Проф. Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ.

ОЧЕРКИ ПО ОБЩЕЙ ТЕОРІИ ГОСУДАРСТВА.

Основныя предпосылки и гипотезы государственной науки.

Выпускъ первый.



Московское Научное Издательство.
1920.

Проф. Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ.

ОЧЕРКИ ПО ОБЩЕЙ ТЕОРІИ ГОСУДАРСТВА.

Основныя предпосылки и гипотезы государственной науки.



Московское Научное Издательство.
1919.

А.
Салтыковскій пер., д. Т-ва, № 9.

ГЛАВА I.

Предметъ и методъ науки о государствѣ.

Современные учебники государственнаго права обычно удѣляютъ не мало вниманія вопросамъ методологическимъ. Юристовъ, публицистовъ и государственниковъ не смущаетъ мысль, что методъ науки долженъ зависѣть отъ ея предмета и что всякая методологія, стремящаяся опередить предметъ, тѣмъ самымъ стоитъ подъ угрозой безпредметности. Поэтому они считаютъ наиболѣе важнымъ и плодотворнымъ изучить сначала самый процессъ познанія и выяснить тѣ постулаты и нормы, которые нашъ познающій умъ ставитъ въ качествѣ познавательныхъ *средствъ* или *орудій*, служащихъ для познавательныхъ цѣлей [1]). Эти цѣли и являются, по мнѣнію современныхъ методологовъ, опредѣляющими моментами всякаго научнаго изслѣдованія [2]); различія методовъ зависятъ отъ того, какія цѣли ставитъ передъ собой ученый, а вовсе не обусловлены различіями самихъ предметовъ. Предметъ науки есть результатъ извѣстной „обработки“ дѣйствительности, извѣстной ея стилизаціи, и сколько есть научныхъ стилей, столько существуетъ и предметовъ [3]). Одна и та же „дѣйствительность“ (напримѣръ, Бетховенская соната) для естественно-научнаго разсмотрѣнія является суммой механическихъ движеній, для эстетическаго — полнымъ смысла и значенія музыкальнымъ произведеніемъ. Составъ предмета зависитъ, слѣдовательно, отъ того, съ какими цѣлями мы подходимъ къ дѣйствительности и что мы отъ нея требуемъ [4]). Методологія въ такомъ пониманія и есть предварительная наука о цѣляхъ познанія, или о тѣхъ принципахъ, которые не только предшествуютъ образованію предмета, но и впервые его оформляютъ и строятъ. Если современная наука о государствѣ находится въ періодѣ кризиса, это происходитъ отъ недостаточной выясненности научныхъ ея цѣлей и заданій.

Вывести науку изъ кризиса можетъ только правильно поставленное изученіе методологіи. Возрожденіе всякой науки зависитъ отъ нахожденія правильнаго метода, если и не вполнѣ новаго, то во всякомъ случаѣ обладающаго особой и новой точностью [5]).

Современныя методологическія исканія въ наукѣ о государствѣ создались подъ преимущественнымъ вліяніемъ практической философіи Канта. „Вообще"—какъ говоритъ одинъ извѣстный государственникъ—„большая часть юридическихъ контроверзъ во всѣхъ областяхъ науки о правѣ неизбѣжно проистекаетъ оттого, что въ юриспруденціи до сей поры не было Канта, которому она была бы обязана созданіемъ *юридической способности сужденія*" [6]). Слѣдуя завѣтамъ критической философіи, современная методологія не смущается предположеніемъ, что формы мысли нельзя изучить, не приступая къ самому познанію предмета, какъ нельзя выучиться плавать, не входя въ воду [7]). Давно уже сказано, что „другіе элементы могутъ быть изслѣдуемы и изучаемы другимъ образомъ, кромѣ производства работы, для которой они предназначены, но что всякое изслѣдованіе, касающееся знанія, можетъ быть совершено только познавая, и что обратить свои изысканія на этотъ такъ называемый инструментъ знанія, значитъ не что другое, какъ познавать" [8]). „Различные методы добычи огня и его гашенія суть различныя средства, направленныя къ достиженію соотвѣтствующей опредѣленной цѣли. Поставленная цѣль есть чувственно-воспринимаемое явленіе и средства суть также чувственно-воспринимаемыя явленія, которыя возникаютъ у ставящаго цѣли человѣка, ибо онъ знаетъ, что при посредствѣ ихъ произойдетъ именно то, что ему желанно. Есть столько способовъ искать свое счастье, сколько представленій о счастливой жизни и о путяхъ ея достиженія. И кто хорошо не знаетъ, что онъ хочетъ, тотъ не можетъ знать, отъ какихъ условій зависитъ реализація его смутно предчувствуемыхъ цѣлей; его методъ будетъ безсистемнымъ блужданіемъ ощупью" [9]). Но можно-ли примѣнить всѣ эти разсужденія, когда дѣло идетъ не объ огнѣ, и не о водѣ, и не о человѣческомъ счастіи, а о цѣляхъ познавательныхъ; когда предметъ познанія не воспринимаемъ чувственно, когда предметомъ познанія является само познаніе? Но

