословие, метафизика и прочее, писал Герцен; однако вне академических стен они владеют множеством умов. "(Обойти вопрос понимания так же невозможно, как обойти вопрос о силе)".

Из развалин буржуазного мира, разрушенного насилием, снова возникает какой-нибудь иной буржуазный мир. Попытка быстро, с ходу, без оглядки перейти от современного состояния к конечным результатам приведет к поражениям; революционная стратегия должна искать наиболее короткие, удобные и возможные пути к будущему. "Идя без оглядки вперед, можно затесаться, как Наполеон в Москву, — и погибнуть, отступая от нее".

Герцен обращал особое внимание на "международное соединение работников" (т.е. МТР, Интернационал) как на "первую сеть и первый всход будущего экономического устройства". Интернационал и другие соединения работников "должны становиться вольным парламентом четвертого состояния". "Серьезный характер их, — писал Герцен о конгрессах МТР, — поразил врагов. Сильное *их покоя* испугало фабрикантов и заводчиков".

В теории "русского социализма" Герцена проблемы государства, права, политики рассматривались как подчиненные главным — социальным и экономическим проблемам. Эпоху чисто политических революций Герцен относил к пройденным этапам истории; преобразования форм государств и конституционных хартий исчерпали себя. У Герцена немало суждений о том, что государство вообще не имеет собственного содержания — оно может служить как реакции, так и революции, тому — с чьей стороны сила. Комитет общественного спасения разрушал монархию, революционер Дантон был министром юстиции, самодержавный царь стал инициатором освобождения крестьян. "Этой государственной силой, — писал Герцен, — хотел воспользоваться Лассаль для введения социального устройства. Для чего же — думалось ему — ломать мельницу, когда ее жернова могут молотить и нашу муку?"

Взгляд на государство как на нечто второстепенное по отношению к экономике и культуре общества в рассуждениях Герцена направлен против идей Бакунина, считавшего первостепенной задачу разрушения государства. "Экономический переворот, — возражал Бакунину Герцен, — имеет необъятное преимущество перед всеми религиозными и политическими революциями". Государство, как и рабство, писал Герцен (ссылаясь на Гегеля), идет к свободе, к самоуничтожению; однако государство "нельзя сбросить с себя, как грязное рубище, до известного возраста". "Из того, что государство — форма *преходящая*, — подчеркивал Герцен, — не следует, что это форма уже *прешедшая*".

Будущее общество мыслилось Герценом как союз объединений (снизу вверх) самоуправляющихся общин: "Сельская община представляет у нас ячейку, которая содержит в зародыше государственное устройство, основанное на самозаконности, на мировом сходе, с избирательной администрацией и выборным судом. Ячейка эта не останется обособленною, она составляет клетчатку или ткань с сопредельными общинами, соединение их — волость — также управляет своими делами и на том же выборном начале".

Видным теоретиком и пропагандистом идей "русского социализма" был также *Николай Гаврилович Чернышевский* (1828—1889). Один из руководителей журнала "Современник" в 1856—1862 гг., Чернышевский, посвятил ряд статей систематическому изложению и популяризации идеи перехода к социализму через крестьянскую общину, с помощью которой, по его мнению, Россия сможет избежать "язвы пролетариата".

В статье "Критика философских предубеждений против общинного владения" Чернышевский

стремился доказать на основе гегелевского закона отрицания отрицания необходимость сохранения общины и ее развития в более высокую организацию (по триаде: первобытная общинность — частнособственнический строй — коллективистское или коммунистическое общество). Для развитых стран, "потерявших всякое сознание о прежнем общинном быте и только теперь начинающих возвращаться к идее товарищества трудящихся в производстве", Чернышевский в статье "Капитал и труд" излагал план организации производственных товариществ при помощи ссуды от правительства, назначающего на один год новому товариществу опытного директора. Организация производственно-земледельческих товариществ была очень похожа на фаланги Фурье, а план их создания излагался близко к идеям Луи Блана.

Герцен называл Чернышевского одним из выдающихся представителей теории не русского, а "чисто западного социализма". Чернышевский действительно часто ссылался на идеи Фурье, Леру, Прудона, Луи Блана и других западноевропейских социалистов. Однако стержнем теории Чернышевского была разработанная Герценом идея общинного социализма в России. В свою очередь, мысли Герцена о переходе Запада (где община не сохранилась) к социализму через "рабочую артель" по существу совпадали с идеями западноевропейских социалистов и Чернышевского. Споры Герцена и Чернышевского по отдельным проблемам не выходили за пределы разногласий в рамках одного направления, а общая цель была ясно сформулирована Герценом: "Великая задача, разрешение которой ложится на Россию, заключается в развитии народных элементов путем органического освоения науки об обществе, выработанной Западом".

Чернышевский наряду с Герценом заслуженно считается основоположником теории "русского социализма".

Герцен при всей самобытности и глубине его мышления, большом литературном таланте не был склонен к методическому, популярному и системному изложению своих социально-политических идей. Его работы не всегда завершены, нередко содержат не выводы, а раздумья, наброски планов, полемические намеки, отдельные мысли, порой противоречивые. По воспоминаниям современников во время их встречи в Лондоне (1859 г.) Чернышевский даже сетовал на то, будто Герцен не выставил определенную политическую программу — конституционную, или республиканскую, или социалистическую. К тому же "Колокол" и другие издания Вольной русской типографии распространялись в России нелегально; далеко не все и во всем объеме могли ознакомиться со статьями, излагающими теорию "русского социализма". Эта теория стала достоянием всей читающей России через "Современник".

В статьях Чернышевского идеи развития общинного землевладения в общественное производство, а затем и потребление получили обстоятельное, популярное и подробно аргументированное изложение в манере и форме, соответствующих общественно-политическому сознанию разночинной интеллигенции. Широкая эрудиция, поразительная работоспособность и талант публициста, наряду с острой социально-политической направленностью его журнала, принесли Чернышевскому славу властителя дум радикально мыслящей молодежи своего времени. Немалую роль в этом сыграл революционный тон "Современника", занимающего крайне левую критическую позицию в публицистике периода подготовки и проведения крестьянской реформы.

Чернышевский считал наиболее желательным изменение гражданских учреждений нации посредством реформ, поскольку "исторические события", подобные тем, которые в XVII в. произошли в Англии, а позже во Франции, слишком дорого обходятся государству. Однако для современной ему России путь реформ Чернышевский считал невозможным. Самодержавие с его бюрократическим аппаратом и пристрастием к дворянству он, используя терминологию Н. А. Добролюбова, определял как "самодурство", "азиатство", "дурное управление", когда-то породившее крепостничество, а теперь пытающееся изменить его форму, сохранив сущность.

В публицистических статьях, в очерках по истории Франции, в рецензиях на различные произведения Чернышевский и Добролюбов вели антиправительственную революционную пропаганду, используя эзопов язык, параболы, намеки и исторические параллели. "Если бы мы писали по-французски или по-немецки, — пояснял Чернышевский читателям, — мы, вероятно, писали бы лучше". Революция обозначалась в журнале как "деятельность широкая самобытная", "важные исторические события, выходящие за пределы обыкновенного порядка, которым

производятся реформы" и т.п.

Об устройстве власти, которая заменит свергнутое самодержавие, бегло говорилось в приписываемой Чернышевскому прокламации "Барским крестьянам от их доброжелателей поклон" (1861 г.). В этой прокламации одобрялись страны, в которых народный староста (по-иностранному — президент) выбирается на срок, а также царства, где царь (как у англичан и французов) ничего не смеет сделать без народа и во всем народу оказывает послушание.

В "Современнике" Чернышевский доказывал, что политические формы важны "только по своему отношению к экономической стороне дела, как средство помочь экономическим реформам или задержать их". В то же время он отмечал, что "никакая важная новость не может утвердиться в обществе без предварительной теории и без содействия общественной власти: нужно же объяснить потребности времени, признать законность нового и дать ему юридическое ограждение". Предполагалось, очевидно, существование ответственной перед народом власти, обеспечивающей переход к социализму и коммунизму.

Необходимость государства, по мнению Чернышевского, порождена конфликтами, обусловленными несоответствием между уровнем производства и потребностями людей. В результате роста производства и перехода к распределению по потребностям (принцип Луи Блана) исчезнут конфликты между людьми, а тем самым и надобность в государстве. После длительного переходного периода (не менее 25—30 лет) будущее общество сложится в федерацию основанных на самоуправлении союзов земледельческих общин, промышленно-земледельческих объединений, фабрик и заводов, перешедших в собственность работников. В статье "Экономическая деятельность и законодательство" Чернышевский, порицая теорию буржуазного либерализма, доказывал, что невмешательство государства в экономическую деятельность обеспечивается только заменой частнособственнического строя общинным владением, которое "совершенно чуждо и противно бюрократическому устройству".

В "Современнике" критиковались западноевропейские либеральные теории и развивающийся конституционализм. "Все конституционные приятности, — писал Чернышевский, — имеют очень мало цены для человека, не имеющего ни физических средств, ни умственного развития для этих десертов политического рода". Ссылаясь на экономическую зависимость трудящихся, Чернышевский утверждал, что права и свободы, провозглашенные в странах Запада, вообще являются обманом: "Право, понимаемое экономистами в абстрактном смысле, было не более как призраком, способным только держать народ в мучении вечно обманываемой надежды".

Негативное отношение теоретиков "русского социализма" к формальному равенству, к парламентаризму впоследствии немало способствовало принципиально отрицательному отношению народников (до 1879 г.) к политической борьбе, к конституционным правам и свободам.

После отмены крепостного права наступил спад в распространении и развитии идей "русского социализма". О десятилетии 1863—1873 гг. Лавров (см. далее) писал, что это было "время глухое, томительное и безжизненное".

В 1873 г. началось и в следующем году приняло массовый размах "хождение в народ" сотен и тысяч пропагандистов, звавших крестьян к низвержению царя, чиновников и урядников, к общинному устройству и управлению. В эмиграции увеличилось издание русской литературы социально-революционного направления. К 1876 году сложилась народническая организация "Земля и Воля". Идейной основой народничества была теория "русского социализма". В процессе осуществления этой теории внутри народничества определились разные направления, имеющие своих идеологов.

Признанным идеологом народничества являлся и теоретик анархизма М. А. Бакунин (см. § 3). Он полагал, что Россия и вообще славянские страны могут стать очагом всенародной и всеплеменной, интернациональной социальной революции. Славяне, в противоположность немцам, не питали страсти к государственному порядку и к государственной дисциплине. В России государство открыто противостоит народу: "Народ наш глубоко и страстно ненавидит государство, ненавидит всех представителей его, в каком бы виде они перед ним ни являлись".

Написанное Бакуниным и опубликованное в 1873 г. "Прибавление А" к книге

"Государственность и анархия" стало программой хождения в народ пропагандистов всенародного бунта.

Бакунин отмечал, что в русском народе существуют "необходимые условия социальной революции. Он может похвастаться чрезмерною нищетою, а также и рабством примерным. Страданиям его нет числа, и переносит он их не терпеливо, а с глубоким и страстным отчаянием, выразившимся уже два раза исторически, двумя страшными взрывами: бунтом Стеньки Разина и Пугачевским бунтом, и не перестающим поныне проявляться в непрерывном ряде частных крестьянских бунтов".

Исходя из основных положений теории "русского социализма", Бакунин считал, что в основании русского народного идеала лежат три главные черты: во-первых, принадлежность земли народу; во-вторых, право на пользование ею не лицом, а целой общиной, миром; в-третьих (не менее важно, чем две предыдущие черты), "общинное самоуправление и вследствие того решительно враждебное отношение общины к государству".

Вместе с тем, предупреждал Бакунин, русскому народному идеалу присущи и затемняющие черты, замедляющие его осуществление: 1) патриархальность, 2) поглощение лица миром, 3) вера в царя. В виде четвертой черты можно прибавить христианскую веру, писал Бакунин, но в России этот вопрос не так важен, как в Западной Европе. Поэтому социальные революционеры не должны ставить религиозный вопрос на первый план пропаганды, поскольку религиозность в народе можно убить только социальной революцией. Ее подготовка и организация — главная задача друзей народа, образованной молодежи, зовущей народ к отчаянному бунту. "Надо поднять вдруг все деревни". Эта задача, замечал Бакунин, не проста.

Всеобщему народному восстанию в России препятствуют замкнутость общин, уединение и разъединение крестьянских местных миров, писал Бакунин. Нужно, соблюдая самую педантичную осторожность, связать между собой лучших крестьян всех деревень, волостей, по возможности — областей, провести такую же живую связь между фабричными работниками и крестьянами. Бакунину принадлежит идея всенародной газеты для пропаганды революционных идей и организации революционеров.

Призывая образованную молодежь к пропаганде, подготовке и организации всенародного бунта, Бакунин подчеркивал необходимость действий по четко обдуманному плану, на началах самой строгой дисциплины и конспирации. При этом организация социальных революционеров должна быть скрытой не только от правительства, но и от народа, поскольку свободная организация общин должна сложиться как результат естественного развития общественной жизни, а не под каким-либо внешним давлением. Бакунин резко порицал доктринеров, стремившихся навязать народу политические и социальные схемы, формулы и теории, выработанные помимо народной жизни. С этим связаны его грубые выпады против Лаврова, ставившего на первый план задачу научной пропаганды и предполагавшего создание революционного правительства для организации социализма.

Последователи Бакунина в народническом движении назывались "бунтари". Они начали хождение в народ, стремясь прояснить сознание народа и побудить его к стихийному бунту. Неудача этих попыток привела к тому, что бакунистов-бунтарей потеснили (но не вытеснили) "пропагандисты", или "лавристы", ставившие задачей не подталкивание народа к революции, а систематическую революционную пропаганду, просветительство, подготовку в деревне сознательных борцов за социальную революцию.

Петр Лаврович Лавров (1823—1900) с 1873 г. в эмиграции издавал журнал "Вперед!". Им написан ряд работ, пропагандировавших теорию "русского социализма". Лавров высоко ценил науку и стремился обосновать теорию социализма новейшими достижениями политэкономии, социологии и естественных наук. "Лишь успехи биологии и психологии, — утверждал Лавров, — подготовили в нашем веке правильную постановку вопросов научного социализма". Теорию Маркса он оценивал как "великую теорию фатального экономического процесса", особенно за критику западноевропейского капитализма, отвечающую стремлениям русских социалистов миновать в России эту стадию развития.

Известным вкладом в теорию "русского социализма" была выведенная Лавровым "формула

прогресса": *"Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины, и справедливости"*.

Социализм в России, писал Лавров, подготовлен ее экономическим строем (общинное землепользование) и будет достигнут в результате повсеместной народной революции, которая создаст "народную федерацию русских революционных общин и артелей".

В отличие от Бакунина Лавров считал государство злом, которое нельзя уничтожить сразу, а можно только довести "до минимума несравненно меньшего, чем те минимумы, которые представляла предшествующая история". Государство будет сведено к "минимальному минимуму" по мере нравственного воспитания общества, утверждения солидарности (чем меньше в обществе солидарности, тем могущественнее государственный элемент).

Главные положения ("боевой крик") рабочего социализма Лавров определял следующим образом: *"Прекращение эксплуатации человека человеком."*

Прекращение управления человека человеком.

В последней формуле, конечно, слово "управление" должно быть понято не в смысле добровольного подчинения одной личности в данном случае руководству другой, — пояснял Лавров, — но в смысле *принудительной власти* одной личности над другою".

Полемизируя с "якобинской теорией" Ткачева (см. далее), Лавров писал, что "всякая диктатура портит самых лучших людей... Диктатуру вырывает из рук диктаторов лишь новая революция". И все же для построения социализма, по Лаврову, необходима государственная власть как форма руководства коллективной деятельностью и применения насилия к внутренним врагам нового строя.

Существенные разногласия Лаврова и Бакунина сводились к тому, что если первый считал государство только средством для достижения социальных целей, то второй замечал склонность государства становиться самоцелью; возражения Бакунина, как отмечено, вызывало также намерение Лаврова строить новое общество по разработанному научному плану, предпослав народной революции неопределенно-продолжительный период пропаганды.

Теоретиком народничества был также *Петр Никитич Ткачев* (1844—1885). С 1875 г. он издавал (в Женеве) журнал "Набат" с эпиграфом: "Теперь, или очень нескоро, быть может — никогда!"

В отличие от других народников Ткачев утверждал, что в России уже нарождаются формы буржуазной жизни, разрушающие "принцип общины". Сегодня государство — фикция, не имеющая корней в народной жизни, писал Ткачев, но завтра оно станет конституционным и получит могучую поддержку объединенной буржуазии. Поэтому нельзя терять время на пропаганду и подготовку революции, как предлагают "пропагандисты" (сторонники Лаврова). "Такие минуты не часты в истории, — писал Ткачев о состоянии России. — Пропустить их — значит добровольно отсрочить возможность социальной революции надолго, — быть может, навсегда". "Революционер не подготавливает, а "делает" революцию". Вместе с тем Ткачев считал бесполезным звать народ к бунту, особенно во имя коммунизма, который чужд идеалам русского крестьянства. Вопреки мнению "бунтарей" (сторонников Бакунина) анархия — идеал далекого будущего; она невозможна без предварительного установления абсолютного равенства людей и воспитания их в духе всеобщего братства. Сейчас анархия — нелепая и вредная утопия.

Задача революционеров, по мнению Ткачева, в том, чтобы ускорить процесс общественного развития; "ускориться же он может лишь тогда, когда передовое меньшинство получит возможность подчинить своему влиянию остальное большинство, т.е. когда оно захватит в свои руки государственную власть".

Партия умственно и нравственно развитых людей, т.е. меньшинство, должна получить материальную силу путем насильственного переворота, утверждал Ткачев. "Ближайшая цель революции должна заключаться в захвате политической власти, в создании революционного государства. Но захват власти, являясь необходимым условием революции, не есть еще революция. Это только ее прелюдия. Революция осуществляется революционным государством".

Необходимость революционного государства, руководимого партией меньшинства, Ткачев объяснял тем, что коммунизм не является народным идеалом крестьянства в России. Исторически сложившийся строй крестьянской общины создает лишь предпосылки коммунизма, но путь к

коммунизму неизвестен и чужд народному идеалу. Этот путь знает только партия меньшинства, которая при помощи государства должна исправить отсталые представления крестьянства о народном идеале и повести его по дороге к коммунизму. "Народ не в состоянии построить на развалинах старого мира такой новый мир, который был бы способен прогрессировать, развиваться в направлении коммунистического идеала, — писал Ткачев, — поэтому при построении этого нового мира он не может и не должен играть никакой выдающейся, первенствующей роли. Эта роль и это значение принадлежат исключительно революционному меньшинству".

Ткачев оспаривал распространенное среди народников мнение о развращающем влиянии власти на государственных деятелей: Робеспьер, Дантон, Кромвель, Вашингтон, обладая властью, не стали от этого хуже; что касается наполеонов и цезарей, то они были испорчены задолго до их прихода к власти. Достаточной гарантией служения благу народа, по мнению Ткачева, станут коммунистические убеждения членов правящей партии.

При помощи революционного государства правящая партия будет подавлять свергнутые классы, перевоспитывать консервативное большинство в коммунистическом духе и проводить реформы в области экономических, политических, юридических отношений ("революция сверху"). В числе этих реформ Ткачев называл постепенное преобразование общин в коммуны, обобществление орудий производства, устранение посредничества при обмене, устранение неравенства, уничтожение семьи (основанной на неравенстве), развитие общинного самоуправления, ослабление и упразднение центральных функций государственной власти.

Организованная в 1876 г. социально-революционная партия "Земля и Воля" принципиально отрицала борьбу за политические права и свободы, за конституцию. Народник Степняк-Кравчинский писал (в 1878 г.), что социалисты-революционеры могут ускорить падение правительства, однако не смогут воспользоваться конституционной свободой, так как политическая свобода усилит буржуазию (владельцев капитала) и даст ей возможность сплотиться в сильную партию против социалистов. Надежда остается только на социально-экономическую революцию. Кроме того, среди социалистов-революционеров времен партии "Земля и Воля" было распространено отрицательное отношение к формальному праву как к буржуазному обману. Широкую известность получило рассуждение Чернышевского. "Ни мне, ни вам, читатель, — писал он, обращаясь к читателям "Современника", — не запрещено обедать на золотом сервизе; к сожалению, ни у вас, ни у меня нет и, вероятно, никогда не будет средства для удовлетворения этой изящной идеи; поэтому я откровенно говорю, что нимало не дорожу своим правом иметь золотой сервиз и готов продать это право за один рубль серебром или даже дешевле. Точно таковы для народа все те права, о которых хлопчут либералы".

Организованное и неустанное преследование правительством социалистов, ссылки, высылки, судебные процессы по делам "о революционной пропаганде в империи" вынудили народников поставить вопрос о необходимости завоевания сначала политических свобод, дающих возможность вести социалистическую пропаганду. В 1879 г. "Земля и Воля" раскололась на две партии: "Народная Воля" (признавала необходимость политической борьбы) и "Черный передел" (оставалась на прежних позициях). Один из деятелей "Народной Воли" Кибальчич в связи с этим писал о трех категориях социалистов: одни держатся якобинских тенденций, стремятся захватить государственную власть и декретировать политический и экономический переворот ("Набат" Ткачева); другие ("Черный передел") отрицают значение политических форм и все сводят к экономической сфере; третьи ("Народная Воля") дают синтез того и другого, исходя из связи и взаимодействия экономики и политики, стоят за политическую революцию на основе назревшего экономического переворота, за единство действий народа и социально-революционной партии.

Теория "русского социализма" и народничество имели общеевропейскую известность. Ряд народников состоял в Женевской секции I Интернационала (преимущественно "лавристы") и поддерживал борьбу Маркса против Бакунина и бакунистов. Неприязненные отношения между Герценом и Марксом, а затем соперничество Маркса и Бакунина за преобладание в I Интернационале наложили отпечаток на ряд суждений Маркса о народничестве как о стремлении "одним махом перескочить в анархистско-коммунистически-атеистический рай". Однако

основательное решение теорией "русского социализма" поставленного еще Фурье вопроса о возможности перехода от низших стадий общественного развития к высшим, минуя капитализм, потребовало обоснованного анализа и оценки этой теории. В ряде опубликованных работ Маркс и Энгельс (в предисловии к русскому изданию 1882 г. "Манифеста коммунистической партии", в ответе Энгельса на полемичную статью Ткачева в 1875 г. и др.) писали, что русское общинное землевладение может стать исходной точкой коммунистического развития при условии победы в Западной Европе пролетарской революции, которая доставит русскому крестьянству материальные средства и другие условия, необходимые для такого развития.

Народнические идеи лежали в основе программы партии социалистов-революционеров ("эсеры", 1901—1923 гг.). Партия ставила задачу свержения царского правительства и одним из главных средств борьбы с ним считала вооруженное восстание и террористические действия, т.е. убийства и покушения на жизнь ответственных представителей этого правительства.

Программными требованиями партии социалистов-революционеров были установление демократической республики, широкой автономии для отдельных областей страны, федеративное устройство государства, право национальностей на свободу развития и культурную автономию. Программа предусматривала всеобщее избирательное право, выборность должностных лиц на известный срок и право их "сменения" народом, полное гражданское равноправие, отделение церкви от государства, всеобщее равное и обязательное образование за государственный счет, замену постоянной армии народной милицией. Для осуществления этой программы партия требовала созыва Учредительного собрания, которое от имени народа должно установить новый государственный строй.

В общественно-экономической области социалисты-революционеры были сторонниками социализации земли, т.е. передачи ее в распоряжение демократически организованных местных общин и обработки земли личным трудом на началах уравнительного землепользования. В рабочем вопросе партия требовала сокращения рабочего дня (не более 8 часов), введения государственного страхования рабочих, свободы профессиональных объединений, законодательной охраны труда и др.

Признавая непримиримую противоположность классовых интересов буржуазии и трудящихся масс, партия ставила конечной целью уничтожение частной собственности на силы природы и на средства производства, ликвидацию разделения общества на классы и установление планомерного труда всех на всеобщую пользу.

Партия социалистов-революционеров вела пропагандистскую работу в деревне и в городе, настойчиво подчеркивая, что трудящееся население является единым рабочим классом, залог освобождения которого — осознание этого единства; партия принципиально отвергала противопоставление пролетариата и крестьянства.

Девизом партии социалистов-революционеров были слова: "В борьбе обрешь ты право свое!"*

* См.: Антология мировой политической мысли. В пяти томах. Т. V. Политические документы. М., 1997. С. 191—195.

В 1917 г. социалисты-революционеры активно содействовали созданию и развитию Советов. Расколы в партии эсеров, закрытие большевиками в январе 1918 г. Учредительного собрания, в котором эсеры имели большинство, а затем исключение их из Советов и массовые репрессии после событий июля 1918 г. привели к ликвидации партии социалистов-революционеров.

§ 6. Заключение

Во второй половине XIX в. сложились основные варианты политико-правовых социалистических и коммунистических концепций. Их содержание и исторические судьбы были различны.

Популярность анархизма определялась ростом государственного механизма во всех странах, его сращиванием с классом буржуазии, откровенно пробуржуазной политикой

западноевропейских государств XIX в. Анархизм дал глубокую критику государства, но не ответил на вопрос, как пресечь неизбежное и продолжительное сопротивление капиталистов попыткам отнять у них собственность и лишить их власти.

Многочисленные приверженцы марксизма ценили его за глубокую критику капитализма. Однако марксизм, уповая на экономическую обусловленность грядущего отмирания государства, избегал постановки и решения проблемы возможного перерождения временной революционной диктатуры в стабильную деспотическую власть партийно-государственной бюрократии, противостоящую народу.

Как отмечено, популярность марксизму придавало то, что его теоретические положения часто соединялись с идеями социальной демократии в программных документах многих рабочих партий Западной Европы. Это сочетание породило ряд споров и теоретических затруднений. С самого начала деятельности социал-демократических партий стал дискуссионным вопрос о соотношении революции и реформы, программной цели и повседневной деятельности партий, притязающих на выражение и защиту интересов класса наемных рабочих. Было неясно, к чему звать рабочий класс — к коммунистической революции, уничтожающей капитализм, или к борьбе за сокращение рабочего дня, повышение заработной платы, улучшение условий труда, создание и развитие социальных гарантий. Должна ли социал-демократическая партия, ставящая программной целью ликвидацию капитализма, бороться за улучшение жизни рабочего класса при этом самом капитализме? Разногласия по названным проблемам вскоре породили расколы в социал-демократическом и марксистском движении.

Наиболее реалистичной с точки зрения социальной науки была теория "русского социализма", связывающая контуры будущего строя не с теоретическими предположениями кабинетных ученых и не с лозунгами партийных программ, а с существовавшими в России общественными отношениями и учреждениями, способными стать основой и опорой общинного и кооперативного самоуправляющегося общества. Однако самодержавная власть, подавлявшая революционно-социалистическое движение в России, а затем разгон большевиками Учредительного собрания (1918 г.), большинство которого (социалисты-революционеры) являлось приверженцами идей общинного социализма, стали несокрушимой политической преградой на пути осуществления теории "русского социализма".

При всех разногласиях и острых дискуссиях представителей различных течений социалистической и коммунистической политико-правовой идеологии второй половины XIX в. критика ими кричащих несправедливостей первоначального капитализма способствовала изживанию ряда этих несправедливостей, совпадала с общей тенденцией социализации гражданского общества и содействовала ее осуществлению.

ГЛАВА 24. ЛИБЕРАЛЬНАЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ В РОССИИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В.

§ 1. Введение

После отмены крепостного права (1861 г.) правительство России провело ряд реформ (судебная, земская, городская, военная и др.), которые подготовили почву для перехода ее к промышленному строю. Однако реформы носили половинчатый характер, не гарантировали права и свободы широким слоям населения.

В этот период в России продолжалась деятельность социалистов-народников, призывавших крестьян к социальной революции. Развивалась либеральная мысль. Большинство либерально настроенных мыслителей теоретически обосновывали создание в России конституционной монархии, необходимость широких правовых реформ, формирование правового государства, юридического закрепления прав личности.

Программными требованиями либеральных учений были оправдание процессов развития гражданского общества, сохранение таких его основ, как частная собственность, товарно-

денежные отношения, формальное равенство субъектов права. Это обуславливало противостояние либеральной политико-правовой мысли различным направлениям социалистической идеологии, выступавшим против развития капитализма.

Несмотря на то, что Россия позже других стран вступила на путь капиталистического развития, политико-правовая идеология российского либерализма в теоретическом отношении стояла на уровне западноевропейской философской мысли, а в некоторых аспектах превосходила ее. В конце XIX — начале XX в. в российском правоведении и государствоведении сложилось много школ и направлений. Все теоретики права и государства относили юриспруденцию к социальным наукам, однако объект и методологию науки о праве понимали по-разному. На этом основывался плюрализм правовых школ.

§ 2. Политико-правовое учение Б. Н. Чичерина

Видным деятелем либерального движения в России был профессор Московского университета *Борис Николаевич Чичерин* (1828—1904). Его перу принадлежат труды по государственному праву, истории политических учений, теории государства и истории русского права. Чичериным были подготовлены фундаментальное пятитомное исследование "История политических учений" (1869—1902 гг.), сочинения "Собственность и государство" в двух томах (1881—1883 гг.), "Курс государственной науки" в трех частях (1894—1898 гг.), "Философия права" (1900 г.).

Чичерин воспринял философию Гегеля, однако гегелевскую триаду (тезис, антитезис, синтез) заменил логической схемой из четырех элементов, в результате которой образуется круговорот четырех начал (единство — отношение — сочетание — множество).

Большое место в трудах Чичерина уделялось свободе личности. В понятии свободы Чичерин различал две стороны — отрицательную (независимость от чужой воли) и положительную (возможность действий по своему побуждению, а не по внешнему велению). Личность, утверждал Чичерин вслед за Кантом, сама по себе есть цель и не может быть употреблена как средство для посторонних ей целей. Из требования внутренней свободы, по учению Чичерина, вытекает требование свободы внешней: действия людей необходимо разграничить таким образом, чтобы свобода одного не мешала бы свободе остальных, чтобы каждый мог свободно развиваться и чтобы были установлены твердые правила для разрешения споров, неизбежных при совместном существовании.

Право, по Чичерину, составляет неотъемлемую принадлежность всех обществ. По существу, право есть взаимное ограничение свободы под общим законом, утверждал Чичерин. Субъективное право — это законная свобода человека что-либо делать или требовать; объективное право — закон (совокупность норм), определяющий свободу и устанавливающий права и обязанности участников правоотношений. Оба эти значения, писал Чичерин, неразрывно связаны, поскольку свобода выражена в форме закона, закон же имеет целью признание и определение свободы — "источник права не в законе, а в свободе".

Чичерин не разделял концепцию теоретиков, утверждавших, что "право — минимум нравственности" (Еллинек, Соловьев). Право, по его учению, имеет самостоятельную природу и значение, в нем нельзя видеть низшую ступень нравственности, поскольку такое воззрение отводит праву подчиненное положение, делает его слугой нравственности, что приводит в конце концов к уничтожению свободы, к насильственному осуществлению нравственных начал. Необходимо, отмечал он, четко ограничивать сферу права как область внешних волей от сферы нравственности как области внутренней, исследующей мотивы поведения. Эти области восполняют друг друга: область принуждения начинается там, где действует право, регулирующее внешнюю свободу, тогда как нравственность определяет духовные потребности людей.

Высшая связь между областями внутренней и внешней свободы, писал Чичерин, выражается в органических союзах, членом которых является человек. Во имя нравственного закона человек подчиняется общественному началу как высшему выражению духовной связи людей, и в этом отношении человек имеет обязанности. Вместе с тем как свободное лицо он пользуется правами.

Чичерин писал, что свобода проявляется как свобода общественная, определяющая отношение членов к тому целому, к которому они принадлежат, их законное подчинение и долю участия в общих решениях. Но эта новая сфера свободы не уничтожает предыдущих: она только восполняет их, возводя к высшему единству. Однако, рассуждал ученый, каким образом объяснить столь часто встречающееся в истории и жизни отрицание свободы? Это противоречие разрешается законом развития.

Сущность развития, считал Чичерин вслед за Гегелем, состоит в постепенном осуществлении внутренней свободы. С этих позиций Чичерин критически оценивал те доктрины государства и права, которые "совершенно поглощают личность в обществе" или низводят человека до степени простого средства для общественных целей.

Необходимым проявлением свободы Чичерин признавал собственность. В ряде трудов, особенно в сочинении "Собственность и государство", он оспаривал теорию социалистов о передаче всего производства и распределения в руки государства, "самого плохого хозяина, какого только можно придумать". Чичерин выступал и против тех теорий, которые видят в собственности "лишь историческую категорию, вместо того, чтобы рассматривать ее как необходимое проявление свободы, вытекающее из природы человека". Чичерин возражал и против рассуждений социалиста-анархиста Прудона о том, что возможность злоупотреблять собственностью представляет собой "нечто чудовищное". В этих рассуждениях Прудона Чичерин усматривал смешение нравственных начал с юридическими, поскольку любое субъективное право может использоваться по-разному, независимо от моральных оценок. Право собственности, по Чичерину, есть коренное юридическое начало, вытекающее из свободы человека и устанавливающее полновластие лица над вещью. Вторжение государства в область собственности и стеснение права хозяина распоряжаться своим имуществом, утверждал Чичерин, всегда является злом.

Из свободы как источника права проистекает и понятие договора как соглашения воли контрагентов, писал Чичерин. Он замечал, что, подобно тому, "как собственность есть явление свободы в отношении к физическому миру, так договор есть явление свободы в отношении к другим людям". Анализируя институты частного права, ученый отстаивал неприкосновенность наследственного права, непоколебимость прав, приобретенных субъектами права. На государстве лежит обязанность охраны законных прав и интересов граждан. Если государство, при изменившихся условиях, отменяет какие-либо права в области частного права, то оно обязано предоставить человеку справедливое вознаграждение, "иначе закон превращается в ловушку, подставленную гражданам законодателем", — писал Чичерин.

Ученый выступал против уравнивания имущественного положения граждан. Если формальное равенство (равенство перед законом) составляет требование свободы, то материальное равенство (равенство состояний) свободе противоречит. Поскольку материальные и умственные силы, способности людей не равны, то и результаты их деятельности не могут быть одинаковы. Свобода, утверждал Чичерин, необходимо ведет к неравенству состояний. Уничтожить неравенство, замечал он, можно, только подавив свободу и превратив человека в орудие государственной власти, которая, налагая на всех общую мерку, может, конечно, установить общее равенство, но равенство не свободы, а рабства.

Задача права, по учению Чичерина, — не уничтожить разнообразие, но сдерживать его в должных пределах, "мешая естественному неравенству перейти в неравенство юридическое, мешая свободе одного посягать на свободу других".

Вслед за Аристотелем Чичерин проводил деление правды (справедливости) на уравнивающую с формальным равенством (признание за всеми людьми равного достоинства, равенства прав как юридической возможности действовать) и распределяющую с пропорциональным равенством (права и почести распределяются в соответствии со способностями и заслугами лиц). Первая область (уравнивающая правда) — это сфера частного права и гражданского общества. Вторая область (распределяющая правда) — это сфера публичного права и государства.

В центре концепции Чичерина — личность со своими правами и свободами. Он провозгласил принцип: "Не лица для учреждений, а учреждения для лиц". Только в обществе, замечал ученый,

человек может реализовать все свои способности, входя по своему усмотрению в тот или иной общественный союз. Вслед за Гегелем Чичерин отмечал, что первой ступенью человеческого общежития, логическим переходом от личного права к общественному является семья. Вторую — составляют церковь и гражданское общество.

Гражданское общество как совокупность частных целей ни по объему, ни по содержанию не совпадает с государством. Государство управляет совокупными интересами народа, но вся область личной деятельности человека лежит вне государства; государство может оказывать большее или меньшее, но, во всяком случае, подчеркивал Чичерин, только косвенное влияние. Общество, утверждал он, несмотря на отсутствие организованного единства, несравненно устойчивее государства: частный быт, охватывая человека всецело, определяет его привычки, нравы, образ действий. Поколебать все это гораздо труднее, нежели изменить политический порядок, который, являясь вершиной общественного здания, может быть перестроен без потрясения оснований. Исследование общества и его влияния на государство — это предмет социологии. Изучение воздействия государства на общество составляет предмет политики.

В государстве идея человеческого общежития, утверждал Чичерин вслед за Гегелем, достигает высшего развития. Государство, по его учению, "есть союз свободного народа, связанного законом в одно юридическое целое и управляемое верховною властью для общего блага". Основными элементами государства, по Чичерину, являются: 1) власть, 2) закон, 3) свобода, 4) общая цель. Он писал, что идея государства и его цель — гармоническое сочетание всех общественных элементов и руководство общими интересами для достижения общего блага.

Чичерин оспаривал и идеи тотального государственного регулирования частной деятельности, и либеральные идеи невмешательства государства в дела общества, осуществления государством только охранительных функций. Государство, по его мнению, должно взять в свое ведение те учреждения, которые имеют всеобщий характер. Главная гарантия того, что оно не станет вторгаться в область частных интересов, должна заключаться, считал Чичерин, в организации государственной власти, включая представительные учреждения. Граждане, обладая политической свободой, должны сами стать участниками государственной власти. Без политической свободы, утверждал Чичерин, личная свобода лишена гарантии: "Пока власть независима от граждан, права их не обеспечены от произвола..."

Через призму прав и свобод личности Чичерин анализировал различные образы правления. Каждый народ, по его мнению, в своей истории не ограничен раз навсегда установленной какой-либо одной формой политической власти. С изменением жизненных условий видоизменяются и формы государства. Чичерин исследовал абсолютизм, аристократию, демократию, конституционную монархию, условия их возникновения, развития и падения.

Высшей стадией развития идеи государства Чичерин считал конституционную монархию, в которой, как он утверждал, различные начала общежития приводятся к идеальному единству: "Монарх представляет начало власти, народ и его представители — начало свободы, аристократическое собрание — постоянство закона, и все эти элементы, входя в общую организацию, должны действовать согласно для достижения общей цели".

Теория конституционализма Чичерина расходилась с порядками самодержавной России, о которых он не раз отзывался критически: "Для того, чтобы Россия могла идти вперед, необходимо, чтобы произвольная власть заменилась властью, ограниченной законом и обставленной независимыми учреждениями".

Отрицательное отношение Чичерина к самодержавию определялось и тем, что в его реакционной политике он видел нечто, чреватое революцией: "Там, где господствует упорная притеснительная система, не дающая места движению и развитию, там революция является как неизбежное следствие такой политики. Это вечный закон всемирной истории". Вот почему, рассуждал Чичерин, необходимы своеобразные преобразования, исходящие от самой верховной власти. В период подготовки крестьянской реформы он порицал Герцена за "безумные воззвания к дикой силе", из-за которых "вместо уважения к праву и к закону водворится привычка хвататься за топор". Чичерин был противником революции, но сторонником реформ. Он призывал правительство "не потакать проискам Чернышевского, Добролюбова", считая при этом

наилучшим вариантом политико-правового развития России самоограничение абсолютной власти. Это самоограничение означало переход от самодержавия к конституционной монархии, который, как он надеялся, будет осуществлен посредством глубоких реформ, проводимых по инициативе и с согласия царя.

Чичерин утверждал, что земледельческий характер России и ее отсталость обуславливают необходимость сильной монархической власти: "В отличие от Запада, где общественное устройство сложилось само собой, в России монархия сделалась исходною точкою и вождяем всего исторического развития народной жизни".

Чичерин был современником реформ и контрреформ в периоды царствования Александра II и Александра III. Перспективы развития государственного и правового строя России по-разному ставились и обсуждались в газетах того времени, в различных обществах и кружках. Чичерина тревожило то, что "либерализм", по-разному толкуемый и понимаемый, стал модой, а рассуждения ряда новомодных "либералов" расходились с его представлениями о свободе. Этим была обусловлена оценка Чичериным современных ему видов либерализма.

Чичерин различал три вида либерализма: уличный, оппозиционный, охранительный.

"Уличный либерал, — писал он, — не хочет знать ничего, кроме собственного своеволия... Он жадно сторожит каждое буйство, он хлопает всякому беззаконию, ибо само слово закон ему ненавистно... Он готов стереть с лица земли всякого, кто не разделяет его необузданных порывов. ...Отличительная черта уличного либерала та, что он всех своих противников считает подлецами. ...Тут стараются не доказать, а отделать, уязвить или оплевать".

Второй вид либерализма, по Чичерину, — оппозиционный, в котором нет требования позитивных действий, а присутствует только "наслаждение самим блеском оппозиционного положения". "Оппозиционный либерализм понимает свободу с чисто отрицательной стороны. Отменить, разрушить, уничтожить — вот вся его система", — писал Чичерин. Верх благополучия оппозиционного либерализма, по его мнению, — "освобождение от всяких законов, от всяких стеснений. Этот идеал, неосуществимый в настоящем, он переносит в будущее, или же в давно прошедшее". С помощью нескольких категорий-ярлыков этот вид либерализма, замечал Чичерин, судит обо всех явлениях общественной жизни. "Похвалу означают ярлыки: община, мир, народ, выборное начало, самоуправление, гласность, общественное мнение и т.п.". Кроме того, "постоянная оппозиция неизбежно делает человека узким и ограниченным. Поэтому, — писал Чичерин, — когда наконец открывается поприще для деятельности, предводители оппозиции нередко оказываются неспособными к правлению, а либеральная партия, по старой привычке, начинает противодействовать своим собственным вождям, как скоро они стали министрами".

Позитивный смысл свободе может придать, по убеждению Чичерина, только либерализм охранительный. Необходимо действовать, "понимая условия власти, не становясь к ней в систематически враждебное отношение, не предъявляя безрассудных требований, не сохраняя беспристрастную независимость". Власть и свобода нераздельны так же, как нераздельны свобода и нравственный закон. Сущность охранительного либерализма состоит, согласно концепции Чичерина, "в примирении начала свободы с началом власти и закона". В политической жизни лозунг охранительного либерализма означает: "Либеральные меры и сильная власть, — либеральные меры, предоставляющие обществу самостоятельную деятельность, обеспечивающие права граждан, — сильная власть, блюстительница государственного единства, связующая и сдерживающая общество, охраняющая порядок, строго надзирающая за исполнением закона, внушающая гражданам уверенность, что во главе государства есть твердая рука и разумная сила".

Чичерин был одним из основателей юридической (государственной) школы русской историографии второй половины XIX в. Историю России он рассматривал как смену юридических форм общества (родовой — вотчинный — государственный строй). Движущей силой российской истории, по его мнению, является монархия, которая в интересах общества в целом закрепощала все сословия, а затем, когда исторические цели были достигнуты, раскрепощала их (отмена обязательной службы дворянства, затем отмена крепостного права). Чтобы привести самодержавие к конституционному правлению, он считал необходимым создать в России двухпалатное законосовещательное собрание: верхняя палата образуется на базе

Государственного совета из назначаемых правительством чиновников; нижняя — из выборных представителей, которые должны выражать интересы всего народа.

В своих работах по вопросам государства и права Чичерин настоятельно доказывал необходимость реформ политической жизни в России. В 1882—1883 гг. Чичерин исполнял обязанности Московского городского головы. Он участвовал в подготовке реформ, однако его гласный призыв к ним на официальном собрании 16 мая 1883 г. был истолкован как требование конституции, вызвал недовольство Александра III, царскую опалу и отстранение Чичерина от государственной деятельности. В августе 1883 г. Чичерин уехал из Москвы в свое родовое имение, где всецело занялся наукой.

§ 3. Социологические концепции права и государства в России. С. А. Муромцев. Н. М. Коркунов. М. М. Ковалевский

Социологическое направление в теории права и государства методологически исходило из того, что существование и развитие права и государства определяются общественными факторами. Большое внимание представители этого направления придавали изучению общественных интересов и отношений, классификации социальных групп, исследованию психологических и моральных основ государства и права.

Выдвинутая Р. Иерингом теория юридически защищенного интереса нашла немало сторонников в России. Наиболее известными из них были С. А. Муромцев и Н. М. Коркунов.

Сергей Андреевич Муромцев (1850—1910) — профессор гражданского права юридического факультета Московского университета, лидер конституционно-демократической партии, председатель I Государственной думы. Под влиянием концепции Иеринга, лекции которого он слушал в Геттингенском университете, Муромцев создал собственное учение о праве. Его труды содержат исследования по римскому праву, гражданскому праву и общей теории права. Назовем "Очерки общей теории гражданского права" (1877 г.), "Определение и основное разделение права" (1879 г.), "Что такое догма права?" (1885 г.).

В своей теории Муромцев придавал главное значение правовым отношениям. В основе права лежат интересы индивидов, общественных групп, союзов и т.д. На базе интересов в обществе возникают различные отношения, регулирование которых осуществляется, отмечал ученый, с помощью различных санкций: юридической, моральной, религиозной и др. При этом каждое отношение может быть предметом нескольких санкций одновременно. "Мы соблюдаем их не думая, просто потому, что привыкли их соблюдать, что считаем это должным, без всякой связи с какой-либо санкцией", — отмечал Муромцев.

Отношение, соблюдаемое по привычке, обладает особенной прочностью и именно в силу этого, утверждал Муромцев, не нуждается в юридической санкции. "Если отношение сопровождается юридической защитой, но существует и осуществляется без ее влияния, то ошибочно почитать такое отношение правовым. К праву не принадлежит все то, что соблюдается из приличий, из нравственности, из привычки, из обычая, из чувства долга, без внимания к факту юридической защиты. Правовое и прочное не одно и то же", — писал он.

Значение юридической защиты необходимо придавать только тем отношениям, которые еще недостаточно прочны и требуют дополнительных гарантий от государства. Однако форма правового существования тоже не является постоянной принадлежностью отношения: вначале, когда отношение несет в себе элемент случайности, необходимо его гарантировать юридической защитой, однако позднее, возможно, оно станет прочной и привычной нормой в данном обществе и не потребует государственного вмешательства. Юридической санкцией, считал Муромцев, обеспечивается только та часть общественных отношений, которая признается наиболее важной для интересов личности и государства и не может быть обеспечена иначе, как силой государственного принуждения.

По учению Муромцева правовой порядок — это существующий порядок отношений в обществе. На него воздействует ряд факторов: юридические нормы действующего

законодательства государства, идеи справедливости, надежды на правовой порядок будущего времени, научные предположения и ориентиры и др. Однако, утверждал Муромцев, все они только атрибуты правопорядка — факторы, воздействующие на процесс его образования. Правом в собственном смысле всегда является только правовой порядок.

На содержание правопорядка влияют интересы и отношения социальных групп. Муромцев писал, что общество пронизано союзами разной степени общности: дружеские кружки, товарищества, семья, община, сословие, партия, государство. От характера отношений внутри общественной группы зависит и форма их защиты, которая может выражаться порицанием со стороны общественного мнения, насильственными действиями потерпевшего против нарушителя, отказом от провинившегося сочлена (в партии, общине) и т.п. Эта защита интересов каких-либо групп населения происходит в формах, не определенных заранее, она "определяется в каждом отдельном случае, смотря по обстоятельствам". Муромцев называл такую форму защиты "неорганизованной защитой", а сами отношения, которые гарантируются от нарушений таким образом, — "правовыми".

Муромцев различал "правовое" отношение (отношение "защищаемое") и "юридическое" отношение (отношение "вынужденное, или защищающее").

К правовым он относил те общественные отношения, которые складываются по поводу типичных для данного общества интересов отдельных лиц и их объединений. Эти отношения и интересы по мере признания обществом получают "неорганизованную защиту" со стороны общества и социальных групп.

Однако при столкновении различных интересов "неорганизованной защиты" уже недостаточно и необходимо, замечал ученый, обратиться за защитой нарушенного права к государственным органам, т.е. к "организованной защите". Действие ее жестче и, как следствие, "понудительное, нежели действия формы неорганизованной". Она "вручается" судьям, должностным лицам государственных органов или общественных властей, действия их облекаются в точные формы с указанием границ компетенции, определенной процедурой принятия решений, и т.д. Организованную форму защиты Муромцев называл "юридической".

Различая "юридическое" и "правовое", Муромцев оговаривал отсутствие между ними четкой границы, особенно в периоды "развитого государственного быта" (по существу, гражданского общества), когда в обществе действует и получает государственное закрепление особый, частный и групповой, не зависящий от государства интерес. "Тот факт, — писал Муромцев, — что государство может всегда выступить против неприятного для него права, созданного в союзе, подчиненном государству, вовсе не значит еще, что государство может всегда помешать возникновению такого права. Но только в подобном случае можно было бы говорить о государстве как единственном субъекте правообразования".

Тем не менее, утверждал Муромцев, сила государственной власти не абсолютна. В обществе существуют и другие силы, оказывающие влияние на правовой порядок (настроения в обществе, внешние условия). При установлении юридического характера отношений (возведение какого-либо отношения на степень права) деятельность власти ограничивается тем, отмечал Муромцев, что устанавливается факт притязаний у субъекта права по отношению к правонарушителям. Юридические отношения всегда возникают в форме притязаний.

Юридические нормы, которые создает государство, заявлял ученый, не всегда соответствуют существующему в данном обществе правопорядку. Встречаются случаи некоторых противоречий между предписаниями нормы и правопорядком, но бывает так, что правопорядок идет наперекор юридическим нормам. В результате "не только не будет защищаться то, что предписано в норме, но напротив, будет защищаться нечто, совершенно тому враждебное".

Большие надежды на преодоление противоречий между юридическими нормами и правовым порядком Муромцев возлагал на судебные и другие правоприменительные органы, которые, по его мнению, должны быть способны постоянно приводить действующий правопорядок в соответствие со "справедливостью". По утверждению ученого "законодательная реформа — единственное верное средство для осуществления справедливости". Однако нельзя, замечал Муромцев, полагаться только на законодательный орган, реформы которого "могут слишком

задерживаться". Основное внимание Муромцев обращал на суд и другие органы, применяющие право. Во все времена, утверждает ученый, "положительное право ограничивается, изменяется и дополняется под влиянием нравственных воззрений и чувства справедливости, руководящих лицами, применяющими право". Задача суда состоит в обеспечении полной гармонии между юридическими нормами и конкретным случаем, в ин-дивидуализировании права. Для этого судья должен "осуществить справедливость", т.е. "применить юридические нормы именно в той степени, в которой случай характеризуется типичными свойствами, служащими основанием нормы". Таким образом суд, считал Муромцев, превратится в арбитра между законом и конкретным правоотношением и сможет в соответствии со своим правосознанием проверять "жизненность" позитивного права, приводить закон в соответствие с "живым" правом.

Достоинство концепции Муромцева в том, что он защищал право как систему правоотношений, возникающих на основе конкретных интересов людей внутри гражданского общества. Право, по его глубокому убеждению, создается не только "велениями государства", "сверху", но и в процессе развития общественных отношений, т.е. "снизу". Созданное таким образом право нуждается в гарантиях государства от нарушений с помощью "организованной защиты". В этом процессе главную роль Муромцев отводил суду, организованному на современных, цивилизованных началах, основная задача которого состоит в юридической охране правовых интересов.

Учение о праве С. А. Муромцева оказало значительное влияние на социологическое направление правоведения. В России аналогичные идеи развивали М. М. Ковалевский, Ю. С. Гамбаров, Н. А. Гре-дескул и другие правоведы.

Видным государствоведом, теоретиком права и историком правовой мысли был профессор *Николай Михайлович Коркунов* (1853— 1904), преподававший в Петербургском университете, Военно-юридической академии и других учебных заведениях теорию и энциклопедию права, государственное право российское и зарубежное. Основные его произведения: "Государственное право (теория)" (1877 г.), "Лекции по общей теории права" (1904 г.), "Общественное значение права" (1892 г.), "Сравнительный очерк государственного права иностранных государств" (1890 г.), "Русское государственное право" (т. 1, 1892 г.; т. 2, 1893 г.), "Указ и закон" (1894 г.), "История философии права" (1896 г.).

Восприняв ряд идеи Иеринга, Коркунов отвергал данное Иерингом определение права как "защищенного интереса", утверждая, что право предполагает не отдельный интерес, а связь, отношение не менее чем двух лиц с встречными интересами. Кроме того, рассуждал ученый, поскольку охрана интереса неизбежно включает контроль за выбором наилучшего способа его реализации, концепция Иеринга ведет к оправданию безграничной правительственной опеки над личностью.

Право, по определению Коркунова, есть не просто защита интересов, но их разграничение. Юридические нормы разграничивают интересы различных субъектов в отличие от норм технических, указывающих средства достижения определенной цели, и правовых правил, дающих сравнительную оценку разных интересов одного и того же лица. "Подобно оценке интересов и для разграничения их человеческое сознание вырабатывает определенные нормы — нормы разграничения интересов, которые так же, как и нормы оценки, служат той же цели, совместному осуществлению всех разнообразных человеческих целей", — писал Коркунов. "Следовательно, и нормы разграничения интересов суть нормы этические. Но в отличие от нравственных норм они не дают мерила для оценки интересов, для различия добра и зла. Они указывают только, насколько мы имеем или не имеем права осуществлять наши интересы при столкновении с чужими интересами. Следовательно, нормы разграничения интересов определяют границу между правом и не правом и суть юридические нормы".

Содержание общественной жизни составляют разнообразные интересы; чтобы определить границы осуществления сталкивающихся интересов, право устанавливает права и обязанности субъектов общественных отношений и тем самым, писал Коркунов, создает "важный порядок общественных отношений".

Коркунов отмечал, что гражданское право разграничивает интересы частных лиц, уголовное

право — интересы обвинителя и подсудимого, гражданский процесс — истца и ответчика, государственное право — интересы всех участников государственного общения от монарха до подданного, международное право разграничивает интересы людей как участников международных отношений и как граждан конкретных государств.

Учение Коркунова о праве сложилось под сильным влиянием социологических концепций, трактующих право как средство достижения согласованности интересов личности и общества. Определенное воздействие на его учение оказали и модные в то время идеи социальной психологии. Коркунов рассматривал право как "взаимное психическое воздействие людей", связывал общеобязательную силу закона с авторитетом веления органов власти, вызывающих "почти инстинктивное к себе повиновение".

В еще больших масштабах психологические категории использовались Коркуновым при исследовании понятия государственной власти. Подобно Еллинеку и другим государствоведам Коркунов, решая непосильную для юридического позитивизма проблему связанности государства своим правом, стремился соединить юридическую концепцию государства (государство как "юридическое отношение") с социологическими и психологическими конструкциями.

Государство, по учению Коркунова, — не лицо, а юридическое отношение, в котором субъектами права являются все участники государственного общения, а объектом служит государственная власть как предмет пользования и распоряжения. Он возражал против формально-догматического подхода к государственной власти как к единой воле. Подобная концепция, рассуждал Коркунов, не объясняет, чья воля осуществляется в отношениях между государственными органами, каждый из которых имеет свою волю. Само понятие власти, по его мнению, не связано необходимо с понятием властвующей воли. Не всякая воля властвует, она может быть бессильна, безвластна. Вместе с тем воля всегда стремится к власти, приобретает, теряет ее, т.е. власть является объектом помыслов и действий воли. В то же время власть не предполагает обязательно волю. Властвуют иногда божества, представления о болезнях и грозящей беде.

Таким образом, власть, утверждал Коркунов, не обязательно направлена на властвование воли; это может быть и "воображаемая воля", которая, тем не менее, оказывает на человека такое же воздействие, какое имеет и действительно существующая воля. Для факта властвования нет необходимости, чтобы зависимость была реальной. "Для властвования требуется только сознание зависимости, а не реальности ее", — отмечал Коркунов. Государство может властвовать, утверждал он, не обладая ни волей, ни сознанием своей силы.

Важно только, чтобы люди сознавали свою зависимость от государства. От степени осознания ими этой связанности государством зависят мера и граница власти государства. Таким образом, государственная власть основывается, по Коркунову, не на чьей-либо воле, а на коллективном сознании людей, на их психологическом единении. "Власть есть сила, обусловленная не волей властвующего, а сознанием зависимости подвластного", — отмечал ученый. Таким состоянием постоянного властвования, опирающегося на добровольное подчинение, является, по Коркунову, государство: "Государство есть общественный союз, представляющий собой самостоятельное и признанное властвование над свободными людьми".

Обращаясь к идее разделения властей, Коркунов отвергал общепринятое понимание разделения властей как обособление законодательной, исполнительной и судебной власти. Сущность разделения властей, по его мнению, заключается "в обеспечении свободы надлежащим распределением функций властвования". При безусловном единстве власти как силы, служащей объектом отношения, возможно, утверждал Коркунов, разделение распоряжения государственной властью.

Взаимное сдерживание органов власти, обеспечивающее свободу граждан, достигается, по его мнению, не только обособлением разных функций государственной власти, но и вообще "совместностью властвования", которое находит проявление в трех формах: 1) в осуществлении одной и той же функции несколькими независимыми друг от друга органами; 2) в распределении между несколькими органами различных, но взаимно обусловленных функций; 3) в осуществлении различных функций одним органом, но различным порядком. Эти формы могут

образовывать всевозможные комбинации государственных органов. "Нет ни одного государства, — отмечал Коркунов, — где бы законодательство, исполнение и суд были строго обособлены друг от друга".

Возведением принципа разделения властей к более общему началу — совместного властвования, по мнению Коркунова, объясняется признание за правительством самостоятельного права издавать общие юридические правила в административном порядке. Установление законов и правительственных распоряжений (указов) в Российской империи служит лишь одним из проявлений совместного осуществления государственной власти. Взаимное сдерживание государственных органов выражается, по его мнению, в том, что указы имеют силу только при условии непротиворечия законам (законом Коркунов считал веление верховной власти, состоявшееся при участии Государственного совета; все остальные общие правила, исходящие от монарха, причисляются им к категории высочайших указов, издаваемых в порядке управления). Верховенство законов не может гарантироваться только депутатами либо министрами, необходимо, утверждал Коркунов, чтобы суду принадлежало право проверять юридическую силу указов. Поэтому отделение законодательной функции от правительственной возможно и в абсолютной монархии, где оно подходит под третью форму совместного властвования.

Рассуждая о государстве вообще или о государственном праве стран Запада, Коркунов нередко излагал радикальные идеи. Так, он неоднократно высказывался против ограничений избирательного права, поскольку "государство по самому существу своему призвано служить не отдельным классам, а быть организацией всего народа, как одного целого". При ограниченном представительстве, утверждал Коркунов, неизбежны противоречия между государством и теми слоями народа, которые не представлены в государственных органах, возникает опасность розни, недоверия между государством и обществом.

Особенные возражения Коркунова вызывали цензовые избирательные системы: "Против ограничения избирательного права имущественным цензом в какой бы то ни было форме говорит то веское соображение, что этим искусственно усиливается и так резко проявляющееся различие между имущими и неимущими. Крайнее неравенство экономических условий и вытекающая из этого зависимость неимущих от владельческих классов и так составляет самое больное место современного общества. А всякое искусственное усиление экономического неравенства неизбежно усиливает и так опасный антагонизм общественных классов".

Характеризуя государственный строй самодержавной России, Коркунов отмечал устарелость российских законов о правах гражданской свободы, противоречие между гласным судом и местным самоуправлением, с одной стороны, и "странным анахронизмом", каким является бесправие личности перед административным произволом и полное отсутствие хотя бы малейшей свободы общественной деятельности, с другой стороны.

Коркунов с сожалением отмечал, что в России "государственная служба является единственной формой участия подданных в общей политической жизни страны", и потому политические права имеет лишь "узкая сфера наличного служебного персонала", сформированная "на началах сословности", причем "административная власть вооружена правом устанавливать такие ограничения свободы, которые отнюдь не могут быть оправданы необходимостью". Однако Коркунов полагал, что ближайшей перспективой развития государственного строя России должна быть не представительная, ограниченная монархия, как в странах Запада, а "правомерная, но самодержавная монархия".

По мнению Коркунова, упорядочение издания законов, наделение судов правом разрешать противоречия между указами и законами, учреждение административной юстиции в виде самостоятельной системы судов, предоставление им права отмены незаконных распоряжений, обеспечение гражданских прав (неприкосновенность собственности, право граждан на подачу петиций) в России не требуют наделения подданных политическими правами и создания представительства, ограничивающего власть самодержца. "Государь сосредоточивает в своих руках всю полноту верховной власти безраздельно, но осуществляет ее правомерно", — писал Коркунов.

Заметное место в развитии социологического направления права в России занимает историк и

правовед, ученый и политический-деятель, член I Государственной думы и Государственного совета, *Максим Максимович Ковалевский* (1851—1916). Он преподавал московском (1877—1887 гг.) и Петербургском (1906—1916 гг.) университетах конституционное право, историю политических учений, историю иностранного законодательства и другие предметы. Его перу принадлежит ряд ценных исследований по социологии ("Социология" в двух томах, 1910 г.), по сравнительно-историческому и сравнительно-правовому методам: "Общинное землевладение, причины, ход и следствие его разложения" (1879 г.), "Историко-сравнительный метод в юриспруденции и приемы изучения истории и права" (1880 г.), "Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении" (1886 г.), "От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму. Рост государства и его отражение в истории политических учений" в трех томах (1906 г.), "Общее учение о государстве" (1909 г.).

Учение Ковалевского о государстве и праве органически связано с его социологической концепцией. Методологической основой его учения явились доктрина О. Конта, взгляды Г. Спенсера, психология Г. Тарда, солидаристские доктрины Э. Дюркгейма и Л. Дюги. Известную формулу О. Конта "порядок и прогресс" он заменил более общим понятием "организация и эволюция". Не всякая эволюция прогрессивна, рассуждал Ковалевский, и не каждая организация основана на порядке — порядок обеспечен лишь там, где общество образует "замиренную среду", основанную на общественной солидарности.

Каждая социальная группа, по Ковалевскому, есть прежде всего, "замиренная среда", в которой вместо борьбы водворяется "солидарность, или сознание общности интересов и взаимной зависимости друг от друга". Факт солидарности, ее требования признаются обществом и становятся социальными нормами. Право возникает и изменяется в результате того, что появляется вначале состояние неудовлетворенности существующим положением вещей, возникают новые требования, которые "переходят силой подражания сперва в общественное мнение, в юридическое сознание масс, а затем — в обычай и закон". Право, по Ковалевскому, — это "нормы, ставящие себе целью поддержание и развитие солидарности", "приводимые в жизнь организованной силой общества — государством", обладающие принудительной силой.

Понятие права в концепции Ковалевского имеет двоякое значение: 1) право есть отражение требований солидарности и обусловленной ею идеи долга, заставляющей индивидов брать на себя обязанности, чтобы сохранить интерес группы; это право предшествует государству и порождает позитивное право; 2) позитивное право, имеющее нормативный характер и обеспечиваемое принудительной силой государства, выражает волю не отдельного класса, а целого общества; оно содержит правила, призванные либо расширить, либо ограничить свободу индивида (зависит от того, в какой степени государство берет на себя функции, ранее исполняемые общественными союзами).

Ковалевский отвергал идею прирожденных прав, идущих от "естественного состояния". "Всякая декларация неотъемлемых прав личности может сделаться тормозом для дальнейшего политического развития, если считать ее содержание раз навсегда установленным", — отмечал ученый.

Личные права, по мнению Ковалевского, не зависят от государства, которое не может их отменить, "так как признание их является таким же требованием общественной солидарности, как установление самого факта государственного общежития".

Возникновение и права, и государства, согласно его теории, обусловлено интересами общественной солидарности. Состояние "замиренной среды" с присущей ей взаимозависимостью людей, подкрепляемое принудительной силой (вооруженным насилием), ведет к объединению различных союзов в государстве.

Источник возникновения власти и государства Ковалевский под сильным влиянием теории Тарда усматривал "в психическом воздействии личностей, способных к инициативе, к творчеству, на массы, не способные ни к чему иному, как к подчинению своей деятельности чужому примеру и руководительству".

Ковалевский исследовал стадии развития общества и государства. Он писал, что

догосударственному состоянию соответствует племенное княжество или правление совета старейшин (родовая организация). Государственности Античного мира свойственна непосредственная демократия, феодализму — сословная монархия, на смену которой приходит "всесословная" стадия развития общества. Последней, по мнению Ковалевского, соответствуют вначале цезаризм, а затем конституционная монархия и республика, дополняемые референдумом и прямым законотворчеством избирательного корпуса.

Исторической закономерностью Ковалевский считал необходимость продвижения каждого общества от низшей к более высокой стадии. Однако этому прогрессу противоречит, писал Ковалевский, "противопоставление бедности и богатства, рознь между имущими и неимущими". Для преодоления этого противоречия он полагал необходимым усиление вмешательства государства в распоряжение собственностью в интересах земледельцев и рабочих, юридическое закрепление права на труд, свободную деятельность профсоюзов, их борьбу за социальные права.

Ковалевский оспаривал "социалистическую доктрину о государстве как о политическом владычестве господствующего экономического класса". Господство одной части общества над другой представлялось ему лишь исключением, нарушением закона общественной солидарности. С этих позиций им осуждалось любое государство, посягающее на "личные права", как "деспотическое государство", "якобинское сверху или снизу".

Ковалевский настойчиво обращал внимание на такое качество "всесословного" общества, как провозглашение гражданского и политического равенства, прав и свобод личности, юридических гарантий этих прав и свобод, которые, по его мнению, обуславливают "общенациональный характер" права, согласование интересов личности, групп, классов, общества в соответствии с социальной солидарностью.

Ковалевский был сторонником глубоких реформ, ведущих к утверждению "всесословного" (т.е. гражданского) общества. Он писал, что революция как средство социального изменения вызывается ошибками правительства, которое не удовлетворяет справедливые, естественные для своего времени требования народа. Кроме того, революция всегда предполагает насилие, а значит, нарушение "замиренной среды" в обществе. "Нам совершенно чужда мысль об уничтожении разом чего бы то ни было и создании сразу нового строя, новой религии или новой морали, — утверждал ученый. — При медленности общественных изменений прогресс более надежен, чем при их быстроте, эволюцию надо предпочитать революции, или, выражаясь языком Конта, прогресс желателен только под условием сохранения порядка".

Ковалевский не одобрял самодержавие, но был сторонником сохранения монархии в России: "Республика кажется мне в России так же мало мыслимой, как и монархия во Франции". Он считал возможным эволюционное развитие самодержавия в "демократическую монархию", основанную на конституции и представительном правлении. "Русская империя нуждается в более широких основах: она может быть только империей всенародной, — рассуждал Ковалевский. — Сохраняя наследственное руководство нации ее историческим вождем, положим в основу русского обновления систему самоуправления общества".

§ 4. Учение о праве и государстве Г. Ф. Шершеневича

Теоретик права и государства *Габриэль Феликсович Шершеневич* (1863—1912) был профессором Казанского университета, а с 1906 по 1911 г. преподавал гражданское право в Московском университете. Ему принадлежит ряд крупных произведений: "История философии права" (1904—1905 гг.), "Наука гражданского права в России" (1893 г.), "Курс торгового права" (1899 г.), "Общая теория права" (1910—1912 гг.) в 4-х выпусках, "Общее учение о праве и государстве" (1911 г.) и др. Ряд работ Шершеневич посвятил конкретным проблемам теории права: "О применении норм права" (1893 г.), "Общее определение понятия о праве" (1896 г.), "О чувстве законности" (1897 г.) и др.

Свое учение о праве и государстве Шершеневич создавал на основе формально-догматической методологии юридического позитивизма. Изучая правовые явления и конструируя свое понимание

науки о праве, Шершеневич использовал также достижения социологии, философии, политической экономии и других наук.

Одной из центральных тем науки о праве в тот период было построение философии права и ее отграничение от общей теории права.

Философия права, по Шершеневичу, изучает право в двух аспектах: право, как оно есть, и право, каким оно должно быть. Теоретическая часть философии права должна исследовать догму права, т.е. основные понятия юридических наук — источники права, нормы права, правоотношения, применение права, юридическую ответственность, государство и общество. Изучая положительное право государства, писал Шершеневич, можно узнать тенденции развития права того или иного государства, однако невозможно и нет необходимости постигать вечную идею права. Научная философия права, считал Шершеневич, строит свои понятия только на позитивном (действующем) праве; лишь таким способом возможно исследование проблем государства и права с позиций историко-сравнительного правоведения.

Ошибка современного правоведения, полагал Шершеневич, в том, что оно "тоскует по идеалу" вместо того, чтобы заняться исследованием юридических вопросов, определяемых временем и местом, т.е. правом, как оно есть.

Понятие права, утверждал Шершеневич, включает в себя только положительное, действующее право. Объективное право — совокупность правовых норм, субъективное право — "возможность осуществления своих интересов субъектом права".

Шершеневич доказывал, что объективное и субъективное право — это не две стороны одного понятия, как утверждали Иеринг и другие представители социологической юриспруденции, а самостоятельные и совершенно различные понятия. Если субъективному праву всегда соответствует объективное право, то последнее может вполне существовать без субъективного права. Объективное право, по Шершеневичу, — основное понятие права, субъективное право — производное.

К сущностным чертам права ученый относил следующие: 1) право предполагает поведение лица, 2) право обладает принудительным характером, 3) право всегда связано с государственной властью. Эти неотъемлемые элементы права образуют представление о его понятии. Право, утверждал Шершеневич, — это норма должного поведения человека, неисполнение которой влечет за собой принуждение со стороны государственных органов.

Шершеневича тревожило чрезмерно расширительное толкование права — распространение названия "право" на другие отношения, которые не подпадают под действие права или подпадают только отчасти. "Расширение права, — писал он, — производится главным образом за счет нравственности. Право часто приписывает себе то, что на самом деле создается и поддерживается моралью, не так заметно для глаза, но зато гораздо прочнее". Поэтому философия права должна четко отграничивать правовое от неправового.

Шершеневич признавал, что право как явление общественное есть понятие социологическое, и потому уяснение сущности права невозможно без понимания его проявлений в других областях. Однако это не должно быть делом юристов, а должно исследоваться другими общественными науками. Любой "дуализм права", т.е. противопоставление действующему праву "идеального права", Шершеневич последовательно отвергал. Понятие естественного права, замечал он, на протяжении всей истории имело самые разные толкования. За естественным правом признавалось значение либо методологии ("что было бы, если бы не было государства"), либо исторической гипотезы ("право, которое существовало в естественном состоянии до перехода к государственному"), либо политического и юридического идеала ("то право, которое должно бы действовать вместо исторически сложившегося порядка"), наконец, естественное право восполняло пробелы действующего права ("то право, которое должно применяться там, где молчат законы, а иногда и там, где они явно противоречат разуму").

Особо жесткой критике Шершеневич подвергал возникшую в те годы концепцию естественного права с изменяющимся содержанием. Он считал, что эта концепция не только научно несостоятельна, но и социально вредна, поскольку стремится подменить действующее право меняющимся идеалом. Шершеневич доказывал опасность дуализма — "исторически

сложившегося права и умопостигаемого". Противопоставление действующего права и права "идеального" ведет, по его мнению, к удвоению правового порядка, смешению права с другими социальными нормами.

Понятие права Шершеневич строго отграничивал от понятия нравственности. Выступая против деления норм нравственности на индивидуальные и социальные, он утверждал, что нормы нравственности всегда имеют социальный характер, поскольку они определяют требования общества к человеку. Нравственное поведение обуславливается, по его учению, социальным авторитетом; на этом основании Шершеневич полемизировал с Кантом, утверждая, что нравственный закон не в нас, а вне нас (как и "звездное небо"). Абсолютной и неизменной нравственности не существует, все нравственные понятия относительны и исторически обусловлены. "Что общего между ветхозаветным принципом возмездия и новозаветным началом прощения врагам?" — Шершеневич утверждал, что критерий нравственности находится не в самом поведении человека, а в отношении поведения к чему-либо; таким формальным моментом изучения нравственности должны стать общественная полезность действий и "запрет действий, которые, по данным опыта, угрожают обществу вредом". Только в этом "благополучии значительного большинства членов общества", писал Шершеневич, следуя Бентаму, "совпадают нравственные представления разных народов в разное время".

Шершеневич полагал, что принудительный характер права не позволяет относить к нормам права конституционное, каноническое и международное право.

Нормы права выражают требования, обращенные государственной властью к подчиненным ей лицам, поэтому, отмечал ученый, "правила, определяющие устройство и деятельность самой государственной власти", т.е. конституция, не может иметь правового характера. "Писаная конституция есть фиксирование общественного взгляда на взаимное отношение элементов государственной власти..." Те, кто думает, что писаная конституция способна "точно определить образ действия власти", отмечал Шершеневич, глубоко ошибается, но их "ошибка не в том, что писаную конституцию считают силой, а в том, что ее признают правом и ожидают от нее тех гарантий, какие связаны с правом, тогда как она может дать только гарантии, какие заключаются в общественном мнении". Шершеневич утверждал, что государственная власть не может быть подчинена праву, потому что "требование, обращенное к самому себе под угрозой, не имеет никакого значения". Действия государственной власти находятся всецело под санкцией общественного мнения, т.е. в сфере морали.

Церковные каноны тоже не могут иметь правового характера, так как они исходят не от государства, а от церкви, регламентируют внутренние отношения среди членов церкви и поддерживаются не правовой, а религиозной санкцией.

Правовой характер не могут носить и те правила, которыми определяются взаимные отношения государств. Правила международного общения, по убеждению Шершеневича, поддерживаются только силой международного общественного мнения, которое не обладает свойствами организованного принуждения.

Шершеневич писал, что государство является источником права. Согласно его концепции, государство есть явление первичное, а право — вторичное. На этом основании он выступал с критикой идеи правовой связанности государства им же самим созданным правом, которой придерживались Еллинек, Дюги, Штаммлер и другие теоретики. Теория правового государства, утверждал Шершеневич, не имеет теоретического обоснования и практического значения.

"Дело не в том, чтобы связать государство правовыми нитками подобно тому, как лилипуты связали Гулливера. Вопрос в том, как организовать власть так, чтобы невозможен был или был доведен до минимума конфликт между правом, исходящим от властвующих, и нравственными убеждениями подвластных". Государство, согласно Шершеневичу, предшествует праву и исторически и логически. "Для признания за нормами правового характера необходимо организованное принуждение, которое только и способно отличить нормы права от всех иных социальных норм и которое может исходить только от государства". Однако, размышлял ученый, не санкционируется ли таким образом произвол властей?

Шершеневич всецело разделял положение Иеринга о том, что "право есть хорошо понимаемая

политика силы". Эту идею самоограничения власти Шершеневич развивал как противовес теории правового государства. Он говорил о политике фактического самоограничения государственной власти, которая в своих же собственных интересах устанавливает границы возможному произволу со стороны должностных лиц и государственных органов.

Право представляет собой, по его учению, "равнодействующую двух сил, из которых одна имеет своим источником интересы властвующих, а другая — интересы подвластных".

Граница между правом и произволом заключается в том, отмечал Шершеневич, что "право есть правило поведения и должно быть соблюдаемо самой властью, его устанавливающей". Если же государственная власть, установившая правило, не считает нужным его соблюдать, а действует в каждом конкретном случае по своему усмотрению, то право сменяется произволом. В отличие от шайки разбойников государство проявляет свою волю в нормах, которые оно соблюдает, пока они не заменены новыми. Кроме того, различие между государством и шайкой разбойников заключается в том, что последняя пользуется силой для разрушительных целей, а государство обращает свою силу на созидательные цели.

Шершеневич призывал исследовать социальную направленность деятельности современного ему государства. Государство, по его мнению, само заинтересовано в благосостоянии своих граждан и, как результат, в стабильности государственной власти, поэтому оно "спешит содействовать экономической деятельности частных хозяйств организацией кредита, страхования, улучшением путей сообщения, отысканием новых рынков..." Вместе с тем государство "стремится развить в гражданах свободную инициативу", которая предполагает чувство свободы, законность и доверие к общественным и государственным силам. Для этого, утверждал Шершеневич, государство должно пойти по пути оказания помощи слабейшему посредством социального законодательства и демократизации государства.

Шершеневич писал, что государство и общество оказывают взаимное влияние друг на друга. В пределах территории государства существуют многочисленные и разнообразные общественные интересы: национальные, профессиональные, религиозные и другие, которые могут объединять людей совсем независимо от государственного интереса и его политики. Общество может одобрять, поддерживать, относиться сочувственно к политическому режиму своего государства, но может и воздействовать на политику государства через общественное мнение, выборы, референдум, отказ от уплаты налогов, восстания.

В основе деятельности любого государства, утверждал Шершеневич, лежит инстинкт политического самосохранения. Общий интерес, по его мнению, нередко является интересом только властвующих лиц, и чем дальновиднее они оказываются, чем лучше умеют они согласовывать свои частные интересы с потребностями большинства, тем прочнее государство. Для этого политика государства должна быть достаточно гибкой, чтобы умело приспосабливаться к новым общественным условиям. "Прогрессивность того или другого государства обнаруживается именно в том, что оно сумело раньше и лучше уловить требования времени и приспособиться к ним, вызывая в других, по необходимости, подражание", — писал Шершеневич. А потому, выступая с требованием реорганизации общественной жизни в России, он считал путь реформ единственно приемлемым как для существования и развития общества, так и для сохранения политической власти государства.

Шершеневич выступал против отождествления понятий правового и конституционного государства. По его мнению, правовое государство — это теоретическая конструкция, а конституционное государство — это средство для осуществления политики реформ в цивилизованном обществе.

Шершеневич считал безусловно необходимым исследование тех явлений и отношений, которые влияют на содержание правовых норм и на их применение к правовым отношениям.

Однако он возражал против замены правовой догматики социологическим правоведением либо естественно-правовыми воззрениями. Изучать догму и технику права, подчеркивал Шершеневич, особенно важно для юриста-практика, который стоит вне идеологии государства и политики права.

Разработанная им теория права и государства на основе формально-догматического метода

имеет большое значение и в настоящее время. "Общая теория права" Шершеневича, переизданная в 1995 г., во многом не утратила значения для преподавания теории государства и права, истории политических и правовых учений.

§ 5. Неокантианские теории права. П. И. Новгородцев. Б. А. Кистяковский

Павел Иванович Новгородцев (1866—1924) — философ права, один из основателей концепции "возрожденного" естественного права в России, исследователь истории политических учений Нового времени. Он был профессором Московского университета, основателем и первым деканом Русского юридического факультета в Праге. Ему принадлежат работы по истории философии права, вопросам теории права и государства, среди которых наиболее известны "Введение в философию права. Кризис современного правосознания" (1909 г.), "Об общественном идеале" (1917 г.).

Философско-методологической основой его концепции являлись учения Канта и Гегеля, теоретические положения которых Новгородцев стремился соединить с политико-правовыми идеями конца XIX — начала XX в.

Новгородцев был представителем нормативно-этической концепции права. Поиск и обоснование общественного идеала — тема всей жизни и научной деятельности Новгородцева. Он различал понятия абсолютного и относительного идеалов.

Абсолютный идеал создается каждым человеком самостоятельно и выступает в качестве требования нравственного поведения индивида, бесконечного совершенствования личности. В основе этого идеала лежит личность как абсолютная цель общественного прогресса. Эти идеи Новгородцева во многом определялись философией права Канта, согласно которой человек всегда должен рассматриваться только "как цель и никогда как средство". Требование абсолютного идеала, по учению Новгородцева, носит вневременной характер и является общим для права и морали. Однако в каждой из этих областей — в области права и в области морали — стремление к идеалу получает свое особое выражение соответственно существу той руководящей идеи, которая в них проявляется. Необходимо определить, писал Новгородцев, каков должен быть абсолютный идеал применительно к области социальных явлений.

Относительный идеал зависит не только от конкретного лица, но и от других субъектов общественной жизни (группы, класса, движения, партии т.д.) и ориентирован всегда на создание какого-либо общественного порядка, отражающего в то же время сущность отдельного человека (личная безопасность, свобода, равенство, собственность, солидарность и т.п.). В отличие от абсолютного, который имеет безусловное значение, относительный идеал носит условный характер.

Новгородцев писал, что историческая действительность представляет собой величайшее разнообразие положений, применительно к которым должны различаться и пути практической политики. Указывая на изменчивый характер относительного идеала, Новгородцев критиковал политику доктринерства, согласно которой общество должно быть реорганизовано путем всеисцеляющих, непогрешимых, единственно верных проектов и программ. "Перед бесконечным величием идеала относительные средства, меняющиеся от эпохи к эпохе, должны быть низведены до степени условных приемов, технических опытов, пробных путей. Носиться тут с непогрешимыми рецептами, с единоспасующими программами — это и есть то, что мы называем ложным абсолютизмом", — писал Новгородцев. Проблема соотношения абсолютного и относительного элементов в общественном идеале, по существу, есть проблема связи "индивидуального — коллективного" ("личностного — общественного"),

Общество как союз лиц содержит в себе множество различных интересов, которые должны быть каким-то образом согласованы между собой. Взаимодействие лиц закрепляется в "нормах совместной жизни", в учреждениях и нравах, присущих данному обществу. В совместной деятельности лиц в обществе создается особая, самостоятельная область нравственных требований. Нравственный закон понимается не только как норма личного поведения человека, но

и как основа общей нравственной жизни, "связывающая всех воедино некоторой общей целью — стремлением к абсолютному идеалу".

Поскольку, согласно концепции Новгородцева, общественный идеал носит духовный характер, ученый уделяет основное внимание проблеме соотношения права и нравственности. На этом базируется нормативно-этическое понимание права, в основе которого лежит понятие естественного права как части нравственной субстанции.

Новгородцев по-своему развивал понятие естественного права с изменяющимся содержанием. Мораль столь же неизменна, рассуждал Новгородцев, сколь постоянна сущность человека: то, что нравственно для одного человека, не может (не должно) быть этически безразличным для другого. Право же (и правосознание) подвижно и изменчиво, вплоть до того, что право может противоречить само себе или идее справедливости. Проблема заключается в том, чтобы в процессе совершенствования права (1) не выходить за пределы моральных критериев и (2) направлять правотворчество в соответствии с этическим идеалом в такой степени, в какой это возможно в данном исторически определенном обществе. То, что неосуществимо в одном обществе, может быть реализовано в другом.

Гегелевскую идею развития свободы, воплощения ее в конкретных условиях Новгородцев стремился соединить с этической теорией Канта. Результат не мог быть иным, чем идея "естественного права с изменяющимся содержанием", выражающая идею прогресса в правосознании (и в праве) при незыблемости принципов нравственности, основанных на признании ценности и достоинства личности всех времен и народов. Иными словами, если "право — минимум нравственности" (как утверждали Г. Еллинек, В. Соловьев и др.), то этот "минимум", по Новгородцеву, может быть различен для разных исторических возможностей и объективных условий.

Новгородцева тревожил вопрос взаимоотношений личности как безусловной ценности, обладающей разумом и свободной волей, и общественной среды, которая может всецело поглотить личность. Недопустимо, заявлял он, подчинять личность обществу "в качестве орудия или средства" своего существования. С этих позиций Новгородцев критически оценивал теории марксизма и революционного синдикализма. Какую-либо общественную задачу личность может выполнить только по-своему, в своем собственном понимании и своеобразном выражении. Поэтому, отмечал Новгородцев, каждый человек ощущает потребность в соединении и взаимодействии с другими индивидами: "Чем яснее мы сознаем, что личность есть незаменимая, неповторяющаяся и своеобразная индивидуальность, тем ярче выступает необходимость конкретного сочетания индивидуальных различий для достижения идеальных целей".

Новгородцев писал, что без свободы немыслима индивидуальность личности; вместе с тем в отношении ко всем людям необходимо признать равенство их возможностей на существование, развитие, проявление в обществе их особенных черт. Для осуществления притязаний — свободы и равенства — личность, утверждал Новгородцев, берет на себя обязательства "солидарности и единства с другими" в осуществлении своих идеальных стремлений, интересов, потребностей. Общественный идеал, по Новгородцеву, представляется как "принцип всеобщего объединения на началах равенства и свободы", как "принцип свободного универсализма".

Общественно-политический идеал (относительный — по терминологии Новгородцева) в конце XIX — начале XX в. выражался, согласно его учению, в требовании правового государства. Новгородцев понимал, что бурное экономическое развитие XIX в. показало необходимость материальных гарантий формально признанных прав и свобод и социальной помощи нуждающимся. Новгородцев стремился, учитывая состояние общественной жизни, выявить черты нового этапа идеи правового государства, а именно социально-правового государства.

В работе "Введение в философию права. Кризис современного правосознания" ученый глубоко исследует новое содержание требований свободы и равенства, считая, что государство должно взять на себя заботу об экономически слабых лицах, которые в силу различных причин неспособны к существованию за счет собственных материальных средств.