допустимъ, что этой трудности не существуетъ. Допустимъ что намъ удалось ранѣе познанія предмета познать тѣ цѣли, которыя ставитъ себѣ наука и которыми она руководствуется, — удалось опредѣлить средства познанія или научные методы. Но, спрашивается, какъ намъ удалось это отыскать? Очевидно, при помощи какого-то метода. Допустимъ, что мы открыли и этотъ методъ; но передъ нами опять возникаетъ вопросъ: какими же методами мы его открыли и т. д. Проблема такимъ образомъ становится безконечной и тѣмъ изобличается нелѣпость ея постановки [10]). Нельзя безконечно спрашивать о методахъ нашего познанія и о методахъ познанія этихъ методовъ и т. д., нужно ясно понять, что предметность лежитъ въ самой природѣ нашего познанія и что, слѣдовательно, въ основѣ своей *каждое ученіе о методѣ есть уже нѣкоторое ученіе о самомъ предметѣ.* „Нельзя итти на поиски тогда, когда не знаешь, каковъ искомый предметъ,—есть ли онъ камень или звѣрь, красный-ли онъ или зеленый. Но и въ каждомъ научномъ изслѣдованіи должно наличествовать представленіе—или по крайней мѣрѣ первоначальное предположеніе—о томъ, къ какому классу предметовъ принадлежитъ изслѣдуемое“ [11]). Различные методы наукъ и отличаются другъ отъ друга сообразно представленіямъ этимъ, и каждый прогрессъ въ методахъ науки покоится *на неопознанномъ проникновеніи въ новыя свойства самой вещи.* Безусловную истинность этого вывода можно подтвердить не только общими и отвлеченными соображеніями, но и рядомъ доказательствъ, взятыхъ изъ исторіи науки.

Не такъ далеко ушло время, когда въ наукахъ соціальныхъ — и въ частности въ государствовѣдѣніи — признано было исключительное господство естественно-научныхъ методовъ. Въ этомъ смыслѣ и составлялись методологическія введенія въ изученіе общественныхъ наукъ, равно какъ относящіяся сюда главы изъ общей логики. Формулировавъ основные пути, ведущіе къ познанію общихъ законовъ природы, изслѣдователи переходили затѣмъ къ разсмотрѣнію вопроса о томъ, какіе изъ методовъ естествознанія примѣнимы къ изученію общества, какіе неприменимы и какъ измѣняются эти методы въ зависимости отъ новыхъ задачъ, возникающихъ передъ соціологомъ и государствовѣдомъ. Такъ, напримѣръ, и написаны тѣ страницы изъ Логики

Д. С. Милля, которыя посвящены изложенію логики наукъ соціальныхъ и которыя могутъ служить классическимъ образцомъ всѣхъ подобнаго рода методологическихъ изысканій. Но нетрудно замѣтить, что основнымъ мотивомъ всей логики соціальныхъ наукъ у Милля, такъ же какъ и у всѣхъ его предшественниковъ и послѣдующихъ сторонниковъ, является предположеніе о глубокомъ внутреннемъ сходствѣ предметовъ природы и предмета наукъ соціальныхъ. По мнѣнію Милля, какъ бы ни были сложны соціальныя явленія, „всѣ ихъ послѣдовательности и сосуществованія вытекаютъ изъ законовъ ихъ отдѣльныхъ элементовъ. Въ области общественныхъ явленій слѣдствіе сложнаго рода обстоятельствъ равняется какъ разъ суммѣ слѣдствій этихъ обстоятельствъ, взятыхъ поодиночкѣ, и сложность вытекаетъ здѣсь не изъ многочисленности законовъ (которыхъ не особенно много), *а изъ необычайно большого количества и разнообразія данныхъ, или элементовъ*, т. е. тѣхъ факторовъ, которые, подчиняясь этому небольшому числу законовъ, участвуютъ въ произведеніи даннаго слѣдствія“ [12]). Другими словами, предметъ соціологіи не качественно, а количественно только отличается отъ предметовъ наукъ естественныхъ: онъ запутаннѣе и сложнѣе послѣднихъ, а потому и труднѣе для изученія, потому и требуетъ нѣкотораго видоизмѣненія научныхъ методовъ. Д. С. Милль полагаетъ, что запутанность и сложность эта наблюдается уже въ наукахъ біологическихъ и можетъ быть формулирована въ слѣдующей аксіомѣ: „нѣтъ ни одного общественнаго явленія, которое не испытывало бы большаго или меньшаго вліянія со стороны всякаго другого факта жизни того же общества, а слѣдовательно со стороны всякой причины, которая вліяетъ на всякое другое изъ явленій этого общества“ [13]). Милль называетъ эту запутанность соціальныхъ связей „согласіемъ“, или „гармоніей“ (consensus), подобной той, которую мы наблюдаемъ между различными органами и функціями человѣческаго и животнаго организма [14]). На этомъ покоятся многочисленныя и обычныя аналогіи между общественными явленіями и явленіями біологическими. Отмѣченная, чисто *предметная* особенность соціальныхъ явленій необходимо обусловливаетъ собою измѣненіе въ примѣненіи къ соціологіи естественно-научныхъ методовъ. Логика Милля *исходитъ изъ чисто предметныхъ*