Новгородцев писал, что цель права — охрана свободы, однако пользование этой свободой может быть совершенно парализовано недостатком средств. Вот почему, несмотря на то, что

задачей и сущностью права является охрана личной свободы, не менее важна и возможность осуществления этой задачи — забота о материальных условиях свободы. Решение данной проблемы, заключал ученый, должно взять на себя государство.

Новгородцев обосновал понятие "право на достойное человеческое существование". Обладая нравственной природой, это право, рассуждал ученый, должно иметь юридическое значение. "В этом случае на наших глазах совершается один из обычных переходов нравственного сознания в правовое, которыми отмечено прогрессивное развитие права". Новгородцев обосновывал необходимость "обеспечить для каждого возможность человеческого существования и освободить от гнета таких условий жизни, которые убивают человека физически и нравственно". Он призывал к введению понятия права на достойное человеческое существование в Декларацию прав человека и гражданина и к юридической разработке основных институтов этого понятия в рамках позитивного права.

Выступая с обоснованием демократических социальных реформ, Новгородцев считал необходимым создание в России правового государства. В 1920 г. Новгородцев эмигрировал и в 1922 г. выступил основателем и первым деканом Русского юридического факультета, а также председателем Религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева в Праге. В последний период жизни в творчестве Новгородцева усилились религиозные настроения: все движение человечества представлялось ему по пути к теократии; связь права и нравственности он полагал в более высоком единении на основе религиозного закона.

Философ и теоретик права и государства *Богдан Александрович Кистяковский* (1868—1920) в своем основном произведении "Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права" (1916 г.) глубоко исследовал понятие права как социального явления и как части духовной жизни человека, методологию изучения права, вопросы государственной власти, проблемы прав человека и гражданина, идеи правового государства и возможности перехода к социально-справедливому государству.

Кистяковский, как и другие сторонники неокантианской методологии, различал науки о природе и науки о культуре. Для первых наук характерен закон причинно-следственных отношений, для вторых, к которым относится и правоведение, — закон цели, согласно которому люди осуществляют свою деятельность в обществе.

Гуманитарные науки, в том числе наука о праве, подобно естественным наукам, должны строиться, по учению Кистяковского, на основе множественности понятий. Коль скоро "право входит в различные сферы человеческой жизни и деятельности, которые могут составлять предмет различных отраслей гуманитарных наук", то понятие права сводится к четырем основным определениям: государственно-организационному, социологическому, психологическому, нормативному. Все эти понимания права, отмечал Кистяковский, равноценны, а потому подлежат самостоятельному изучению и разработке.

Государственно-организационное, или *государственно-повелительное*, понятие права состоит в "совокупности норм, исполнение которых вынуждается, защищается и гарантируется государством". Право, согласно этому подходу, "есть то, что государство приказывает считать правом". Большое значение этого понимания права несомненно, отмечал Кистяковский, так как оно содержит "государственно-организационный элемент в праве", но и крайне ограничено в силу того, что за рамками права остаются обычное право, часть государственного права и международное право.

Социологическое понятие права обращает внимание на право как на совокупность осуществляющихся в жизни правовых отношений. Право, согласно этому подходу, отмечал Кистяковский, представляет собой социальное явление, заключающее в себе широкий круг национальных, бытовых, экономических и других отношений. Во взаимодействии с ними право вырабатывается, изменяется, развивается. Такое правопонимание, считал ученый, безусловно, шире государственно-повелительного, поскольку обнимает и обычное, и государственное, и международное право во всем их объеме. К недостаткам этого правопонимания Кистяковский относил отсутствие четких границ между правовыми и неправовыми отношениями. В силу неясности критерия — что именно считать правом — социологи права, отмечал ученый, любят

обращаться к словесным определениям типа "социальная солидарность", "замиренная среда" и т.п. Однако подобное правопонимание содержит в себе "чисто этическое содержание".

Психологическое понятие права, выдвинутое Л. И. Петражицким, представляет собой "совокупность тех психических переживаний долга или обязанности, которые обладают императивно-атрибутивным характером". В итоге, заявлял Кистяковский, вышло такое широкое понятие, "что объектом его оказалось не само право, а правовая психика". Вместе с тем за рамками этого правопонимания осталось содержание объективного права.

Нормативное понятие права признает право как "совокупность норм, заключающих в себе идеи о должном, которые определяют внешние отношения людей между собой". Это понятие права обладает большой познавательной ценностью, считал Кистяковский, поскольку указывает на устойчивый характер права (долженствование), который не определяется исчерпывающим образом ни одним другим правопониманием. Недостаток нормативного правопонимания заключается в том, писал он, что оно не всегда определяет реальное, действующее право, поскольку характер долженствования распространяется на то право, которое было бы желательно с точки зрения современного правосознания.

Кроме этих четырех "теоретических понятий" права Кистяковский определил "технические понятия", к которым относил юридико-догматическое и юридико-политическое понятия. Назначение этих понятий, по его мнению, заключается в определении и систематизации правовых явлений для решения чисто практических задач догматической юриспруденции.

"С точки зрения юридической догматики право представляет собой совокупность правил, указывающих, как находить в действующих правовых нормах решения для всех случаев столкновения интересов или столкновения представлений о праве и неправе", — писал Кистяковский. Кроме того, с помощью различных приемов юридической догматики нормы действующего права перерабатываются в юридические понятия, категории и приводятся, таким образом, в логичную правовую систему.

Юридико-политическое понятие права, или политику права Кистяковский определял как совокупность правил, помогающих находить и устанавливать какие-либо устойчивые нормы в общественной жизни, тем самым закрепляя за ними правовой характер. Политика права — это раздел, наименее разработанный из всех способов научного изучения права, поскольку для построения научной политики права, по его убеждению, необходима не только разработанная система социальных наук, но и этика, которая могла бы дать ориентир для всех других отделов политики — промышленной, аграрной, торговой и др.

Все эти понятия права (четыре теоретических и два технических) не должны быть сводимы друг к другу. Между ними нет логической подчиненности, и поэтому они должны изучаться параллельно. Но, несмотря на множественность научных понятий права, утверждал Кистяковский, право как явление едино. Применяя различные методы изучения одного явления социальной жизни — права, в правоведении нельзя создать единого научного понятия права, таких понятий будет несколько. Разработкой этих понятий должна заняться, по мнению Кистяковского, общая теория права. Нельзя довольствоваться только перечислением разных правопониманий, необходимо, считал ученый, "найти такие логические формы, которые объединили бы различные научные понятия явлений, лежащих в основании культурных благ".

Концепция Кистяковского была ориентирована на изучение права как части культурного творчества людей, т.е. на исследование права в сфере оценок и целей. Он различал в понятии права сферу бытия, социального явления, факта общественной жизни и сферу долженствования, нормы, области морали. Следуя Канту, ученый утверждал, что в основе права как проявления нравственности лежит принцип этического долженствования, предполагающий построение мира ценностей. Понятие "ценность" (право как порядок, свобода, личная безопасность и т.п.) находится в сознании человека, но значение этого понятия проявляется в действиях людей. Ценности составляют, по Кистяковскому, особый вид бытия, а именно — "культурную общественность". Это — особый мир, мир ценностей, который возникает из духовных потребностей человека. Он существует параллельно с миром природы и должен так же глубоко исследоваться человеком. Объектом подобного изучения для юриста должно быть признано

правосознание людей, понимание ими значения права для регулирования социальных отношений и поддержания общественного порядка.

Кистяковский отождествлял конституционное и правовое понятия государства. Государство и право, утверждал Кистяковский, возникли и некоторое время развивались независимо друг от друга, однако постепенно государство стало признавать своей важной обязанностью заботу об охране права. Появилась возможность произвола, поскольку государство сделалось единственным судьей в вопросах действующего права. Но вскоре, замечал Кистяковский, обнаружилось, "что в силу самой природы государства для него существует принудительная необходимость основываться в своей деятельности на праве". "...Доставляя государству опору, право вместе с тем постепенно обязывает его самого следовать правовым предписаниям и нерушимо их соблюдать. Идя этим путем, право с течением времени все больше и больше расширяет свое господство над государством. В конечном результате этого процесса право перестраивает государство и превращает его в правовое явление или в создание права". Таким "созданием права", утверждал ученый, может быть признано только "современное конституционное или правовое государство".

Кистяковский критически исследовал современное ему российское правосознание и отмечал, что в России, в первую очередь со стороны интеллигенции, нет интереса к правовым идеям. Правовой нигилизм в России — свидетельство, по его мнению, "отсутствия какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа", желание решать спорные дела не формально, на основе норм права, а по совести, любая гарантированность правом считается в России отсутствием доброго чувства и т.д. Кистяковский в работе "В защиту права" приводит стихотворные строки поэта-юмориста Б. Н. Алмазова (вложенные в уста К. С. Аксакова взгляды славянофилов): "По причинам органическим мы совсем не снабжены здравым смыслом юридическим, сим исчадьем сатаны. Широки натуры русские, нашей правды идеал не влезает в формы узкие юридических начал".

Как ориентир для развития государства Кистяковский предлагал идею правового и социально-справедливого государства. В России, отмечал Кистяковский, несмотря на то, что в обществе по большей части "не встречается правильного понимания истинной сущности права, тем не менее создаются формальные предпосылки (государственные реформы), которые необходимы для того, чтобы авторитет права был незыблемо утвержден в нашей государственной, общественной и частной жизни". Право, по глубокому убеждению Кистяковского, должно быть "совершенно независимо от того, какие политические направления господствуют в стране и правительстве. Право, по самому своему существу, стоит над партиями..." "Наши юристы прежде всего должны настаивать на признании за правом самостоятельного значения, так как право должно быть правом, а не каким-то придатком к экономической, политической и другим сторонам общественно-государственной жизни", — писал Кистяковский. Долг российских юристов — "способствовать всеми силами повышению авторитета права, а это повышение возможно только при неуклонном осуществлении правовых норм". Высшее благо для России, заявлял ученый о современном ему праве, — это "определенность, прочность и устойчивость права".

Заслугой Кистяковского является глубокое обоснование множественности методов в изучении права. Руководствуясь этим подходом, он и разработал четыре теоретических и два технических понятия права, вместивших в себя все достижения юридической науки того времени. Объединяющим эти понятия права фактором он считал философию культуры, ориентируя всех лиц на участие в "созидании, применении и осуществлении права" через "творческий порыв, запросы разума, напряжение чувства и усилия воли". "Для права недостаточно духовной активности со стороны только законодателя, судьи и администратора. Каждый гражданин должен быть духовно деятельным в области права и по-своему творить его", — писал Кистяковский.

В своей концепции ученый обосновывал необходимость множественности научных понятий права. Исследование вопросов об отношении между правом и государством, правом и хозяйством, правом и обществом, правом и нравственностью, правом и религией и т.д. требует методологии, способной изучать это социальное явление с нормативной, социологической, государственно-организационной, психологической сторон.

Различные понятия права, по убеждению Кистяковского, должны быть не только

ориентированы на изучение культурных благ, но и объединены с помощью каких-либо синтетических форм в новый вид познавательной деятельности человека. Эта проблема общего учения о праве остается актуальной и в настоящее время.

§ 6. Религиозно-нравственная философия права в России. В. С. Соловьев. Е. Н. Трубецкой

В России в конце XIX — начале XX в. существовало немало философски-религиозно настроенных мыслителей славянофильского настроения, затрагивавших вопросы права с позиций справедливости, в связи с религиозными заповедями, идеями нравственного совершенствования. К числу таких правоведов, сводивших правовые проблемы к моральным, относятся В. С. Соловьев, Е. Н. Трубецкой, И. А. Ильин, С. Л. Франк и др.

Видный философ права *Владимир Сергеевич Соловьев* (1853— 1900), доцент философского факультета Московского университета по кафедре философии, некоторое время читал лекции в Петербургском университете. В 1900 г. он был избран почетным академиком Академии наук по разряду изящной словесности отделения русского языка и словесности. В 1891 г. Соловьев был приглашен возглавить отдел философии в Большом Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Ефрона, написал более 130 статей (например, статьи о Канте, Гегеле, Конте). Он внес большой вклад в обоснование нравственного содержания права. К числу главных работ Соловьева относятся "Кризис западной философии (против позитивистов)" (1874 г.), "Критика отвлеченных начал" (1880 г.), "Оправдание добра. Нравственная философия" (1897 г.).

Учение о праве Соловьева основывается на изучении и сопоставлении им природы права и морали. Согласно его взглядам нравственное требование по своему содержанию неограниченно и всегда стремится к построению идеала. Право, наоборот, носит условный характер и предполагает ограничение — в юридической области важны поступок и его результат. Нравственный закон, предписывая должное поведение, обращен только к внутренней стороне воли индивида, а юридический закон рассматривает внешнее проявление воли — имущество, действие, результат действия и т.д.

Право требует низшей, минимальной степени нравственного сознания. Исполнение нравственных требований не исчерпывается, отмечал Соловьев, никакими внешними проявлениями, а позитивный закон позволяет, предписывает, запрещает определенное правило поведения; право предполагает объективное выражение воли в совершении или недопущении каких-либо действий. "Право — это требование реализации минимальной нравственности, то есть осуществления определенного минимального добра", — писал ученый. Коль скоро в правовой области важна реализация правовых норм для гарантированности каких-либо благ, например, безопасности лиц в обществе, осуществления прав личности, то юридический закон непременно должен содержать в себе прямое либо косвенное принуждение. Право, замечал Соловьев, это "принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла". Задача права, по его мнению, заключается не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он до времени не превратился в ад.

Понятие личной свободы в философии Соловьева во многом созвучно идеям Локка, Монтескье, Канта. Основы общежития, утверждал ученый, могут охраняться только законом, поскольку "существование общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех". Поэтому принудительный закон, охраняя и личную свободу, и общественный интерес, является "необходимым условием нравственного совершенствования".

Право в теории Соловьева определяется нравственностью. Обусловленность права нравственностью выражается в том, считал ученый, что всегда и везде ставится требование, чтобы закон был справедливым. Вместе с тем различные интересы и требования людей могут разграничиваться не только на юридических основаниях. "Если разбойники в лесу, ограбив путешественников, оставят им жизнь, а себе возьмут только их имущество, то это, несомненно,

будет разграничение интересов, — писал Соловьев, споря со сторонниками социологического направления. — Но видеть здесь что-нибудь общее с правом можно разве только в том смысле, в котором всякое насилие есть выражение права — кулачного или права силы".

Право, согласно концепции Соловьева, определяется общей и постоянной нормой справедливости. Поэтому, утверждал он, вместе с юридической квалификацией интересов и требований одновременно происходит и их оценка. Если рассматривать нравственность как оценку интересов, то право, отмечал Соловьев, должно входить в область нравственности. На этом основании он выступал против учения Иеринга и других социологов права, утверждавших, что право — разграничение, а нравственность — оценка интересов.

Соловьев был приверженцем концепции "возрожденного" естественного права. Он считал, что нельзя оценивать какой-либо факт правовой области, не руководствуясь при этом общей идеей права, которая наполняется различным содержанием. С изменением условий времени и места законы, замечал Соловьев, "из разумных становятся бессмысленными, из благотворительных — вредными". Именно поэтому критерий отличия права от неправа заключается, по его убеждению, в объективном принципе — требовании реализации.

Сущностью права Соловьев признавал "исторически-подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов — личной свободы и общего блага", где право — область внешняя, а интерес личности — область частная. "Общее благо" должно общим пределом ограничивать частные интересы, но оно не может их упразднить. Поэтому он выступал против смертной казни и пожизненного заключения, которые, по его мнению, противоречат существу права.

Соловьев в своем учении различал понятие сущности права (идею права) и позитивное право (закон). Закон — это "определенное в данных обстоятельствах места и времени ограничение личной свободы требованиями общего блага", к признакам которого он относил: 1) публичность, 2) конкретность, 3) реальную применимость.

Право должно быть обеспечено, следовательно, необходимо иметь достаточно силы для реализации правовых норм, рассуждал Соловьев. Такой силой он признавал государственную власть, содержание которой определяется деятельностью законодательной власти — власти издавать обязательные для всех законы, судебной властью — властью судить в соответствии с этими общими законами о частных делах, исполнительной властью — властью принуждать всех и каждого к исполнению законов.

Соловьев выступал против принципа разделения властей как "системы сдержек и противовесов". Он утверждал, что разобщенность и противоборство властей мешают осуществлению единой цели — "правомерному служению общему благу". По мнению Соловьева, власть является единым началом полновластия; судебная власть подчиняется законодательной, а исполнительная — "заведует принудительным исполнением законов и судебных решений" и потому производна от первых двух.

Только в государстве право способно реально осуществляться и быть гарантированным. Поэтому Соловьев называл государство "воплощенным правом". Вместе с тем он не разделял концепции правового государства, считая что граница деятельности государства лежит не в индивидуальной свободе, а в "равномерном и всеобщем характере ограничения". Таким образом, по Соловьеву, правовым принципом, определяющим деятельность государства, является не безусловная личная свобода, а условная свобода, т.е. свобода в условиях равенства.

Равенство, утверждал Соловьев, бывает двух видов: несправедливое и справедливое. Второе понимание равенства ("равенство в исполнении должного") и есть право. "Справедливый должник есть не тот, который равно отказывает в уплате всем своим кредиторам, а тот, который всем им равномерно выплачивает свой долг; справедливый отец не тот, который одинаково равнодушен ко всем своим детям, а тот, который показывает им всем одинаковую любовь", — писал Соловьев.

Соловьев выступал с обоснованием позитивных функций государства, которое он рассматривал как "собираательно-организованную жалость". Каждое государство имеет целью охрану основ своего общежития, а христианское государство, за которое ратовал Соловьев, стремится еще улучшить условия существования человека в этом обществе. Прогресс государства, по его

замечанию, состоит в том, чтобы "как можно меньше стеснять внутренний нравственный мир человека и как можно вернее и шире обеспечивать внешние условия для достойного существования и совершенствования людей".

Одним из первых в России Соловьев выдвинул требование о праве каждого человека на достойное существование. Он писал, что никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было посторонних целей, он не может быть только средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни для общего блага, т.е. общности большинства других людей.

Отрицая материальное уравнивание всех людей, Соловьев считал, что государство, тем не менее, должно взять на себя заботу об обеспечении экономически слабых лиц. Когда человек не может поддерживать свое существование, он перестает быть "целью для себя и других, становится только материальным орудием экономического производства". Кроме нравственной цели поддержания достойного существования человека Соловьев видел в этом требовании условие существования всего общества и государства. "Правовое принуждение не принуждает никого быть добродетельным. Его задача — препятствовать злему человеку стать злодеем (опасным для общества) только в интересе общего блага", — писал ученый.

Являясь сторонником проведения реформ в России, наделения граждан различными правами и свободами, Соловьев предлагал идею государства как "нравственно-органическую солидарность между простым народом и образованным классом". Всю ответственность за ненадлежащее проведение государственных реформ он возлагал не только на правительство, но и на интеллигенцию, которая, по его убеждению, недостаточно отстаивала в России идеи права и правового государства.

В начале своего творческого пути Соловьев разделял идеи славянофилов о путях развития России, однако вскоре он выступил с их критикой в работах "Критика отвлеченных начал" (1880 г.), "Национальный вопрос России" (первый выпуск — 1883—1888 гг., второй — 1888—1891 гг.). Славянофилы не признавали позитивного значения права и государства для русского народа. "Русский народ есть народ негосударственный, то есть не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа", — рассуждал К. Аксаков. Соловьев стремился доказать, что нравственные свободы, к которым призывали славянофилы, без должных гарантий со стороны права и государства останутся фикцией.

Кроме того, Соловьев отрицательно относился к проповеди Л. Н. Толстым "непротивления злу", отрицавшей все правовые установления. Толстой настаивал на решении социальных вопросов с помощью только личного подвига человека вне правовой организации общества, его реформ, принудительных законов.

По мнению Соловьева, безопасность как одного человека, так и целого общества не может охраняться одним нравственным законом, который окажется недейственным для людей с преобладающими противообщественными настроениями. Для согласия всех интересов, считал он, как раз и необходимы юридический закон и государство. Соловьев указывал на нравственный непреходящий характер права — смирять злые наклонности, обуздывать упорный эгоизм лиц, бороться с несправедливостью и произволом сильных, обеспечивать равенство и свободу.

Одной из наиболее сложных проблем философии права Соловьев считал соотношение личности и общества, которые он рассматривал как два соотносительных логически и исторически понятия.

Вся общественная среда — это, по его мнению, объективное проявление нравственности, т.е. должных отношений на известной ступени человеческого развития. "Действительная нравственность, — писал Соловьев, — есть должное взаимодействие между единоличным лицом и его данною средою". По своей природе, считал философ вслед за Аристотелем, человек является лично-общественным существом, и вся история представляет собой постепенное углубление и

расширение этой двусторонней, лично-общественной жизни.

Оспаривая идеи других сторонников нравственного идеализма, Соловьев понимал природу общества и личности как единую нравственную. "Общество, — отмечал он, — есть дополненная, или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество". В обществе проявляются сознание и разум личности: людей объединяет вместе "общее предание", "общественное служение", "общий идеал".

Этим трем основным моментам лично-общественной жизни — религиозному, политическому, пророческому — в ходе исторического развития соответствуют, как замечал Соловьев, три последовательно выступающие ступени человеческого сознания и формы общественного строя: 1) родовая, принадлежащая прошедшему, но сохраняемая в современных условиях в видоизмененной форме в семье, 2) национально-государственный строй, господствующий в настоящем, и 3) всемирное общение жизни как идеал будущего.

На всех этих этапах общество проявляется как нравственное восполнение или осуществление личности на данном историческом этапе своего развития. Таким образом, три главные ступени исторического процесса, или, как называл их Соловьев, формации: родовая, национально-государственная и универсальная — тесно связаны между собой. Причем высшая ступень всецело не отменяет и не упраздняет низшую, а только, вбирая в свою сферу, видоизменяет ее, из самостоятельного целого делая подчиненную часть (например, родовой союз с возникновением государства становится его подчиненным элементом в виде семьи, в которой родственная связь не только не упраздняется, а, наоборот, углубляется; изменяется же лишь правовое значение — род перестает быть основанием независимой власти). Так Соловьев определял нравственные основы и личности, которая стремится к бесконечному совершенству, и целого общества, охранительного по своей сути, которое предоставляет человеку возможности самореализации и саморазвития.

Значение философии права Соловьева в истории политико-правовых учений основывается на признании им идеального и социального характера права. По его убеждению ценность права заключается в том, что оно является не только нравственным ориентиром, но и необходимым регулятором общественных отношений. Идеи права как минимума нравственности, ориентация государства на социальные реформы были восприняты многими философами права XX в. — П. И. Новгородцевым, С. Л. Франком, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым и др.

Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920) известен в истории отечественной политико-правовой мысли как философ-правовед, преподававший историю философии права, энциклопедию права в Ярославском Демидовском юридическом лицее, в Киевском, а с 1906 г. — Московском университетах. Он был одним из организаторов Психологического общества при Московском университете, Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, членом Государственного совета (1907—1908 гг.). Его перу принадлежит ряд работ по философии, религии, истории. К основным трудам Трубецкого по философии права относятся "История философии права" (1907 г.), "Социальная утопия Платона" (1908 г.), "Миросозерцание Вл. С. Соловьева" в двух томах (1913 г.), "Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства" (1917 г.), "Энциклопедия права", вышедшая несколькими изданиями (последнее было переиздано в 1998 г.).

Трубецкой выступил с критикой основных подходов к праву как к силе, интересу, психике человека, обосновывая при этом собственное понимание права. Особенное внимание Трубецкого было направлено на исследование содержания права как свободы. Согласно его взглядам право — это "внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой", или "совокупность норм, с одной стороны, предоставляющих, с другой стороны, ограничивающих внешнюю свободу лиц в их взаимных отношениях".

Следуя Канту, Трубецкой считал, что право должно регулировать только внешнюю свободу людей и не может вторгаться в сферу морали. Именно с этих позиций он выступил с критикой положений В. Соловьева, согласно которым право понималось как минимум нравственности. Трубецкой указывал на смешение требований права и нравственности как на неизбежный результат подобного правопонимания. Он отмечал, что существует много нейтральных по отношению к нравственности норм, даже безнравственных, которые, тем не менее, закреплены

государством в качестве общеобязательных для исполнения.

Трубецкой писал, что право и нравственность представляют собой две тесно взаимосвязанные области, которые можно сравнить "с двумя пересекающимися окружностями: у них есть, с одной стороны, общая сфера — сфера пересечения, в которой содержание их совпадает, и вместе с тем две отдельные области, в коих их требования частью не сходятся между собою, частью даже прямо противоречат друг другу".

Содержание права — всегда сфера внешней свободы лица. Требования права адресованы свободной воле индивида, который имеет возможность выбрать определенный им же самим вариант поведения. В основе права лежит безусловная ценность — личность в своем исторически-конкретном проявлении. Вместе с тем вся область права есть, по Трубецкому, ценность условная. К этим ценностям он относил "порядок, власть, собственность", т.е. те средства, которые обеспечивают безопасность человека в обществе. Коль скоро требования соблюдать порядок в государстве, обеспечивать правовую организацию общества и другие изменяются с течением времени и места, они носят условный характер. Однако все они нацелены на реализацию и гарантированность требований личности, и, несмотря на внешний характер своего воздействия на человека, эти требования являются, согласно мнению ученого, ценностью.

Мотивы поведения, психические переживания, настроения людей, безусловно, важны для права, особенно они учитываются в уголовном праве. Однако, писал Трубецкой, до тех пор, пока помыслы и намерения не выражены во внешних действиях, праву нет до них дела. Так, отмечал ученый, человек, только замысливший преступление, но ничего не сделавший для осуществления своего замысла, осуждается нравственностью, но не является нарушителем права. Область права, по Трубецкому, составляют только те правила, которые предоставляют или ограничивают внешнюю свободу лица независимо от того, нравственны они по своему содержанию или нет. Например, ложь, осуждаемая нравственностью, поскольку она не наносит никому ущерба, не является нарушением сферы внешней свободы лица, а клевета как вид лжи есть нарушение не только требований нравственности, но и правовых норм, ибо посягает на внешнюю свободу индивида.

Содержание нравственности определялось Трубецким как добро или благо человека; требования нравственности касаются и действий, и настроений индивида. В эту область, отмечал он, входят все вообще нормы, предписывающие осуществлять добро, независимо от того, имеют или нет эти требования правовое значение.

Трубецкой выступил сторонником нового понимания естественного права — "возрожденного" естественного права. В своем учении он анализировал существующие требования права и те требования, которые, по его мнению, были бы желательны с точки зрения идеи права, разума индивидов и требований нравственности. Право в целом, утверждал ученый, должно служить нравственности, однако для этого необходимо определить четкий критерий данной цели. Существует ли вечный идеал добра, одинаковый для всех времен и народов, или понятие добра, — это всегда отражение только исторических условий, как полагала историческая школа права? Осуждая сторонников нравственного идеализма, видевших в нравственности только кодекс неизменных требований должного, Трубецкой предлагал соединить идеи исторической школы права (право — продукт истории) с требованием представителей естественного права о нравственных ориентирах права. Содержание идеи добра с течением времени менялось, кроме того, оно неодинаково для разных народов, но сам закон, требующий поступать нравственно, признается всеобщим, т.е. обязательным для всех людей. Таким всеобъемлющим законом добра Трубецкой считал требование солидарности людей с ближними. При неизменности самого этого требования понятие солидарности, отмечал ученый, понималось по-разному. Дикарь признает себя связанным только с членами своего рода и племени; для древних греков, замечал Трубецкой, солидарность распространялась только на расу эллинов, а все остальные были для них варварами. И лишь христианство, заявлял он, "сводит все обязанности человека по отношению к ближним к заповеди любви, причем под ближним, которого мы должны любить, подразумевается всякий человек как таковой".

Идеи теории естественного права с меняющимся содержанием Трубецкой стремился связать с

религиозной философией всеединства.

Трубецкой полагал, что право есть проявление Абсолютного на несовершенной ступени человеческого развития, когда спорные вопросы, возникающие в процессе общения, люди не могут разрешить самостоятельно и обращаются за защитой своих интересов к праву и государству. Он утверждал, что Евангелие ценит право и государство не как "возможную часть Царства Божия, а как ступень исторического процесса", этап восхождения к Абсолюту. Поэтому необходимо, по его мнению, ценить всякое, в том числе и относительное благо, любую условную ценность в жизни человека. "Всякая положительная величина, хотя бы и малая, должна быть предпочтена полному ничтожеству", — писал Трубецкой.

Анализируя состояние правопорядка в тот период в России, Трубецкой настоятельно указывал на необходимость изменений в обществе с помощью реформ. Реорганизация, в основе которой лежит компромисс общественных сил, должна проходить сверху и осуществляться мирным путем. Ученый выступал с критикой как "черного зверя" — правительства, медлящего с проведением реформ, так и "красного зверя" — революционных организаций — за всепоглощающее разрушение.

Идеи Трубецкого о содержании права как компромиссе между максимальной внешней свободой человека и благом всего общества, разграничение естественного и позитивного права, требования реформирования общества оказали влияние на философско-правовые взгляды Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, И. А. Ильина, С. Л. Франка.

§ 7. Заключение

Наука о праве в России уже в конце XIX — начале XX в. настоятельно требовала разграничить в правоведении сферу теоретических идей (то, что есть — область догматической юриспруденции и социологии права) и практических задач (то, что должно быть — область естественно-правовой школы, неокантианских теорий права). Разные задачи юриспруденции потребовали для исследования политико-правовых явлений использования различных методов.

Формально-догматическая юриспруденция призвала исследовать право прежде всего как систему общеобязательных норм поведения и выражала недоверие как к социологическому направлению права (правоотношение всегда конкретно), так и к естественно-правовой школе (сознание всегда изменчиво и индивидуально). Шершеневич, обосновывая необходимость существования общей теории права, изучающей догму права, выступал против построения идеалов государства и права и против понятия ценности в праве.

Социологические концепции права в России видели основу права в правовом отношении. Изменяются и нормы права, и представлений людей о справедливом и несправедливом, правовом и неправовом; устойчивость общественного отношения должна нацеливать юриста на первоочередное изучение интересов людей, их защиту, как полагал Муромцев, их разграничение, как утверждал Коркунов, с помощью государства. Особое место в этом направлении занимает учение Ковалевского, считавшего как право, так и государство средством обеспечения солидарности, "замирной среды" в обществе.

Изучение формально-догматического, (например, теория Шершеневича) и социологического (учения Муромцева, Коркунова, Ковалевского) подходов к праву имеют первостепенное значение для юриста-практика, задача которого — разрешать правовые споры — стоит вне идеологии государства и политики права, а основывается только на догме права.

Естественно-правовое направление ориентировано на создание общественного идеала (конституционное правовое государство). С этих позиций право рассматривалось как явление культуры, сфера духовной деятельности человека и потому представляло собой ценность — признание и юридическое закрепление основных прав и свобод личности (Соловьев, Трубецкой, Новгородцев, Кистяковский). Полемизируя с представителями формально-догматического направления правоведения, сторонники естественно-правовой школы утверждали, что с точки зрения юридического позитивизма можно только классифицировать, но не объяснять сущность

правовых явлений.

Каждая из этих теорий права и государства заслуживает глубокого изучения под углом зрения не только историко-сравнительного правоведения, но и доктринального мышления и вневременной оценки решения политико-правовых проблем. Содержательное решение этих вопросов либо с позиций охранительного либерализма (Чичерин), либо с позиций неокантианства (Новгородцев, Кистяковский), либо с позиций социологии права (Муромцев, Коркунов, Ковалевский), либо с позиций религиозно-нравственной философии (Соловьев, Трубецкой), либо вне политики вообще (Шершеневич) встречает многочисленных сторонников.

ГЛАВА 25. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЕВРОПЕ В НАЧАЛЕ XX В.

§ 1. Введение

В начале XX в. стала отчетливо проявляться наметившаяся в предыдущий период тенденция социализации гражданского общества. На рубеже XIX—XX вв. ведущее место в промышленности и торговле перешло от частных предпринимателей и торговцев к индустриальным, торговым и финансовым корпорациям. В это же время организованный в профессиональные союзы класс наемных рабочих сложился во внушительную силу, с которой вынуждены были считаться предприниматели и на защиту интересов которого стал притязать ряд политических партий и демократических движений. Значительные изменения претерпевало представительное государство. Расширение избирательного права, все более тесная связь представительных учреждений с политическими партиями и рост воздействия общественного мнения толкали буржуазное государство на путь социальных реформ. Государство выступало уже не только как "ночной сторож", осуществляя лишь охранительные функции, но и отчасти как социальное государство, организующее управление народным образованием, здравоохранением, социальным обеспечением. С начала XX в. повышается роль государства и в регулировании экономических отношений, в изживании кризисных явлений. Однако путь человечества никогда не был прямым и ровным; история знает не только рывки, скачки вперед, но и стремительные откаты назад. Опираясь на трудности развития гражданского общества, нередко обусловленные эгоизмом правящего меньшинства, ряд экстремистских групп и партий стремился к установлению тоталитарного строя под лозунгами борьбы с плутократией и буржуазной демократией. В России и Италии, а позже в Германии эти группы и партии добились успеха.

Политико-правовые программы двух основных направлений идеологии носили четко выраженный классовый характер.

Буржуазная политико-правовая идеология строила теорию права и государства с ориентацией на развитие гражданского общества по капиталистическому пути. Главными идеями этой идеологии были сохранение классового деления общества, проведение отдельных реформ для смягчения противоречий между рабочим классом и буржуазией, продолжение демократизации представительного государства и усиление его социальной деятельности.

Социалистическая политико-правовая идеология основывалась на идее ликвидации капитализма и преобразования общества в интересах трудящихся классов. Однако на рубеже веков в некоторых социалистических теориях обозначилось реформистское направление, обосновывающее лишь социализацию гражданского общества, сближающееся с буржуазной политико-правовой идеологией.

В связи с критикой юридического позитивизма возникли различные по методологической основе и по тематике учения о праве; в целом они не выходили за пределы буржуазной политико-правовой идеологии, но часто не имели выраженной социально-классовой окраски, поскольку сосредоточивались на решении технико-юридических или научно-методологических проблем, лишь отдаленно связанных с социологией и политикой (соотношение психологии и права, доктрина толкования и применения закона и др.).

§ 2. Социалистические политико-правовые учения

В начале XX в. получили развитие основные направления социалистической идеологии XIX в. **А. Марксистская политико-правовая идеология (социал-демократия и большевизм).** Деятельность двух Интернационалов, социалистических, рабочих и социал-демократических партий способствовала утверждению марксизма как преобладающей социалистической доктрины начала XX в.

Однако на рубеже веков среди сторонников марксизма возникли существенные разногласия об исторических судьбах капитализма и социализма, о способах защиты интересов рабочего класса, в связи с чем в марксизме определились различные направления.

Эдуард Бернштейн (1850—1932) — один из руководителей германской социал-демократии и II Интернационала — в конце 90-х гг. XIX в. опубликовал в партийной печати серию статей "Проблемы социализма", изданных затем книгой "Предпосылки социализма и задачи социал-демократии" (1899 г.). Исходя из вывода Маркса о том, что ни одна общественно-экономическая формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, Бернштейн утверждал, что капитализм еще далек от своего конца и завершения. "Если победа социализма является имманентной необходимостью, — писал он, — то в основание ее должно быть положено доказательство неизбежности экономического краха современного общества. Это доказательство еще не дано, оно не может быть дано". Бернштейн доказывал, что практика не подтвердила ни теории "крушения капитализма", ни идеи "обнищания пролетариата". Наоборот, чем больше развивается капиталистическое производство, тем больше уступок рабочий класс добивается от буржуазии. Бернштейн отмечал, что растущее профсоюзное и социал-демократическое движение вынуждает буржуазию к ряду уступок, способных заметно улучшить положение рабочего класса. Это улучшение осуществляется посредством отдельных реформ, из которых ни одна не будет последней, исчерпывающе решающей все проблемы. По мнению Бернштейна, идея социализма как идея далекого будущего отвлекает рабочее движение от борьбы за лучшее настоящее. Отсюда ставшее знаменитым его суждение о социализме: "Эта цель... для меня ничто, движение же — все".

Бернштейн был оппортунистом в том смысле, что являлся сторонником борьбы за улучшение условий труда и жизни рабочего класса в капиталистическом обществе. Он был реформистом, поскольку для улучшения положения рабочего класса предлагал не разрушить капитализм, а использовать созданные им общественные богатства. Бернштейн призывал социал-демократов к упорной и настойчивой борьбе за реформы в интересах рабочего класса, к организации и просвещению рабочих. Бернштейн утверждал, что реформы, в отличие от революций, ведут к созданию долговременных учреждений, преодолению предрассудков, расширению кругозора масс. В революциях, писал он, чувство руководит рассудком; революционное насилие производит скорое действие, но оно пригодно только для устранения препятствий, которые привилегированное меньшинство ставит прогрессу. Сила революций — в разрушительной, отрицательной стороне. В реформах, осуществляемых законодательным путем, рассудок руководит чувством; их действие медленнее, поскольку они направлены не на уничтожение каких-то прав, а на компромиссы, созидание, улучшения. Сила реформ — в положительной работе. Поскольку рабочий класс еще не созрел для своей эмансипации, а экономические условия тоже ей не соответствуют, писал Бернштейн, речь может идти лишь о постепенном освободительном движении посредством организации и законодательных реформ.

Из оппортунизма и реформизма органически проистекал ревизионизм; обосновывая ряд положений своей программы идеями Маркса, цитатами из его произведений, Бернштейн призывал к ревизии (пересмотру) тех положений марксизма, которые, по его мнению, не соответствовали новой эпохе, к открытой критике теоретической части программы социал-демократии, составленной в духе марксизма. Бернштейн писал, что в марксизме есть несомненный элемент бланкизма и бабуизма: к понятию естественной эволюции общества, протекающей по

объективным законам, присоединяется понятие переворота, навязывания обществу программы, сочиненной революционной партией.

Бернштейн утверждал, что рабочий класс еще недостаточно развит, чтобы принять в свои руки политическую власть; к тому же для социализма еще нет экономических условий. "Диктатура пролетариата — там, где рабочий класс еще не обладает сильной собственной организацией хозяйственного свойства и не достиг еще высокой степени моральной самостоятельности путем дрессировки в органах самоуправления, — писал Бернштейн, — есть не что иное, как диктатура клубных ораторов и ученых". Плеханову, который, ссылаясь на историческое призвание пролетариата, критиковал реформистские и ревизионистские взгляды, Бернштейн отвечал, что "господин Плеханов" не знаком с действительным рабочим движением и поэтому судит о нем как теоретик.

Рабочие, с которыми имеют дело социалисты, во-первых, уж вовсе не настолько обнищали, как утверждалось в "Коммунистическом манифесте", во-вторых, далеко еще не освободились от предрассудков и слабостей и потому не способны ни к политическому господству, ни к повышению производительности труда и хозяйства.

Призывая к пересмотру, ревизии теории марксизма, к его открытой критике, Бернштейн доказывал, что социализм вообще не может быть научным. Наука имеет целью познание существующего, а социализм является идеалом, выражающим интересы рабочего движения, представления рабочего класса о будущем, к которому он стремится. Этот идеал опирается на научные достижения, но он неизбежно содержит элементы утопизма, поскольку будущее еще не существует и потому не может быть предметом научного исследования: "Фундаментом всякой истинной науки служит опыт, вырабатывающийся совокупным знанием. Социализм же есть учение о *будущем* общественном строе, почему ему и недоступен наиболее характерный элемент строгой научности".

Вслед за итальянским марксистом Антонио Лабриолой Бернштейн предлагал переименовать научный социализм в "критический социализм", поскольку идеалы социализма обосновываются критикой капиталистического общества, а содержание этих идеалов само подлежит критике и пересмотру в связи с развитием социальных наук. "Свободная критика, — писал Бернштейн, — одно из основных условий научного познания".

Ссылаясь на Прудона, который в письме к Марксу предостерегал от опасности догматизма, связанной со стремлением построить научную теорию социализма, Бернштейн утверждал, что наука всегда должна быть открыта для замены устаревших положений и пополнения новыми знаниями, соответствующими современной реальности; на этой основе должны уточняться и идеологические постулаты. Социализм нуждается в науке об обществе как теоретическом путеводителе; социализм опирается на научное знание, но исключает "законченность", неизменность и догматичность.

С этих позиций Бернштейн подверг существенному пересмотру теоретические положения марксизма о классовой сущности и роли государства и права, о революции и реформе, о диктатуре пролетариата и сломе буржуазного государства.

Классовую борьбу Бернштейн рассматривал, как одну из сторон исторического процесса, наряду с которой существует возможность сотрудничества классов во имя общего национального дела. Государство, по его мнению, тоже представляет собой не только классовую организацию, но и аппарат для управления страной. Поэтому социал-демократическая партия, выражая интересы рабочего класса, должна принимать участие в деятельности современного ей государства, участвуя в преобразовании общества посредством демократических и экономических реформ.

Почти одновременно с публикацией произведений Бернштейна французский социалист Александр Мильеран в 1899 г. согласился занять пост министра торговли и промышленности в правительстве Вальдека-Руссо (военным министром правительства был палач Коммуны генерал Галифе). Мильеран заявлял, что стал министром для спасения республики, для пропаганды социализма и для проведения реформ в интересах рабочих. Санкционированные правительством расправы полиции с забастовщиками окончательно скомпрометировали Мильерана; в конце концов он был исключен из французской социалистической партии.

Произведения Бернштейна, реформистские настроения ряда других социал-демократов, "казус Мильерана" остро поставили перед партиями II Интернационала вопрос об актуальности ряда марксистских положений, особенно идей революции, диктатуры пролетариата, способах замены капитализма социализмом. В 90-е гг. участились ссылки на Лассалья тех социал-демократов, в чьих глазах его авторитет был равен авторитету Маркса. Переиздаются сочинения Лассалья (наиболее полное издание предпринял Бернштейн). Остро встал вопрос о революции и реформе, о классовой или нравственной, социальной сущности государства.

Долгое время главной опорой революционного марксизма во II Интернационале была делегация социал-демократической партии Германии. На ряде съездов этой партии в самой Германии резко критиковались оппортунизм, реформизм и ревизионизм Бернштейна.

Карл Каутский (1854—1938), один из лидеров германской социал-демократии и II Интернационала, автор многочисленных произведений, посвященных пропаганде марксизма, опубликовал книгу "Бернштейн и социал-демократическая программа. Антикритика", в которой отвергал высказывания Бернштейна против некоторых марксистских идей, писал о неизбежности социалистической революции, возражал против призывов превратить Социал-демократическую партию в партию социальных реформ. При сохранении капитализма, уверял Каутский, реформы временны, частичны, носят поверхностный характер и в конечном счете только содействуют накоплению социальных противоречий, обострению классовых антагонизмов и борьбы, ведущей к преобразованию общества в целом.

Кроме того, рассуждал Каутский, без признания социализма как цели само существование Социал-демократической партии лишается смысла.

Основатели и вожди германской социал-демократии ("эйзенахцы") *Август Бебель* (1840—1913) и *Вильгельм Либкнехт* (1826—1900), защищая марксизм от критики, отстаивали основные положения революционной теории, но отмечали практическую сложность сочетания борьбы против капитализма за социализм и борьбы за реформы, улучшающие положение рабочего класса при капитализме. "Рабочие признают в нашей партии свое политическое представительство, — говорил Бебель на съезде партии, — так как они видят, что уже теперь по мере сил мы стремимся к тому, чтобы поднять и улучшить их положение, поскольку это возможно на почве существующего буржуазного общества".

Лучшим средством "поддержать огонь воодушевления в массах" Бебель считал признание и провозглашение социализма конечной целью борьбы социал-демократии и рабочего класса, но в то же время замечал: "Если мы станем отодвигать нашу прекрасную цель в туманную даль и постоянно подчеркивать, что только будущие поколения ее достигнут, тогда с полным правом масса от нас разбежится".

В том же духе высказывался Либкнехт, призывавший социал-демократию уже в настоящем добиваться "преобразований в социалистическом смысле", не бездействуя в ожидании "спелых плодов социальной революции". Социализм, по его мнению, будет завоеван не в парламенте, а в уличных боях. Однако, утверждал Либкнехт, "существующее государство вращается в будущее совершенно так же, как будущее уже заключено в существующем".

Революционных марксистов, критиковавших реформизм Бернштейна, но не присоединившихся к большевикам, последние называли *центристами*. Основание для такого наименования давало и то, что Каутский, Адлер и другие социал-демократы этого направления называли себя "марксистским центром".

Установление политической власти рабочего класса центристы связывали с высоким уровнем развития капитализма, при котором рабочий класс составит большинство населения. Поэтому целью политической борьбы социал-демократии они считали приобретение большинства в парламенте и превращение парламента в господина над правительством. Каутский полагал, что существующий буржуазный аппарат управления не может быть в одночасье заменен чисто пролетарским управлением; поэтому пролетарская революция поначалу (на период перехода) создаст коалиционное правительство.

К центристам относился и *Георгий Валентинович Плеханов* (1856—1918) — один из основателей Российской социал-демократической рабочей партии, видный теоретик марксизма.

Плеханов, как и многие другие марксисты, считал социалистическую революцию возможной на той стадии развития капитализма, когда материальное производство достигнет высокого уровня и пролетариат составит большую часть населения.

Вначале Плеханов полагал, что власть пролетариата будет осуществляться посредством прямого народного законодательства; потом он от этой мысли отказался. Много шума вызвало заявление Плеханова на II съезде РСДРП об относительности демократических принципов, которые могут (и должны) быть ограничены ради успеха революции. "Революционный пролетариат, — говорил Плеханов, — мог бы ограничить политические права высших классов подобно тому, как высшие классы ограничивали когда-то его политические права... Если бы в порыве революционного энтузиазма народ выбрал очень хороший парламент... то нам следовало бы стремиться сделать его Долгим парламентом; а если бы выборы оказались неудачными, то нам нужно было бы стараться разогнать его не через два года, а если можно, то через две недели". Однако такие суждения для Плеханова являются, скорее, исключением, чем правилом; он был сторонником социализма, введенного не по принуждению, а по решению и с согласия большинства народа.

При всей остроте полемики между оппортунистами и центристами им были свойственны некоторые общие политико-правовые идеи.

Во-первых, все они были сторонниками демократии, использования в интересах рабочего класса всеобщего избирательного права, свободной борьбы партий на выборах, свобод слова, печати, собраний, полновластия представительных учреждений, а также развития социального законодательства и активного вмешательства государства в экономику.

Во-вторых, им было свойственно отрицательное отношение к революционному экстремизму. Если, как отмечено, Бернштейн всех вообще революционных марксистов обвинял в бланкизме, в стремлении навязать обществу искусственную программу развития при помощи государственной власти, то Плеханов тот же упрек адресовал Ленину.

Взаимные обвинения в отступлении от марксизма усилились после октября 1917 г. После разгона Учредительного собрания Каутский написал книгу "Диктатура пролетариата", содержащую резкую критику политики большевиков, противоречащей принципам демократии. Ленин ответил книгой "Пролетарская революция и ренегат Каутский" (1918 г.), в которой пролетарская демократия противопоставлялась так называемой чистой, т.е. буржуазной, демократии.

Вскоре в книге "Терроризм и коммунизм" Каутский утверждал, что принудительное насаждение коммунизма порочит эту идею, ибо социализм — новый, прогрессивный общественный строй — невозможно ввести насильственно, вопреки воле большинства. Каутский сетовал, что Россией правят не рабочие, а новая бюрократия, которая низвела на уровень тени рабочие советы, затруднив новые выборы и исключив из них всякую оппозицию. В результате произвола этой бюрократии, опирающейся на средства насилия, на армию, писал Каутский, "русский коммунизм стал воистину социализмом казармы... Большевиизм победил в России, но социализм потерпел там поражение".

Лев Троцкий в книге с таким же названием ("поводом к этой книге, — писал он в предисловии, — послужил ученый пасквиль Каутского того же наименования") доказывал, что революционная диктатура сама в себе находит критерии самопроверки, поскольку в ходе революции не может ставиться задача "статистически измерить группировку направлений". Троцкий подчеркивал, что Маркс не видел противоречия в том, что в 1871 г. Коммуна Парижа пыталась определить волю всей Франции; согласно теории Маркса пролетарская революция совершается в интересах большинства и потому неизбежно становится (в процессе развития) движением большинства. Каутский ответил книгой, содержащей критическую оценку революционных событий в России: "От демократии к государственному рабству. Ответ Троцкому" (Берлин, 1921 г.). "Как истый большевик, Троцкий требует демократии только от противника; впрочем, человечности и приличия большевики тоже требуют обычно только от других, — писал Каутский. — Коммунисты всех стран безгранично возмущаются всяким правительством, которое не предоставляет им полнейшей свободы печати, собраний, союзов и т.д. Но требование такой же

свободы в советской республике вызывает у них только насмешку".

Большевики и социал-демократы — интернационалисты делали центристам II Интернационала тот упрек, что оппортунистическая позиция ряда социалистических депутатов побудила их, вопреки решениям II Интернационала, голосовать за военные кредиты в начале мировой войны (август 1914 г.).

Самостоятельным течением марксизма является *большевизм*, основателем и вождем которого был *Владимир Ильич Ульянов (Ленин)* (1870—1924). "Большевизм, — писал Ленин, — существует, как течение политической мысли и как политическая партия, с 1903 года".

Основная идея большевизма — идея "партии нового типа", централизованной организации профессиональных революционеров, стремящейся стать правящей партией, осуществляющей марксистскую программу строительства социализма и коммунизма. Обоснование необходимости такой партии в том, что только она способна познать и постичь подлинные интересы рабочего класса.

В работе "Что делать?" (1901—1902 гг.) Ленин называл глубоко справедливыми и важными рассуждения Каутского о неспособности пролетариата выработать социалистическое сознание, научно выражающее его классовые интересы. Носителем науки является не пролетариат, подчеркивал Каутский, а *буржуазная интеллигенция*, обучающая социализму выдающихся по своему умственному развитию пролетариев, которые затем вносят социализм в классовую борьбу пролетариата.

Без помощи теоретиков (из буржуазной интеллигенции) пролетариат не способен познать свои собственные интересы и не знает, за что ему надо бороться. Его повседневная (стихийная) борьба за повышение заработной платы, улучшение условий труда и жизни не устраняет подчинения труда капиталу. Между тем, уверял Ленин, "основной экономический интерес пролетариата может быть удовлетворен только посредством политической революции, заменяющей диктатуру буржуазии диктатурой пролетариата".

Российская социал-демократия, утверждал Ленин, должна направить рабочее движение на путь политической борьбы. Для этого в России должна быть создана конспиративная централизованная организация профессиональных революционеров, стремящаяся к руководству всеми кружками, союзами, объединениями рабочего класса. "Дайте нам организацию революционеров, — писал Ленин, — и мы перевернем Россию!"

Борьба Ленина и его сторонников за создание такой партии породила в российской социал-демократии раскол на большевиков и меньшевиков. На работу Ленина "Что делать?" Плеханов отозвался работой "Чего не делать", в которой упрекал Ленина и его сторонников за бланкизм, за подражание народнику Ткачеву.

Политико-правовая идеология меньшевиков в основном тождественна идеологии Каутского и других социал-демократов Западной Европы. Их объединяла мысль, что социалистическая революция возможна лишь в странах с достаточно высоким уровнем развития производства и многочисленным рабочим классом. К таким странам Россия начала XX в., что очевидно, не относилась.

Поначалу основные теоретические и организационные усилия Ленина были направлены на создание и обоснование партии нового типа. Партия большевиков, по выражению Ленина, это "ум, честь и совесть нашей эпохи". В период первой русской революции (1905—1907 гг.) Ленин доказывал, что под руководством партии большевиков буржуазная революция в России будет перерасти в социалистическую: "Мы стоим за непрерывную революцию. Мы не остановимся на полпути". Позже теоретические усилия Ленина сосредоточились на обосновании свержения империализма (монополистического капитализма) в самое ближайшее время. Империализм, писал Ленин, — это такое состояние капитализма, когда он, выполнив все для него возможное, поворачивает к упадку; "империализм есть канун социальной революции пролетариата".

К специальному исследованию теоретических проблем государства Ленин приступил в эмиграции в 1916г., составив конспект ряда работ Маркса и Энгельса (так называемая "Синяя тетрадь", или "Марксизм о государстве"). На основе этого конспекта была подготовлена и издана в 1918г. книга "Государство и революция". Проблемы государства занимают важное место в

"Апрельских тезисах", в статье "Удержат ли большевики государственную власть?" и других работах весны — лета 1917г. Главное внимание Ленин обращал на такие проблемы, как обоснование насильственной революции, критика парламентаризма, необходимость слома старой государственной машины, создание Республики Советов (республики типа Парижской коммуны), сосредоточение управления всем народным хозяйством в руках "одного всенародного, государственного "синдиката", строжайший контроль со стороны государства над мерой труда и мерой потребления. "Все общество будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством платы". Ленин писал об использовании созданного капитализмом учетно-регистрационного аппарата трестов, монополий, банков.

Упрощение капитализмом учета и контроля до простых операций, доступных грамотному человеку, входит в число условий отмирания государства. В работах этого периода Ленин обосновывал уничтожение (взрыв, отмену) государства в связи со строительством социализма и коммунизма. "При социализме *все* будут управлять по очереди и быстро привыкнут к тому, чтобы никто не управлял". Поэтому пролетарское государство — "полугосударство", отмирающее государство, "неполитическое государство", "уже не есть собственно государство". Ленин писал о замене постоянной армии всеобщим вооружением народа, об осуществлении управления без особого аппарата.

Практика государственного строительства после прихода большевиков к власти не подтвердила многих идей, высказанных в предшествующий этому период. Вместо отмирания государства, замены его Советами и организацией вооруженных рабочих создавался строго централизованный аппарат управления, состоящий из многочисленных профессиональных служащих. Вскоре была создана и постоянная армия.

Пересмотр ряда прежних своих теоретических положений Ленин объяснял обострением классовой борьбы: "Нам пришлось осуществлять диктатуру в самой ее суровой форме".

В послеоктябрьских трудах понятию диктатуры уделяется повышенное внимание. "Научное понятие диктатуры, — писал Ленин, — означает не что иное, как ничем не ограниченную, никакими законами, Никакими абсолютно правилами не стесненную, непосредственно на насилие опирающуюся власть". Второе издание книги "Государство и революция" (1919 г.) дополнено разделом, подчеркивающим значение идеи диктатуры пролетариата в теоретическом наследии Маркса.

Важным условием диктатуры пролетариата в России, где рабочий класс был очень малочислен, Ленин считал партийное руководство: "Диктатура пролетариата невозможна иначе, как через коммунистическую партию". Руководящее положение коммунистической партии большевиков он называл основой Советской Конституции — юридической и фактической. "Ни один важный политический или организационный вопрос, — утверждал Ленин, — не решается ни одним государственным учреждением в нашей республике без руководящих указаний Цека партии".

В работах Ленина немало суждений о демократии, но суждения эти, обычно высказанные в полемике, часто имели декларативный, лозунговый характер: "Пролетарская демократия в *миллион раз* — подчеркивал Ленин, — демократичнее всякой буржуазной демократии; Советская власть в миллион раз демократичнее самой демократической буржуазной республики".

В условиях, когда Советы рассматривались лишь как "приводные ремни от партии к массам", Советская власть была номинальной. Даже в решениях РКП(б) резонно подчеркивалось, что Советы стали органами только агитации и пропаганды, и намечалась "политика оживления Советов". Партийно-административная диктатура не дала Советам проявить себя как органы власти. Не случайно весной 1921 г. последний клич гибнущей в Кронштадте российской социальной демократии был: "Власть не партиям, а Советам!"

Ленин видел, что не все первоначальные теоретические замыслы государственного строительства адекватно воплощаются в практике; некоторые явления и процессы его явно тревожили: "Коммунисты стали бюрократами. Если что нас погубит, то это".

Развитие партийно-административной системы, опирающейся на насилие, закономерно привело к декларативности демократических положений, провозглашавшихся марксизмом и ленинизмом, вопиющему противоречию практики и теории, высшим выражением которого явился

сталинизм.

Б. Анархизм. Это учение продолжало оставаться распространенным социалистическим учением. В конце XIX — начале XX в. сложился ряд разновидностей, течений анархизма.

Увлечение ряда лидеров социалистических партий парламентской деятельностью, их отрыв от рабочего движения, притязания идеологов социал-демократии на монопольное выражение интересов пролетариата, на руководство рабочим классом и всем обществом порождали недоверие рабочих к ученым и к интеллигенции, свойственное еще бабувистам и коллективистам XIX в.

Существенные возражения против партийно-государственного социализма, основанного на притязаниях социал-демократии на власть, выдвинул *Ян-Вацлав Махайский* (1867—1926), опубликовавший под псевдонимом А. Вольский книгу "Умственный рабочий" (1898—1899 гг., переиздавалась в 1905 г.).

Поначалу Махайский стремился уточнить некоторые положения учения марксизма. Он писал, что основное внимание Маркс уделял исследованию антагонизма между капиталистом и рабочим и совершенно упустил из виду антагонизм между пролетариатом и буржуазным обществом. В результате не исследовано "вторичное распределение", за счет которого содержится интеллигенция, приближающаяся, как отмечает и Каутский, по своему жизненному уровню к буржуазии. "Образованное общество", вся армия "умственных рабочих", писал Махайский, ведет такое же паразитическое существование, как и горсть капиталистов и крупных земельных собственников.

Образованное общество свои знания, таланты и способности передает только своему потомству, воспроизводя армию умственных рабочих. Превратив знания в источник доходов, интеллигенция была и остается "чем-то вроде жреческой касты в древнем Египте, ревниво оберегающей свои тайные знания от непосвященного плебея".

Стремясь к господству над всем обществом, интеллигенция выдвинула идеал государственного социализма, используя в своих целях движение пролетариата. По мнению Махайского, подлинная цель социал-демократов — обобществить средства производства и установить над всем обществом власть интеллигенции, живущей за счет эксплуатации пролетариата.

Махайский и его последователи (анархистские группы в Иркутске, группа "Рабочий заговор" в Одессе и др.) ставили задачи самоорганизации рабочего класса, освобождения его от чуждых целей, навязанных пролетариату группами "умственных рабочих" (т.е. буржуазной интеллигенцией), руководящих социал-демократическими партиями.

Видным теоретиком анархизма был *Петр Алексеевич Кропоткин* (1842—1921). Политическая деятельность Кропоткина началась в самый первый период народничества; после ареста и побега он издавал в эмиграции газеты революционного и анархистского направления ("Бунтарь", "Свобода"). Его политические произведения стали активно издаваться в России и в других странах с начала XX в. - В работах "Хлеб и воля", "Записки революционера", "Государство, его роль в истории", "Нравственные принципы анархизма", "Современная наука и анархия" и других Кропоткин изложил и обосновал теорию *анархо-коммунизма*.

Кропоткин писал, что в основе общества лежат всеобщее равенство, солидарность и свобода.

От общества отличается одна из его исторических форм — государство. Государство Кропоткин определял как "общество взаимного страхования, заключенного между землевладельцем, воином, судьей и священником, чтобы обеспечить каждому из них власть над народом и эксплуатацию бедноты. Таково было происхождение государства, такова была его история и таково его существо еще и в наше время".

Согласно теории Кропоткина сущность истории — стремление к личной свободе; этому стремлению враждебно государство, самый смысл которого заключается в "подавлении личности, в уничтожении всякой свободной группировки, всякого свободного творчества, в ненависти ко всякому личному почину и в торжестве одной идеи, которая по необходимости должна быть идеей посредственности...".

Особенностью исторической концепции Кропоткина является представление о случайности и прерывности государственной организации общества, которое в отличие от государства существует необходимо и постоянно. Оригинальность концепции в том, что целые периоды

истории, по Кропоткину, государства не было; античные республики Греции, средневековые вольные города, свободные сельские общины, по его мнению, не были государствами в собственном смысле слова. Начало государственности в Европе положила Римская империя — централизованная бюрократическая иерархия, оторванная от народа и противостоящая ему. "Через всю историю нашей цивилизации, — писал Кропоткин, — проходят два течения, две враждебные традиции: римская и народная; императорская и федералистская; традиция власти и традиция свободы. И теперь, накануне великой социальной революции, эти две традиции опять стоят лицом к лицу".

Под великой социальной революцией Кропоткин понимал освобождение работника от ига капитала и организацию общества на принципах коммунизма. В отличие от социализма ("мютюэлизма") Прудона и "коллективизма" Бакунина, идеалом Кропоткина был коммунизм, основанный на всеобщем труде и коммунальном производстве, свободном потреблении продуктов совместной работы, на свободной федеративной группировке от простого к сложному. Коммунистическое общество будет освобождено от религиозной морали. Отношения между людьми будет определять "свободная мораль, без принуждения и санкции, развивающаяся из самой жизни общества и переходящая в состояние обычая".

Золотое правило морали Кропоткин считал основой общежития. "Поступай с другими так, как бы ты хотел, чтобы в тех же условиях другие поступали с тобою" — это, утверждал Кропоткин, "не что иное, как начала Равенства, т.е. основное начало анархизма".

В коммунистическом обществе, полагал Кропоткин, место правительства займут "вполне свободное соглашение и союзный договор, случаи же столкновения неизбежно уменьшатся, а те, которые будут возникать, могут разрешаться третейским судом".

Переход к коммунизму Кропоткин считал длительным, сочетающим разрушение (бунты, стачки, ломка старой психологии, идеологии, нравственности) с созиданием нового строя, организованного на свободных союзах и высокой нравственности.

Марксизм Кропоткин отвергал, видя в нем "государственный социализм", который неизбежно разовьется в экономический деспотизм, еще более страшный, чем политический.

Коль скоро организация коммунизма опирается на естественные законы, строительство нового общества не может быть поручено каким-либо государственным учреждениям. Коммунистическое общество "должно быть делом всех, оно должно быть создано творческим умом самого народа; коммунизм нельзя навязать свыше, — писал Кропоткин, — без постоянной, ежедневной поддержки со стороны всех он не мог бы существовать: он задохнулся бы в атмосфере власти".

Особенностью концепции Кропоткина было признание промежуточных ступеней между государством и анархо-коммунизмом. Преданархическая фаза — эпоха государственного федерализма — включает распад больших централизованных государств, развитие общественных организаций, служащих разрушению монополии церкви и государства, кооперативное движение, создающее предпосылки перехода к коммунизму.

Идеи анархо-коммунизма распространялись в России примерно с 1903 г. организацией сторонников Кропоткина "Хлеб и воля". В 1917г. Кропоткин вернулся из эмиграции в Россию; на Государственном совещании в Москве в августе 1917 г. он призывал к объединению революционных сил во имя идеалов "самоуправления и труда", предлагал провозгласить Россию федеративной республикой. Советы Кропоткин считал великим завоеванием революции, органами, с помощью которых Россия сможет построить коммунистическое общество без государства.

После Октябрьской революции в письмах к Ленину, в обращениях к западноевропейским рабочим, в других произведениях Кропоткин с тревогой писал о партийной диктатуре, о системе заложничества, о терроре, произволе ВЧК, массовых расстрелах.

Ссылаясь на уроки Французской революции, Кропоткин обращался к Ленину: "Террористы комитета общественной безопасности оказались могильщиками революции". Кропоткин сетовал, что Россия стала Советской Республикой только по названию: "Теперь правят в России не Советы, а партийные комитеты, и их строительство страдает недостатками чиновничьего строительства". Диктатура партии, отмечал Кропоткин, безусловно вредна для создания нового,

социалистического строя. Она препятствует местному строительству местными силами, уничтожает влияние и созидательную силу Советов, искореняет свободу печати и свободу предвыборной агитации, допускает ошибки, за которые приходится расплачиваться тысячами жизней и разорением целых округов. "Если же теперешнее положение продлится, — с грустью писал Кропоткин, — то самое слово "социализм" обратится в проклятие. Как оно случилось во Франции с понятием равенства на сорок лет после правления якобинцев".

Анархо-коммунизм был влиятелен среди части социалистов-революционеров. На основе идей анархо-коммунизма с 1904 г. в партии социалистов-революционеров сложилась фракционная группа максималистов, образовавшая в 1906 г. самостоятельную партию. Максималисты отрицали программу-минимум и предполагали без промежуточных ступеней перейти к анархо-коммунизму через всеобщие стачки в городе и деревне, массовые экспроприации, социализацию земли, фабрик и заводов. В 1919 г. партия максималистов распалась; во второй половине 20-х гг. ОГПУ ликвидировало группы кропоткинцев, попытавшихся объединиться во Всероссийскую федерацию анархистов-коммунистов (ВФАК).

В начале XX в. возникло относительно новое направление политико-правовой идеологии — *анархо-синдикализм*.

В 1895 г. во Франции профессиональные союзы создали "Всеобщую конфедерацию труда", в уставе которой, принятом в 1902 г., говорилось, что эта организация объединяет рабочих "вне всякой политической партии". Основой конфедерации были синдикаты (профессиональные союзы, объединения рабочих по профессиям), программной задачей — полное освобождение рабочих при помощи экспроприации капиталистов. Революционное большинство съезда, принявшего устав, высказалось за "тактику прямого действия" (всеобщая забастовка, захват рабочими фабрик и заводов). Ставилась задача "разбить законность, которая нас душит". Конфедерация высказалась против всякой законности, против всякой власти, против класса хозяев. Синдикализм (профсоюзное движение) нашел теоретическое обоснование в анархизме. Вскоре были изданы основные труды теоретиков анархо-синдикализма.

Жорж Сорель (1847—1922), французский социальный философ, в 1906 г. опубликовал книги "Размышления о насилии" и "Иллюзии прогресса".

Сорель писал, что, согласно теории Маркса, внутренние законы развития капитализма создают предпосылки замены его социализмом. Эта теория основывается на непримиримости и вражде классов. Сореля тревожит, что в капиталистическом обществе проводятся реформы, устраняющие варварство раннего капитализма; взаимные уступки хозяев и пролетариев сеют надежду на возможность их солидарности и тем самым подрывают победоносное шествие социализма.

Если ослабевает классовая борьба — будущее мира становится неопределенным, непредсказуемым, считал Сорель. Он писал, что только с помощью насилия над буржуазией пролетариат может осуществить идею классового раскола, "без которой социализму было бы невозможно выполнить свою историческую роль". Более того, утверждал Сорель, "насилие пролетариата не только может обеспечить будущую революцию, но, по-видимому, оно представляет из себя также и единственное средство, которым располагают отупевшие от гуманизма европейские нации, чтобы вновь найти свою прежнюю энергию... Насилие спасет мир".

Сорель и другие теоретики анархо-синдикализма (Лягардель, Берт) резко критиковали государство, демократию и парламентаризм.

Ссылаясь на Прудона, они называли политическое общество (государство) искусственной надстройкой над экономическим обществом. Государство, писал Лягардель в книге "Пролетариат и демократия", насаждает социальный атомизм, так как понятие "гражданин" безлико и абстрактно, не отражает классовой структуры общества, состоящего из групп реальных людей — рабочих, капиталистов, земельных собственников и др. Затуманивая классовые различия и антагонизмы, парламентский режим "укрепляет социальное равновесие, необходимое для развития капитализма".

Сорель утверждал, что демократия стремится уравнивать всех "граждан" так, чтобы рабочие захотели стать похожими на буржуа. В результате смешения классов насаждается посредственность, отрезаются пути к новой, высшей культуре, которую должен и может создать

только пролетариат.

Демократия нравится тем политикам, которых она выносит к власти, дает возможность попользоваться им и их друзьям всеми выгодами, доставляемыми государством. Участие в правительстве социалистических депутатов (Мильеран и пр.) не изменило природы государства, писал Лягардель: "Отделение представителей от тех, кого они представляют, так велико, что между ними невозможна никакая органическая связь".

Сорель резко порицал не только буржуазных теоретиков, обосновывавших идею классовой солидарности, но и функционеров социалистических партий, страдающих "манией пророчества", "возвещающих накануне каждого нового дня социальную революцию".

Великим средством борьбы за социализм теоретики анархо-синдикализма считали прямое действие рабочего класса, социальную войну, всеобщую забастовку, заключающую в себе "все то, что ожидает социалистическая доктрина от революционного пролетариата".

Прямое действие рабочего класса исключает вмешательство посторонних сил в его борьбу за свои, пролетарские интересы. "Существенная идея синдикализма, — отмечал Берг, — та, что невозможно использовать государство в желательном для рабочих смысле".

Анархо-синдикалисты отвергали политические реформы, парламентскую деятельность социалистов, притязания социал-демократии на догматическое руководство пролетарским движением. "Перед нами нет более кадра интеллигентов, социалистического духовенства, облеченного задачей думать за рабочий класс, — подчеркивал Лягардель, — перед нами сам рабочий класс, который при посредстве своего опыта беспрестанно открывает новые горизонты, непредвиденные перспективы, не подозревавшиеся ранее методы, одним словом, новые источники молодости".

Главным средством борьбы рабочего класса против капитализма анархо-синдикалисты считали всеобщую забастовку. "Идея всеобщей забастовки настолько могущественна, что она вовлекает в революционный водоворот все, чего она коснется, — писал Сорель. — Благодаря ей социализм остается всегда молодым, попытки осуществить социальный мир кажутся детскими". В ходе открытой социальной войны с капитализмом рабочий класс от пассивности переходит к активности и, по мнению Берга, "приобретает качества, необходимые для того, чтобы самому без всякой опеки управлять той огромной фабрикой, которую капитализм создал и должен ему завещать".

На место рухнувшего капитализма и политической организации, как полагали анархо-синдикалисты, станет экономическая организация рабочего класса, объединенного в профессиональные союзы (синдикаты). Будущее общество представлялось им как децентрализованная конфедерация автономных синдикатов, каждый из которых организует на основе добровольной дисциплины свободный труд без принуждения. Именно в сфере производства, подчеркивали теоретики анархо-синдикализма, рабочие имеют общие, объединяющие их профессиональные интересы. В процессе борьбы против капитализма рабочие из своей среды выдвигают доверенных лиц, руководящих движением. "При этом, — не забывает добавить Лягардель, — в противоположность тому, что происходит с избирательной массой и партией, рабочая масса имеет способность и возможность судить о своих избранных".

Синдикализм, нашедший теоретическое обоснование в анархизме (французские теоретики анархо-синдикализма часто ссылались на Прудона, многое взяли у Бакунина), получил развитие в ряде стран Европы (а затем в США и Латинской Америке). С 1906 г. в Англии распространяются идеи "гильдейского социализма" (А. Пенти), ставящие целью переход предприятий в управление объединенных работников этих предприятий ("национальных гильдий").

§ 3. Политико-правовая доктрина солидаризма. Л. Дюги

Идеи солидаризма получили значительное распространение в конце XIX — начале XX в. Их теоретической основой была социологическая доктрина, взгляд Огюста Конта на общество как на единое целое. В идеологическом отношении они противостояли и индивидуализму, и социализму

(коммунизму). В противоположность индивидуализму и либерализму солидаристы скептически относились к субъективным правам, поскольку, по их мнению, эти права разобщают членов общества, придают самому обществу атомарный характер. В отличие от социалистов, призывавших к уничтожению буржуазии и революционному освобождению пролетариата, солидаристы считали эти классы взаимосвязанными и равно необходимыми для общественного производства.

Понятие "солидарность", выдвинутое основателем социологии Огюстом Контом, получило развитие в книге французского социолога Эмиля Дюркгейма "О разделении общественного труда" (1893 г.). Дюркгейм стремился доказать, что классовая структура общества обусловлена разделением труда и тождественна ему; поэтому, коль скоро разделение труда неизбежно и общественно необходимо, классы (в том числе буржуазия и рабочий класс в современном обществе) должны совместно и солидарно трудиться в системе общественного производства.

Те же идеи развивались в книге французского политического деятеля Л. Буржуа "Солидарность" (1897 г.). Выступая против индивидуалистических доктрин XVIII и XIX вв., Л. Буржуа утверждал, что реально существуют не индивиды и не государство, взятые сами по себе, а ассоциации людей, связанных фактом совместной жизни. Поскольку каждый участник ассоциации получает пользу от общежития, на нем лежат обязанности перед другими людьми, перед обществом, перед предшествующими поколениями, перед потомками. Для повышения чувства долга людей перед обществом Буржуа считал необходимым дополнить Декларацию прав "Декларацией обязанностей", призванной укрепить общее сознание солидарности. Под лозунгами идей солидарности в 1900 г. в Париже собрался первый "конгресс социального воспитания"; в следующем году при Высшей школе социальных наук в Париже были организованы специальные лекции по "философии солидарности".

С резкой критикой понятия солидарности, как отмечено, выступили Сорель и другие французские анархо-синдикалисты, звавшие пролетариат к открытой классовой борьбе против буржуазии.

Опровержение революционного синдикализма и попытку построить на основе идей солидарности политико-правовую концепцию предпринял профессор юридического факультета в Бордо Леон Дюги (1859—1928).

В книге "Государство, объективное право и положительный закон" (1901 г.), а также в последующих произведениях Дюги писал, что основой общества является неравенство людей, которое приводит к разделению общества на классы, каждый из которых выполняет социально необходимую функцию. Этим обусловлена социальная солидарность, понимаемая как "факт взаимной зависимости, соединяющей между собой, в силу общности потребностей и разделения труда, членов рода человеческого".

Осознанный факт солидарности порождает социальную норму, которую Дюги формулирует таким образом: "Ничего не делать, что уменьшает солидарность по сходству и солидарность через разделение труда; делать все, что в материальных силах личности, чтобы увеличить социальную солидарность в обеих этих формах". Эта норма солидарности стоит выше государства и положительных законов, которые лишь служат ее осуществлению: "Норма права возлагает на всех обязанности не делать ничего, что противоречит общественной солидарности, и делать все для развития этой солидарности".

Свои идеи Дюги противопоставил учению о классовой борьбе, которое называл "отвратительной доктриной".

Дюги тревожит революционный синдикализм, теоретики которого (Сорель, Лягардель, Берт) призывали к насильственным действиям и всеобщей забастовке. "Вот против этого, — писал Дюги, — я протестую всеми силами: насилие крайне разрушительно; оно служит источником страдания и смерти... Столь же энергично отвергаю я всеобщую стачку". Надо делать все, писал Дюги, чтобы избежать революции, к которой призывают революционные синдикалисты, "проникнутые колоссальным заблуждением, которое пустил в оборот Карл Маркс". "Преступлением является проповедовать борьбу классов, — писал Дюги, — и я думаю, что никоим образом мы не идем к уничтожению одного класса другим, а, напротив, к режиму

координации и иерархии классов".

Дюги осуждал то направление в современном ему синдикалистском движении Франции и других стран, которое вело бескомпромиссную борьбу с буржуазией. Он враждебно относился также к государственному социализму: "Если бы восторжествовала коллективистская доктрина, она бы даровала государству власть еще более могущественную, чем та, которой одарила его революция; это было бы равносильно уничтожению личности и возврату к варварству".

Дюги подчеркивал, что предприниматели и капиталисты столь же необходимы обществу, как и пролетарии. Всеобщая забастовка, захват рабочими фабрик и заводов, насилие по отношению к буржуазии, к чему призывал революционный синдикализм, грозят обществу разрушением. Но Дюги сочувственно цитирует те произведения Прудона, где речь идет о естественности экономической организации, о ее первенстве по отношению к государству.

Дюги признавал и одобрял мирное, ненасильственное синдикалистское движение, имеющее целью обуздание эгоизма частных предпринимателей и ставящее разумные границы требованиям наемных рабочих. Задачи синдикализма — компромисс между трудом и капиталом. Характерной чертой XX в. Дюги считал все более широкое развитие синдикатов, объединяющих по профессиональному признаку рабочих, предпринимателей либо тех и других.

Дюги писал, что устойчивый фундамент общественного здания образуют "группы, основывающиеся на общности интересов и труда, профессиональные группы". В конечном счете, считал Дюги, возникнет федерация классов, организованных в синдикаты, отношения между которыми будут регулироваться соглашениями, основанными на взаимных уступках.

Отвергая доктрины либерализма и индивидуализма, Дюги вслед за О. Контом утверждал, что изолированная личность, о которой писали философы XVIII в., не существует; человек — "это индивид, взятый в узах социальной солидарности".

"Абсолютное равенство всех людей противоречит фактам, — утверждал Дюги. — Люди, далекие от равенства, в действительности существенно отличаются друг от друга, и эти отличия растут с успехами общественной цивилизации. Отношение к людям должно быть различно, так как люди различны; их юридическое состояние, будучи лишь выражением их отношения к себе подобным, должно быть различно для каждого из них, так как глубоко различна роль каждого по отношению ко всем".

Выступая против индивидуалистических доктрин, Дюги критиковал идеи равенства и естественных прав человека, выдвинутые в революционную эпоху и закрепленные в Декларации прав человека и гражданина. Неоднократно ссылаясь на Огюста Конта, он призывал заменить понятие субъективного права понятием социальной функции, тождественной обязанности "исполнять ту работу, к которой обязывает социальная норма".

"По солидаристской доктрине, — рассуждал Дюги, — индивид не имеет никакого права, он имеет лишь социальные обязанности". Эти взгляды Дюги развивал особенно обстоятельно применительно к собственности, которая, оставаясь частной, рассматривается им не как субъективное право индивида, а как его обязанность "свободно, полно и совершенно выполнять социальную функцию собственника".

Дюги стремился доказать нужность и полезность частной капиталистической собственности. "Существует и, вероятно, долго будет существовать исключительно капиталистический класс, — писал Дюги, — и я в этом не вижу ничего дурного... Капиталистическому классу отводится особая роль: собирать капиталы и отдавать их в распоряжение предприятий. Капиталист-собственник исполняет особенную социальную функцию; я отрицаю его субъективное право собственности, но признаю его социальный долг. Покуда капиталистический класс будет выполнять предназначенную ему функцию — он будет существовать".

Дюги ссылаясь на то, что закрепленное Гражданским кодексом Наполеона (1804 г.) понятие собственности (право "наиболее абсолютным образом" пользоваться и распоряжаться вещами) в современную эпоху устарело — на собственнике лежит ряд обязанностей и ограничений, возлагаемых обществом; результатом вмешательства публичной власти в имущественные отношения стала "социализация частной собственности". Однако собственность остается частной. В приведенной выше цитате под "капиталистом-собственником" понимается не предприниматель

(организатор производства), а рантье, вся забота которого состоит во владении денежными средствами, акциями и другими ценными бумагами и в получении процентов и дивидендов. По теории Дюги, это тоже является "социальной функцией", ибо должен же кто-то владеть капиталом и рисковать им, вкладывая в различные предприятия. Дюги воспроизводит обширные рассуждения Огюста Конта, стремившегося в полемике с сен-симонистами "облагородить" собственность, представить владение капиталом как социальную функцию, почетную обязанность перед обществом.

В отличие от Конта, считавшего право пережитком теологического этапа, Дюги признает необходимость права в промышленном обществе. Социальную солидарность он считал не только фактом, но и нормой, имеющей юридический характер. Как отмечено, рассуждения Дюги о замене понятия субъективных прав понятием социальных функций и обязанностей более всего относились к частной собственности, о социализации которой много говорилось в начале XX в., причем эту социализацию Дюги связывал с развитием законодательства о *праве* собственности, что не было свойственно социологии Конта. По существу, право и договоры синдикатов, обеспеченные равной охраной законом, в концепции Дюги заменяли "позитивную религию" основателя социологии. Получилось так, что, широко используя идеи и терминологию Конта, Дюги нередко вкладывает в социологические термины и понятия юридическое содержание, а это чуждо учению Конта. Вот почему многие суждения Дюги звучат парадоксально — "свобода труда есть следствие социальной обязанности трудиться".

Оставаясь, подобно Конту, убежденным противником индивидуализма, рассуждая об индивидуе как о "клеточке, колесе социального организма", Дюги считал индивидуальную трудовую деятельность основой промышленного общества. Дюги (как и Спенсер) — сторонник свободы предпринимательства и частной инициативы. "Свобода есть право потому, — писал Дюги, — что человек имеет обязанность развивать возможно полнее свою индивидуальную деятельность; ибо его индивидуальная деятельность есть существенный фактор солидарности в силу разделения труда". Индивидуальная деятельность потому и признается социальной функцией (обязанностью), что она органически вплетена в систему общественного разделения труда, полезна и необходима другим участникам общественного производства. Дюги — против государственного вмешательства в экономическую и иную деятельность индивидов. Он писал, что из нормы солидарности для государства вытекает "обязанность не создавать ни одного закона, могущего нанести ущерб свободному развитию индивидуальной деятельности, ибо свободное развитие индивидуальной деятельности необходимо для того, чтобы социальная солидарность могла осуществляться и развиваться". Дюги выступал за свободу труда, торговли, промышленности. Некоторые ограничения, которые он все же предлагал в области трудовых отношений, сводились к такой регламентации трудового договора, чтобы предприниматель не мог вопреки норме социальной солидарности поработить наемного рабочего.

Как важно отметить, с точки зрения теории Дюги, правовые нормы о свободах совести, вероисповеданий, мысли, печати и других вполне соответствуют норме социальной солидарности уже по той причине, что посягательства на эти и иные индивидуальные свободы в свое время порождали религиозные войны, якобинский террор и иные общественные бедствия. В центре внимания Дюги — не традиционные свободы личности (их полезность бесспорна), а связь людей и их солидарность в разделении общественного труда: "Сама по себе цивилизация характеризуется многочисленностью потребностей и "способов их удовлетворения в наиболее короткое время. Тем самым предполагается громадное разделение общественного труда, а также громадное разделение функций и тем самым громадное неравенство современных людей".

Защита свободной индивидуальной трудовой деятельности, а также признание личных свобод придают риторичность протестам Дюги против понятия субъективного права. Эти протесты направлены более против индивидуализма, свойственного классическому либерализму, чем против признания правовых возможностей личности, образующих содержание субъективных прав.

В критике либерализма и "метафизических (фиктивных)" идей XVIII в. Дюги нередко близок к доводам, которые Лягардель, Сорель и Берт выдвигали против буржуазной демократии и

абстрактного равенства перед законом. Правовое равенство индивидов Дюги считал не только лживым и фальшивым, затеняющим фактическое неравенство людей, но и недостаточным для осуществления социальной солидарности.

Мысль Дюги состояла в том, что специфические интересы участников общественного производства в большей мере обеспечиваются не столько абстрактно равным для всех правом, сколько точными определениями правовых статусов и объединениями лиц одинаковых профессий. Дюги — за строго профессионально-классовый подход к правовому статусу личности. Он писал, что современные классы подвижны, а их границы очень растяжимы; индивид имеет возможность перейти от одного вида трудовой деятельности к другому. Но лежащая в основе общественного производства индивидуальная трудовая деятельность должна иметь правовое обеспечение и защиту сообразно специфике этой деятельности.

Рассуждения Дюги о соотношении юридического равенства и неравенства людей в современном обществе, особенно в сфере общественного труда, затрагивают одну из сложнейших проблем теории права. Достаточно известно, что в современном правоведении еще не нашла общепризнанного решения проблема соотношения всеобщего юридического равенства людей и многообразия их правовых статусов, различия которых (особенно в сферах трудового права и социального законодательства) зависят от квалификации, профессии, возраста, образования, пола, должности, стажа работы, навыков и познаний в строго определенной области знаний и т.д. Все равны перед законом и пользуются равным правом на его защиту, но все имеют разные правовые возможности или ограничения, особенно в сфере общественного труда, где правовой статус работника индивидуален, но почти тождествен правовому статусу лиц, выполняющих аналогичную работу. Поэтому люди объединяются в союзы, писал Дюги, основанные на общности профессиональных, промышленных, коммерческих, научных, артистических и других интересов, а также на обещаниях взаимопомощи. Коль скоро не тождественны их трудовые (профессиональные) обязанности, то не равны и их правовые статусы, что, по утверждению Дюги, не исключает их правового равенства в единственно возможном смысле — "в смысле равной охраны законом, а не в смысле математического равенства".

Эти объединения, союзы и ассоциации Дюги называл самым выдающимся фактом современности. "Профессиональные союзы, — писал он, — включают людей в новую социальную иерархию". Согласно учению Дюги синдикализм является фактором единения и умиротворения по той причине, что он лучше обеспечивает и защищает интересы связанных разделением труда индивидов, чем декларативное провозглашение их абстрактных прав: "В синдикализме надо видеть движение, дающее определенную юридическую структуру различным общественным классам, т.е. группам индивидов, уже связанным однотипностью работы в общественном разделении труда". Целью правового оформления синдикатов, писал Дюги, является защита индивида от произвола и насилия со стороны других классов и центральной власти.