опредѣленій, выводя изъ нихъ уже методологическія особенности соціальныхъ наукъ. Разъ соціальныя явленія обладаютъ такой сложностью взаимносплетенныхъ отношеній, наука о нихъ не можетъ быть дедуктивной по образцу математики. Въ обществѣ—говоритъ Милль—„всякая причина, по мѣрѣ распространенія своего слѣдствія, должна приходить въ соприкосновеніе съ различными группами факторовъ, при чемъ ея дѣйствіе на тѣ или другія общественныя явленія будетъ различнымъ образомъ видоизмѣняться; а эти измѣненія, оказывая, въ свою очередь, воздѣйствія на причину, обусловятъ различія даже въ тѣхъ ея слѣдствіяхъ, которыя безъ этого были бы одинаковы“ [15]). Эта особенность предмета обусловливаетъ собою особенности внутренняго состава науки объ обществѣ. Соціальная наука не можетъ быть похожа на математику. Она не устанавливаетъ теоремъ, „утверждающихъ во всеобщей формѣ слѣдствія какой-либо причины: она скорѣе научаетъ насъ, какъ построить теорему, соотвѣтствующую обстоятельствамъ всякаго даннаго случая. Она даетъ не законы общественной жизни вообще, а средства опредѣлять явленія любого общества на основаніи отдѣльныхъ элементовъ или данныхъ этого общества“ [16]). „Короче говоря, методъ общественной науки есть тотъ конкретный дедуктивный методъ, наиболѣе совершенное примѣненіе котораго мы находимъ въ астрономіи, нѣсколько менѣе совершенное—въ физико-химическихъ наукахъ, и употребленіе котораго (съ соотвѣтствующими предмету приноровленіями и предосторожностями) начинаетъ преобразовывать и физіологію“ [17]).

Въ изложенныхъ нами мысляхъ Д. С. Милль является типичнымъ сыномъ той эпохи, которая вѣрила, что существуетъ, строго говоря, только одинъ *возможный для познанія предметъ*: это—*природа и ея строгіе, не терпящіе исключеній законы*. Никакихъ другихъ предметовъ нѣтъ и быть не можетъ, и все то, что существуетъ *сверхъ* природы, являетъ собою образъ существованія призрачнаго и мнимаго. Придерживаясь вѣры этой, Милль повторяетъ ранѣе его высказанныя идеи Огюста Конта, который также полагалъ, что развитіе цивилизаціи подчинено строгимъ естественнымъ законамъ [18]). Вѣра эта воодушевляла многихъ людей XIX вѣка, и подъ непосредственнымъ ея вліяніемъ были написаны многочисленныя сочиненія по государственной и со-

ціальной наукѣ. Когда сторонники этихъ взглядовъ писали свои „методологическія“ введенія въ государственную науку, они, подобно Миллю, высказывали свое завѣтное убѣжденіе, что государство есть *предметъ природы* и что, слѣдовательно, методы естествознанія являются необходимо методами и государствовѣдѣнія. По мнѣнію одного изъ наиболѣе извѣстныхъ представителей этихъ воззрѣній, Гумиловича, глубоко ошибались тѣ государствовѣды и ученые юристы, которые считали государство и право за нѣчто совершенно иное „чѣмъ земля и планеты, чѣмъ животное и растеніе“ [19]). Существуетъ только одинъ научный предметъ: природа, и только одна истинная наука: естествознаніе. „Ясно, что можетъ существовать *одно* лишь правильное понятіе о наукѣ. Невозможно, чтобы натуралистъ понималъ ее иначе, чѣмъ государствовѣдъ и юристъ. Если бы у насъ было два различныхъ понятія о наукѣ, то одно изъ нихъ, очевидно, являлось бы ложнымъ, другое—правильнымъ“ [20]). Но въ соотвѣтствіи съ этимъ существуетъ *только одинъ* основной методъ изученія явленій,—методъ естественно-научный. „Когда натуралистъ изслѣдуетъ явленія природы, онъ систематизируетъ ихъ и этимъ путемъ старается раскрывать управляющіе ими таинственные законы. Точно такую же задачу имѣетъ теперь передъ собой историкъ, политикъ и философъ права. Онъ долженъ наблюдать явленія исторіи, государственной и правовой жизни, долженъ классифицировать эти явленія и изслѣдовать таинственные законы ихъ развитія. Данная задача имѣетъ двойную аналогію со сферой дѣятельности натуралиста: *тѣдь — во первыхъ — явленія эти изображаютъ извѣстную сторону природы*, при чемъ—во вторыхъ—пріемомъ изслѣдованія служитъ одинъ и тотъ же научный методъ“ [21]).

Посмотримъ теперь на методологическія воззрѣнія тѣхъ государствовѣдовъ, которые не раздѣляли вѣры въ то, что государство ничѣмъ не отличается отъ земли и солнца, животнаго и растенія. Соціологамъ и натуралистамъ въ политикѣ издавна противостояли юристы, которыхъ первые обычно считали мечтателями и метафизиками. Юридическое направленіе въ наукѣ о государствѣ, какъ широкое научное теченіе, возникло также въ прошломъ столѣтіи и обосновано было главнымъ образомъ германской юридической школой,

ведущей свое начало отъ Гербера [22]). Современная юридическая теорія государства имѣетъ довольно обширную методологическую литературу и своихъ различныхъ толкователей. Но какъ бы ни были велики различія у отдѣльныхъ сторонниковъ примѣненія юридическаго метода въ наукѣ о государствѣ, всѣхъ ихъ объединяетъ основной взглядъ, сводящійся къ тому, что самъ предметъ, сама внутренняя природа государства тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ правомъ. Это умственное усмотрѣніе юридической природы государственныхъ явленій, мы бы сказали даже—своеобразная *правовая интуиція*, составляетъ душу юридической методологіи. Юристы въ концѣ концовъ просто видятъ то, что недоступно взору многихъ изъ крайнихъ и односторонихъ послѣдователей натуралистической соціологіи: совершенно особое и въ понятіяхъ природы невыразимое лицо государства.