Защите индивидов и их объединений от государственной власти Дюги уделял особое внимание. Он протестует против взгляда на государство как на всеохватывающую систему власти, возвышающуюся над обществом и управляющую им. Этот взгляд, связанный с "метафизическими идеями", с гипотезой общественного договора, догмой государственного суверенитета, "софизмами Руссо" о подчинении меньшинства большинству, считал Дюги, лежал в основе римской, королевской, якобинской, наполеоновской, коллективистской форм государства, деспотически вершивших общественные дела. На смену этим формам, командовавшим обществом, должно прийти государство как система публичных служб, существующих в обществе и обслуживающих его.

Свое учение о государстве Дюги противопоставлял взглядам Эсмена, Еллинека и других либеральных государствоведов того времени. Он довольно едко критиковал различные стороны государственного строя Франции и парламентаризма вообще. Дюги замечал, что закон выражает не всеобщую волю, а волю нескольких человек, голосующих в парламенте, представляющих к тому же меньшую часть избирательного корпуса; кроме того, политическое всемогущество принадлежит не парламенту, а кабинету министров, ответственность которого стала пустым звуком. Разложение парламентского режима означает, по мнению Дюги, гибель римской,

королевской, якобинской, наполеоновской, коллективистской формы государства, на смену которой приходит более широкий и более гибкий государственный строй, обеспечивающий социальную солидарность.

Дюги признавал, что в определенный момент истории Францией управляла буржуазия; однако политическая эволюция, по его мнению, движется к такому политическому строю, "где главная сила будет принадлежать не какому-либо привилегированному классу, но действительному большинству из представителей всех классов и всех партий. Господству класса должен наступить конец, — заявлял Дюги, — мы отказываемся от господства как пролетарского класса, так и буржуазного".

Дюги предлагал ряд преобразований в государственном строе Франции. Палата депутатов должна избираться по пропорциональной системе, чтобы в ней полнее были представлены все существующие партии. Сенат должен стать представительством синдикатов.

"Верное решение проблемы двух палат заключается в системе, которая обеспечивает в одной палате представительство индивидов, а в другой — представительство социальных групп или профессиональное представительство". Дюги полагал, что в сенате должны быть представлены различные промышленные и художественные силы, действующие в стране, "коммунальные и семейные группы, сельскохозяйственные, промышленные, научные и даже религиозные организации". Это будет "высший трибунал, составленный из представителей всех классов поровну и призванный судить о законности закона".

Отношения между классами будут регулироваться договорами, конвенциями, санкционированными государством с точки зрения их соответствия социальной норме солидарности.

В противоположность теоретикам либерализма Дюги уделял большое внимание положительным обязанностям государства. Он считал, что государство должно обеспечить всем минимум образования, найти работу по специальности, обязать всех работать, дать средства существования тем, кто не способен к труду. Норме солидарности соответствуют законы о всеобщем образовании, здравоохранении, социальном обеспечении, охране труда и др.; принятие этих законов, рассуждал Дюги, свидетельствует о социализации права.

В конечном счете, утверждал Дюги, все экономические и социальные функции распределяются между различными классами, которые получают определенную юридическую структуру и оформятся в систему синдикатов, договорным путем решающих проблемы их отношений в соответствии с нормой социальной солидарности. При системе синдикатов центральная власть правительства примет совершенно другой характер и сведется к функциям контроля и надзора. Государство сохранится, но только как система социально полезных служб, а не публичная власть, командующая обществом.

В учении о праве Дюги отходит от принципов и понятий юридического позитивизма. Ставя норму социальной солидарности выше государства и созданного им права, Дюги утверждал, что закон, не соответствующий этой норме, "как бы не существует". Многочисленными примерами практики он доказывал, что многие новые отношения и институты не вменяются "в узкие заплесневелые рамки старой юридической техники". Дюги одобрял судебные решения, которые хотя и противоречат "запретительным устаревшим текстам", но соответствуют, по его мнению, общественной солидарности.

Идеи Дюги, изложенные к тому же в довольно дерзкой манере, произвели сильное впечатление на современников. Сторонники социализма поначалу отвергали их целиком и полностью. Буржуазные теоретики отнеслись к ним скептически; декан Тулузского университета Морис Ориу (см. § 3 гл. 26) даже усмотрел в концепции Дюги "проповедь одного из видов анархизма и к тому же наиболее опасного из всех".

Однако влияние теории Дюги на политико-правовую идеологию и практику было глубоким и долговременным. В России идеи Дюги нашли своеобразное преломление в концепции М. М. Ковалевского (см. § 3 гл. 24). На идеи Дюги о "социальных функциях" права благожелательно ссылались А. Г. Гойхбарг и другие советские юристы 1918—1920 гг. Затем доктрина синдикалистского (корпоративного) государства была воспринята в Италии фашистской партией,

пришедшей к власти в результате октябрьской революции 1922 г. "Хартия труда" (1927 г.) провозглашала моральное, политическое и экономическое единство итальянской нации в корпоративном государстве. Труд и частное предпринимательство объявлялись социальным долгом; сотрудничество классов работодателей и работников обеспечивалось системой корпоративных органов и синдикатов, представленных в структуре высших органов фашистского государства. По существу же, это государство было полутоталитарным, диктаторским, основанным на режиме личной власти Муссолини и партийных функционеров. К некоторым идеям корпоративного государства склонялись также (при режиме Франко) испанские фалангисты, рассматривавшие государство как совокупность публичных служб, выполняющих социальные функции.

Использование ряда идей Дюги идеологами тоталитаризма, чрезмерная полемичность произведений Дюги, а также запальчивая манера изложения и склонность к парадоксам помешали последующим теоретикам адекватно воспринять ряд теоретических мыслей бордосского государствоведа. Почти не было замечено, что теория Дюги — это творческое продолжение начатого Сен-Симоном, Контом и Прудоном поиска наилучшей организации промышленного общества. Дюги не только критически оценил большинство вариантов политико-правового переустройства гражданского общества, но и, заметив тенденции его развития, высказал ряд глубоких идей и социальных прогнозов, ставших значительным шагом вперед в развитии или критическом пересмотре взглядов его предшественников.

В отличие от социократии Конта, основанной на искусственно создаваемом авторитете позитивистского духовенства и олигархического патрициата, идеал Дюги опирается на профессиональные объединения и другие реальные ассоциации, возникшие в процессе развития промышленного общества. В этом Дюги предвосхитил идеи плюралистической демократии. Воспроизводя многие суждения Конта, Дюги толкует идеи своего предшественника в связи с современными ему изменениями права, отнюдь не отрицая понятия права вообще, что было свойственно Конту. Профессиональное внимание к правовым проблемам позволило Дюги обосновать понятие равенства как "равной охраны законом", конкретизировать мысль Конта о "социализации собственности" на основе изучения динамики законодательства о праве собственности, подчеркнуть значение юридического оформления профессиональных союзов и других общественных объединений. В результате теоретических изысканий Дюги в общем понятии "солидарность" им выведена на первый план идея организационных и правовых форм социального партнерства как согласования усилий и достижения разумных и долговременных компромиссов участников трудового процесса в промышленном обществе.

В отличие от Спенсера, который в государственном вмешательстве видел угрозу для промышленного общества, Дюги отмечал положительное влияние ряда социальных актов государства на общественные дела, но стремился превратить государство из господина над обществом в систему общественно полезных служб. Не менее важно определение им предмета ведения этих служб: надзор, контроль и охрана от нарушений социальных норм, в том числе конвенциональных норм, установленных синдикатами.

Идея синдикалистского (корпоративного) государства не получила широкого осуществления из-за компрометации ее тоталитарными режимами, а также из-за трудности совмещения профессионального представительства с традиционными институтами представительной демократии в единой системе органов государства. Практика государственно-правового осуществления социального партнерства идет по другому пути: достаточно известно, что в настоящее время в ряде промышленно развитых стран содержание многих норм, регулирующих трудовые и социальные отношения (максимальная продолжительность рабочей недели, минимальная оплата труда, размер и характер социальных гарантий работника и др.), определяется соглашениями между профсоюзами наемных рабочих и организациями предпринимателей, а государство лишь придает этим нормам юридический характер, обеспечивая их соблюдение и исполнение соответствующей системой гарантий и выступая в необходимых случаях как арбитр при решении возникающих споров, как гарант социального партнерства.

§ 4. Неокантианские концепции права. Р. Штаммлер

Поиск обновленных теоретических основ правоведения и других общественных наук еще во второй половине XIX в. привел к возрождению ряда идей Канта. Неокантианство противопоставляло науки о природе, где применяется закон причинности (предшествующее явление порождает последующее), наукам об обществе, где действует закон целеполагания (свободная воля людей стремится к целям; волевые действия обусловлены не тем, что было, а тем, что должно быть).

Лозунг "назад, к Канту!" особенно популярен был в Германии, где к концу XIX в. оформились две основные школы неокантианцев: фрейбургская (баденская, юго-западная) школа (Виндельбанд, Риккерт и др.) и марбургская (Коген, Наторп и другие, именовавшие свое учение "научный идеализм").

Идеи марбургской школы нашли свое выражение в книге немецкого юриста *Рудольфа Штаммлера* (1856—1938) "Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории" (1896 г.).

Особенность этой книги в том, что ее целью было опровержение притязаний исторического материализма на научность, на постижение объективных закономерностей развития общества. Штаммлер почти не касался революционных идей марксизма; основная его критика была направлена против учения о базисе и надстройке, об общественно-экономических формациях и закономерностях их смены. Главной целью своего труда Штаммлер считал защиту права.

Исходя из неокантианского разрыва и противопоставления "мира причинности" и "царства свободной воли", Штаммлер отрицает причинную обусловленность явлений общественной жизни. "Сущность социального бытия людей заключается в воле и преследовании целей, — отмечал Штаммлер. — Не может быть иной высшей закономерности социальной жизни, помимо закономерности ее конечной цели".

Отрицание объективных закономерностей причиннообусловленности развития общества в концепции Штаммлера связано с критикой им марксизма, признающего необходимость сознательной деятельности, направленной на претворение в жизнь программы коммунизма. Обвиняя марксизм в непоследовательности, Штаммлер писал: "Если научно предусмотрено, что известное событие в совершенно определенной форме должно наступить, бессмысленно в таком случае еще и желать или содействовать именно этой определенной форме этого известного события. Нельзя основать партию, которая поставит себе цель "сознательно содействовать" наступлению точно вычисленного затмения луны".

Оспаривая марксистское учение о базисе и надстройке, Штаммлер замечал, что так называемые производственные отношения всегда выступают в правовой форме и потому носят волевой характер. "Правовой порядок и экономический строй — безусловно одно и то же". Поэтому "марксистской триаде: технология — материальные производственные отношения — юридические законы" он противопоставлял соотношение хозяйственной жизни — "аморфной материи" и права — как "совокупности формальных условий, при которых осуществляется общественное сотрудничество". Поскольку деятельность наделенных свободной волей людей определяется не развитием техники, а стремлением к достижению целей, источник общественного развития следует искать в целеполагании, а тем самым в выражающем это целеполагание праве; значит, заключал Штаммлер, общественный прогресс осуществляется лишь в области права, которое и является определяющим фактором общественного развития.

Представители другой неокантианской школы обоснованно упрекали Штаммлера за смешение гносеологического и онтологического аспектов: из того, что история постигается через изучение "формально определенного права", вовсе не следует, что именно право, а не "аморфное хозяйство" является движущей силой истории. Не лишены убедительности возражения Плеханова и других марксистов рассуждениям о "партии содействия лунному затмению", поскольку в число условий, необходимых для лунного затмения, человеческая деятельность не входит и войти не может.

Однако верно и то, что Штаммлером замечено одно из неясных положений марксистского

учения о базисе и надстройке: если в основе производственных отношений (т.е. базиса) лежат отношения собственности, а право собственности в классовом обществе всегда оформляется и охраняется законом, то куда относятся отношения собственности — к базису или к правовой надстройке? Именно эта неясность придавала убедительность имманентной критике "марксистской триады" и выводам Штаммлера о том, что понятие общественного строя тождественно праву и означает лишь совокупность действующих в данный момент правовых норм.

Штаммлер дает абстрактное, формальное определение права: "Право есть такое принудительное регулирование совместной жизни людей, которое по самому смыслу своему имеет не допускающее нарушения значение". Это определение не содержало для того времени ничего принципиально оригинального. Но Штаммлеру принадлежит заслуга обоснования нового понятия — "естественное право с меняющимся содержанием", понятия, органически связанного с его представлениями об историческом процессе, определяемом развитием права.

Штаммлер, в отличие от теоретиков XVII—XVIII вв., утверждал, что естественное право имеет "изменчивое содержание". Временами возникают социальные конфликты (столкновения между хозяйством и правом, однородные массовые явления, противоречащие конечной цели ответственного за них права). Эти социальные конфликты и явления порождают идеи изменения права (так, размышления о рабстве негров в США вызвали его отмену). "Естественным правом с изменчивым содержанием" являются принимающие массовый характер идеи изменения содержания права, которые должны осуществляться применительно к конечной цели. "Естественным правом" называются, отмечал Штаммлер, исторически складывающиеся и меняющиеся идеи, содержащиеся в общественном правосознании, требующие реформы права с точки зрения общественного идеала ("конечная цель"),

В итоге Штаммлер утверждал, что прогресс общества определяется неким абстрактным правовым идеалом: "Это было бы такое социальное общество, каждый член которого в своих общественных решениях и поступках руководился бы только объективно правомерными соображениями, — общество свободно хотящих людей". Иными словами, идеалом, по Штаммлеру, является такое общество, где преодолено извечное противоречие между волей и желаниями, между разумом и чувствами, между должным и сущим. Для достижения этой цели Штаммлер призывал выдвигать проекты, приближающие общество к идеалу, распространять соответствующие идеи путем учения и примера, морально совершенствоваться. Особенно пагубными для прогресса человечества Штаммлер считал борьбу классов и революцию, повергающие общество в кровавый хаос бесправия и произвола.

Следуя идеям Канта о всеобщей истории, Штаммлер утверждал, что этот идеал вообще никогда не может быть достигнут, так как его достижение означало бы конец истории человечества. "Общество свободно хотящих людей", согласно Штаммлеру, представляет собой только "регулятивную идею", к которой человечество вечно стремится. "И впоследствии люди никогда не увидят ее осуществления. Но, тем не менее, идея эта служит путеводной звездой для обусловленного опыта. Так, моряк следует за Полярной звездой, но не для того, чтобы достичь ее, а стремясь найти правильный путь для своего плавания".

Теория Штаммлера неоднократно критиковалась за методологические просчеты, за абстрактность идеала, за чрезмерную полемичность. Однако именно абстрактность неокантианского идеала создавала возможность соединить его с идеей свободной личности ("человек не средство, а цель") как общего ориентира исторического процесса и прогресса; кроме того, правоведение XX в. восприняло идею "естественного права с меняющимся содержанием", давшую возможность конкретизировать общечеловеческий идеал в связи с историческими условиями его реализации. Эта идея нашла широкое развитие и обоснование в трудах известного русского правоведа П. И. Новгородцева (см. гл. 24).

§ 5. Психологическая теория права Л. И. Петражицкого

Возникновение психологических концепций права было связано с процессом становления психологии как самостоятельной отрасли знаний. Интерес обществоведов к проблемам психологической науки заметно возрос на рубеже XIX—XX вв., когда в ней возобладали экспериментальные методы исследований и начали складываться крупные научные школы, разошедшиеся в трактовке психики человека (рефлексология, бихевиоризм, фрейдизм и др.). Воспринятые социологами и юристами, идеи этих школ положили начало формированию новых направлений в общественно-политической мысли.

Оригинальную психологическую теорию права выдвинул *Лев Иосифович Петражицкий* (1867—1931) — профессор юридического факультета Петербургского университета, депутат I Государственной думы от партии кадетов. Его взгляды наиболее полно изложены в книге "Теория права и государства в связи с теорией нравственности" (1907 г.). После Октябрьской революции он переехал в Польшу и возглавил кафедру социологии Варшавского университета.

Петражицкий исходил из того, что право коренится в психике индивида. Юрист поступит ошибочно, утверждал он, если станет отыскивать правовой феномен "где-то в пространстве над или между людьми, в "социальной среде" и т.п., между тем как этот феномен происходит у него самого, в голове, в его же психике, и только там". Интерпретация права с позиции психологии индивида, считал Петражицкий, позволяет поставить юридическую науку на почву достоверных знаний, полученных путем самонаблюдения (методом интроспекции) либо наблюдений за поступками других лиц.

Источником права, по убеждению теоретика, выступают эмоции человека. Свою концепцию Петражицкий называл "эмоциональная теория" и противопоставлял ее иным психологическим трактовкам права, исходившим из таких понятий, как воля или коллективные переживания в сознании индивидов.

Эмоции служат главным побудительным ("моторным") элементом психики. Именно они заставляют людей совершать поступки. Петражицкий различал два вида эмоций, определяющих отношения между людьми: моральные и правовые. Моральные эмоции являются односторонними и связанными с осознанием человеком своей обязанности, или долга. Нормы морали — это внутренние императивы. Если мы подаем из чувства долга милостыню, приводил пример Петражицкий, то у нас не возникает представлений, что нищий вправе требовать какие-то деньги. Совершенно иное дело — правовые эмоции. Чувство долга (обязанности) сопровождается в них представлением о правомочиях других лиц, и наоборот. "Наше право есть не что иное, как закрепленный за нами, принадлежащий нам — как наше добро — долг другого лица". Правовые эмоции являются двусторонними, а возникающие из них правовые нормы носят атрибутивно-императивный (предоставительно-обязывающий) характер.

Теория Петражицкого безгранично расширяла понятие права. Он считал правовыми любые эмоциональные переживания, связанные с представлениями о взаимных правах и обязанностях. Петражицкий относил к правовым нормам правила различных игр, в том числе детских, правила вежливости, этикета и т.п. В его сочинениях специально оговаривалось, что правовые нормы создаются не путем согласования эмоций участников общественных отношений, а каждым индивидом в отдельности: "Переживания, которые имеются в психике лишь одного индивида и не встречают признания со стороны других, не перестают быть правом". На этом основании Петражицкий допускал существование правовых отношений с неодушевленными предметами, животными и нереальными субъектами, такими, как бог или дьявол.

Приведенные высказывания вызвали резкую критику в отечественной литературе. Юристы нередко обращали внимание на абсурдность отдельных выражений Петражицкого, не замечая, что за ними стоит теоретическая проблема. Петражицкий стремился найти универсальную формулу права, которая охватывала бы различные типы правопонимания, известные истории (включая договоры с богом и дьяволом в правовых системах прошлого). Его концепция явилась одной из первых попыток, теоретически во многом незрелой, проследить формирование юридических норм в правосознании.

Многочисленные правовые нормы, создаваемые индивидами, неизбежно вступают в противоречия друг с другом, указывал Петражицкий. На ранних этапах истории способом их

обеспечения выступало самоуправство, т.е. защита нарушенного права самим индивидом или группой близких ему лиц. С развитием культуры правовая защита и репрессия упорядочиваются: возникает система фиксированных юридических норм в форме обычаев и законов, появляются учреждения общественной власти (суд, органы исполнения наказаний и т.п.). Монополизируя функции принуждения, государственная власть способствует "определенности права".

Развитие обычаев и законодательства вместе с тем не вытесняет полностью индивидуальные правовые переживания, утверждал Петражицкий. В современных государствах наряду с официально признанным правом существует, по его мнению, множество систем интуитивного права, как, например, право зажиточных слоев, мещанское право, крестьянское, пролетарское, право преступных организаций. Психологическая теория в этом отношении приближалась к идеям правового плюрализма, однако право социальных классов и групп в ней было истолковано индивидуалистически. "Интуитивных прав столько, сколько индивидов", — подчеркивал Петражицкий.

Соотношение интуитивного и официального права, по теории Петражицкого, в каждой стране зависит от уровня развития культуры, состояния народной психики. Россия является "царством интуитивного права по преимуществу". В ее состав входят народы, стоящие на разных ступенях развития, с множеством национальных правовых систем и религий. К тому же, полагал ученый, российское законодательство находится в неудовлетворительном состоянии, а его применение сплошь и рядом подменяется официальным действием интуитивно-правовых убеждений. Петражицкий ратовал за проведение в стране унификации позитивного права, создание полного свода российских законов. Передовое законодательство, по его словам, ускоряет развитие менее культурных слоев общества.

Одновременно Петражицкий подчеркивал недопустимость возведения интуитивного права даже наиболее образованных социальных классов в масштаб для оценки действующих законов. Реформы законодательства, как он полагал, необходимо проводить на основе научных знаний. В связи с этим им выдвигался проект создания особой научной дисциплины — политики права. С точки зрения Петражицкого философия права распадается на две самостоятельные науки: теорию права и политику права. Теория права должна быть позитивной наукой, без каких-либо элементов идеализма и метафизики. Политика права как прикладная дисциплина призвана соединить знания о праве с общественным идеалом, т.е. представить научное решение проблемы, составлявшей содержание прежних естественно-правовых учений.

Петражицкий не оставил подробных рекомендаций относительно практического осуществления политики права. Свою задачу он видел в том, чтобы наметить отправные принципы новой юридической науки, обосновать ее необходимость. Вполне ясно ему было одно: главенствующее положение в правовой политике государства должны занимать не принудительные меры, а механизмы воспитательного и мотивационного воздействия на поведение людей. Лишь с помощью таких механизмов официальное право способно направить развитие народной психики к общему благу.

Общественно-политические идеалы Петражицкого были близки к этическому социализму, получившему распространение в России на рубеже XIX—XX вв. Для современной эпохи, отмечал он, характерны процессы "социализации производства", замены "деспотического режима системой государственного и общинного самоуправления". В будущем право изживет себя и уступит место нормам нравственного поведения. "Вообще право существует из-за невоспитанности, дефектности человеческой психики, и его задача состоит в том, чтобы сделать себя лишним и быть упраздненным".

Учение Петражицкого пользовалось большой популярностью среди сторонников партии кадетов. Под влиянием его идей происходило формирование взглядов многих представителей немарксистского социализма в России того времени (Г. Д. Гурвич, П. А. Сорокин и др.). Сближению психологической концепции права с марксизмом способствовал М. А. Рейснер, один из первых советских правоведов. Восприятие марксистами учения Петражицкого о воспитательной роли права облегчалось тем, что в документах российской социал-демократии и в Конституции РСФСР 1918 г. социализм определялся как безгосударственный строй (с

утверждением сталинизма и теории советского социалистического государства последователи Рейснера были подвергнуты идеологическому шельмованию за пропаганду надклассовой этики).

Правовая доктрина Петражицкого привлекла внимание социологов к проблемам нормативной природы и структуры правосознания, стимулировала исследования в области юридической психологии.

§ 6. Школа "свободного права"

Развитие гражданского общества привело к усложнению общественных отношений, к возникновению новых социальных явлений, требующих правового признания, но не вмещающихся в юриспруденцию понятий, основанную на текстах закона.

В конце XIX — начале XX в. возникает ряд теорий и школ, выступающих с критикой юридического позитивизма, противопоставляющих закону право, толкуемое самым широким образом — как "идеи долженствования" (неокантианство), средство осуществления социальных функций (солидаризм), чувства, эмоции (психологизм) и др. Возникновение разных теорий права, каждая из которых оспаривала понятия других школ и теорий, было столь бурным, что Новгородцев писал о кризисе современного правосознания.

Критика догматизма юридических позитивистов, особенно их идей о беспроblemности и логической завершенности права, выраженного в законах, получила широкое распространение в странах континентальной Европы. Устарелость юридического позитивизма более всего подчеркивалась теоретиками-специалистами по гражданскому праву и процессу, государственному и административному праву, в поле зрения которых была практика, процесс применения права. Представители этого направления призывали искать право в жизни, в общественных отношениях, выступали против "слепого буквоедства догматики". Право, по их учению, не может быть сведено к нормам закона. Писаное право абстрактно, безлично, схематично; жизнь конкретна, разнообразна, изменчива; не все то, что записано в законе, получает осуществление на практике, и, наоборот, многое, что сложилось в практике помимо закона, имеет, по их утверждению, правовой характер. Представители данного направления призывали к разработке "нового учения о праве", широкой концепции, выводящей право за пределы текстов законов. Значительное распространение это направление получило в Германии и Австро-Венгрии (Герман Канторович, Евгений Эрлих, Эрнст Фукс и др.), а также во Франции (Франсуа Жени и др.). Канторович назвал его "движение в пользу свободного права", другие — школой "свободного права".

Представители школы "свободного права" утверждали, что закон "еще не есть действующее право. Все, что законодатель в состоянии создать, это лишь план, лишь набросок будущего желательного правопорядка" (О. Бюлов); "не все действующее право действенно и не все действительное право выражено в писаных нормах" (Г. Зинцгеймер). В законе неизбежны пробелы, к тому же закон — не единственный источник права. Противопоставляя "мертвой букве закона" практику, они призывали искать право в жизни, общественных отношениях, в правосознании, в чувстве справедливости, в эмоциях, в психологии общества; в право включались "обычаи оборота", "жизненные интересы", "природа вещей", "фактические отношения" и т.д.

Особенное внимание и значение правоведы этого направления придавали деятельности судей, их свободному убеждению, "свободному нахождению права". Применение права (вынесение решений) подчинено не только правилам логики (построение силлогизма), но и чувствам, эмоциям, интуиции квалифицированных юристов. Канторович и Эрлих часто ссылались на средневекового юриста Барто-луса, который интуитивно ("по справедливости") решал правовые казусы, а затем поручал ученикам подобрать для этих решений обоснования из источников римского права. На примерах различных (ограничительных, распространительных, буквальных) толкований и аналогии Канторович стремился доказать, что источником правовых конструкций являются "не закон и не логика, а свободное право или воля: либо воля добиться желательных результатов, либо воля избежать результатов нежелательных".

Все это, однако, не означало отрицания законности и закона. Главным признавалось решение *intra legem* (по закону), а при пробелах в законе *praeter legem* (кроме закона). Решения *contra legem* (против закона) допускались как редчайшее исключение, причем большая часть теоретиков вообще отвергала возможность таких решений.

Школа "свободного права" не создала единой концепции права ("столько же теорий, сколько теоретиков"), но подготовила становление психологической, социологической и иных теорий права.

Видным представителем школы "свободного права" был австрийский профессор *Евгений Эрлих*. Наиболее значительное его произведение — "Основы социологии права" (1913 г.). Критикуя юридический позитивизм, Эрлих призывал исследовать "живое право": "Лишь то, что входит в жизнь, становится живой нормой, все остальное — лишь голое учение, норма решения, догма или теория".

Право, по его концепции, существует и развивается прежде всего как организационные нормы союзов, из которых состоит общество (семьи, производственные объединения, корпорации, товарищества, хозяйственные союзы и др.). "Право, прежде всего, есть организация", — писал Эрлих.

Организационные нормы складываются в обществе сами собой, вытекают из торговли, обычаев, обыкновений, уставных положений различных организаций; эти нормы ("самодействующий порядок общества", "общественное право") образуют, по его учению, право первого порядка.

Для охраны права первого порядка и регулирования спорных отношений существуют "нормы решений", образующие право второго порядка; эти нормы создаются деятельностью государства и юристов. К праву второго порядка относятся уголовное, процессуальное, полицейское право, которые не регулируют жизнь, а должны лишь поддерживать организационные нормы. Результатом взаимодействия общественного права, права юристов и государственного права является "живое право", которое не установлено в правовых положениях, но господствует в жизни. "Живое право есть внутренний распорядок человеческих союзов", — подчеркивал Эрлих. Эти союзы (свободные объединения членов гражданского общества) защищены от произвольного вмешательства государства и его органов, которые должны лишь охранять союзы и создавать условия для их деятельности.

Закон, по Эрлиху, не столько право, сколько один из способов обеспечения права; применение закона должно быть подчинено только этой цели, и к тому же главным способом существования "права решений" (второй слой права) является свободное нахождение права судьями, рассматривающими конкретные дела. Эрлих писал, что "свободное нахождение права не означает свободу судей от закона", однако утверждал, что задача судей и юристов не в том, чтобы логически выводить решения отдельных случаев из распоряжений закона. В правосудии решающая роль принадлежит не "мертвым параграфам закона", а свободному слову квалифицированных юристов. Этому слову решающая роль должна принадлежать и в законотворчестве, так как "право юристов" всегда складывается до принятия закона (откуда же иначе взяться жизненному закону — конечно, не из надуманного творчества депутатов парламента).

Школа "свободного права" не получила распространения в странах англосаксонской системы, где судебная практика могла достаточно оперативно реагировать на социальные изменения без дополнительного теоретического обоснования. Однако учение Эрлиха оказало значительное влияние на социологическую юриспруденцию Роско Паунда (США), а идеи школы "свободного права" о судебном правотворчестве были созвучны идеям "реалистической школы права".

§ 7. Заключение

В начале XX в. возросло разнообразие политико-правовых доктрин, порожденное как усложнением социальных и политических процессов общественной жизни, так и умножением

разнообразных методологических основ политико-правовых концепций, различных по социально-классовой основе.

Именно в этот период наметилась тенденция к сближению поначалу резко противостоящих между собой политических идеологий. Буржуазный либерализм перерастал в неолиберализм, содержащий ряд социальных требований, которые возникли в русле социалистических теорий (обоснование социальных гарантий прав и свобод личности, признание полезности и необходимости позитивных функций государства и др.). В социалистической же политико-правовой идеологии обозначилось влиятельное направление, выступающее не за революционное уничтожение гражданского общества, а за его совершенствование посредством реформ.

Вместе с тем войны, общественные бедствия, кризисы и неурядицы первой трети XX в. в ряде стран породили экстремистские партии и движения, стремившиеся к установлению тоталитарных режимов. В XX веке сбылись худшие опасения мыслителей предыдущего века о пагубности неограниченной власти, противостоящей народу и попирающей личность. Для идейно-политических программ тоталитаризма характерны притязания на выражение подлинных интересов трудящихся масс, классов, народов, наций, утверждения об исторической необходимости применения крайних мер и отсутствии других способов защиты общественного блага кроме диктаторских. Все авторитарные и тоталитарные режимы либо принципиально отвергают демократию, права и свободы человека, либо формально признают и даже пропагандируют их в идеологических целях, но попирают на практике. Официальной идеологии победившего тоталитаризма были присущи демагогия, настойчивое насаждение ненависти к врагам и инакомыслящим, казенный оптимизм, притязания на научность, эклектическое использование идей и лозунгов, взятых из различных направлений политической идеологии.

В начале XX в. сложились основные концепции права гражданского общества. Юридический позитивизм продолжал разработку догмы права, теории толкования и применения правовых норм. Социологическое направление юриспруденции и возрождающаяся теория естественного права (к которой близка психологическая теория права) критиковали юридический позитивизм за неспособность определить источники развития и изменения права, исследовать способы его воздействия на общественные отношения и поведение людей, обосновать права человека и правовое государство. В свою очередь социологическое направление упрекалось сторонниками других концепций за сведение права к судебной и административной практике, откуда проистекала возможность противопоставления закона и практики его реализации. Возрождающимся теориям естественного права представители других направлений юриспруденции делали упрек в том, что эти теории смешивают право и правосознание (психологическая теория критиковалась соответственно за сведение права к правовой психике). Существование и полемика этих направлений в юриспруденции обуславливали развитие правовой науки, соответствующей потребностям гражданского общества.

ГЛАВА 26. СОВРЕМЕННЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ И США

§ 1. Введение

Основные черты и тенденции развития современной западной политико-правовой идеологии определялись столетие назад — в ходе глубоких социальных изменений, положивших начало новейшей истории.

На рубеже XIX—XX вв. ведущие индустриальные державы — Англия, США, Германия и Франция вступили в период высокоразвитого капитализма (позднее аналогичный путь прошли Япония, Канада, Италия и некоторые другие страны).

С переходом к высокоразвитому капитализму расширяются масштабы деятельности государственной власти. Рост крупной индустрии при многообразии форм собственности приводит к образованию особой системы управления обществом, в которой механизмы рынка

сочетаются с государственным регулированием экономики (исследователи называют такую систему по-разному — организованным капитализмом, управляемой рыночной экономикой и т.п.). Составной частью этих процессов явился кризис классического либерализма, исключавшего вмешательство государства в экономическую жизнь.

Для обновления социально-политической теории важное значение имела демократизация общественной жизни в наиболее развитых странах конца XIX — начала XX в. Само понятие политики в связи с этим приобретало новый смысл: если раньше, примерно до середины XIX в., оно охватывало лишь сферу деятельности государственной власти, то теперь его начинают использовать для обозначения гораздо более широкого круга общественных отношений, включая отношения между социальными группами, политическими партиями, их фракциями. Появление на европейском континенте первых фашистских режимов заставило теоретиков политико-правовой мысли внести существенные коррективы в классификацию форм государства и обоснование демократии.

Теоретическое содержание современных политических и правовых учений сложилось под влиянием научно-технической революции и распространения в общественном сознании своеобразной идейной позиции, получившей наименование сциентизма (от латинского *scientia* — наука). Создавая новые доктрины, западные политологи и правоведы ориентируются на господствующие представления о науке. Особое внимание они уделяют методологическому обеспечению своих концепций. Проблемы методологии занимают сегодня центральное место в трудах наиболее видных теоретиков права и государства.

Для современного этапа развития политических и правовых исследований характерна тенденция к углублению их специализации. Наиболее отчетливо эта тенденция проявилась после окончания Второй мировой войны, когда политическая наука обособилась от правоведения и обрела статус автономной отрасли знаний (в подавляющем большинстве западных университетов политологию и право теперь изучают на разных факультетах). Специализация исследований в свою очередь привела к изменению структуры как политической, так и правовой науки. Одним из проявлений этой тенденции выступает дифференциация политической теории, т.е. формирование внутри нее частных концепций, посвященных одной или нескольким проблемам, — таковы концепции тоталитаризма, плюралистической демократии, правящих элит.

Наиболее влиятельными течениями в буржуазной социально-политической мысли XX в. являются неолиберализм и консерватизм. Сторонники неолиберальной и консервативной идеологий в целом придерживаются довольно умеренных политических взглядов, которые можно рассматривать как выражение центристских позиций в современной общественной мысли. Левые направления и течения в современной идеологии представлены различными доктринами социализма, коммунизма и так называемым левым радикализмом (концепции "новых левых", левацкий экстремизм и т.п.). Противоположный полюс образуют теории, получившие обобщенное название правого радикализма (фашизм и неофашизм, "новые правые", расизм).

§ 2. Неолиберализм и консерватизм

Как идейные движения неолиберализм и современный консерватизм зародились на исходе XIX в., в условиях кризиса классической либеральной идеологии, вызванного расширением государственной деятельности по регулированию экономики в индустриально развитых странах. Со временем внутри каждого из этих направлений сложилось несколько течений и школ*.

* Среди историков политических учений термины "неолиберализм" и "консерватизм" не получили общего признания. Для обозначения первого направления исследователи используют также понятия "социальный либерализм" (в противоположность старому, индивидуалистическому либерализму), "демократический либерализм" (в противоположность аристократическому), либерал-реформизм и др. Второе направление обозначают терминами "новый консерватизм", "неоклассический либерализм", "либерал-консерватизм".

Идеологи *неолиберализма* (Дж. Кейнс, А. Хансен, Дж. Гэлбрейт и др.) выражают взгляды реформистски настроенных слоев общества — крупных промышленников, высшего

чиновничества, а также значительной части интеллигенции. Неолибералы привержены идеям расширения государственного воздействия на общественные процессы для достижения бескризисного и стабильного развития производства. Требование активного вмешательства государства в сферу частнопредпринимательской деятельности является отличительной чертой всех неолиберальных программ и концепций.

Ведущим течением в неолиберализме первой половины и середины XX в. выступало кейнсианство. Его основателем был английский экономист *Джон Мейнард Кейнс* (1883—1946), получивший мировую известность после выхода своей книги "Общая теория занятости, процента и денег".

Книга была написана им вскоре после "великой депрессии" 1929—1933 гг. В противоположность марксистам, воспринимавшим события тех лет как подтверждение ленинской теории загнивающего капитализма, Кейнс доказывал, что рыночная экономика отнюдь не утратила способности к динамичному развитию. Охвативший ее кризис — явление временного порядка. Депрессию породили не внутренние пороки капитализма, а отношения свободной конкуренции, при которых в наиболее выгодном положении оказываются биржевые спекулянты и рантье, не заинтересованные в расширении производства. Аккумуляция богатства в их руках приводит к свертыванию инвестиций, спаду предпринимательской активности, что в свою очередь вызывает рост безработицы и обострение социальных конфликтов. В сложившейся ситуации, писал Кейнс, политики обязаны найти "новые средства, которые позволили бы спасти капитализм оттого, что именуют большевизмом".

Для этого необходимо прежде всего покончить с режимом свободного предпринимательства (одна из работ Кейнса так и называлась — "Конец *laissez-faire*"). Государство должно понизить ставки процентов на капитал, обложить спекулятивные сделки высокими налогами и, собрав таким образом необходимые средства, направить их на развитие производства и решение социальных проблем. "Эвтаназия рантье и праздных инвесторов, — заверял Кейнс, — не повлечет за собой никаких потрясений". Государственное регулирование экономики представлялось ему единственным средством, способным гарантировать "успешное осуществление частной инициативы".

Хотя Кейнс не занимался специально проблемами государства и права, разработанная им программа оказала непосредственное влияние на политическую практику и законодательство. После Второй мировой войны во многих странах Западной Европы были проведены реформы, нацеленные на предотвращение кризисов в экономике, повышение уровня занятости населения и потребительского спроса (совокупность таких мероприятий неолибералы называют "кейнсианской революцией на Западе", противопоставляя ей коммунистические революции в странах Восточной Европы). Кейнсианский принцип стимулирования занятости как постоянной функции государства закреплен в Конституции Нидерландов 1983 г., в законодательных актах других высокоразвитых стран.

Практическое осуществление принципов неолиберализма поставило перед теоретиками ряд новых проблем. Реализация этих принципов сопровождалась усилением власти правительства в ущерб законодательным органам, ибо парламентская процедура нередко оказывалась слишком громоздкой для того, чтобы корректировать проводимые реформы в соответствии с изменениями экономической конъюнктуры. Опасаясь перевеса исполнительной ветви власти над законодательной, идеологи неолиберализма обратились к разработке вопросов функционирования демократии в условиях регулируемой экономики и контроля за деятельностью правящей элиты.

Распространение идей кейнсианства достигло пика в 50—60-е гг. Они получили развитие в концепциях постиндустриального общества (Дж. Гэлбрейт), стадий экономического роста (В. Ростоу), государства благоденствия (Г. Мюрдаль) и др.

Идеология неолиберализма была подвергнута критике в учениях консерваторов.

Современные консерваторы (Ф. фон Хайек, И. Кристол, М. Фридман) выступают в защиту свободного предпринимательства. Социальную базу этого течения составляют финансовая олигархия, истеблишмент, зажиточное фермерство и определенные круги творческой интеллигенции. Не отвергая экономической деятельности государства полностью, консерваторы

выдвигают проекты ее ограничения в интересах частного капитала. Роль государственной власти в экономике они стремятся свести к регулированию рынка.

Пространное обоснование идеологии неоконсерватизма выдвинул австрийский экономист *Фридрих Август фон Хайек* (1899— 1992). В начале 30-гг. он приехал для чтения лекций в Лондон, где вступил в полемику с Дж. Кейнсом; впоследствии преподавал в США, ФРГ и Австрии. На основе своей экономической концепции Хайек построил обширную социально-философскую доктрину, в которой поднимались проблемы методологии научного познания, организации современного общества, развития культуры. Политико-правовой тематике посвящены его работы "Дорога к рабству", "Конституция свободы", а также трилогия "Право, законодательство и свобода".

Рыночная экономика, согласно Хайеку, представляет собой сложный спонтанный порядок, в рамках которого поступки одних индивидов координируются с поступками других посредством механизма цен. Последние выступают в качестве своеобразных сигналов, позволяющих передавать информацию (о предложении товаров, запросах потребителей и т.п.). Возникающие при этом отношения Хайек описывал как результат взаимодействия множества людей, имеющих различные интересы. Он подчеркивал, что общество с рыночной экономикой по своей природе является плюралистическим*. Современное открытое общество, писал он, "выросло из осознания того, что люди могут жить вместе и приносить друг другу пользу, не имея согласия относительно частных целей, которые каждый из них преследует".

* В своих ранних работах Хайек использовал понятия капитализма и капиталистической экономики. Позднее он отказался от этих категорий и ввел для обозначения рыночных отношений термин "каталлаксия" (от греч. — "обмен").

Неотъемлемой чертой высокоразвитых социальных систем Хайек считал "рассеянное знание" (в обосновании этой идеи консерваторы видели главную заслугу философа). Для достижения поставленных целей каждый индивид накапливает массу сведений, необходимых ему в конкретных условиях места и времени. Полной информацией о происходящих событиях и процессах обладает поэтому только общество в целом, вся совокупность его членов. Отсюда делался вывод, что в современном обществе нет и не может быть какого-либо центра, способного направлять деятельность огромного множества людей. Частное предпринимательство рассматривалось философом как "единственная система, позволяющая обеспечить наиболее оптимальное использование знаний, рассеянных в общественном организме".

Социальная концепция Хайека, по его собственному признанию, была направлена против любых форм государственного регулирования рынка, и в первую очередь против кейнсианства. Вмешательство государства в экономику ограничивает свободу индивидов и неизбежно приводит к дезорганизации их деятельности (именно этим Хайек объяснял причины экономической депрессии конца 20-х — начала 30-х гг.). Аналогичные доводы приводились им в опровержение социализма. Как общественная система социализм экономически несостоятелен, утверждал Хайек, поскольку вся масса данных, необходимых для централизованного планирования экономики, просто не поддается расчету. Социализация собственности во имя общего блага на практике оборачивается подавлением индивидуальной свободы и установлением тоталитарного режима.

Современному плюралистическому обществу, согласно его концепции, соответствует лишь государство, основанное на принципах верховенства права (Rule of Law). Государственная власть внутри страны имеет только одну задачу — обеспечить соблюдение всеми гражданами общих правил поведения, т.е. поддерживать правопорядок. Практически это означает, что "государство лишается возможности направлять и контролировать экономическую деятельность индивидов". Как подчеркивал Хайек, верховенство права предполагает не только подчинение исполнительных органов власти закону (в таком случае фашистское государство тоже следовало бы признать правовым), но и невмешательство самой законодательной власти в сферу свободы и неотчуждаемых прав человека. Правовое государство подразумевает верховенство частного права над публичным и над конституцией в том числе, ибо "частная собственность является главной гарантией свободы", писал Хайек.