По мнѣнію одного изъ новѣйшихъ сторонниковъ юридическаго метода, „юридическій анализъ тѣмъ болѣе необходимъ, что только онъ позволяетъ выявить существенные и постоянные элементы государства, построить, другими словами, ту часть ученія о государствѣ, которая въ настоящее время является фактической и идейной основой государственнаго бытія: и все это потому, что, несмотря на всѣ постоянныя и безчисленныя, разнообразныя формы, постоянно воспринимаемыя государственнымъ организмомъ подъ вліяніемъ политическихъ измѣненій, существуетъ, въ качествѣ постоянной основы государства, нѣкоторое невыводимое начало, составляющее его жизненный нервъ и въ то же время силу, при помощи которой государство во временномъ процессѣ своего бытія сохраняетъ свою цѣлостность и противодѣйствуетъ враждебнымъ политическимъ вліяніямъ“ [23]). Съ этой точки зрѣнія юридическая теорія государства и имѣетъ цѣлью своей постигнуть этотъ *жизненный принципъ* государства, „безъ котораго нѣтъ науки, но есть только безформенная и лишенная органическаго характера куча фактовъ и эмпирическихъ обобщеній“ [24]). И чтобы достигнуть такой цѣли, наука о государствѣ „должна руководствоваться въ своихъ изысканіяхъ методомъ, существенно ей свойственнымъ, чуждымъ всякимъ соціологическимъ, историческимъ и политическимъ вліяніямъ; этотъ методъ можетъ быть толь-

ко методомъ юридическимъ“ [25]). Безспорно, что не всегда высказывалась и признавалась такъ открыто предметная, мы сказали бы даже, субстанціальная сила юридической методологіи. Но не увѣренностью ли въ эту силу вдохновлялись изслѣдованія тѣхъ юристовъ, которые построенія юридической теоріи государства сдѣлали своей основной жизненной задачей? Такъ, по мнѣнію Гербера, правовая сторона государственнаго бытія конечно не покрываетъ собою государственнаго цѣлаго. Право подчиняетъ себѣ только одну часть культурной жизни государства, однако часть эта по своей интенсивности имѣетъ *огромнѣйшее значеніе, такъ какъ она опредѣляетъ собою условія жизни государства* [26]). Именно, волевая мощь государства, государственная власть, есть его право. Государственное право есть, стало быть, ученіе о государственной власти, и оно рѣшаетъ основной вопросъ: каково можетъ быть содержаніе государственной воли [27])? Юридическій методъ съ этой точки зрѣнія, по правильному замѣчанію Отто Гирке, „есть такой способъ научнаго изслѣдованія, который обусловленъ особыми свойствами изслѣдуемаго матеріала, поскольку матеріалъ этотъ является „правомъ“ [28]).

Если мы перейдемъ теперь къ тѣмъ направленіямъ въ государственной наукѣ, которыя одинаково отрицательно относятся и къ естественно-научному соціологизму и къ чисто юридической теоріи государства, то и у нихъ мы не сможемъ не отмѣтить убѣжденія, что пути, ими предлагаемые, внушены первоначальнымъ представленіемъ о свойствахъ и принципахъ изслѣдуемаго ими объекта. Когда наукѣ о государствѣ предлагаютъ итти путями исторіи, дѣлается это изъ соображенія, что „только одна исторія можетъ доставить политической наукѣ необходимыя для нея данныя, въ согласіи съ ея объектомъ и съ ея цѣлями“ [29]). Поэтому противники юридизма, призывающіе государственную науку къ историческимъ изысканіямъ, упрекаютъ юристовъ въ томъ, что ихъ методъ ведетъ къ *денатурализаціи* государственныхъ явленій. Предметъ изслѣдованія ускользаетъ изъ рукъ юристовъ и основныя понятія совершенно искажаются. И все это потому, что предметъ науки о государствѣ иной, чѣмъ предметъ, подлежащій изслѣдованію юристовъ. Въ то время какъ область частно-правовыхъ отношеній, будучи областью гдѣ

проявляются постоянныя свойства человѣческой природы, не ставитъ никакихъ естественныхъ препятствій тому, чтобы въ юридической наукѣ всѣхъ народовъ образовалась система понятій, развитая уже во всей полнотѣ римскими юристами,—въ области публичнаго права „безчисленное разнообразіе индивидуальныхъ признаковъ дѣлаетъ совершенно невозможнымъ выработку абстрактныхъ формулъ“ [30]). А, слѣдовательно, „въ историко-генетическихъ изысканіяхъ,—какъ говоритъ одинъ изъ представителей излагаемаго воззрѣнія, нѣмецкій юристъ Штёрнъ,—„мы видимъ единственный суррогатъ, способный для области публичнаго права замѣнить методологическіе пріемы логической абстракціи обобщеній цивилистическаго метода“ [31]). Нельзя не видѣть, что и здѣсь принципіальный взглядъ на свойства объекта опредѣляетъ методологическую точку зрѣнія автора.

Мы касались до сей поры тѣхъ методологическихъ направленій въ наукѣ о государствѣ, которыя создались безъ всякаго вліянія со стороны критической философіи. Но въ исторіи науки о государствѣ, какъ мы видѣли, пробилъ часъ, когда она начала искать своего Канта. Съ этого момента, казалось, методологическія исканія въ государственныхъ наукахъ должны были пріобрѣсти совсѣмъ новое направленіе: тяготѣніе къ объекту должно было замѣниться стремленіемъ познать тотъ разумъ, который изслѣдуетъ государство, ставитъ свои познавательныя цѣли и пріискиваетъ средства для ихъ успѣшнаго выполненія. Ибо, какъ было уже сказано ранѣе, критицизмъ имѣетъ сознательное и обоснованное намѣреніе „изучать формы мысли ранѣе самаго познанія предмета или выучиться плавать, не входя въ воду“. Къ чему же фактически привело это заданіе, теоретическая трудность котораго была уже нами выяснена?

При отвѣтѣ на этотъ вопросъ приходится повторить все то, что нами было высказано о методологіи, еще непросвѣщенной свѣтомъ критики. Заслуги „критической методологіи“ государственныхъ наукъ весьма велики и значительны, но главнымъ образомъ опредѣляются онѣ тѣмъ, что критическая философія помогла государственникамъ узрѣть въ предметѣ ихъ такія новыя стороны и такія особенности, которыя ранѣе, если и чувствовались, то не получали разумной формулировки. О философіи Канта вообще нужно сказать, что заслуга ея сво-

дится вовсе не къ тому, что она перенесла познавательный интересъ съ предмета познанія на познающій и разсуждающій умъ. Въ подобной направленности на субъектъ не было бы еще ничего оригинальнаго, если бы она не сопровождалась обнаруженіемъ и открытіемъ въ области познавательной дѣятельности совсѣмъ новыхъ и чисто предметныхъ горизонтовъ. Какъ извѣстно, Кантъ сдѣлалъ объектомъ своей критики самый фактъ естественно-научнаго опыта. Міръ природы или міръ опыта, согласно Канту, слагается изъ необходимыхъ пространственно-временныхъ и причинно-обусловленныхъ отношеній, но,—такъ поставилъ вопросъ Кантъ,—само пространство и время и сама причинная связь являются ли они предметами естественно-научнаго опыта, т.-е. подчинены ли они въ свою очередь условіямъ пространства, времени и причинности? И, отвѣчая на этотъ вопросъ, Кантъ попытался утвердить мысль, что сами условія опыта не являются уже предметами природы, но представляютъ собою особые объекты особаго рода философскаго знанія. Философское предпріятіе Канта съ этой стороны своей было одной изъ значительнѣйшихъ попытокъ *ограничить* универсальную силу естественно-научнаго наблюденія, и попытка эта основывалась на томъ, что *сверхъ* природы былъ открытъ еще міръ предметовъ, не менѣе достойныхъ познанія, чѣмъ сама природа, и даже составляющихъ какъ бы условіе для построенія самаго естественно-научнаго опыта. Отнынѣ безусловному сомнѣнію подвергся взглядъ, что сверхъ природы вообще ничего не существуетъ и не познается, и положительное стремленіе философіи направилось къ отысканію именно того, что лежитъ *внѣ* естественно-научнаго опыта и, несмотря на это, можетъ быть предметомъ для познанія. Другими словами, если отрицательная задача критики сводилась къ *ограниченію* естествознанія, то положительная задача можетъ быть опредѣлена, какъ болѣе или менѣе явно выраженное стремленіе къ *интуиціи новыхъ предметовъ*. Критицизмъ очистилъ почву для такой интуиціи и въ этомъ лежитъ величайшая его заслуга. И это есть заслуга всей критической методологіи,—заслуга, которую сами критицисты иногда преуменьшаютъ и даже не чувствуютъ: ибо ихъ устремленность на субъективный процессъ мысли заставляетъ какъ бы позабывать, что на самомъ дѣлѣ осуществляется ими интеллектуальное прозрѣніе новыхъ познавательн-

ныхъ возможностей, новыхъ предметовъ и новыхъ предметныхъ отношеній.

Изъ различныхъ направленій, возникшихъ при толкованіи этой основной идеи Канта, особое вліяніе на методологію государственныхъ наукъ оказали взгляды двухъ германскихъ философовъ: Виндельбанда и Риккерта. Мы хотѣли бы разсмотрѣть здѣсь взгляды ихъ, отвлекаясь отъ интересовъ философскихъ школъ, отъ темныхъ и иногда запутанныхъ философскихъ разсужденій, просто, съ точки зрѣнія ихъ непосредственнаго предметнаго значенія для нашей науки. Что могло дать ей, на самомъ дѣлѣ, это критическое ограниченіе познавательнаго значенія природы и вытекающая отсюда философская жажда къ познаванію новыхъ связей и новыхъ отношеній? Прозрѣли ли что-нибудь новое тѣ представители науки нашей, которые стали искать Канта въ государствовѣдѣніи? И нужно признать, что несомнѣнно *нѣчто* прозрѣли,—при чемъ *нѣчто*, для государственной науки немаловажное и значительное. Увидѣли они, прежде всего, что предметъ науки о государствѣ далеко не обнаруживаетъ той необходимой законосообразности, которая характерна для большинства предметовъ природы. Правда, многими это и ранѣе чувствовалось. Мы видѣли, что даже Д. С. Милль находилъ въ предметѣ политики нѣкоторое своеобразіе; тѣмъ болѣе должны были находить его сторонники юридическаго и историческаго методовъ въ наукѣ о государствѣ. Однако, это смутно предчувствуемое своеобразіе не находило понятій для того, чтобы быть точно формулированнымъ. Школа Виндельбанда и Риккерта какъ-разъ и доставила для этого новыя и удачныя формулировки. Продолжая дальнѣйшую работу Канта въ области ограниченія значенія естественно-научнаго опыта, Виндельбандъ, а за нимъ Риккертъ, усмотрѣли, что въ самихъ наукахъ о дѣйствительности, въ эмпирическихъ наукахъ, наблюдается нѣкоторое, незамѣченное еще Кантомъ, расчлененіе, указывающее, что съ точки зрѣнія философской идея „опыта“ вовсе уже не такъ единообразна, какъ это кажется многимъ естествоиспытателямъ [32]). Напротивъ того, есть два рода „опытныхъ“ наукъ: науки обобщающія, съ одной стороны, науки индивидуализирующія съ другой. „Опытныя науки,—говоритъ Виндельбандъ,—ищутъ въ познаніи реальнаго міра либо общее, въ формѣ закона природы, либо единичное, въ его