На этом основании он отвергал антитрестовское законодательство, рассматривая его как

пример публично-правового регулирования в области частноправовых отношений. Столь же негативно оценивалось им и социальное законодательство. Хайек объяснял появление социального законодательства в некоммунистических странах пагубным влиянием на политиков идей социализма.

На протяжении многих лет сочинения Хайека были известны лишь специалистам. Широкий резонанс и признание они получили в 60-е и 70-е гг., с началом так называемой "консервативной волны", когда в США, Англии и некоторых других странах к власти пришли правополитические силы. Идеи Хайека использовались консерваторами при обосновании программ сокращения государственного сектора экономики, а также в антикоммунистической пропаганде.

§ 3. Концепции плюралистической демократии

Общей посылкой в концепциях плюралистической демократии выступает положение о том, что государство является демократическим лишь при наличии множества организаций либо автономных групп, участвующих в осуществлении власти. Возникновение идей политического плюрализма было связано с усложнением социальной структуры капиталистического общества, формированием многопартийных систем в промышленно развитых странах.

Начало плюралистическим воззрениям на политику положили идеологи реформистского социализма. Многообразие социальных объединений рассматривалось ими как средство, призванное выражать и защищать интересы непривилегированных слоев общества, и прежде всего рабочих, которые в условиях парламентской демократии лишены возможности реально воздействовать на политику высших органов государства и добиваются защиты своих интересов с помощью альтернативных (негосударственных) организаций — профсоюзов, гильдий, потребительских кооперативов и пр.

С развернутым обоснованием идеала плюралистической демократии выступил *Гарольд Ласки* (1893—1950) — видный деятель и теоретик лейбористской партии Великобритании. Он сформулировал такие понятия, как "плюралистическая теория государства" и "политический плюрализм", которые были восприняты последующими сторонниками концепции и употребляются ныне в качестве ее наименований.

По учению Ласки, современный тип государства зародился в эпоху Реформации, когда светские правители, одержав победу над церковью, сосредоточили в своих руках всю полноту власти. В дальнейшем, по мере утверждения капитализма, государственная власть подверглась бюрократизации и превратилась в централизованную иерархическую систему управления, обслуживающую интересы частных собственников. Ласки называл такое государство монистическим. Представительные учреждения (парламент и органы местного самоуправления) принципиально дела не меняют, поскольку они включены в единую систему институтов, защищающих обладателей собственности. В странах парламентской демократии, писал Ласки, избирательные права рабочих имеют декларативный, формальный характер. "Граждане бессильны перед лицом эффективно действующей централизованной власти". Отсюда Ласки был сделан общий вывод: "Капитализм несовместим со свободой".

Утверждение свободы теоретик связывал с установлением нового общественного строя — промышленной демократии. Описывая будущее общество, Ласки исходил из того, что частная собственность в нем сохранится, но функции управления производством будут переданы коллективам трудящихся. На смену централизованной организации власти придет "плюралистическое государство", в котором систему учреждений, построенных по территориальному принципу, дополняют органы представительства профессиональных интересов — производственные ассоциации (например, корпорация железных дорог), профсоюзы, объединения деятелей культуры и образования, независимые церкви. Тем самым произойдет дисперсия (рассеяние) государственного суверенитета: политическая власть рассредоточится по многочисленным объединениям, представляющим различные социальные интересы. Увеличение числа центров власти отразит федеративную природу общества, его дифференцированную

социальную структуру.

Аргументируя эти положения, Ласки подверг критике предшествующие учения о государственном суверенитете (Ж. Боден, Т. Гоббс), об общей воле государства (Ж.-Ж. Руссо) и о праве как выражении воли суверена (Дж. Остин). Названные доктрины с его точки зрения непомерно возвеличивают государство и противоречат федеративной природе общества. В действительности, полагал Ласки, "любая ассоциация, отдавая приказы своим членам, создает для них право, которое отличается от законов государства скорее уровнем, чем типом. Точно так же трудно провести различие между властью государства и властью иных ассоциаций, помимо различия их уровней".

Не согласился Ласки и с концепциями правового государства. Для того чтобы стать правовым, современному государству необходимо признать и обеспечить своим гражданам такие естественные права человека, как право на прожиточный минимум и достаточный досуг, право объединяться для совместных социальных действий.

Ранние сочинения Ласки содержат программу мирного перехода к промышленной демократии. С середины 30-х гг. его взгляды претерпели существенную эволюцию под влиянием изменений, происшедших в расстановке социально-политических сил. Он отказался в этот период от пропаганды идеалов плюралистической демократии и занимался главным образом разработкой тактики лейбористской партии на ближайшую перспективу. В годы Второй мировой войны Ласки пришел к убеждению, что господство буржуазии, опирающееся на военную машину, может быть ниспровергнуто лишь путем насильственной революции.

Иную трактовку идеи политического плюрализма получили в неолиберальных доктринах (самые ранние концепции: институционализм М. Ориу во Франции, теория групп давления А. Бентли в США). Призывая государство к проведению активной экономической политики, неолибералы в то же время предвидели, что она способна обернуться режимом "наибольшего благоприятствования" для отдельных предпринимателей и корпораций. С учетом этого идеологи неолиберализма изыскивали дополнительные средства, которые препятствовали бы государственному вмешательству перерасти отведенные ему рамки гаранта стабильного развития экономики. Решающая роль среди таких средств принадлежала политическому обеспечению частных интересов, нейтрализации государственной власти автономными социальными институтами.

Морис Ориу (1856—1929), основоположник теории институционализма, был профессором и деканом факультета права Тулузского университета. Его труды оставили заметный след в истории социологии и юридической науки.

Французский юрист рассматривал общество как совокупность огромного числа институтов. Социальные механизмы, писал он, "представляют собой организации, или институты, включающие в себя людей, а также идею, идеал, принцип, которые служат своего рода горнилом, извлекающим энергию этих индивидов". Если первоначально тот или иной круг лиц, объединившись для совместных действий, образует организацию, то с момента, когда входящие в нее индивиды проникаются сознанием своего единства, она предстает уже институтом. Отличительным признаком института Ориу считал именно направляющую идею.

По определению Ориу институт — это идея дела или предприятия, осуществляемая правовыми средствами. Например, коммерческое предприятие построено на идее прибыльной спекуляции, госпиталь — на идее сострадания. Государство, подчеркивал Ориу, реализует идеи покровительства гражданского общества нации, защиты частной собственности как сферы свободы индивидов. С течением времени институты приобретают устойчивый характер и обычно живут значительно дольше, чем создавшие их лица.

Ориу выделял два типа институтов: корпоративные (торговые общества, ассоциации, государство, профсоюзы, церковь) и вещные (правовые нормы). Оба вида были охарактеризованы им как своеобразные идеальные модели социальных отношений. Различие между ними усматривалось в том, что первые инкорпорированы в социальные коллективы, тогда как вторые не имеют собственной организации и могут применяться в рамках любых объединений.

Основное внимание в теории Ориу было уделено корпоративным институтам. Как автономные

образования они обладают общими чертами, а именно: определенной направляющей идеей, организацией власти и совокупностью норм, регулирующих внутренний распорядок. "Управление группами людей, осуществляемое посредством создания права и порядка, требует, чтобы те, кто управляет, сами могли творить право", — указывал Ориу. Понятия власти, управления, права в его доктрине были распространены на все корпоративные институты. Социальные формирования тем самым были приравнены друг к другу, изображались явлениями одного порядка.

В отличие от Ласки, наполнившего концепцию плюрализма идеями социализации управления и рабочего контроля над производством, Ориу рассматривал корпоративные институты как инструменты упрочения капиталистического строя. Теория институтов отводила социальным группам роль механизмов, поддерживающих рыночную экономику в состоянии устойчивого равновесия. Для либерального режима важно, писал Ориу, чтобы "предпринимательство индивидов в экономическом производстве оставалось на первом месте, а предпринимательство социальных групп, в том числе и государства, было отодвинуто на задний план... В динамической концепции социальной жизни это означает, что усилия индивидов являются действием, тогда как усилия групп — противодействием, призванным уравновесить действия индивидов".

Необходимость подобного рода противовесов Ориу объяснял тем, что частные предприниматели стремятся к накоплению капиталов и концентрации в своих руках экономической власти. Свобода предпринимательской деятельности, полагал он, приводит к нарушению равновесия в обществе. Как и другие идеологи неолиберализма, Ориу доказывал необходимость "признать государственное вмешательство, которое явится политическим вмешательством в целях поддержания порядка и не будет претендовать на то, чтобы превратить государство в экономическую общность" (имеются в виду коммунистические проекты огосударствления экономики). В свою очередь осуществление этой политики потребует дополнительных противовесов по отношению к правительственной власти.

Государство, согласно концепции Ориу, должно стать публичной службой либерального порядка. Задача государства — направлять и контролировать экономическую жизнь общества, оставаясь в то же время общенациональным институтом, т.е. нейтральной посреднической силой. "Государство — это юридическая персонификация нации, приведенной к упорядоченному и уравновешенному режиму". Сколь бы различны и даже противоположны ни были устремления социальных коллективов, общество оказывалось, по смыслу концепции Ориу, интегрированным в единую систему экономического и политического равновесия.

Вопрос о соотношении государства и других социальных институтов Ориу решал по формуле "первый среди равных". Настало время, писал он, "рассмотреть государство не как суверенитет, но как институт институтов".

Идеи политического плюрализма в теории Ориу еще не отличались четкостью формулировок. Предложенный им институциональный подход к исследованию общества и государства тем не менее послужил основой, на которой сложились концепции плюралистической демократии Ж. Бурдо, М. Дюверже и многих других французских политологов. Теория институтов способствовала утверждению в либеральной идеологии представлений о политике как сложном процессе с множеством участников и преодолению взглядов классического либерализма, сводивших анализ политики к взаимоотношениям между индивидом и государственной властью. К середине столетия институционалистические концепции заняли господствующее положение во французской политологии (это отразилось и на учебных планах университетов, где вместо традиционных курсов по государственному праву ввели курс конституционного права и политических институтов).

В послевоенный период идейное содержание теории политического плюрализма значительно расширилось. Большое место в ней было отведено критике тоталитарных (фашистских и коммунистических) режимов. Идеологи либеральной демократии в связи с этим подчеркивали преимущества многопартийной политической системы, усилили аргументацию в защиту идейного и мировоззренческого плюрализма, принципов терпимости по отношению к сторонникам иных политических взглядов, права граждан на оппозицию.

Дальнейшее развитие теории плюралистической демократии было связано с уточнением места

и роли различных социальных формирований в политической системе общества. Политологи вплоть до настоящего времени активно обсуждают проблемы классификации партий, их особенностей по сравнению с массовыми движениями, группами давления и объединениями общественной поддержки.

В последние десятилетия XX в. западные политологи начинают распространять принципы плюрализма на исполнительную ветвь власти. Как отмечается в ряде работ, опубликованных в 80-е гг., плюрализм требует организации на многопартийной основе не только представительных органов государства, но и правительственных учреждений. Сторонники этой точки зрения убеждены, что последовательная плюралистическая демократия предполагает создание коалиционного правительства с участием представителей от различных политических партий, в том числе и таких, которые находятся в оппозиции по отношению друг к другу.

§ 4. Концепции социального государства и политики всеобщего благоденствия

Формирование идей общественного благоденствия проходило параллельно с развитием социального законодательства в странах Западной Европы и США. Инициаторами реформ в области социального обеспечения, как правило, выступали левые силы — партии социалистической ориентации и профсоюзы. Реформы социального законодательства проводили также либеральные и консервативные партии, вынужденные учитывать в своей политике запросы и требования неимущих.

Идеи государства благоденствия и сам этот термин впервые появились в общественно-политической мысли Германии в 80-е гг. XIX столетия. Стремясь ослабить влияние партии социал-демократов, правительство О. фон Бисмарка подготовило тогда серию законов о страховании рабочих промышленных предприятий. Как указывалось в правительственном заявлении по этому поводу, лечение социальных недугов требует применения не только репрессивных мер против социал-демократов, но и заботы о "благополучии рабочих". Социальная политика была возведена в ранг официальной доктрины Германии. Она получила закрепление в Веймарской конституции 1919 г. — первой европейской конституции, наделившей граждан социальными правами (правами на объединение в профсоюзы, защиту от безработицы, охрану здоровья и трудоспособности). С конца XIX в. отдельные меры в области социальной политики начинают осуществлять и другие государства, однако ее развитие было прервано экономическим кризисом 30-х гг.

Процессы формирования идеологии общественного благоденствия возобновились после Второй мировой войны. Кейнсианские представления о всеобщей занятости и высоких доходах населения оказали ощутимое влияние на реформы, проведенные социал-демократами Швеции и лейбористами Великобритании.

Под политикой социального благоденствия в 40—50-е гг. понимали программы, направленные на достижение высокого жизненного уровня населения путем создания государственных систем образования, здравоохранения и поддержки жилищного строительства, а также оказания помощи гражданам, которые не в состоянии собственными силами обеспечить себе минимум доходов. В последующие годы эти программы дополнялись положениями о демографической политике государства, его задачах в области охраны окружающей среды, превенции социальных отклонений, защиты национальной культуры и др. Социальная политика промышленно развитых стран нашла отражение в многочисленных работах, опубликованных в Великобритании и США, где за ней закрепилось название политики благоденствия (Welfare State).

В официальных документах и законодательстве западных стран понятие государства благоденствия используется крайне редко. Чаше употребляется термин "социальное государство". Эта формула содержится в программных документах многих политических партий, а также в конституциях трех государств Западной Европы: в Основном законе ФРГ 1949 г., Конституции Франции 1958 г. и Конституции Испании 1978 г.

Различные общественно-политические движения и партии вкладывают в понятие социального

государства разное содержание.

Идеологи либерально-демократических партий трактуют его как "государство социальных услуг". Либералы считают, что социальная политика позволяет стабилизировать развитие общества, уладить возникающие в нем конфликты и тем самым добиться утверждения в общественной жизни отношений солидарности и партнерства. Социальное государство, писал западногерманский юрист Э. Губер, представляет собой "государство современной индустриальной эпохи, которое стремится преодолеть посредством социальной интеграции конфликт между индустриальным классовым обществом и традиционной государственностью". Важнейшими задачами современного государства он называл обеспечение полной занятости и "умиротворение общества". Идеологи неолиберализма выдвигают лозунги общества с высоким уровнем потребления, оказания помощи малоимущим, но избегают говорить о всеобщем благоденствии, опасаясь породить у социальных низов завышенные ожидания.

Социал-демократические партии рассматривают социальное государство как ступень к своей главной цели — демократическому социализму. Государственная власть, заявляют они, призвана подготовить условия для перехода к социальной демократии, при которой демократические методы управления будут применяться во всех сферах общественной жизни. Одновременно подчеркивается, что социальная политика является не услугой или милостью со стороны государства, а его прямой обязанностью, вытекающей из предоставленных гражданам социальных прав. Теоретики социал-демократии разрабатывают идеи правового социального государства, ответственного перед своими гражданами, и возлагают на него обширный круг задач, вплоть до утверждения в обществе отношений социальной справедливости.

Промежуточное положение между позициями неолибералов и социал-демократов занимают концепции, выдвинутые идеологами средних классов. В идеологии именно этих слоев сложилась теория государства благоденствия. Она возникла в 50-е гг. — в период экономического подъема в странах Западной Европы и США.

Одним из создателей теории был шведский экономист и государственный деятель *Карл Гуннар Мюрдаль* (1898—1987), автор известной книги "За пределы государства благоденствия".

В основе его концепции лежит утверждение о том, что всеобщее благоденствие уже достигнуто в индустриальных странах Запада. Остальные страны рано или поздно встанут на тот же путь экономического и социального развития. Суть теории общественного благоденствия, как ее формулировал Мюрдаль, заключается в том, чтобы "мирно и без революции — а фактически взамен революции — проводить в капиталистическом государстве скоординированную публичную политику, и притом с такой эффективностью, которая постепенно привела бы экономику страны в соответствие с интересами большинства граждан".

Государства благоденствия, согласно его концепции, обладают рядом общих признаков.

Богатейшие страны Запада имеют смешанную экономику, т.е. рыночные отношения сочетаются в них с государственным планированием. Возражая Ф. фон Хайеку и его последователям, Мюрдаль доказывал, что планирование в современном капиталистическом обществе вызвано объективными причинами, и прежде всего образованием монополий. Индустриально развитые страны Запада, писал он, "бесконечно далеки от либеральной модели свободного рынка". Государственное вмешательство необходимо для поддержания равновесия и стабильного роста экономики. Планирование призвано урегулировать деятельность крупных экономических объединений и не затрагивает, следовательно, индивидуальной свободы.

Для государств социального благоденствия характерна также тенденция к демократизации политической жизни. Всеобщее избирательное право и рост общественного благосостояния, утверждал Мюрдаль, позволяют перейти к децентрализации государства и передать часть его функций, которые традиционно осуществляло правительство, органам местного самоуправления и добровольным объединениям граждан. В отличие от государств прошлого века современная западная демократия предполагает удовлетворение интересов всех слоев общества, их участие в распределении социальных благ. Политический процесс в наиболее развитых государствах благоденствия (к ним Мюрдаль относил Швецию и Великобританию) поставлен под "расширяющийся народный контроль". Общественная жизнь при всеобщем благоденствии

изображалась теоретиком как состояние полной гармонии и преодоления идеологических разногласий.

Более обстоятельно эту тему осветил американский социолог Даниел Белл в своей книге "Конец идеологии". Как и Мюрдаль, он называл отличительными признаками государства благоденствия смешанную экономику, децентрализацию политической власти и отсутствие в обществе идеологического противоборства вследствие удовлетворения интересов всех социальных слоев.

Недостатком современной политики, направленной на достижение общественного благополучия, названные теоретики считали то, что она проводится в рамках отдельных государств. В связи с этим Мюрдаль призывал выйти за пределы организации благоденствия в национальных масштабах и положить идеи социальной политики в основу межгосударственных отношений. Будущее представлялось ему в виде мирового порядка социального благоденствия. В некоторых концепциях эти идеи были соединены с представлениями о конвергенции социализма и капитализма как общественно-экономических систем.

Экономический кризис 70-х гг. и последовавшие за ним события опровергли многие положения, содержащиеся в теории государства благоденствия. В настоящее время она утратила целостный характер и развивается преимущественно в исследованиях, посвященных отдельным проблемам общественного благополучия — компенсаторной и распределительной справедливости (Дж. Роулс), прав граждан на равную долю социального благоденствия (Р. Дворкин) и др.

§ 5. Теория демократического социализма

Теория демократического социализма, окончательно сформировавшаяся после Второй мировой войны, стала официальной теорией многих социалистических и социал-демократических партий мира.

Идейные истоки ее — в политических взглядах Э. Бернштейна с его дилеммой "реформа или революция" и К. Каутского, акцентировавшего внимание на проблеме "демократия или диктатура". Несомненно и влияние идей солидаризма и институционализма, породивших идеологию плюралистической демократии.

Сам термин "демократический социализм" начал входить в политический обиход между Первой и Второй мировыми войнами как антитеза той модели социализма, которая создавалась в Советском Союзе. Его употребляли Гильфердинг, Вандервельде, Каутский ("как в средневековом христианском обществе все дороги вели в Рим, так и сегодня все пути пролетариата ведут к демократии и демократическому социализму"). Однако обстоятельная разработка основных положений теории была начата во время Второй мировой войны, когда появились работы духовных отцов демократического социализма: члена исполкома лейбористской партии Англии Г. Ласки "Размышления о революции нашего времени", председателя социалистической партии Франции Л. Блюма "В человеческом масштабе", председателя социал-демократической партии Австрии К. Реннера "Новый мир и социализм".

Процессы, характерные для первых десятилетий послевоенного развития западноевропейского общества, послужили питательной средой для дальнейшей разработки теории и определили ее достаточно широкое и, что не менее важно, достаточно стабильное влияние. Именно в этот период наряду с совершенствованием политических институтов демократии набирает силу тенденция к ее социализации. В первых послевоенных Конституциях (Франции 1946 г., Италии 1947 г., ФРГ 1949 г.) наряду с основными политическими правами граждан провозглашается и ряд важных социальных прав (на труд, отдых, социальное обеспечение, образование и др.). Возрастает социальная роль государства в результате значительной активизации его экономических и социальных функций. Государство во все возрастающей степени начинает обслуживать общесоциальные потребности развития, достигнутые или могущие быть достигнутыми в результате научно-технического прогресса современности. Большинство населения, некогда считавшееся только объектом подавления, становится и объектом государственной защиты и

поддержки. Повлияло также усложнение политической организации современного общества. Все это дало объективную основу для поиска моделей социализма как "улучшенного капитализма" или "гуманного социализма".

Авторы теории демократического социализма исходили из того, что предсказание Маркса и вслед за ним Ленина об обострении классовой борьбы и принятии ею революционных форм, их представления о государстве как организации господствующего класса, орудии его диктатуры, о сугубо классовом и формальном характере буржуазной демократии не соответствуют современным реалиям. На смену полярности классовых интересов приходит социальный плюрализм, позволяющий их согласовывать. Рабочие и капиталисты даже перестают быть врагами: капиталисты уже не обладают полновластием в обществе, а рабочие стали полноправными гражданами государства и могут использовать его для защиты своих интересов.

В современной развитой системе политических организаций общества государство — только одна из форм входящих в нее ассоциаций, и его право требовать повиновения индивидов не больше, чем у других ассоциаций, которые выполняют существенные общественные функции и лучше государства обслуживают социальные нужды. Отсюда рост их участия в решении общественных дел, отсюда диффузия, дисперсия власти над обществом между взаимодействующими ассоциациями и государством и, следовательно, снятие остроты проблемы борьбы за государственную власть. Вместо завоевания власти рабочим классом речь должна идти об исполнении власти его представителями — социалистическими партиями в условиях существующих форм демократии, позволяющих создать благоприятные условия для наступления социализма (у Реннера социализм "уже вступает в фазу своего осуществления в рамках капитализма").

Пролетарскую революцию авторы теории демократического социализма считали невозможной и нежелательной в современных условиях, поскольку она препятствует развитию демократии и приводит, как показал опыт, к диктатуре. Демократия и диктатура пролетариата несовместимы. Рабочий класс должен ориентироваться на завоевание парламентского большинства (английские лейбористы назовут это "революцией с согласия"). При сохранении существующих институтов демократии это не должно привести к коренным изменениям отношений собственности, ибо современная концепция социализма несовместима с общественной собственностью на все средства производства. Целью должно являться сочетание общественной собственности в ряде важнейших отраслей производства с частной собственностью в значительно большей группе отраслей промышленности (т.е. то, что было сделано после Второй мировой войны в результате национализации во многих развитых странах мира).

Ведущие идеи демократического социализма были закреплены в Декларации "Цели и задачи демократического социализма", принятой в 1951 г. во Франкфурте I конгрессом Социалистического интернационала, объединившего около пятидесяти социал-демократических и социалистических партий.

В Декларации подвергается критике довоенный и послевоенный капитализм, признается обострение в ряде стран социальных и классовых противоречий, указывается на пагубные последствия поддержки крупным капиталом фашизма и провозглашается намерение преодолеть капитализм и создать строй, где "интересы всех стоят над интересами прибыли".

Критикуется и система колониального господства, паразитические формы эксплуатации местными финансовыми олигархиями и иностранным капиталом в экономически слабо развитых странах, где народы "начинают распознавать в социализме ценную помощь в их борьбе за национальную свободу и лучшие условия жизни. Под влиянием различных обстоятельств здесь возникают различные формы демократического социализма".

Коммунизм, по мнению авторов Франкфуртской декларации, является инструментом нового империализма, породившим в Советском Союзе огромные контрасты в распределении богатств и привилегий, создавшим новое классовое общество, в котором отсутствует демократия и господствует "государственная монополия с тоталитарным планированием".

Социализм характеризуется в Декларации как международное движение, участники которого стремятся к одной цели — "к системе социальной справедливости, лучшей жизни, свободе и миру

во всем мире". Он не требует строгого единообразия взглядов. Социалисты могут исходить из марксистского или иного метода анализа общества, вдохновляться религиозными или гуманистическими принципами. Главное — расширение свободы индивидуума на основе социальной обеспеченности и постоянно растущего благосостояния. Необходимым условием этого является использование институтов демократии.

Обязательными признаками демократии в Декларации называются свободы слова, образования, религиозных убеждений, свобода выборов при всеобщем голосовании, судебная система, обеспечивающая гласный процесс в независимых судах, партийный плюрализм и право на оппозицию.

Таковы основные положения демократического социализма, изложенные во Франкфуртской декларации 1951 г. Они отражают многие реалии современного мира, особенно усложнение политических систем в развитых странах, хотя порой, надо признать, несколько иллюзорно воспринимают или идеализируют некоторые из них (диффузию власти над обществом, характер социальных и классовых взаимоотношений).

Наряду с защитой демократии и признанием ведущей роли ее институтов в современном мире (демократия как необходимое условие существования современного мира и развития социализма) в Декларации абсолютизируется ее значение (демократия как практически единственное средство социалистических преобразований в обществе).

Нетрудно заметить и то немаловажное обстоятельство, что Франкфуртская декларация в силу достаточно общей характеристики целей современного социалистического движения отразила идеи и "левой", и "правой" ориентации в демократическом социализме ("левые" не отрекаются полностью от марксизма, признавая его в основе гуманным, свободным и демократическим социализмом, "правые" отрицают всякое значение его, ориентируясь, например, на христианский социализм). Именно это сделало ее приемлемой и для "левых" и для "правых". Вот почему главные положения Декларации без существенных изменений легли в основу последующих программ социал-демократических партий мира, прежде всего Годесбергской программы социал-демократической партии Германии 1959 г.

В Годесбергской программе признается необходимость обобществления основных средств производства, планирования, контроля над монополистическим капиталом. Духовными основами демократического социализма объявляются христианская этика, гуманизм и классическая философия. Из этих основ выводится положение о том, что социализм должен осуществить в обществе свободу, справедливость и солидарность как главные условия всестороннего развития, самоутверждения и самоосуществления каждого человека, его права быть в обществе свободно мыслящим индивидуумом.

Теория демократического социализма в свое время не только стала значительным явлением в политической идеологии большинства развитых стран мира, но и повлияла на ряд стран, освободившихся после Второй мировой войны от колониальной зависимости, где близкими к ней оказались разного рода теории "национального социализма": "индийский образец социалистического общества", "индонезийский социализм", "бирманский путь к социализму", "африканский социализм", "исламский социализм". Наиболее характерен пример воздействия демократического социализма на идеи "индийского образца социалистического общества" и "исламского социализма".

Индийский национальный конгресс (ИНК), возглавлявший национально-освободительное движение в Индии, после провозглашения независимости страны, продолжая ориентироваться на социально-политические взгляды Ганди, отходит от некоторых их крайностей (возврат к патриархальному образу жизни, "ненасильственная власть") и пытается совместить гандизм с идеологией демократического социализма.

В резолюции ИНК "Демократия и социализм" поставлена задача построения в Индии социализма демократическим путем. Сами понятия "демократия" и "социализм", по мнению авторов резолюции, динамичны и будут изменяться, поэтому им "нельзя дать никакого окончательного определения" — само развитие страны покажет, к какой демократии и к какому социализму придет Индия. В настоящее время возможно лишь общее представление о них.

Демократическое социалистическое общество в Индии будет обществом, где исчезнет бедность и установятся равенство и равные возможности для всех. "Методы производства" в этом обществе должны находиться под контролем государства, но не должны принадлежать ему все. Такая смешанная экономика, контролируемая государством, будет функционировать на благо всех членов общества, а не отдельных его групп, что приведет к последовательным изменениям мышления людей, утверждению в их сознании социалистических идеалов, связанных с нравственными традициями индийского мировоззрения.

В духе этой резолюции в 1976 г. в преамбулу Конституции Индии была внесена поправка о намерении народа страны идти по пути строительства "суверенной, социалистической, светской, демократической республики".

Но нужно иметь в виду, что в последние годы в идеологии ИНК акцент со слова "социализм" все больше перемещается на слово "демократический" и даже "гандийский".

Менее близок к демократическому социализму, который носит отпечатки христианского социализма, "исламский социализм", в котором превалирует религиозный фактор как главное средство обоснования социалистического идеала. Отправляясь от некоторых принципов мусульманской морали с ее проповедью равенства и братства всех мусульман, представители этого направления "национального социализма" утверждают, что уже Мухаммед был социалистом, что социализм возник вместе с исламом и что раннее арабское общество было социалистическим. Выдвигается также идея о том, что религиозные догматы ислама не противоречат современной действительности и могут быть стимулом практической деятельности по ее преобразованию.

Путь преобразований предполагает налаживание двух экономических секторов производства — частного и общественного. Это со временем и снимет проблему эксплуатации человека человеком, господству одного класса над другим должен прийти конец, будет создано общество, в котором каждый станет удовлетворять свои законные требования в условиях сотрудничества и социального спокойствия.

Прошло почти полвека со времени разработки основ теории демократического социализма. Капитализм за это время подтвердил не только свою жизнеспособность, но и способность во все большей степени удовлетворять потребности общественного развития. С этим связано определенное падение некогда широкого влияния теории демократического социализма. С этим связан и перенос в ней акцентов с социализма на демократию (даже шведские социал-демократы, чьи заслуги в создании процветающего, социально ориентированного общества за десятилетия нахождения у власти несомненны, предпочитают сейчас не говорить о "шведском социализме"). И все же можно считать, что идеалы социализма — идеалы социальной (а не только политической) справедливости по-прежнему влияют и будут влиять на общественное сознание и, следовательно, на развитие общества.

§ 6. Социологическая юриспруденция

Формирование социологического направления в современной теории права и государства началось на исходе XIX в., когда социология выделилась в самостоятельную отрасль знаний и ее методы получили широкое распространение в общественных дисциплинах.

Значительную роль в развитии социологического правоведения в XX в. сыграл американский юрист *Роско Паунд* (1870—1964). Он преподавал в крупнейших университетах США и на протяжении многих лет был деканом Гарвардской школы права. В 1950—1956 гг. Паунд — президент Международной академии сравнительного правоведения. Свои теоретические взгляды он изложил в ряде небольших монографий, содержание которых впоследствии обобщил в пятитомной "Юриспруденции".

Мировоззренческой основой учения Паунда послужили идеи прагматизма — ведущего направления в философии США начала XX в. Краеугольный постулат философии прагматизма гласит: любые теоретические построения необходимо оценивать с точки зрения их практического

значения, или пользы (отсюда и название доктрины). Следуя этому принципу, Паунд призывал юристов не ограничиваться изучением "права в книгах" (т.е. права в законе; вообще в нормативных актах) и обратиться к анализу "права в действии". Юридическая наука, считал он, призвана показать, как право реально функционирует и влияет на поведение людей. Противопоставление "права в книгах" и "права в действии" со временем стало лозунгом всей прагматистской юриспруденции в США.

Социологическая направленность концепции Паунда наиболее ярко проявилась в трактовке права как формы *социального контроля*. Согласно взглядам ученого право является одним из способов контроля за поведением людей наряду с религией, моралью, обычаями, домашним воспитанием и др. Такой подход ориентировал юридическую науку на изучение права в контексте социальных отношений, требовал учитывать взаимодействие правовых норм с иными регуляторами общественной жизни. Паунд подчеркивал, что юристу необходимо знать смежные научные дисциплины и уметь применять их методы при исследовании права. "Давайте посмотрим фактам человеческого поведения в лицо, — писал он в одной из своих программных работ. — Давайте обратимся к экономической теории, социологии, философии и перестанем считать, что юриспруденция является самодостаточной [наукой]".

История права, учил Паунд, неразрывно связана с историей других форм регламентации общественной жизни. Первоначально, в древности, механизмы социального контроля находились в нерасчлененном состоянии, и право не отделялось от религии и морали. Значение правовых способов воздействия на поведение индивидов, по мнению Паунда, возрастает вместе с развитием государства начиная с XVI в. В современную эпоху, когда государство берет на себя бремя разрешения конфликтов индустриального общества, право становится важнейшим средством осуществления социального контроля. Как писал Паунд, "все остальные виды социального контроля сегодня действуют под надзором и в соответствии с требованиями права".

Паунд выделяет в современном праве три аспекта. Во-первых, право — это правовой порядок или режим регулирования социальных отношений посредством систематического и упорядоченного применения силы органами государства. Во-вторых, правом называют официальные источники, которые служат руководством при вынесении судебных и административных решений (в этом смысле говорят, например, о праве штата Индиана). В-третьих, право есть судебный и административный процесс. Если свести эти определения воедино, то, по словам Паунда, мы придем к пониманию права как "высоко специализированной формы социального контроля, осуществляемого на основе властных предписаний в рамках судебного и административного процесса".

В этих рассуждениях американского теоретика следует обратить внимание на ряд моментов. Прежде всего отметим, что приведенные формулировки не содержат определения сущности права. Сторонники прагматистской юриспруденции в своих концепциях стремились раскрыть не сущность права, а совокупность его значений, которые приняты среди юристов, в особенности среди юристов-практиков. Именно поэтому трехчленное определение было построено Паундом как сумма (синтез) социологических, нормативных и практико-процессуальных представлений о праве. Взгляды Паунда развивались в русле идей, получивших название многоаспектного подхода к исследованию права.

Согласовать различные определения в концепции предлагалось с помощью понятия цели. В одной из своих ранних работ Паунд противопоставил это понятие категории сущности, заявив, что "дискуссии о природе права сегодня уступают место рассмотрению его цели или назначения". Принцип целесообразности права является средоточием его доктрины. Вслед за Иерингом он считал, что категория цели способна обеспечить концептуально-понятийное единство юридической доктрины, поскольку позволяет не только согласовать различные определения права, но и связать общезначимые социальные идеалы с интересами и субъективными устремлениями участников общественных отношений. Рассматривая право как средство (инструмент) реализации социально значимых целей, Паунд придал своим теоретическим построениям инструменталистский характер. Среди американских юристов Паунд пользуется репутацией одного из зачинателей современного инструментализма.

Цель права, согласно его концепции, состоит в улаживании социальных конфликтов и достижении цивилизованных отношений между людьми. Паунд не устал повторять, что право должно служить не разъединению членов общества, а, наоборот, укреплению согласия и кооперации между ними (подобного рода воззрения называют интегративной моделью права; в противовес ей выделяют конфликтные модели, к числу которых относят марксистское понимание права как средства подавления классовых противников). В настоящее время, писал Паунд, "наметилась тенденция к тому, чтобы осознанно направить правовые и политические институты на утверждение общечеловеческих целей". Деятельность по установлению рационального порядка в обществе представлялась ему "социальной инженерией". "О работе инженера судят по ее соответствию поставленным целям, а не по тому, соответствует ли она некоей идеальной форме, принятой в силу традиции. В отличие от прошлого века мы так же подходим к деятельности юристов, судей, законодателей. Мы хотим изучать правопорядок вместо того, чтобы вести споры о природе права", — разъяснял свою позицию Паунд.

Вместе с тем Паунд специально подчеркивал, что "социальная инженерия" посредством права исключает активное вмешательство государства в сферу частных интересов. Его учение было направлено одновременно как против социалистических идеалов плановой экономики, так и против неолиберализма. Достаточно сказать, что он не поддержал "Новый курс", проводимый администрацией президента Ф. Рузвельта. Сторонник республиканской партии, Паунд выступал с умеренно консервативных позиций, предполагавших достижение социального равновесия путем поиска компромиссов и политически сбалансированных государственных решений. Ключевая роль в этом процессе отводилась судам.

Паунд предлагал расширить полномочия судей, предоставить им свободу усмотрения при разрешении определенных споров (речь шла прежде всего о конфликтах, требующих моральной оценки поведения сторон, о применении судами права справедливости). Дискреционные полномочия судов при этом не должны были распространяться на отношения частной собственности и коммерческие сделки. Если представления о справедливости изменяются в зависимости от социальных условий, рассуждал теоретик, то всякий простой вексель является таким же, как и любой другой простой вексель, и здесь нет места для свободного усмотрения судьи. В единообразном разрешении конфликтов, возникающих на почве частной собственности, Паунд видел залог стабильности правопорядка.

Теория Паунда была воспринята многими его учениками в Гарвардской школе права и нашла широкий отклик у американских судей. Идеи применения права с учетом потребностей общественного развития проводили на практике члены Верховного суда США Л. Брэндис, Б. Кардозо, Ф. Франкфуртер.

§ 7. Реалистические концепции права в США

Под влиянием социологической юриспруденции в правоведении США первой трети XX в. возникло движение "реалистов", объединявшее в основном представителей отраслевых юридических дисциплин — специалистов в области гражданского, коммерческого, предпринимательского и других отраслей права. Многие реалисты, прежде чем обратиться к научным исследованиям, занимались адвокатской практикой.

Лидером этого движения был видный американский цивилист *Карл Ллевеллин* (правильнее Ллуэллин; 1893—1962). Он определил общие черты, характерные для концепций, с которыми выступили участники движения, и дал ему название "правовой реализм". Теоретические взгляды Ллевеллина нашли отражение в его курсе лекций "Куст ежевики" (1930 г.; в заголовке обыгрываются слова из колыбельной песни), а также в сборнике статей "Юриспруденция: реализм в теории и на практике". С 1944 г. Ллевеллин руководил комиссией, подготовившей проект Единообразного торгового кодекса США — самой обширной систематизации коммерческого права в истории страны. К настоящему времени этот Кодекс принят во всех штатах, за исключением Луизианы.

Второй по значению фигурой в движении американских реалистов обычно называют *Джерома Фрэнка* (1889—1957), автора нашедшей книгу "Право и современное сознание". В 30-е гг. Фрэнк занимал ответственные посты в ряде учреждений и комиссий, созданных для реализации программы "Нового курса"; затем исполнял обязанности федерального судьи.

Идеи реалистического подхода к праву разрабатывали также Т. Арнольд, У. Кук, М. Рейдин и ряд других юристов. Некоторые из них, отмечая неопределенность термина "правовой реализм", предлагали иначе именовать свою концепцию и направление в целом, однако ни одно из этих предложений не получило поддержки, и в юридической литературе укоренилось название, которое было дано движению Ллевеллином.

Реалистическая теория права имела много общего с положениями социологической юриспруденции США. философско-методологической основой концепции Ллевеллина, как и учения Р. Паунда, послужили идеи прагматизма (см. § 6.). Подобно теоретикам социологического направления в правоведении реалисты подвергли критике юридический позитивизм и призывали исследовать не только правовые нормы, установленные в законах и судебных решениях, но и сам процесс воздействия права на поведение людей. По общему мнению реалистов формально-догматические приемы изучения правовых актов уже не отвечают требованиям современной науки. Ллевеллин в одной из своих программных статей указывал: "Тщательный анализ формальной логики судебных решений полезен. В то же время важно подчеркнуть, что его полезность значительно возрастет, если решения по этим делам будут столь же тщательно изучены с точки зрения инструментализма, под углом зрения их прагматического и социально-психологического содержания".

Идейные разногласия между реалистами и сторонниками социологической юриспруденции проявились при обсуждении вопроса о том, какое место в правовом регулировании занимают нормативные предписания и правоприменительная деятельность. Если Паунд, напомним, рассматривал эти категории в их взаимосвязи, как равноценные элементы многоаспектного понятия права, то реалисты, не отрицая значения правовых норм, стремились переориентировать юридическую науку на изучение судебной и административной практики. Именно практика образует, по словам Ллевеллина, "костяк правовой системы". Вместо того чтобы спорить о содержании общих принципов и норм права, юристам следует прежде всего обобщить существующую юридическую практику. В условиях современного общества, считал Ллевеллин, на первый план выдвигаются вопросы о том, "как, насколько и в каком направлении расходятся между собою принятая норма и практика вынесения решений".

Согласно взглядам реалистов действующее право создается не законодателем путем установления абстрактных норм, а судебными и административными органами в ходе разрешения конкретных споров, возникающих между людьми. "Сферой права, — писал Ллевеллин, — является деятельность, относящаяся к разрешению споров. А люди, осуществляющие эту деятельность по должности, будь то судьи, шерифы, чиновники, тюремщики или юристы, являются официальными выразителями права. *То, что эти должностные лица решают в отношении споров, и есть, по моему мнению, само право*" (в американской юридической литературе это высказывание нередко цитируют как определение права, сформулированное Ллевеллином).

Правовые нормы, вторил ему Фрэнк, "не действуют сами по себе". Нормы права содержат определенные идеалы, моральные ценности и ориентиры политики государства, однако они не порождают у индивида субъективных прав до тех пор, пока не будут применены в решении по конкретному делу. "Право состоит из решений, а не из норм. Если это так, то судья создает право всякий раз, когда решает дело", — утверждал Фрэнк. Под правом реалисты понимали, таким образом, совокупность индивидуальных предписаний, т.е. правил поведения, установленных компетентными органами государства применительно к конкретным ситуациям.

Сторонники правового реализма сконцентрировали свое внимание на вопросах практико-прикладного характера. Они достаточно редко обращались к анализу социальных условий возникновения и развития права, его взаимодействия с другими нормативными системами общества (исключение составляли работы Ллевеллина, в которых рассматривались обычаи,

действующие в резервациях американских индейцев, и была предложена трактовка права как социального института).

Многие участники движения, подчеркивая практическую направленность реализма, призывали вообще отказаться от теоретических исследований в юриспруденции и ограничить ее задачи изучением реальных, эмпирически наблюдаемых фактов. "Неизменным врагом реализма является концептуализм", — заявлял, например, один из теоретиков. Подобного рода представления сыграли отрицательную роль в развитии реалистической теории права, послужив одной из главных причин, обусловивших довольно низкий уровень ее обоснования по сравнению с иными политико-правовыми учениями того времени. Реалисты не создали целостной, систематически разработанной правовой теории.

Центральное место в сочинениях реалистов занимали проблемы, связанные с процессом вынесения судебных решений. Описывая процесс судебного разбирательства, сторонники реализма широко использовали положения современной им психологии. В этом отношении особенно показательна концепция Фрэнка, проводившего в своих работах идеи фрейдизма, гештальт-психологии и других учений. Реалисты доказывали, что судья, рассматривая дело, сначала принимает решение по интуиции и только затем подыскивает для него аргументы с помощью логических умозаключений, ссылок на статьи закона, прецеденты и т.п. Интерес реалистов к интуитивной стадии судопроизводства во многом был продиктован их стремлением опровергнуть концепции юридического позитивизма, представители которого сводили процесс судебного разбирательства к логическим операциям подведения конкретного случая или спора под абстрактные нормы права. Ллевеллин, Фрэнк, Кук и другие реалисты в своих трудах показали, что судебная деятельность имеет значительно более сложный характер, чем ее изображали последователи формально-догматической юриспруденции конца XIX — начала XX в.

Правовой реализм в целом представлял собой доктрину, построенную на соединении принципов социологического и психологического подходов к изучению права. Своеобразие этой доктрины заключалось и в том, что практико-прикладная проблематика в ней превалировала над теоретическим содержанием.

Обобщения и выводы, сделанные реалистами в ходе изучения судебной практики, были использованы Ллевеллином при подготовке проекта Единообразного торгового кодекса США.

§ 8. Нормативизм Г. Кельзена

Политико-правовое учение нормативизма своими корнями восходит к формально-догматической юриспруденции XIX в. Оно сложилось на основе принципов, выработанных в юридическом позитивизме, и представляет собой реакцию на распространение в современном западном правоведении социологических, психологических и новейших этико-философских концепций.

Родоначальником и крупнейшим представителем нормативистской школы был австрийский юрист *Ганс Кельзен* (1881—1973). Его теоретические взгляды окончательно сформировались в период, последовавший за распадом Австро-Венгерской монархии. В то время Кельзен преподавал в Венском университете и занимался активной политической деятельностью, выступая в роли советника по юридическим вопросам первого республиканского правительства. По поручению К. Реннера, главы кабинета, Кельзен возглавил подготовку проекта Конституции 1920 г., юридически оформившей образование Австрийской республики (с некоторыми изменениями эта Конституция действует и в настоящее время). После аншлюса Австрии нацистской Германией ученый эмигрировал в США.

Кельзену принадлежит большое число работ по общей теории права и государства, по конституционному и международному праву, а также несколько сочинений, посвященных опровержению марксизма. Самая известная его работа — "Чистая теория права" (в заголовок вынесено авторское название нормативизма; книга вышла в 1934 г.).

Под чистой теорией права Кельзен понимал доктрину, из которой устранены все элементы,

чуждые юридической науке. Современные юристы, писал он, обращаются к проблемам социологии и психологии, этики и политической теории, пренебрегая изучением своего собственного предмета. Кельзен был убежден, что юридическая наука призвана заниматься не социальными предпосылками или нравственными основаниями правовых установлений, как доказывают приверженцы соответствующих концепций, а специфически юридическим (нормативным) содержанием права.

При обосновании этой позиции Кельзен опирался на философию неокантианства, сторонники которой разграничили две области теоретических знаний — науки о сущем и науки о должном. К первой группе наук, согласно взглядам Кельзена, относятся естественные науки, история, социология и другие дисциплины, изучающие явления природы и общественной жизни с точки зрения причинно-следственных связей. Вторую группу — науки о должном — образуют этика и юриспруденция, которые исследуют нормативно обусловленные отношения в обществе, механизмы и способы социальной регламентации поведения людей. В науках о сущем главным постулатом выступает принцип объективной причинности, в науках о должном — принцип вменения,

В соответствии с этим учением нормативисты призывали освободить юриспруденцию от исследовательских приемов, заимствованных из других областей познания. Как подчеркивал Кельзен, чистая теория "не отрицает того, что содержание любого позитивного юридического порядка, будь то право международное или национальное, обусловлено историческими, экономическими, моральными и политическими факторами, однако она стремится познать право с внутренней стороны, в его специфически нормативном значении".

Чистота теории права предполагает также исключение из нее идеологических оценок. Кельзен одним из первых поставил задачу деидеологизации правоведения, создания строго объективной науки о праве и государстве. Согласно его воззрениям, подлинная наука носит релятивистский характер, так как признает возможность существования в обществе множества систем идеологии и отрицает превосходство какой-либо одной из них над другими. "Чистая теория стремится преодолеть идеологические тенденции и описать право таким, каково оно есть, не занимаясь его оправданием или критикой".

Кельзен определяет право как совокупность норм, осуществляемых в принудительном порядке (данное определение в концепции используется для отличия права от других нормативных систем, таких, как религия и мораль).

По учению Кельзена, право старше государства. Оно возникло еще в первобытную эпоху, когда общество, разрешив индивидам совершать акты принуждения (например, акты мести) в одних случаях и запретив — в других, установило монополию на применение силы для обеспечения коллективной безопасности. Впоследствии правовое сообщество перерастает в государство, где функции принуждения осуществляются централизованным путем, т.е. специально созданными органами власти. С образованием таких органов децентрализованные способы принуждения сохраняются лишь за рамками государства — в области международных отношений. Современное ему право Кельзен рассматривает как совокупность государственных правопорядков и децентрализованного международного права.

В национальных правовых системах нормы согласованы между собой и располагаются по ступеням, образуя строгую иерархию в виде пирамиды (среди последователей теоретика такое описание получило название ступенчатой концепции права). На вершине этой пирамиды находятся нормы конституции. Далее следуют "общие нормы", установленные в законодательном порядке или путем обычая. И, наконец, последнюю ступень составляют так называемые индивидуальные нормы, создаваемые судебными и административными органами при решении конкретных дел. В изображении Кельзена и его учеников внутригосударственное право выступает замкнутой регулятивной системой, где каждая норма приобретает обязательность благодаря тому, что она соответствует норме более высокой ступени.

Источником единства правовой системы Кельзен называет *основную норму* — трансцендентально-логическое понятие ("мысленное допущение"), которое дается нашим сознанием для обоснования всего государственного правопорядка в целом. Основная норма

непосредственно связана с конституцией, принятой в государстве, и может быть представлена в виде следующего высказывания: "Должно вести себя так, как предписывает конституция". Такое высказывание не содержит нормативных предписаний в собственном смысле слова. Его назначение в том, чтобы придать нашим представлениям о легитимности существующего правопорядка логически завершенную форму. "Согласно основной норме государственного правопорядка эффективное правительство, которое на основании действенной конституции создает действенные общие и индивидуальные нормы, есть легитимное правительство этого государства", — писал Кельзен.

Нормативистское учение существенно отличалось от предшествующих концепций формально-догматической юриспруденции. Кельзен модифицировал юридический позитивизм, включив в него теоретические конструкции, выдвинутые представителями социологического правоведения и философии неокантианства.

С теоретиками социологической ориентации нормативистов сближает трактовка права как эффективно действующего, динамичного правопорядка. В теории Кельзена понятие права охватывает не только общеобязательные нормы, установленные государственной властью, но и процесс их реализации на практике. Весьма показательно, что применение общих норм судебными и административными органами было истолковано им как продолжение правотворческой деятельности государства, как создание индивидуальных нормативных предписаний. "Применение права есть также и создание права", — указывал Кельзен. В этой части его доктрины методы юридического позитивизма сочетаются с принципами функционального подхода к исследованию нормативных систем.

Политическое учение Кельзена построено на отождествлении государства и права. Как организация принуждения государство идентично правопорядку, считал родоначальник нормативизма. Аргументируя свою позицию, Кельзен пришел к выводу, что любое государство, включая авторитарное, является государством правовым. "Порядок Республики Советов следует понимать как правовой порядок точно так же, как порядок фашистской Италии или демократической капиталистической Франции". Этот вывод резко контрастировал с доктринами либеральной демократии середины XX в., в которых правовое государство рассматривалось как альтернатива тоталитарным политическим режимам.

В противовес этим доктринам Кельзен делил государства на демократические и недемократические. Согласно его учению демократия не сводится к утверждению законов большинством голосов и формально-юридическим способам решения социальных конфликтов. По своей сути демократия есть поиск компромисса: она предполагает уважение к чужим взглядам и требует защиты интересов меньшинства. "Движущим принципом всякой демократии в действительности служит не экономическая свобода либерализма, как иногда утверждали (ибо демократия может быть как либеральной, так и социалистической), а, скорее, духовная свобода — свобода высказывать свое мнение, свобода совести и убеждений, принцип терпимости и, особенно, свобода науки", — утверждал Кельзен. В признании им идеи социалистической демократии сказалась его близость к теоретикам австромарксизма.

В своих работах по международному праву Кельзен выдвинул проект установления мирового правопорядка на основе добровольного подчинения суверенных государств органам международной юрисдикции. Он различал предписания международного права и его основную норму, разрабатывал мысль о том, что основные нормы и конституции государств необходимо привести в соответствие с демократическими принципами (основной нормой) международного правопорядка.

Учение Кельзена оказало глубокое воздействие на теоретические представления и юридическую практику в странах Запада. Под влиянием нормативизма правоведы стали больше уделять внимания противоречиям в праве, формированию стройной системы законодательства. С концепциями нормативизма связано также широкое распространение в современном мире идей верховенства международного права над законодательством государств, учреждение институтов конституционного контроля (создание специального органа конституционной юстиции впервые было предусмотрено в Конституции Австрии 1920 г., которую отредактировал Кельзен).

Нормативизм шел навстречу запросам современной юридической науки, отвечал потребности в формализации права, вызванной развитием автоматизированных способов обработки нормативного материала.

§ 9. Теории естественного права

Среди политико-правовых концепций XX в. особое место занимают учения о естественном праве. Они продолжают традиции философского осмысления права и опираются на различные доктрины, сложившиеся в современной западноевропейской и американской философии, — неотомизм, неокантианство, неогегельянство, экзистенциализм, феноменологию, персонализм.

Подобно классическим учениям XVII—XVIII вв. современные естественно-правовые теории признают существование наряду с позитивным правом (законами и обычаями) идеального порядка отношений между людьми. Этот высший нормативный порядок и называют естественным правом. Согласно таким взглядам законы государства являются действительными и легитимными лишь в том случае, если они соответствуют идеальному праву.

Современное понимание естественного права вместе с тем существенно отличается от предшествующих трактовок. По сравнению с эпохой антифеодальных революций коренным образом изменились прежде всего взгляды на человека как носителя естественных прав. В противоположность доктринам прошлого, основанным на представлениях об изолированном, обособленном индивиде, философия и правоведение XX в. рассматривают человека с точки зрения его социальных определений, как участника многообразных общественных связей. В перечень естественных прав соответственно включают не только неотъемлемые права личности, призванные гарантировать ее независимость от государственной власти, но и социально-экономические права человека, свободу объединения в политические партии и общественные союзы, права социальных общностей (например, право наций на самоопределение, право народа устанавливать конституцию государства). Новейшие естественно-правовые учения смыкаются с теориями социального государства и плюралистической демократии.

С этим связана и другая особенность современных концепций. Естественное право в них не рассматривается больше как совокупность незыблемых, раз и навсегда установленных разумом предписаний. Метафизическим и априорным доктринам эпохи Просвещения противопоставляют идеи "естественного права с изменяющимся содержанием" (термин введен в оборот немецким юристом Р. Штаммлером), принципы исторически развивающегося правосознания, нравственные и духовные ценности конкретного общества или народа. Естественно-правовые воззрения в современной юриспруденции, иначе говоря, сочетаются с историческим и социологическим изучением правовых идеалов.

В литературе начала XX в. такой подход именовали "возрожденным естественным правом", понимая под ним возрождение на новой методологической основе традиций рационалистического обоснования права, которые были прерваны во второй половине прошлого столетия развитием юридического позитивизма и формально-догматической юриспруденции. К настоящему времени этот термин вышел из употребления.

Неотомисты (Ж. Маритен, В. Катрайн, И. Месснер) возводят свое понимание естественного закона к философии Фомы Аквинского, чье учение в 1879 г. получило одобрение и поддержку со стороны католической церкви. Официальное толкование доктрины было дано в энциклике папы Льва XIII "Rerum novarum" (1891 г.), в последующих энцикликах римских первосвященников*.

* Энциклика — окружное послание папы римского христианам. В соответствии с установившейся традицией энциклики называют по первым словам латинского текста, заголовок обычно не переводят. "Рерум новарум" начинается словами "Новых вещей (касаюсь я...)".

Виднейший представитель современного томизма — французский философ и общественный деятель *Жак Маритен* (1882—1973). Известность пришла к нему в 30-е гг., когда он преподавал в США и Канаде и приложил немало усилий к тому, чтобы укрепить позиции католицизма на американском континенте. В 1945—1948 гг. Маритен был послом Франции в Ватикане,

участвовал в подготовке проектов Всеобщей декларации прав человека. Главные его сочинения по проблемам социально-политической теории — "Интегральный гуманизм", "Права человека и естественный закон", "Человек и государство".

Концепция Маритена, как и концепция других последователей неотолизма, построена на соединении традиционных для религиозной философии представлений о божественном происхождении государства и права с положениями современной науки, принципами историзма, идеями развития культуры и социальной обусловленности политики. Философ стремился выработать "интегральную" доктрину, открытую для гуманистических и демократических воззрений современной эпохи. В своих трудах Маритен проводил различие между первопричиной социальных институтов (усматривая таковую в боге) и реальной детерминацией происходящих в обществе событий. "Проистекая всецело от народа, власть изначально происходит от Бога", — писал он. Учение Маритена представляло собой не что иное, как один из вариантов модернизации социальной теории католицизма применительно к условиям высокоразвитого индустриального общества.

Источником естественного закона, согласно концепции Маритена, является бог, который обладает абсолютным суверенитетом над своими созданиями и не несет перед ними моральных обязанностей. Маритен определял естественный закон как установленные божественным разумом "универсальные нормы права и долга". Бог — первый принцип естественного права. Человек же имеет естественные права и способен осознать их в силу своей сопричастности божественному разуму. "Личность обладает абсолютным достоинством, поскольку она состоит в прямых отношениях с Абсолютом". Как ревностный католик, Маритен был убежден, что верующие полнее и глубже ощущают веления естественного закона, чем атеисты. В его сочинениях подчеркивалась также роль католической церкви как хранительницы естественного права.

Признавая существование вечного и неизменного закона, Маритен считал, что естественное право раскрывается людям постепенно, по мере развития культуры и приближения человека к богу. Каждая эпоха, полагал он, имеет свой "исторически конкретный идеал". В связи с этим Маритен оценивал как бесплодные попытки составить полный каталог естественных прав индивида на все времена. "Декларация прав человека никогда не будет исчерпывающей и окончательной. Она всегда будет зависеть от уровня сознания и от уровня цивилизации в данный период истории", — писал Маритен. Современная эпоха характеризуется, по мнению философа, стремлением расширить и обновить понимание естественного права, сложившееся в XVII столетии.

Маритен предложил собственную классификацию прав человека, разделив их на три вида.

Фундаментальные права личности (человека как такового) включают в себя: право на жизнь и личную свободу, право вступать в брак, право частной собственности, право на стремление к счастью и др. Эти права являются естественными в строгом значении слова, ибо коренятся в самой природе человека как свободного и духовного существа. Личность, писал Маритен, принадлежит миру высших ценностей.

Политические права (или права гражданина) определяются законодательством страны, однако косвенно они зависят от естественного права и образуют его продолжение, ибо установления государственной власти становятся законом лишь в силу их соответствия естественному праву.

К политическим правам Маритен относит: право народа устанавливать конституцию государства и определять форму правления, право граждан на активное участие в политической жизни, в том числе в выборах, право объединения в политические партии, свободу высказываний и дискуссий, равенство граждан перед законом и судом. Согласно взглядам Маритена реализация этих прав с помощью церкви приведет к установлению христианской демократии, т.е. "по-христиански устроенного светского государства".

Наконец, *социальные права* человека (права трудящегося) охватывают: право на труд, право объединения в профсоюзы, право на справедливую заработную плату, право на социальное обеспечение в случае безработицы или болезни, по старости и т.п. Трудящиеся вправе участвовать, при наличии соответствующих условий, в управлении предприятием, стать его совладельцем. Признание социальных прав личности наряду с правом частной собственности

позволяет, считал Маритен, избежать пороков как капитализма, так и социализма. Философ отстаивал идеи "третьего пути" развития общества.

Учение Маритена явилось одной из концепций, идейно подготовивших разработку Всеобщей декларации прав человека, принятой ООН в 1948 г.

Современные теории естественного права получили наибольшее распространение в середине столетия. Интерес к ним во многом был обусловлен стремлением демократических кругов покончить с практикой авторитарных режимов на европейском континенте. Естественно-правовые концепции того времени сыграли видную роль в дискредитации фашизма, в утверждении общечеловеческих ценностей и норм международного права как основы современной демократии.

С принятием Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод 1950 г., Международного пакта о гражданских и политических правах 1966 г. и других конвенций, имеющих обязательную силу для присоединившихся к ним государств, влияние естественно-правовых учений пошло на убыль.

Политики и юристы, аргументируя свои позиции по правам человека, предпочитали ссылаться на международные пакты и во многих странах утратили интерес к теории естественных прав личности. "Эта индивидуалистическая философия естественного права повсюду изжила себя и не встречает больше сочувствия у законодателей и влиятельных мыслителей", — писал в 1972 г. французский социолог Р. Арон. Примерно в это же время В. Майхофер и А. Кауфман, крупнейшие представители естественно-правовой школы в немецкой юриспруденции, выступили с заявлениями о бесперспективности дальнейших теоретических исследований естественного права.

В 80-е гг. идеи естественного права продолжали разрабатывать католические философы (Дж. Финнис), последователи религиозного персонализма.

§ 10. Заключение

Двадцатое столетие — одно из самых политизированных во всемирной истории. Проблемы права, государства, политики возникали в связи со всеми социальными потрясениями и массовыми движениями середины и второй половины XX в. Две мировые войны, много региональных войн, кризисов, революций и политических переворотов, возникновение и падение тоталитарных режимов, распад колониальной системы и становление множества новых государств, создание международных организаций и всемирное признание равенства, прав и свобод человека — все это стимулировало напряженную теоретическую деятельность различных, часто противоположных по социально-политической ориентации мыслителей и ученых в разработке проблем государства, права и политики.

Продолжающееся развитие гражданского общества обусловило углубленное исследование проблем политического отчуждения и попытки его практического преодоления. Существенные изменения претерпело государство. Повсеместное учреждение всеобщего избирательного права, развитие системы политических партий и других организаций общества, влияющих на политическую власть и использующих средства массовой информации, резко усилили прямое воздействие учений о государстве и праве на общественное мнение и на политико-правовое сознание миллионов избирателей.

В XX веке ясно выявилось, что роль государства не может ограничиваться только охраной гражданского общества, прав и свобод граждан; реальное осуществление этих прав и свобод требует позитивной деятельности государства, направленной на решение ряда социальных, экономических, экологических и иных проблем.

Вопрос о государстве стал одним из центральных вопросов во всех социальных конфликтах XX в. На этом фоне выявился широкий диапазон мнений о сущности, устройстве и цели государства.

Идеологи тоталитаризма утверждали, что демократия выгодна лишь олигархам и плутократам; отвергая демократический режим, сторонники тоталитаризма призывали к огосударствлению и милитаризации отношений гражданского общества, созданию могучего однопартийного государства и насаждению единой партийно-государственной идеологии. Основатель и глава

фашистского государства Бенито Муссолини саму идею *Stato totalitario* выражал так: "Все для Государства, ничего кроме Государства, ничего против Государства".

Естественной реакцией на политическую идеологию тоталитаризма стали концепции, защищающие демократические ценности цивилизации, традиционные идеи парламентаризма и правового государства, а также теории плюралистической демократии и "диффузии власти", обосновывающие ограничения всевластия государства правами организаций гражданского общества.

Однако пережитки тоталитарных идеологий сохранились не только в виде неофашизма или неонацизма, но и как идеи авторитарной власти, выводящей страну из кризиса и наводящей в ней порядок, как мечты о государстве, обеспечивающем всех достаточной пищей и посильной работой.

Как отмечено, XX век выявил значительные возможности государства в преодолении кризисных явлений в экономике, а также положительное значение социальных функций государства, направленных на сглаживание и смягчение имущественного неравенства и порожденных им конфликтов в гражданском обществе. Современное государство должно быть не только демократическим и правовым, но и социальным государством, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека. Исследованию и обоснованию этих качеств современного государства посвящены теории демократического социализма, неолиберализма, концепции социального государства.

Однако во второй половине XX в. развернулась и критика "гипер государства", осуществляющего обширное бюрократическое вмешательство в дела гражданского общества. Такая критика свойственна теориям неоконсерватизма, нашедшим практическое воплощение в политике ряда партий и государств ("рейганомика", "тэтчеризм" и др.). В то же время "феномен власти", порождающий сплоченную иерархию чиновников со свойственной им специфической психологией лиц, облеченных властью, подвергается критике со стороны анархо-синдикалистов и анархистов, экологического движения "зеленых" и других массовых демократических движений.

Развитие гражданского общества закономерно повысило значение проблем права, законности, прав и свобод человека и гражданина. В XX веке неуклонно осуществлялась общая тенденция расширения политических прав и свобод граждан, учреждения всеобщего избирательного права, признания и утверждения гражданских и социальных прав и свобод.

Существование тоталитарных режимов по-новому поставило ряд проблем права. Еще в канун Второй мировой войны для юриспруденции стал сложным вопрос о существовании фашистской (или нацистской) законности. Если право — это предписание государства, то, спрашивается, возможна ли законность на основе права, наделяющего партийно-государственную администрацию широкой свободой усмотрения, полномочиями произвольно нарушать декларативно провозглашенные права и свободы граждан? В связи с судебными процессами над военными преступниками в 1945 и последующих годах вопрос о нацистском праве был поставлен еще острее: можно ли признать правомерным исполнение законов государства, предписывающих геноцид и другие преступные нарушения прав человека? Было ли нацистское право, узаконяющее геноцид, правом, соответствующим уровню культуры современной цивилизации? Поиск ответа на эти вопросы стал могучим стимулом развития правовых учений, поиска критериев оценки правовых систем государств с точки зрения общечеловеческих ценностей*.

* С большим опозданием проблемы теории права стали обсуждаться в нашей стране, положив начало дискуссии о понятии права (см.: Сов. государство и право. 1979. № 7, № 8; 1981. № 11; 1983. № 10; 1984. № 11; 1985. № 7; 1991. № 12 и др.).

В XX веке существенно обновились методологические основы политико-правовых доктрин, пополнился их понятийный аппарат, появились новые направления политико-правовой идеологии. При всем том основной и главной темой политических и правовых учений XX в. оставалась и остается проблема соотношения гражданского общества и государства. Обсуждение именно этой проблемы с разных идеологических позиций обусловило все многообразие современных политических и правовых учений.

XX век породил много политических и правовых идей, теорий, программ, их разновидностей и сочетаний. Вместе с тем общественно-политическая практика XX в. доказала несколько важных положений, которые могут считаться идеологическими основами (принципами, аксиомами) развития гражданского общества.

Во-первых, доказана естественность идеологического многообразия, т.е. существования и соревнования в каждой стране нескольких политико-правовых идеалов, учений, программ.

Во-вторых, историей доказана общественная опасность и вредность политических программ, зовущих к их насильственному осуществлению, к навязыванию обществу какого-либо идеала недемократическим путем, вопреки свободно выраженной воле народа. Столь же опасны и вредны для общества теории, вещающие о превосходстве или, наоборот, о необходимости ликвидации каких-либо класса, нации, расы, народа, вероисповедания. Опасность и вредность таких теорий в том, что в кризисные периоды развития гражданского общества они способны стать идейной опорой тоталитаризма.

Во многих странах гражданское общество переживает опасный период. В одних регионах оно существует лишь в потенции как выражение общей тенденции развития мировой цивилизации; в других — гражданское общество находится в стадии становления, но его формированию препятствуют влиятельные общественные группы, способные повести за собой значительную часть народа; в третьих — уже существующее гражданское общество подвергается нападкам внешних и внутренних сил. XX век знает не только явные успехи демократии и пакты о правах человека, но и торжество тоталитарных режимов, упразднявших права и свободы, разрушавших гражданское общество, устанавливавших вертикальные структуры, подобные военно-феодальным.

Тоталитаризм является главным врагом гражданского общества. Опасность тоталитаризма исходит не только от реакционных или люмпенизированных слоев общества. Порой он безосновательно расценивается как скорый выход из кризисных состояний, социальных бедствий, антагонизмов и конфликтов, как этап на пути перехода к гражданскому обществу. Идейной и психологической опорой тоталитаризма могут стать реальные опасения за судьбы человечества, порожденные объективно существующими условиями современной жизни.

XX век создал ряд серьезных угроз для дальнейшей истории человечества. Растет число стран, имеющих ядерное оружие, общего количества которого достаточно, чтобы уничтожить жизнь на Земле. Существует опасность перерастания локальных конфликтов и войн в термоядерные, ведущие к глобальной катастрофе. Развитие промышленности уже причинило невосполнимый ущерб природе; нарастает экологическая катастрофа, грозящая вырождением и гибелью человечества. Само человечество переживает еще не виданный в истории стремительный рост народонаселения, особенно в развивающихся странах; социальные последствия демографического взрыва дают основания для крайне пессимистических прогнозов.

Порожденные всем этим, а также социальной и политической нестабильностью тревоги и опасения за будущее народов конкретных стран и человечества в целом служат социально-психологической основой для политических движений и программ авторитарного и тоталитарного толка, предлагающих экстремистские административно-военно-казарменные средства решения острых социальных проблем. Одни из этих движений и программ продиктованы искренним стремлением использовать крайние средства для спасения народов своей страны и всего мира, для других эти мотивы — лишь прикрытие своих, сугубо эгоистических целей.

Для идейно-политических программ тоталитаризма характерны: во-первых, притязания на защиту общего блага, на выражение подлинных интересов нации или народа, на историческую необходимость применения крайних мер и отсутствие других способов спасения, кроме тоталитарных; во-вторых, обязательно ограничение (а затем отмена) завоеванных гражданским обществом равноправия, прав и свобод человека, запрет какой бы то ни было оппозиции и самостоятельной мысли; в-третьих, перестройка основанных на равенстве горизонтальных связей членов общества в вертикальные структуры, подчиненные правящей иерархии, бесконтрольно распоряжающейся людьми, организациями, общественным и государственным имуществом.

Исторический опыт показал, что в случае победы над гражданским обществом и свойственной

ему демократией тоталитарные режимы могут существовать продолжительное время, насаждая неравенство и психологию полной зависимости человека от государства. Вместе с тем идея гражданского общества уже органически вплелась в общую культуру человечества как представление о его нормальном, цивилизованном бытии и состоянии, как представление о способе реализации и существования общечеловеческих ценностей.

В истории стран и эпох многие надежды людей оказались утопиями. Но само существование человечества — доказательство несбыточности крайне пессимистических прогнозов о конце истории, которым нет числа. До сих пор человечество существовало как саморегулирующаяся система с сильным инстинктом самосохранения. Гражданское общество, права и свободы человека, демократическое, правовое и социальное государство — основные ориентиры в этом саморегулировании.

ГЛАВА 27. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА

§ 1. Введение

Стремление ряда ученых научно постичь государство и политику породило новую отрасль знаний — политологию (политическую науку), предметом которой являются политические отношения, субъекты политики, политическое сознание, их историческое развитие и др.

Возникновение политологии связано с развитием политико-правовых доктрин, но политология отличается от них стремлением к объективному, не зависящему от социальных интересов, партийных программ и оценок изучению власти и государства. Политология сложилась на стыке социологии, государствоведения, юриспруденции, психологии, антропологии и других наук еще во второй половине XIX в. Западная традиция политических исследований уходит корнями в эпоху античности. Современные политологи основателем политической науки (в широком смысле этого слова) чаще всего называют Аристотеля, а не Платона, так как произведения Аристотеля более соответствуют сегодняшним представлениям о научном изложении проблем политики (отсутствуют миф в качестве способа аргументации и диалог в качестве формы произведения).

Создание политической науки во второй половине XIX в. было вызвано рядом факторов. Французский политолог П. Фавр относит к ним как общие условия появления социальных наук (экономики, психологии, антропологии и др.), так и особые условия возникновения политической науки — одной из социальных наук. В число первых он включает расцвет промышленной революции и индивидуализма, придание большого значения науке в обществе, а также формирование особого класса "производителей и потребителей гуманитарных наук" в связи с ростом среднего уровня образования населения и становления структуры современного университета. К особым условиям, способствовавшим специализации политической науки, Фавр относит: а) более четкое разграничение экономических, моральных, социальных и политических категорий, что оправдывало изучение особого мира — политического. Известно, что уже в 20-е гг. XIX в. Гегель отличал гражданское общество (социальная категория) от государства (политическая категория); б) появление в государстве современного управленческого персонала, что определило развитие административного права и политической науки; в) демократизацию политики путем расширения политического участия избирателей, что вызывало развитие политических дискуссий в обществе.

Все эти условия и способствовали появлению политической науки почти одновременно в ряде западных стран во второй половине XIX в.

§ 2. Становление политической науки

В США политическая наука формировалась первоначально как специальная университетская (в отличие от других стран) учебная дисциплина. В 1880 г. профессор истории и политической экономики Джон Берджесс создал Школу политической науки Колумбийского университета; с

1886 г. эта Школа стала издавать политологический журнал "Ежеквартальник политической науки". Аналогичные школы были созданы в других крупных университетах США (в частности, Корнельском, Йельском). Вскоре была организована Американская Ассоциация политической науки (1903 г.), которая стала выпускать Американский журнал политической науки (с 1906 г.). Классическими политологическими работами, изданными до 1900 г., стали труды Д. Вулси "Политическая наука, или государство, рассматриваемое с теоретической и практической точек зрения" (1878 г.), В. Вильсона "Государство" (1889 г.), В. Уиллогби "Исследование природы государства" (1896 г.), "Изучение политической философии" (1896 г.).

В начале своего развития американская политическая наука находилась под значительным влиянием подходов, выработанных юридической и исторической науками. Однако постепенно американская политология сосредоточилась на конкретно-эмпирических исследованиях деятельности правительственных институтов и политического поведения людей. Речь шла уже о том, чтобы описывать "не легальные формы политической активности, но саму реальность" (М. Гравитц). Две области политических исследований в связи с этим стали вплоть до 50-х гг. XX в. наиболее притягательными для американских политологов — правление и публичная администрация. В рамках данной тематики американские политологи стремились создать свою науку в значительной степени прикладной. Большая заслуга в этом принадлежит Ч. Мерриаму, одному из основателей политической науки США, автору известного высказывания о том, что "политика джунглей и научное исследование политики несовместимы, они не могут жить в одном и том же обществе".

В политологии США появилось немало работ, в которых активно используются социологические понятия и количественные методы анализа; политология обогащалась также за счет достижений психологии. Возникают новые области исследований, которые впоследствии стали признанными сферами политологии. В частности, группам влияния посвящена работа А. Бентли "Процесс управления, изучения социального влияния" (1908 г.).

Изучение общественного мнения получило в США особое развитие, что было связано, по мнению французского исследователя П. Фавра, со слабым использованием американскими политологами понятий социального класса или массы; общественное мнение очень рано стало рассматриваться как "основание политической жизни". Эта тема раскрыта в книге У. Липпмана "Общественное мнение" (1922 г.).

Политическую науку США, да и многих других стран, трудно представить без такой области исследований, как политическая философия и история политических идей. Один из основателей этого направления — У. Даннинг, автор трехтомного издания "История политических теорий, древность и средние века" (1902 г.), "История политических теорий: от Лютера до Монтескье" (1905 г.), "История политических теорий: от Руссо до Спенсера" (1920 г.).

Начало политической науки во *Франции* связывают с 1871 годом, когда в Париже была создана частная Свободная Школа политических наук. В 1886 г. появился ее печатный орган — журнал "Анналы Свободной Школы политических наук". Научному взаимообогащению исследований способствовали проводимые Школой (с 1900 г.) конгрессы по политическим наукам. В ней преподавали многие известные ученые, в том числе А. Зигфрид, заложивший основы изучения поведения избирателей (в книге "Политическая таблица западной части Франции", 1913 г.).

Значительную роль в развитии политической науки во Франции сыграли факультеты права в университетах. Многие французские правоведы считали, что политическая наука есть не более чем конституционное право. Поэтому во Франции широкое распространение получил юридический подход к анализу политических явлений. Основатели этого подхода — Л. Дюги, а также М. Ориу, автор таких произведений, как "Принципы публичного права" (1910 г.) и "Элементарный учебник по конституционному праву" (1925 г.).

Политическая наука в *Англии* получила свое признание в конце XIX — первой половине XX в. В 1895 г. при Лондонском университете была образована Школа экономики и политической науки. Развитию английской политологии способствовало и наличие целого ряда специализированных журналов: "Публичная Администрация" (с 1923 г.), "Политический ежеквартальник" (с 1930 г.), "Политика" (с 1934 г.).

Большой вклад в развитие политологии в Англии внес Г. Ласки, который в своих работах отводил большое место политической философии (вопросам природы политической власти и подчинения, суверенитета и т.д.). Он автор таких работ в этой области, как "Основания суверенитета" (1921 г.), "Власть в современном государстве" (1927 г.), "Государство в теории и на практике" (1936 г.), и др.

Английская политическая наука занимается и другими областями исследований, в том числе историей политических идей, одной из важных частей политологии, которая берет начало с работ Р. Карлайл и А. Карлайл "История средневековой политической теории на Западе" (1903 г.) и Э. Баркера "Политическая мысль Платона и Аристотеля" (1906 г.).

Специалисты английского конституционного права в силу специфики своего предмета тоже непосредственно столкнулись с политической проблематикой. В связи с этим назовем работу известного английского юриста А. Дэйси "Конституционное право" (1885 г.).

В течение XIX в. в *Германии* происходил интенсивный рост научных исследований по социальной проблематике. Поэтому зарождение и развитие политической науки было здесь закономерным. Однако этот интеллектуальный процесс был искусственно прерван в связи с массовой эмиграцией немецких ученых после прихода к власти Гитлера в 1933 г.

Политическая наука в Германии оказалась генетически связанной с политической философией, у истоков которой стоит Гегель. Под влиянием Гегеля немецкие ученые особое внимание уделяли изучению государства. Большую роль в создании автономной науки о государстве сыграл немецкий правовед Лоренц фон Штейн, автор фундаментального восьмитомного труда "Учение о правлении" (1865—1884 гг.). После объединения Германии в 1871 г. многие правоведы, прежде всего специалисты по конституционному праву, создали труды в области науки о государстве: "Правовое государство немецких государств" (1876—1882 гг.) П. Лабанда, "Общее учение о государстве" Г. Еллинека (1900 г.) и др.

Фундамент политической науки в Германии закладывали своими работами и немецкие социологи. Назовем произведения М. Вебера "Политика как призвание и профессия" (1918—1919 гг.), К. Шмит-та "Диктатура" (1921 г.), "Понятие политического" (1927 г., журнальный вариант), "Легальность и легитимность" (1932 г.).

Новая политическая действительность Германии конца XIX — начала XX в. обусловила интерес немецких ученых и к таким областям анализа, как политическая география (Ф. Ратцель — "Политическая география", 1897 г.) и политические партии (Р. Михельс — "Социология политических партий в условиях современной демократии", 1911 г.).

На последнюю четверть XIX в. приходится формирование политической науки в *Испании*. Характерной чертой естественного развития этой науки до момента установления диктатуры Франко было преобладание исследований в двух областях: политической философии и теории государства в юридическом преломлении.

У истоков испанской политической науки стоят Ф. Лос Риос ("Юридические и политические учения", 1875 г.) и его ученики. Однако международную известность получил А. Посада со своим "Трактатом по политическому праву" в двух томах (1893—1894 гг.).

Для испанской политической науки было характерно почти полное отсутствие интереса к анализу таких политических явлений, как политические партии и выборы. Напротив, философское исследование роли политики в жизни общества нашло свое оригинальное воплощение в ряде работ философа Ж. Ортеги-и-Гассета. Он полагал, что "понятие поколения — самое важное в истории". Эта концепция поколений использовалась автором в целом ряде произведений.

Политическая наука в *Италии* в конце XIX — начале XX в. еще не имела значительного распространения. Основные дискуссии по проблемам политико-правовой теории носили философский характер и были связаны с распространением гегельянства и марксизма.

Однако некоторые шаги в направлении развития итальянской политической науки были сделаны Г. Моска, разработавшим концепцию "политического класса", и В. Парето, создавшим концепцию "правлящей элиты". Они продолжили традицию политических исследований, заложенную еще Н. Макиавелли. Назовем работы Г. Моска "Теория форм правления и парламентское правление" (1884 г.), "Элементы политической науки" (1896 г.) и В. Парето

"Трактат по всеобщей социологии" (1916 г.).

Определенную роль в развитии политической науки сыграла Школа социальных наук "Cesare Alfieri", созданная во Флоренции в 1874 г. С 1883 г. эта Школа стала выпускать журнал "Обозрение социальных и политических наук".

В 20-е гг. XX в. в Италии установился фашизм, официальным теоретиком которого стал Д. Джентили (его работы — "Корни и доктрина фашизма", 1929 г.; "Политическая форма фашизма", 1937 г. и др.). Вне рамок официальной идеологии политические исследования стали невозможны. Такой научный вакуум обусловил тот факт, что итальянская политическая наука после Второй мировой войны, подчеркивал Фавр, восприняла "американскую научную модель как теоретически, так и методологически".

Национальные особенности развития политической науки имели преобладающее значение вплоть до окончания Второй мировой войны.

§ 3. Развитие политической науки после 1945 г.

После 1945 г. западная политическая наука получила международное признание. Это было вызвано прежде всего созданием в 1949 г. при ЮНЕСКО *Международной Ассоциации политической науки*, коллективными членами которой выступают национальные ассоциации (хотя существует и индивидуальное членство).

Национальные ассоциации политической науки после Второй мировой войны появились во многих странах (так, в 1949 г. была образована Французская Ассоциация политических наук). Увеличивается число специализированных политологических журналов (с 1941 г. издается "Журнал политических исследований" в Испании, а с 1951 г. выходит "Французский журнал политической науки").

За политической наукой основательно закрепляется статус учебной дисциплины, преподаваемой в западных университетах. Быстро растут политологические исследования. Идет процесс интеграции и систематизации этих исследований. Так, в 1970 г. был создан Европейский консорциум политических исследований, объединяющий в настоящее время более 100 университетов, исследовательских центров и т.п.

Трактаты, посвященные политической науке, за редким исключением, становятся теперь результатом работы больших коллективов авторов и имеют внушительный объем: в 1975 г. под редакцией Ф. Гринстейна и Н. Полби опубликовано восьмитомное "Руководство по политической науке", а в 1985 г. вышел в свет четырехтомный "Трактат по политической науке" под редакцией французских политологов Мадлен Гравитц и Жана Лека. В 1980 г. началось третье издание многотомного "Трактата по политической науке" французского правоведа и политолога Ж. Бюрдо.

В послевоенный период сообщество политологов предпринимает попытку уточнить предмет политической науки. В 1948 г. в Париже по инициативе ЮНЕСКО был проведен международный коллоквиум по вопросам политической науки. Через два года эксперты ЮНЕСКО подвели итоги работы коллоквиума, выделив следующие направления исследований. Во-первых, политическая теория: а) политическая теория; б) история политических идей. Во-вторых, политические институты: а) конституция; б) центральное управление; в) региональное и местное управление; г) публичная администрация; д) экономические и социальные функции управления; е) сравнительное изучение политических институтов. В-третьих, партии, группы и общественное мнение: а) политические партии; б) группы и ассоциации; в) участие граждан в управлении и администрации; г) общественное мнение. В-четвертых, международные отношения: а) международная политика; б) политика и международные организации; в) международное право.

Эксперты ЮНЕСКО определили предмет политической науки эмпирически, на основе обобщения существовавшей тогда практики политологических разработок. Теоретически решить этот вопрос оказалось сложнее. В настоящее время в политической науке отсутствует однозначное определение ее предмета. Это объясняется тем, что политика, "политический универсум" — совокупный предмет политической науки — не является изначально заданной и четко

ограниченной областью. По мнению французского правоведа и политолога Ж. Бюрдо, политическая наука не имеет пределов, так как "политический коэффициент влияет на все виды человеческой деятельности".

Однако на теоретическом уровне существуют несколько распространенных подходов к пониманию политики.

Для одних политологов ее сферу составляет все то, что относится к власти. Так, для Ж. Бюрдо предмет политической науки — "универсум, поляризованный феноменом власти".

Другие политологи признают постоянной величиной в политической реальности феномен господства. Например, немецкий политолог М. Хеттих определяет политику как "основанное на господстве всеобъемлющее регулирование и формирование общественной жизни".

Наиболее древней и формальной является концепция, согласно которой "политический универсум" определяется государством. Такой взгляд на проблему опирается прежде всего на этимологию слова "политический" (от древнегреческого *polis*, что может быть переведено и как "государство"). Этой точки зрения придерживался французский правовед и политолог М. Прело, для которого политическая наука есть "знание всего государства".

В 80-е гг. XX в. наметилась тенденция исключить из сферы теоретического рассмотрения политологов классический вопрос о предмете политической науки. Так, некоторые французские авторы (М. Гравитц, Ж. Лека) считают, что показателем науки больше не является наличие строго очерченного предмета исследований, "жизненность политической науки" определяется практической ее значимостью.

Множественность и качественная разнородность областей политического анализа обусловили методологическое разнообразие современной западной политической науки.

Политологи предпринимали попытки найти наиболее эффективный способ изучения политических явлений. На эту роль претендовал бихевиоризм (от английского *behaviour* — поведение). В 1950—1959 гг. бихевиоризм стал главным методологическим направлением в американской политологии, оттеснив исторические, философские, юридические и описательные институциональные исследования.

Политологи бихевиористской ориентации интенсивно изучали поведение людей, преследующих свои политические цели, причем приоритет отдавался сбору и обработке эмпирических данных в ущерб интерпретации и теоретическому обобщению полученных результатов. Это объяснялось попыткой создать объективную науку путем отделения фактологических исследований от рассуждений о должном. Широко использовались количественные методы анализа (опросы, анкетирование, интервьюирование и т.п.). Такие методы получили наибольшее применение в тех областях исследования, которые поддаются измерению: голосование, участие избирателей в выборах, общественное мнение, политические партии, группы влияния и т.д. Бихевиоризм критиковался американскими и европейскими учеными как метод (не всякая политическая реальность может быть измерена), как идея (не может быть нейтральной политической науки), как результат ("гиперфактуализм", по выражению канадского ученого Д. Истона). Кроме того, как замечал Бюрдо, не может быть автоматизма при переходе от суммы полученных в результате наблюдения данных к созданию теории.