исторически-обусловленной формѣ; онѣ изслѣдуютъ, съ одной стороны, *неизмѣнную форму* реальныхъ событій, съ другой—ихъ *однократное, въ себѣ самомъ опредѣленное содержаніе*. Однѣ изъ нихъ суть науки о законахъ, другія—науки о событіяхъ; первыя учатъ тому, что всегда имѣетъ мѣсто, послѣднія—тому, что однажды было" [33]). Первыя изъ нихъ суть науки *номотетическія*, вторыя—*идіографическія* [34]).

Это противопоставленіе двухъ родовъ знанія у Виндельбанда и Риккерта имѣетъ смыслъ методологическій [35]). Однако, легко видѣть, что оно можетъ имѣть также и значеніе чисто предметное, или *онтологическое*. Какъ справедливо учитъ одинъ французскій авторъ, свободный отъ субъективно-психологическихъ устремленій неокантіанской философіи, существуетъ, вообще говоря, въ природѣ два рода фактовъ—*факты повторенія* и *факты послѣдовательной смѣны* (les faits de répétition et les faits de succession] [36]). Существенной особенностью первыхъ является воспроизведеніе того же самаго явленія, и въ этомъ воспроизведеніи совершенно неважны тѣ измѣненія, въ которыхъ явленіе повторяется. Напротивъ, въ фактахъ послѣдовательности главнымъ моментомъ является, именно, то, что отличаетъ предшествующій моментъ отъ послѣдующаго; для нихъ существененъ не общій, а дифференціальный элементъ [37]). Повторяющіеся факты являются основой всего существующаго; тогда какъ измѣненіе есть тотъ цвѣтокъ, который вырастаетъ на этой основѣ. „Это различіе, — говоритъ Ксенополь, — заложено въ нашъ духъ самой природой наблюдаемыхъ фактовъ; оно объективно. Повторяющіяся явленія обнаруживаютъ передъ нами свое постоянное лицо; явленія же послѣдовательности—лицо измѣнчивое... Это не мы выдумываемъ статическую и динамическую природу вещей: сама матерія обладаетъ этими двумя ликами" [38]).

Вотъ это-то принципіальное различеніе двухъ разнородныхъ по своему смыслу фактовъ, сдѣланное въ методологическихъ изысканіяхъ виндельбандъ-риккертовской школы, не могло не оказать самаго существеннаго вліянія на государствовѣдѣніе. И прежде всего передъ государствовѣдами сталъ кардинальный вопросъ, къ какой области наукъ принадлежитъ наука о государствѣ,—къ области ли наукъ, изучающихъ законы, или къ области наукъ идіографическихъ? Или, пере-

водя на языкъ чисто предметныхъ различій,—принадлежитъ ли государство къ фактамъ повторяющимся или къ явленіямъ послѣдовательности? Въ области общаго ученія о государствѣ вопросъ, такъ поставленный, безспорно былъ новымъ вопросомъ, ставящимъ новыя проблемы и открывающимъ новые горизонты. Разсмотрѣніе его тотчасъ же обнаруживаетъ передъ нами, что государственныя явленія ни въ коемъ случаѣ не представляютъ собою тѣхъ вездѣ и всюду, въ пространствѣ и времени, повторяющихся событій, къ какимъ принадлежитъ, скажемъ, фактъ движенія, изучаемый въ механикѣ. Если фактъ государства и *повторяется*, то повтореніе это имѣетъ гораздо болѣе *частный* характеръ, чѣмъ повторяющіяся явленія механической и физической природы. Выводъ этотъ и былъ той новой интуиціей въ области изученія государственныхъ явленій, которую не замедлили сдѣлать тѣ, кто попытался примѣнить идеи новѣйшей кантіанской методологіи къ области науки о государствѣ. Мы должны назвать здѣсь прежде всего одного изъ выдающихся германскихъ юристовъ, Георга Еллинека, методологическія воззрѣнія котораго создались подъ непосредственнымъ вліяніемъ Виндельбанда и Риккерта. По мнѣнію Еллинека, „явленія природы отличаются отъ соціальныхъ тѣмъ, что въ первыхъ можно прослѣдить вліяніе общихъ законовъ такимъ образомъ, что каждое отдѣльное явленіе можетъ быть непосредственно разсматриваемо, какъ типичное для каждой группы. Выяснивъ въ отдѣльномъ случаѣ отношеніе, въ которомъ кислородъ въ соединеніи съ водородомъ образуетъ воду, мы можемъ распространить результатъ на всѣ возможные случаи того же рода; если мы знаемъ строеніе какого-либо отдѣльнаго животнаго, то тѣмъ самымъ мы знаемъ строеніе и всѣхъ другихъ представителей того же вида“ [39]). Этой особенностью, по мнѣнію Еллинека, отнюдь не обладаютъ явленія соціальныя и историческія. Конечно, можно и въ этой области пытаться отыскать общіе законы,—и мы знаемъ, что философія исторіи и соціологія не разъ выполняли эту попытку, которая, однако, едва ли приводила къ неоспоримо положительнымъ результатамъ. Такъ называемые соціальные и историческіе законы оказывались или „общими мѣстами“, или же лишь „конструкціей“, основанной не на могущихъ быть доказанными предположеніяхъ