Другой важной вехой в западной политологии в 50—60-е гг. XX в. стало распространение системного подхода к изучению политики. Он возник как ответная реакция на "гиперэмпиризм" американской политологии. Прогресс политической науки стал ассоциироваться с выработкой теорий и моделей, а не с расширенным "коллекционированием грубых фактов". Многие политологи осознали, что необходимы теоретические рамки, которые направляли бы исследования и позволяли бы объяснить их результаты.

Это новое направление политических исследований было начато работой канадского политолога, профессора Чикагского университета Д. Истона "Политическая система" (1953 г.).

Представители системного направления в политической науке стремились выявить логику организации и функционирования политической жизни в обществе. Они рассматривали мир политического как живую систему, которая органически и генетически связана с окружающей средой.

Для того чтобы наглядно представить функционирование политической системы, создавались формальные модели (использовалось графическое изображение политической системы). Эти модели позволяли описывать политическую реальность в форме понятий и отношений между ними.

Системный подход тоже не был признан научным сообществом политологов безупречным. Отмечалось, что моделирование политической жизни имеет свои пределы, так как не все ее составляющие поддаются формализации. Политологов-системников упрекали и за то, что они исключительно большое внимание уделяли анализу стабильности политической системы; это фактически приводило их к апологии существующего.

Некоторые западные политологи вообще снимают с повестки дня проблему поиска лучшего метода: "Нет непогрешимого метода, предпочтительнее уметь его своевременно менять" (Ж. Бурдо).

В современной западной политической науке по-разному ориентированы национальные политологические школы. Политология в США ориентируется преимущественно на прикладные эмпирические исследования. В европейской политической науке актуальны разработки специалистов по публичному праву, историков, философов. Так, французский ученый Ж. Бурдо, используя достижения этих и ряда других наук, поставил перед собой цель "получить доступ к тотальному постижению политических феноменов, которые разворачиваются одновременно на уровне наблюдаемой реальности и в глубине психики".

Различные области политической науки в разных странах разработаны неравномерно. Такая страна, как США, выделяется трудами в области политической экономики, которая "представляет собой одну из главных областей американской политологии и характеризуется большой продуктивностью и заметными достижениями" (М. Доган). По мнению французского исследователя Ж. Лека, Франция достойно представлена в таких областях, как история политических идей, теория партийных систем, теория капиталистического государства, и др.

Политическая наука развивается в результате накопительных процессов: политологические теории последовательно совершенствуются поколениями ученых. Одним из примеров тому может служить "открытие воздействия техники выборов на системы политических партий" (по суждению М. Догана).

Продолжается процесс специализации политических исследований, результатом чего, как полагает Фавр, может быть "распад этой науки на все более автономные субдисциплины". Например, американская политическая наука в настоящее время включает в себя 27 областей специализации.

Современную политическую науку характеризуют как "науку-перекресток", акцентируя внимание на подверженности политологии влиянию со стороны других наук — общественных и естественных. Так, некоторые ученые подчеркивают тенденцию политической науки усваивать "проблематику или теории, созданные для экономических, психологических или биологических, например, исследований" (М. Гравитц, Ж. Лека).

В рамках взаимодействия политологии с другими науками сформировались такие научные дисциплины, как политическая антропология, политическая география, политическая психология, политическая экология, политическая экономика, политическая философия.

Политическая антропология занимается изучением политических явлений в "архаических" обществах, что связано с исследованием институтов управления и социального контроля в этих обществах. Активные разработки политических антропологов начались в 40-х гг. XX в. Аргументация политических антропологов строится на обобщении результатов, полученных в ходе исследований "архаических" обществ, сохранившихся до настоящего времени. Политическая антропология позволяет западным ученым преодолеть европоцентристские представления о политическом развитии общества. Политическая антропология имеет ряд фундаментальных достижений, к которым относится теория вожества (англ. *chiefdom*). Вожество признается одной из форм социальной интеграции наряду с такими формами, как локальная группа, община, раннее государство, национальное государство.

Политическая география объединяет географию народонаселения и одну из областей

политологии — международные отношения. В политической географии исследуется влияние географических факторов на внешнюю политику государств. Одно из ключевых понятий политической географии — геополитика. Этот термин был предложен в начале XX в. шведским ученым Ю.Р. Челленом для характеристики государства как особого организма, который стремится к расширению зоны своего "обитания".

Политическая психология берет начало в работе американского ученого Г. Лассвэлла "Психопатология и политика" (1930 г.) и других его работах. Она тесно связана с изучением политического поведения. Поэтому бихевиористское течение в американской политологии в 50—60-е гг. способствовало интенсивному развитию политической психологии. Положения политической психологии используются в исследовании таких вопросов, как электоральное поведение, политическое лидерство, политическая социализация, политические установки, политические конфликты, политическое сотрудничество, и пр. В политической психологии используются и традиционные социологические методы анализа (в частности, интервьюирование, контент-анализ, эксперимент), и методология психоанализа, которая позволяет исследовать "глубинную" психологию политических деятелей.

Политическая экология рассматривает проблемы, связанные с взаимодействием политической системы с окружающей средой. Подчеркивается значение окружающей среды для устойчивого функционирования политической системы. Анализируются последствия взаимного воздействия политической системы и окружающей среды. Экспертные оценки политических экологов приобретают все большее значение, особенно для развивающихся стран, в которых радикальные изменения, например в агротехнике, могут вызвать кризис существующей политической системы.

Политическая экономия получила в настоящее время широкое развитие в США, Англии, странах Скандинавии. Она пользуется признанием, среди политологов, которые стремятся применять экономические модели для изучения политической реальности. Показательна в этом отношении книга И. Шумпетера "Капитализм, социализм и демократия" (1942 г.), в которой автор впервые предложил экономическое толкование демократии, используя теорию конкурентного лидерства. Современная западная политическая экономия представлена теорией политических циклов Э. Даунса, теорией "общественного выбора" К. Эрроу, экономическим анализом политического поведения Г. Беккера — Нобелевского лауреата 1992 г. и рядом других исследований.

Политическая философия — это философский анализ "политического универсума". Она исследует: 1) сущностные основы политической реальности, стремясь абстрагироваться от национальных и исторических форм ее проявления; 2) политические ценности, изучая их на предмет соответствия той или иной системе моральных и этических ценностей (нормативная философия); 3) смысл политических понятий, способы познания сферы политики и т.д. (аналитическая философия).

§ 4. Современная французская политическая наука о власти и государстве

Политической власти и государству — происхождению, определению, организации и классификации этих явлений — во французской политической теории издавна уделялось большое внимание (Дюги, Ориу и др.).

Современная французская политическая наука (после 1945 г.) продолжает эту традицию и характеризуется высоким уровнем исследований в различных областях политических отношений, ядро которых составляет политическая власть. По ряду вопросов французская политическая наука имеет достижения, получившие широкое международное признание. В частности, теория капиталистического государства Н. Пуланзаса в 70-е гг. оказала большое влияние на англосаксонскую политическую науку.

Однако ракурсы рассмотрения феномена политической власти (и одной из ее форм — государства) во многом зависят от базового образования ученых и уровня теоретических обобщений, определяя следующие подходы к изучению: политико-антропологический,

социологический, юридический, марксистский и др.

Политико-антропологический подход представляют Ж. Баландые, Ж-В. Лапьер, П. Кластр, М. Годелье и др. Объектами, изучаемыми политическими антропологами, служат прежде всего архаические общества, интерес к которым значительно вырос в эпоху деколонизации. Уже применительно к этим обществам политические антропологи признают существование человека как *homo politicus*. Центральное место в политической антропологии занимает исследование политической власти с точки зрения ее имманентности любому обществу ("архаическому" или "историческому") и с точки зрения ее многочисленных проявлений.

Так, Ж. Баландые определяет власть как "следствие необходимости бороться против энтропии, которая угрожает всякому обществу беспорядком, как угрожает всякой другой системе".

Политические антропологи, изучая архаические общества, в которых государство не конституировано в чистом виде, имеют возможность по-новому осмыслить вопросы политического генезиса в человеческих сообществах. Ученые анализируют проблемы политической власти и родства, политической власти и социальной стратификации, политической власти и религии. Интенсивные разработки посвящены проблеме языка власти.

Морис Годелье, исследователь форм производства и власти в примитивных обществах, более 20 лет изучал эволюцию племени Баруя, открытого на Новой Гвинее в 1951 г. В трудах "Горизонты, пути марксизма в антропологии" (1973 г.), "Инцест, родство, власть" (1990 г.) и ряде других Годелье излагает свое видение проблем политической антропологии.

В работе "Государство: процесс формирования, разнообразие форм и оснований" (1980 г.) Годелье рассмотрел эндогенный, т.е. обусловленный внутренними для данного общества причинами, процесс формирования государства. Он провел абстрактный анализ "возможных условий внутренней дифференциации общества на господствующую и подчиненные группы".

В трактовке Годелье власть господства включает в себя два элемента: насилие господствующих и согласие подчиненных с господством; главным же, по мнению ученого, является фактор согласия. Стремясь определить причины существующего в обществе согласия подчиненных с господством, Годелье обращается к анализу коллективного сознания. Ученый выдвигает гипотезу, что в глазах подчиненных деятельность господствующих должна представляться как служебная по отношению к ним: "Только в этой перспективе их власть может казаться "легитимной", и тогда "долгом" для подчиненных становится служение тем, кто служит им. Таким образом, чтобы родилось согласие, основанное на признании "необходимости" в разделении общества и на господстве одних над другими, нужно, чтобы господствующие и подчиненные разделяли одни и те же представления". Проблема легитимности власти, затрагиваемая Годелье, — существенный компонент политической антропологии.

Эндогенный путь образования государства предполагает выделение в архаическом обществе аристократии и единоличного лидера, которые выражают собой общий интерес. Ученый иллюстрирует этот тезис рядом примеров. Например, в "архаическом обществе Со" (Уганда) 50 инициированных (связанных с духами предков и божеством) представителей взрослого населения осуществляют деятельность, которая в сознании сородичей связывается с воспроизводством условий жизни всего этого общества (хороший урожай, мир, здоровье, разрешение конфликтов и т.п.). Взамен же эти 50 человек получают "высокий престиж, авторитет и некоторые материальные преимущества". Существование аналогичных представлений об обмене деятельностью между аристократическим меньшинством и большинством населения Годелье показывает и на примере инков, более сложного и организованного общества. Во всех этих случаях власть аристократического меньшинства предполагает монополию на условия воспроизводства жизни всего общества.

Годелье анализирует также соотношение социальной стратификации и политической власти. В его концепции различным формам социальной иерархии соответствуют различные формы государства: сословиям — античное государство-город, кастам — королевства Индии, классам — государства капиталистической формации. Однако Годелье выдвигает тезис об отсутствии жесткой связи между изменением социальной структуры и изменением политической формы: "Наконец, и это фундаментально, существование формы государства не является автоматическим

продуктом существования сословий или классов". Примером общества с сословно-классовым делением, но без государства, Годелье считает Нигер XIX в.

Жан-Вильям Лапьер — представитель политико-антропологического направления — автор работ: "Эссе об основании политической власти" (1968 г.), "Жить без государства?" (1977 г.), "Политическая власть и языки" (1988 г.).

Лапьер, признавая универсальность политической власти как для архаических, так и для исторических обществ, разработал их классификацию, критерием которой стала степень сложности и специализации организации политической власти, соответствующей определенной ступени политического развития.

Было выделено девять таких ступеней. По этой классификации первой ступени соответствуют общества с непосредственной регуляцией и недифференцированной властью (примером служит общество гренландских эскимосов, имевших с X по XIX в. политическую систему с непосредственной регуляцией). Вплоть до пятой ступени — ступени вождества (chiefdom) располагаются общества без правителей. Пятая ступень характеризует общества с политической властью, специализированной и концентрированной (один вождь или один совет). Шестая ступень соответствует обществам с иерархической властью (несколько вождей и советов). Переход к седьмой ступени, по мнению Лапьера, характеризуется концентрацией власти в руках правителей. На предыдущих ступенях политического развития легитимное использование насилия принадлежало всякому взрослому мужчине (институт кровной мести) — правители еще не располагали такой монополией на легитимное использование насилия, в которой М. Вебер видел главный признак политической власти. В обществах седьмой ступени вождь клана уже имеет в своем распоряжении полицейских — родственников вождя (общество Маори). Восьмая и девятая ступени политической организации общества характеризуются развитием специализированного аппарата управления. Как полагает Лапьер, при наличии такого аппарата можно утверждать, что политическая власть принимает форму государства.

Лапьер отнюдь не считает, что каждое общество должно последовательно пройти все эти ступени. Его классификация интересна прежде всего выявлением многообразия форм политического развития общества.

Лапьер проанализировал гипотезы, которые позволили бы объяснить такое многообразие. Одна из гипотез об интеграции социокультурных различий состоит в следующем. Чем больше общество "открыто обмену энергией и информацией с другими обществами, этнически и культурно ему инородными (...), тем больше шансов у политической организации стать более организованной и дифференцированной". Использование таких понятий, как "энергия" и "информация", для анализа политического генезиса не было присуще политическим мыслителям прошлого.

В 70—80-е гг. во Франции появляются работы социологов, посвященные проблемам государства. Используя достижения исторической науки, французские социологи стремятся изучать государство в тесной связи со специфической, индивидуальной историей общества. *Социологический подход* характеризуется применением таких понятий, как "идеальный тип" М. Вебера, модели "центр — периферия" и др.

Представители этого подхода — Б. Бади и П. Бирнбаум. Общим для них является стремление определить точные пространственные и временные координаты государства. Это предполагает переосмысление традиционных понятий данного политического явления.

Бертран Бади, социолог — автор работ "Культура политического" (1983 г.), "Два государства: власть и общество на Западе и на земле ислама" (1986 г.) и др. Большой интерес представляет его совместная с Пьером Бирнбаумом работа "Социология государства" (1970 г.).

Бади признает разнообразие форм политической организации общества. Используя труды историков, он предлагает классификацию политических моделей общества, основанием которой является способ связи центра и периферии. Пять моделей — империя, патримониальное общество, феодальное общество, сегментарное общество, государство-город — иллюстрируют плюрализм форм политической организации общества в предсовременную (pre-modern) эпоху.

Империя, по мнению Бади, характеризуется "относительной централизацией политических структур, зависящей не от потребности в координации дифференцированных социальных ролей, а

от выполнения более расплывчатых и менее стабильных культурных и политических функций и приводящей к слабому проникновению на периферию".

Патримониальное общество, по определению автора, предполагает "нижнюю ступень дифференциации центра и периферии и более слабую институционализацию политических центральных структур". В такой системе бюрократия полностью подчинена правителю и зависит от его произвола. Примером подобных обществ для Бади является Яванское королевство.

Феодальное общество означает, по Бади, "политическую организацию пирамидального типа, в которой центр стремится мало-помалу исчезнуть перед возрастающей автономизацией частей".

Сегментарные общества в трактовке Бади являются "отрицанием самого центра и организованы на сугубо общинной (*commu-naulaire*) и родовой (*lignagere*) основе". Примером такого рода обществ является общество нуэров (Южный Судан), описанное британским социологом Э. Эванс-Причардом. Специфика политической логики этих обществ: противостояние всякой централизации, наличие диффузной власти, исключающей какую-либо иерархическую модель властных отношений.

Государство-город "идентифицируется исключительно с центром". Этой модели, согласно Бади, соответствует только античное государство-город.

Собственно государство, по его мнению, как еще одна версия политической организации общества появилось только в современную эпоху.

Б. Бади и П. Бирнбаум рассматривают государственную модель развития как одну из исторически сложившихся форм модернизации. Аксиомой для них является положение: "Государство есть прежде всего продукт истории Западной Европы эпохи Ренессанса".

Осмысливая вопросы генезиса государства, неравномерности развития и трансформаций его, французские социологи разрабатывают социологию государства. Они возражают против упрощенного взгляда на политическую эволюцию, предполагающую для всех обществ лишь один универсальный путь политической трансформации — в направлении к государству-нации.

Юридический подход к изучению государства имеет глубокие исторические корни. Факультеты права французских университетов сыграли особую роль в формировании политической науки. Уже в конце XIX в. они претендовали на исключительное право ее преподавания. Большой вклад в развитие политической науки внесли известные французские правоведы Л. Дюги, Ж. Ведель, М. Дюверже, Ж. Бюрдо и др.

Жорж Бюрдо — профессор права — почти сорок лет преподавал право на юридических факультетах. Он — автор одного из первых учебников по политической науке "Метод политической науки" (1959 г.). Особое место в научном творчестве Бюрдо занимает его десяти томный "Трактат по политической науке", выдержавший во Франции несколько изданий.

Бюрдо является приверженцем методологического синкретизма, позволяющего достигнуть всестороннего познания политических феноменов. Он выступает сторонником комплексных исследований политических явлений, что означает для него как правоведа обращение к социологии, психологии, истории.

Бюрдо предлагает такое определение политической власти: "Власть есть сила на службе идеи. Это сила, рожденная общественным сознанием, предназначенная вести группу в поиске общего блага и способная, в случае необходимости, потребовать от членов группы подчинения". Бюрдо различает три аспекта власти: юридический, психосоциологический, исторический.

Власть как юридический феномен является энергией правовой идеи, сложившейся в общественном сознании в рамках глобального общества. По мнению Бюрдо, именно благодаря политической власти богатая, но еще бесформенная правовая идея получает перспективы своей реализации. Власть в качестве юридического феномена есть не только энергия правовой идеи, но и посредница между правовой идеей и позитивным правом.

Теория политической власти Бюрдо включает в себя и классификацию исторических форм власти: "Анонимная власть, индивидуализированная, институционализированная, с периодическим возвратом к индивидуализированному типу власти". Таким образом, критерием классификации у Бюрдо выступает способ выражения власти.

Рассеянная в массе индивидов, анонимная власть "проистекает из совокупности верований,

суеверий или обычаев", которые напрямую диктуют правила поведения — подчинение этим правилам осуществляется без вмешательства какой-либо личной власти. Такая власть присуща некоторым архаическим обществам, хотя ее можно наблюдать и в современных обществах в форме колебаний общественного мнения, коллективного сопротивления и т.п.

Индивидуализированная власть характеризуется концентрацией "всей созидательной энергии правовой идеи в правителе или в меньшинстве, символизирующих эту власть. Личностное начало выступает фактором эффективности власти". Бюрдо считает, что эта власть (в форме тиранической власти, в форме власти феодального сюзерена и т.п.) редко встречается в чистом виде, поскольку очень часто к ней добавляются "престиж функции" и "понимание идеи", которой служит индивидуализированная власть.

Институционализированная власть — власть, которая существует в "юридической форме государства". Бюрдо полагает, что данная власть является аналогом власти, оцениваемой М. Вебером как рациональная. Институционализированная власть — это результат искусственного создания "юридической связи между институцией, включающей в себя правовую идею, и человеком, являющимся правителем лишь в силу органического статуса этой институции". Под институцией Бюрдо понимает "предприятие на службе идеи, организованное таким образом, что идея, будучи включенной в предприятие, располагает высшими мощью и длительностью над мощью и длительностью индивидов, через которые она действует".

Классификация Бюрдо является пластичной и позволяет фиксировать элементы одной из форм власти в других формах власти. Обоснованность такой классификации форм власти подтверждается современными исследованиями политических антропологов и социологов.

Бюрдо является сторонником выработки исключительно юридической дефиниции государства как базовой для других общественных наук, изучающих государство. Он утверждает: "Государство не является монополией правовой науки, оно принадлежит одновременно — как реальность и как понятие — большому числу дисциплин. Но что собственно принадлежит юридической науке, так это определение государства, поскольку государство прежде всего юридический феномен".

Бюрдо считает свой юридический подход к выработке дефиниции государства способом избежать издержек социологического и философского подходов. Дефиниция государства Бюрдо такова: "Государство — это институционализированная власть и институция, в которой воплощается эта власть". Термины "институционализированная" и "институция" подчеркивают юридическую специфику, так как раскрываются через правовую идею, через носителя этой правовой идеи, через акт институционализации власти (юридический акт по своим последствиям).

Множественность научных подходов к изучению политической власти и государства приводит к признанию правомерности различных теоретических понятий, снимая тем самым вопрос о выработке единственно верных дефиниций политической власти и государства.

В 70-е гг. во Франции развернулись дебаты среди левых интеллектуалов о капиталистическом государстве. Появилось большое число работ исследователей, являющихся представителями *марксистского подхода* к изучению государства, — А. Лефевра, Л. Альтюссера, Н. Пуланзаса и др. В творчестве этих ученых использовались категории исторического материализма: производительных сил и производственных отношений, инфраструктуры и суперструктуры, классов и классовой борьбы.

Л. Альтюссер — французский исследователь марксистской ориентации, преподаватель Парижской высшей нормальной школы (до 1981 г.). Развивая идеи некоторых работ Маркса ("Тезисы о Фейербахе", "Немецкая идеология" и др.), которые Альтюссер назвал "теоретическим антигуманизмом", он исключил "человеческого субъекта" из области научного знания, сосредоточив свое внимание на анализе различных структур, Альтюссер считал, что "наука имеет дело не с конкретными людьми, а с людьми-функциями в определенной структуре, носителями рабочей силы, представителями капитала". Большое влияние на Альтюссера оказали психологи З. Фрейд (идея "сверхдетерминации") и Ж. Лакан (идея "централизованной структуры"), итальянский марксист А. Грамши (идея "суперструктуры").

В статье "Идеология и идеологические аппараты государства", впервые опубликованной в

журнале "Пансе" в 1970 г., Альтюссер развил марксистские взгляды на государство. В духе марксистской традиции государство, по Альтюссеру, является одним из двух уровней суперструктуры общества. Первый уровень — политико-юридический (государство и право), второй уровень — идеологический (религиозные, моральные, юридические, политические и другие идеологии). В классической марксистской теории государства главным для Альтюссера является понимание государства как репрессивного аппарата. Вместе с тем, вслед за Марксом, он отличает понятие государственной власти, которая осуществляется классом, союзом классов или частью класса, от аппарата государства.

Подчеркивая, что подобное понимание государства соответствовало определенной переходной стадии марксистской теории — описательной, Альтюссер предлагает ее завершить, добавив понятие "идеологические аппараты государства". Если под репрессивным аппаратом государства понимаются правительство, армия, полиция, суды и т.п., то идеологические аппараты государства для него — это специализированные институты: религиозный, школьный, семейный, юридический, информационный, культурный аппараты государства.

Альтюссер отличает государственный репрессивный аппарат от идеологических аппаратов государства по трем критериям: по составу аппарата, по принадлежности к публичной или к частной сфере, по методу деятельности. Такой подход позволяет ученому говорить об одном государственном репрессивном аппарате и о множестве идеологических аппаратов государства; о принадлежности государственного репрессивного аппарата к публичной сфере, а идеологических аппаратов государства — к частной; о методе насилия (первичном) и методе идеологического воздействия (вторичном) — для государственного репрессивного аппарата; о методе идеологического давления (первичном) и методе скрытой репрессии (вторичном) — для идеологических аппаратов государства.

Альтюссер объясняет, почему он рассматривает институты гражданского общества как идеологические аппараты государства. Для него, как и для А. Грамши, важен не публичный или частный статус этих аппаратов, а их деятельность: "Частные институты могут отлично функционировать как идеологические аппараты государства". С точки зрения Альтюссера единство всем этим разрозненным идеологическим аппаратам государства придает идеология господствующего класса, который не может "длительно удерживать власть без осуществления своей гегемонии одновременно над и в идеологических аппаратах государства". Система идеологических аппаратов государства выполняет у Альтюссера единую роль: воспроизводство производственных отношений. Особая роль в этой системе придается школе: "Фактически церковь сегодня заменена школой в своей роли господствующего идеологического аппарата государства".

С точки зрения теории "идеологических аппаратов государства" Альтюссер рассмотрел социально-практическую функцию идеологии в современных западных обществах. Концепция Альтюссера страдает некоторой ограниченностью и односторонностью, поскольку перечень идеологических аппаратов государства может быть продолжен. К тому же аппараты государства не только служат средством для удержания власти, но и выполняют общечеловеческие функции.

§ 5. Заключение

Начиная со второй половины XIX в. на Западе значительно возрастает число политических исследований, что способствует становлению самостоятельной политической науки.

Политическая наука стремится стать наукой, опирающейся на достоверные, проверяемые факты; анализировать политическую реальность, которая поддается математической обработке (голосование, участие избирателей в выборах и т.п.).

Политическая наука все более становится "наукой-перекрестком". Правоведы, социологи, антропологи, психологи, экономисты, биологи и многие другие специалисты объединяют свои усилия для объяснения мира политики. Существенно изменяются логико-теоретические основы политических доктрин. Многие традиционные вопросы общей теории государства получают

новые решения. Например, вопросы происхождения государства осмысливаются политическими антропологами принципиально иначе, чем, скажем, представителями договорной теории происхождения государства XVII — XVIII вв.

Пересмотр многих традиционных подходов к решению "вечных" проблем власти и государства, постановка и своеобразное решение новых для теории государства тем, попытки отрешиться от идеологических оценок и программ значительно отличают политическую науку от философии права и истории политико-правовых учений с их имеющими многовековую давность методами и проблематикой. Вместе с тем почти все направления современной политологии сложились в русле истории политических учений и восприняли многое из теоретического наследия прошлого. Не случайны столь многочисленные критические и позитивные ссылки представителей политической науки на идеи Платона, Аристотеля, Ибн-Хальдуна, Макиавелли, Бодена, Монтескье, Бёрка, Конта и других политических мыслителей. В настоящее время история политических и правовых учений представляет собой историческую часть не только философии права, но и политологии. Поэтому многие идеи прежних доктрин продолжают воспроизводиться и в той, и в другой отраслях знаний. Политико-правовые доктрины, возникающие на рубеже тысячелетий, не смогут сложиться без опоры не только на выводы философии права новой эпохи, но и на достижения современной политологии.

Заключение

Политические и правовые учения прошли многовековой путь развития. Поначалу они были органической частью религии, философии, общего взгляда на мир, как нечто, противостоящее человеку. Но уже в древности возникало стремление осмыслить государство и право как создание человеческого искусства, подчиненное общественным потребностям. Могучий импульс разработке учений о государстве и праве дала эпоха Возрождения. Освобождение разума от пут средневекового догматизма, первостепенный интерес к подлинно человеческим проблемам выразились во множестве политических и правовых учений, впервые в истории поставивших и в духе времени решавших вопрос о правовом равенстве всех людей, их свободе и естественных правах. После ряда революций бурное развитие гражданского общества, освобожденного от феодальных оков, показало, что недостаточно только юридического равенства людей, необходимы материальные гарантии прав и свобод, социальная обеспеченность личности. Одновременно выявились ограниченность теоретического решения политико-правовых проблем с позиций рационализма и индивидуализма, потребность исследования государства и права с использованием широкого комплекса общественных наук.

В процессе развития и смены политико-правовых доктрин различны были исторические судьбы присущих им трех структурных элементов — философско-методологической основы, теоретического содержания и программных требований.

На всех этапах истории политических и правовых учений каждая из политико-правовых доктрин несла на себе отпечаток конкретно-исторических условий страны и эпохи, политических симпатий и антипатий автора доктрины и его единомышленников. Поэтому содержащиеся в доктринах конкретные политические программы были преходящими и в новых исторических условиях сменялись другими политико-правовыми требованиями, ориентированными на новые идеалы.

С развитием общечеловеческой культуры и систем мировоззрения менялась и методологическая основа политических и правовых учений. Абстрактность философско-методологических предпосылок политико-правовой идеологии создавала возможность использовать их для обоснования порой противоположных программных требований. Религиозное отношение к государству многие века было основой консервативных и реакционных политико-правовых программ; но ссылками на божий промысел обосновывались и программы демократии; "Всякая власть — от бога, я это признаю, — писал Руссо, — но и всякая болезнь от него же; значит ли это, что запрещено звать врача?" Исследование природы индивидов и их отношений

давало логическую аргументацию как авторитарной доктрине Гоббса, так и демократической теории Спинозы. Ссылками на закономерности развития промышленного общества обосновывались и выводы Сен-Симона о грядущем поглощении политики экономикой, и проект социократии Конта, и индивидуалистические идеалы Спенсера. Притом сама методология тоже имела исторически преходящий характер, будучи частью мировоззрения эпохи.

Теоретическое исследование государства и права, как отмечено, в научном отношении не выходило за пределы эмпирической, описательной, классификационной науки. И все же именно теоретическая проблематика оставалась наиболее стабильным элементом политических и правовых учений. Важнейшей частью этой проблематики всегда были вопросы о соотношении народа и государства, государства и общества, права и государства, политики и морали, государства, права и истории человечества. При любом подходе к решению этих проблем главным было и остается определение места человека в системе политических и правовых учреждений.

В странах Древнего Востока и еще более в Античном мире уже зарождались теоретические основы преодоления взглядов на государство и право как на нечто сверхъестественное. Таковы рассуждения античных мыслителей о политике как искусстве, о праве как выражении интересов народа, афористические суждения "человек — существо политическое", "государство — дело народное". Тогда же возникли идеи демократии, мысль о подчинении государства закону, проекты "смешанной республики", дающей возможность разным частям народа (исключая рабов) принять участие в политической деятельности.

Но в Античном мире складывались основы и противоположных взглядов на государство, политику, право. Логически простая и привлекательная идея правления умелых, знающих, мудрых в конкретно-исторических условиях своего времени была средством обоснования притязаний землевладельческой аристократии на монопольную власть, а в общеисторическом плане выступала как одно из главных орудий идеологической борьбы против демократии, за технократию и олигархическое правление. Признание политики искусством порой сопровождалось рассуждениями о недоступности этого искусства подавляющему большинству людей, о политической деятельности как призвании и уделе только узкого круга правителей. Заманчивая идея господства закона, соединенная с консервативными планами укрепления землевладения, основанного на труде рабов, превращалась в проекты тоталитарного общества и государства.

Противоборство демократических, либеральных, гуманистических идей, с одной стороны, и идей, обосновывавших отстранение народа от власти, правовое неравенство, привилегии власть имущих, преобладание произвола над законом либо тоталитарный режим — с другой, проходит через всю историю политических и правовых учений.

История политических и правовых учений показывает также, что теоретиками государства и права различных эпох разработан ряд выводов и положений, хотя и не выходящих за пределы эмпирической, описательной науки, но имеющих непреходящее значение для государственно-организованного общества, в том числе для современного. Так, бесспорна и очевидна актуальность рассуждений Аристотеля о преобладании "среднего класса" как об условии прочности государственного строя. Столь же злободневны выводы Полибия, что сочетание правильных форм государства, создающее систему государственных органов, в рамках которой достигается политическое решение общественных споров и противоречий, является залогом того, что монархия не вырождается в тиранию, аристократия — в олигархию, демократия — в охлократию. В учебнике отмечена актуальность и многих других политических и правовых идей мыслителей прошлого.

Содержание

Глава 1. ПРЕДМЕТ ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ

3	
§ 1. История политических и правовых учений в системе юридических дисциплин	3
§ 2. Понятие и структура политико-правовых доктрин	4
§ 3. Периодизация истории политических и правовых учений	6

§ 4. Многообразие политико-правовых доктрин	8
§ 5. Содержание истории политических и правовых учений. Критерии оценки политико-правовых доктрин.....	11
Глава 2. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ГОСУДАРСТВАХ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА	18
§ 1. Введение	18
§ 2. Политическая и правовая идеология Древней Индии	20
§ 3. Политическая и правовая мысль Древнего Китая.....	23
§ 4. Заключение.....	28
Глава 3. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ	29
§ 1. Введение	29
§ 2. Развитие демократических учений. Старшие софисты	31
§ 3. Учение Платона о государстве и законах	33
§ 4. Политическое и правовое учение Аристотеля	36
§ 5. Политические и правовые учения в период упадка древнегреческих государств	40
§ 6. Заключение.....	42
Глава 4. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕМ РИМЕ	43
§ 1. Введение	43
§ 2. Политические и правовые учения рабовладельческой аристократии. Цицерон. Римские юристы	44
§ 3. Политические и правовые идеи первоначального христианства.....	47
§ 4. Зарождение теократических доктрин. Августин Блаженный	49
§ 5. Заключение.....	51
Глава 5. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В ПЕРИОД СРЕДНИХ ВЕКОВ	52
§ 1. Введение	52
§ 2. Теократические теории	53
§ 3. Политико-правовые идеи средневековых ересей.....	54
§ 4. Политико-правовая теория средневековой схоластики. Фома Аквинский.....	57
§ 5. Средневековые юристы.....	60
§ 6. Учение о законах и государстве Марсилия Падуанского.....	62
§ 7. Заключение.....	64
Глава 6. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В СТРАНАХ АРАБСКОГО ВОСТОКА В ПЕРИОД СРЕДНИХ ВЕКОВ	65
§ 1. Введение	65
§ 2. Политико-правовые направления в исламе	66
§ 3. Политико-правовые идеи в трудах арабских философов	68
§ 4. Заключение.....	71
Глава 7. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ КИЕВСКОЙ РУСИ	72
§ 1. Введение	72
§ 2. Общая характеристика политической и правовой мысли Киевской Руси	74
§ 3. Политические идеи в произведении Илариона "Слово о Законе и Благодати"	83
§ 4. Политические идеи Владимира Мономаха.....	90
§ 5. Правовые идеи юридических памятников Киевской Руси.....	93
§ 6. Заключение.....	96
Глава 8. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА	97
§ 1. Введение	97
§ 2. Формирование политической идеологии Московского государства	98
§ 3. Политические и правовые идеи "нестяжательства"	104
§ 4. Политико-правовое учение Иосифа Волоцкого.....	112
§ 5. Политическая теория Ивана IV	120
§ 6. Политические идеи Андрея Курбского.....	125
§ 7. Политические и правовые идеи И. С. Пересветова	130
§ 8. Заключение.....	133
Глава 9. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В XVI в	133
§ 1. Введение.....	133
§ 2. Учение Н. Макиавелли о государстве и политике	134
§ 3. Политико-правовые идеи Реформации	141
§ 4. Политические идеи тираноборцев. Этьен де Ла Боэси.....	144
§ 5. Теория государственного суверенитета. Политическое учение Ж. Бодена	145
§ 6. Политико-правовые идеи раннего коммунизма. "Утопия" Т. Мора. "Город Солнца" Т. Кампанеллы.....	149
§ 7. Заключение.....	153
Глава 10. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ГОЛЛАНДИИ И АНГЛИИ В ПЕРИОД РАННИХ АНТИФЕОДАЛЬНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ	155
§ 1. Введение.....	155
§ 2. Теория естественного права. Учение Г. Гроция о праве и государстве	155

§ 3. Учение Т. Гоббса о государстве и праве.....	158
§ 4. Основные направления политической и правовой идеологии в период Английской революции 1640—1649 гг.....	161
§ 5. Теория естественного права Б. Спинозы.....	164
§ 6. Обоснование "Славной революции" 1688 г. в учении Дж. Локка о праве и государстве.....	168
§ 7. Заключение.....	171
Глава 11. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ РОССИИ В XVII в.....	172
§ 1. Введение.....	172
§ 2. Политико-правовые идеи в первой половине XVII в.....	174
§ 3. Политические и правовые идеи патриарха Никона и протопопа Аввакума: политико-правовая идеология церковного раскола.....	179
§ 4. Политические и правовые идеи Юрия Крижанича.....	185
§ 5. Заключение.....	188
Глава 12. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ НЕМЕЦКОГО И ИТАЛЬЯНСКОГО, ПРОСВЕЩЕНИЯ XVII—XVIII вв.....	188
§ 1. Введение.....	189
§ 2. Естественно-правовые теории в Германии.....	189
§ 3. Правовая теория Ч. Беккариа.....	193
§ 4. Заключение.....	195
Глава 13. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ В ПЕРИОД УКРЕПЛЕНИЯ АБСОЛЮТИЗМА.....	195
§ 1. Введение.....	195
§ 2. Политико-правовая идеология феодальных защитников абсолютизма. Ф. Прокопович. В. Н. Татищев.....	197
§ 3. Политико-правовая идеология купечества. И. Т. Посошков.....	202
§ 4. Заключение.....	204
Глава 14. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ XVIII в.....	206
§ 1. Введение.....	206
§ 2. Политико-правовая программа Вольтера.....	207
§ 3. Учение Ш. Монтескье о государстве и праве.....	208
§ 4. Теория народного суверенитета Ж.-Ж. Руссо.....	211
§ 5. Политико-правовые учения коммунизма в предреволюционной Франции.....	215
§ 6. Основные направления политико-правовой мысли в период Французской революции.....	222
§ 7. Проблемы государства и права в документах "Заговора во имя равенства".....	224
§ 8. Заключение.....	228
Глава 15. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В США В ПЕРИОД БОРЬБЫ ЗА НЕЗАВИСИМОСТЬ.....	229
§ 1. Введение.....	229
§ 2. Т. Пейно о государстве и праве.....	229
§ 3. Политико-правовые взгляды Т. Джефферсона.....	231
§ 4. Взгляды А. Гамильтона и федералистов на государство и право.....	233
§ 5. Заключение.....	234
Глава 16. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ В ПЕРИОД ДАЛЬНЕЙШЕГО УКРЕПЛЕНИЯ ДВОРЯНСКОЙ МОНАРХИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVIII в.).....	235
§ 1. Введение.....	235
§ 2. Идеология "просвещенного абсолютизма".....	236
§ 3. Политико-правовая идеология феодальной аристократии. М. М. Щербатов.....	239
§ 4. Политико-правовые идеи просветительства и либерализма.....	241
§ 5. Политико-правовая идеология крестьянских движений.....	245
§ 6. А. Н. Радищев о праве и государстве.....	246
§ 7. Заключение.....	249
Глава 17. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ КЛАССИКОВ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XVIII—НАЧАЛА XIX в.....	250
§ 1. Введение.....	250
§ 2. Учение И. Канта о праве и государстве.....	250
§ 3. Учение Гегеля о государстве и праве.....	254
§ 4. Заключение.....	259
Глава 18. РЕАКЦИОННЫЕ И КОНСЕРВАТИВНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В КОНЦЕ XVIII —НАЧАЛЕ XIX в.....	261
§ 1. Введение.....	261
§ 2. Реакционные политико-правовые учения во Франции, Швейцарии, Австрии.....	261
§ 3. Традиционализм Э. Бёрка.....	265
§ 4. Историческая школа права.....	267
§ 5. Заключение.....	269

Глава 19. БУРЖУАЗНАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.	270
§ 1. Введение	270
§ 2. Либерализм во Франции. Б. Констан	271
§ 3. Либерализм в Англии. Взгляды И. Бентама на право и государство	275
§ 4. Возникновение юридического позитивизма. Дж. Остин	277
§ 5. Теория "надклассовой монархии" Л. Штейна	278
§ 6. Политико-правовое учение Огюста Конта	279
§ 7. Заключение	286
Глава 20. СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ И КОММУНИСТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.	286
§ 1. Введение	286
§ 2. Политико-правовые идеи и теории коллективистов и коммунистов первой половины XIX в.	287
§ 3. Заключение	294
Глава 21. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ В ПЕРИОД КРИЗИСА САМОДЕРЖАВНО-КРЕПОСТНИЧЕСКОГО СТРОЯ	295
§ 1. Введение	295
§ 2. Либерализм в России. Проекты государственных преобразований М. М. Сперанского	296
§ 3. Охранительная идеология. Политико-правовые идеи Н. М. Карамзина	301
§ 4. Политические и правовые идеи декабристов	303
§ 5. Политические идеи П. Я. Чаадаева	307
§ 6. Политико-правовые идеи западников и славянофилов	309
§ 7. Заключение	311
Глава 22. БУРЖУАЗНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.	312
§ 1. Введение	312
§ 2. Юридический позитивизм	313
§ 3. Учение Р. Иеринга о праве и государстве	316
§ 4. Государственно-правовая концепция Г. Еллинека	318
§ 5. Проблемы государства и права в социологии Г. Спенсера	320
§ 6. Заключение	323
Глава 23. СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ И КОММУНИСТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.	324
§ 1. Введение	324
§ 2. Политико-правовое учение марксизма	325
§ 3. Политико-правовое учение и программа социальной демократии	328
§ 4. Политико-правовая идеология анархизма	331
§ 5. Политико-правовая идеология "русского социализма" (народничества)	337
§ 6. Заключение	345
Глава 24. ЛИБЕРАЛЬНАЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ В РОССИИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.	346
§ 1. Введение	346
§ 2. Политико-правовое учение Б. Н. Чичерина	347
§ 3. Социологические концепции права и государства в России. С. А. Муромцев. Н. М. Коркунов. М. М. Ковалевский	351
§ 4. Учение о праве и государстве Г. Ф. Шершеневича	357
§ 5. Неокантианские теории права. П. И. Новгородцев. Б. А. Кистяковский	361
§ 6. Религиозно-нравственная философия права в России. В. С. Соловьев. Е. Н. Трубецкой	366
§ 7. Заключение	371
Глава 25. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЕВРОПЕ В НАЧАЛЕ XX в.	372
§ 1. Введение	372
§ 2. Социалистические политико-правовые учения	373
§ 3. Политико-правовая доктрина солидаризма. Л. Дюги	382
§ 4. Неокантианские концепции права. Р. Штаммлер	389
§ 5. Психологическая теория права Л. И. Петражицкого	390
§ 6. Школа "свободного права"	393
§ 7. Заключение	394
Глава 26. СОВРЕМЕННЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ И США	395
§ 1. Введение	395
§ 2. Неолиберализм и консерватизм	396
§ 3. Концепции плюралистической демократии	399
§ 4. Концепции социального государства и политики всеобщего благоденствия	402

§ 5. Теория демократического социализма.....	404
§ 6. Социологическая юриспруденция	407
§ 7. Реалистические концепции права в США	409
§ 8. Нормативизм Г. Кельзена	411
§ 9. Теории естественного права	414
§ 10. Заключение.....	416
Глава 27. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА	419
§ 1. Введение.....	419
§ 2. Становление политической науки.....	419
§ 3. Развитие политической науки после 1945 г	422
§ 4. Современная французская политическая наука о власти и государстве	425
§ 5. Заключение.....	430
Заключение.....	431

Редактор — Л. А. Плеханова
Корректор — Е. Л. Качалова
Компьютерная верстка — А. В. Плотников

История политических и правовых учений

Издательство "Зерцало" Лицензия
№ 064300 от 14 ноября 1995 г.
Подписано в печать 31.07.99.
Формат 60х90/16. Усл. печ. л. 43,0.
Тираж 10 000 (2-й завод 5 001—10 000) экз.
Заказ № 400

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ППП "Типография "НАУКА" 121099,
Москва, Шубинский пер., 6