и недостаточномъ знакомствѣ съ фактами“ [10]). Это зависитъ отъ того, что соціальныя явленія не суть дѣйствія *вѣчно повторяющихся*, общихъ силъ, но всегда происходятъ, какъ продукты безконечной, разнообразной и неповторяющейся дѣятельности человѣка. „Если такимъ образомъ вліяніе основного фактора всѣхъ соціальныхъ явленій—индивида—никогда не можетъ быть предусмотрѣно во всей его полнотѣ, то тѣмъ самымъ доказана невозможность *широкаго познанія соціальныхъ законовъ*. Всякій историческій фактъ, всякое соціальное явленіе, какъ бы оно ни было однородно и аналогично съ другими, всегда опредѣляется индивидуальными моментами, специфически отличающими его отъ всѣхъ другихъ явленій, даже наиболѣе ему родственныхъ. Ни одно соціальное событіе никогда не является только представителемъ опредѣленнаго рода явленій, но всегда въ то же время есть нѣчто происходящее только однажды, никогда неповторяющееся, какъ никогда не повторяется тотъ же индивидъ въ необозримомъ многообразіи человѣческихъ индивидуальностей“ [11]). Этимъ *предметнымъ* различіемъ объясняется и существенная особенность метода соціальныхъ и государственныхъ наукъ. „Въ однородныхъ явленіяхъ природы преобладающее значеніе для науки имѣютъ элементы тождественные, между тѣмъ какъ въ соціальныхъ явленіяхъ послѣдніе настолько отодвигаются элементами индивидуализирующими, что соціальное событіе никогда не повторяется въ тождественной, а *только въ аналогичной* формѣ“ [12]). Поэтому въ соціальныхъ наукахъ общіе законы не могутъ объяснить отдѣльное явленіе. Справедливое замѣчаніе римскаго юриста относительно гражданскаго права: „что всякое опредѣленіе опасно, такъ какъ содержитъ слишкомъ мало для того, чтобы его нельзя было опровергнуть“, приложимо ко всѣмъ общимъ положеніямъ во всей области соціальныхъ наукъ. Полнота жизни не умѣщается въ общіе шаблоны. Если же расширить эти шаблоны, то они станутъ либо настолько безсодержательными и само собою понятными, что едва ли представятъ какую-либо научную цѣнность, либо настолько невѣрными, что будутъ опровергнуты при самой поверхностной критикѣ“ [13]). Задачи и цѣль соціальной науки, если она хочетъ стать на путь обобщеній, сводятся не къ отысканію общихъ законовъ, но къ нахожденію аналогич-

ныхъ явленій или къ установленію, такъ называемыхъ, *типовъ*. Соціальный типъ есть тотъ средній, типическій образъ, который является какъ-бы наиболѣе концетрированнымъ индивидуумомъ изъ всѣхъ другихъ, менѣе яркихъ и стилизированныхъ. Въ типѣ, такъ сказать, выражается яркость индивидуальнаго, но не погруженность во всеобщее.

Но совершенно такія же задачи стоятъ и передъ той частью соціальныхъ наукъ, которая изучаетъ государство. Государствовѣдѣніе, по мнѣнію Еллинека, всегда имѣетъ этотъ индувидуалистическій уклонъ,—даже тогда, когда оно хочетъ итти путемъ обобщеній. Сообразно съ вышеизложеннымъ можно намѣтить двѣ основныхъ отрасли наукъ о государствѣ, при чемъ каждая изъ нихъ по устремленіямъ своимъ ближе къ наукамъ идіографическимъ, чѣмъ къ наукамъ номотетическимъ. Возможно, прежде всего, подвергнуть чисто конкретному изученію отдѣльное индивидуально-опредѣленное государство. Это будетъ чисто описательная, историческая наука о государствѣ, по предмету своему имѣющая дѣло съ временными послѣдовательностями, а не съ повтореніями. Но всякое государство обнаруживаетъ свою связь съ другими государственными образованіями, раздѣляетъ съ ними не малое количество общихъ чертъ и признаковъ. „Къ изученію отдѣльнаго государства должно такимъ образомъ присоединиться изученіе государства вообще.... Только благодаря такому изученію конкретное государство вообще можетъ быть понято въ его своеобразіи, ибо только оно отдѣляетъ типичное отъ индивидуальнаго, что равно важно какъ для теоретическаго познанія, такъ и для политической дѣятельности“ [44]). Это будетъ *общее* ученіе о государствѣ и общая теорія государственныхъ явленій.

Но выясненіе особой, индивидуализирующей природы государственныхъ наукъ является только одной стороной того вліянія, какое оказала критическая методологія на науку о государствѣ. Государствовѣды, ищущіе своего Канта, увидѣли не только то, что предметъ ихъ обладаетъ особой природой общности,—имъ удалось увидѣть въ предметѣ своемъ еще нѣкоторыя и немаловажныя черты. Сторонники критической философіи, стремясь вслѣдъ за Кантомъ ограничить значеніе науки о природѣ и усмотрѣть то, что лежитъ *сверхъ* природы, не только расчленили на двѣ несхо-

жія вѣтви самую область опыта, они, кромѣ того, пытались утвердить мысль, что *сверхъ этихъ* повторяющихся и неповторяющихся предметовъ, существуетъ еще одна сфера, доступная для нашего познанія,—сфера предметовъ не *дѣйствительныхъ*, однако же не менѣе способныхъ къ познанію точному и достовѣрному. Въ качествѣ такихъ предметовъ Виндельбандомъ былъ указанъ, какъ извѣстно, міръ нормъ. То, что мы называемъ нормой, не есть нѣчто *существующее и дѣйствительное*; норма есть нѣчто, утверждающее *должный* порядокъ вещей. Когда я говорю: нѣчто должно быть, я не высказываю этимъ никакого сужденія о существованіи. Сущее не есть должное и можетъ не имѣть съ должнымъ ничего общаго. Обыкновенно областью должнаго считаютъ нашу нравственную дѣятельность, гдѣ долженствованіе проявляется въ наиболѣе простой и доступной всѣмъ формѣ. Но, по мнѣнію Виндельбанда, существуютъ не только этическія, существуютъ также логическія и эстетическія нормы, устанавливающія познавательно должное, какъ истину, и эстетически-должное, какъ идеалъ красоты. Изъ различныхъ моихъ сужденіи и мыслей далеко не всѣ истинны. Въ моей умственной дѣятельности истина мнѣ *задана*, а не дана готовой, я стремлюсь къ истинѣ, выставляю извѣстные постулаты истины и нормы истинности; подобнымъ же образомъ существуютъ и нормы прекраснаго. Эти нормы истины, добра и красоты могутъ быть познаны по своему внутреннему смыслу, *могутъ служить особымъ предметомъ для изученія*. Предметъ этотъ не есть предметъ природы, не есть сущее и дѣйствительное. Изучая мои дѣйствительныя мысли, я одинаково найду въ моей головѣ и добро и зло, и истину и ложь и т. д. Существующее содержаніе мыслей, изученное въ дѣйствительномъ опытѣ, не даетъ намъ отличія между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что должно быть. Нужно обладать особымъ актомъ *усмотрѣнія и различенія*, при помощи котораго устанавливается различіе между сущимъ и должнымъ, между закономъ существующаго и нормой. Міръ должнаго поистинѣ есть особый міръ предметовъ, для познанія котораго нужны особыя, сообразныя ему средства [45]).

Поэтому существуетъ еще новое различіе въ наукахъ, сообразно съ этими различіями ихъ предметовъ: существуютъ науки о фактахъ и науки о нормахъ. Мы видѣли уже, что

къ первымъ принадлежитъ естествознаніе и исторія; вторыя суть науки по преимуществу философскія. Но, спрашивается теперь, въ какомъ же отношеніи стоитъ къ этому новому дѣленію наука о государствѣ? Есть ли это наука о сущемъ или наука о должномъ?

Критическая методологія государственныхъ наукъ принимаетъ всѣ эти выводы, стремясь соединить ихъ съ принятымъ уже дѣленіемъ наукъ о государствѣ на науки обобщающую и исторически описательную. По мнѣнію Еллинека, существуетъ еще новый принципъ дѣленія наукъ — именно, различіе наукъ *каузальныхъ* и *нормативныхъ*. „Существуютъ“,—говоритъ онъ, своеобразно формулируя взгляды кантіанцевъ,—„двоякаго рода правила: такія, которыя выражаютъ причинную связь явленій, и затѣмъ такія, которыя должны быть осуществлены человѣкомъ, его мыслью и дѣяніями,—другими словами, *правила существованія и правила долженствованія*“ [46]). „Отсюда“,—продолжаетъ Еллинекъ, — „вытекаетъ важное методологическое различіе между соціальнымъ ученіемъ о государствѣ и ученіемъ о государственномъ правѣ. Содержаніемъ перваго является фактическое, историческое или—какъ не совсѣмъ правильно выражаются — естественное бытіе государства, второго — тѣ юридическія нормы, которыя должны найти свое выраженіе въ этомъ реальномъ бытіи. Эти нормы не суть что либо само по себѣ существующее, а нѣчто, долженствующее быть осуществленнымъ въ дѣяніяхъ человѣка. Это различіе—*коренное, устраняющее всякую возможность смѣшенія объихъ частей ученія о государствѣ*“ [47]). Нормы, съ одной стороны, могутъ быть предметомъ описанія — такъ образуется конкретная, идіографическая наука о данной, чисто индивидуальной системѣ государственно-правовыхъ нормъ; но нормы могутъ быть изучаемы и со стороны ихъ повторяющагося, типическаго содержанія, что составляютъ основу для *общаго* ученія о государственномъ правѣ. Ибо, по словамъ Еллинека, „типы, изслѣдуемые ученіемъ о государствѣ, могутъ быть двоякаго рода, соотвѣтственно двумъ научнымъ точкамъ зрѣнія, съ которыхъ государство можетъ быть разсматриваемо: историко-соціальной и юридической. Поэтому необходимы и различные методы изслѣдованія той и другой стороны государственной жизни. Соціальная при-

рода государства познается при помощи методовъ, примѣняемыхъ въ историческихъ и общественныхъ наукахъ, а юридическая природа его—посредствомъ метода, господствующаго въ правовѣдѣніи“ [18]).

Если попытаться теперь резюмировать тѣ результаты, къ которымъ привело стремленіе въ государствовѣдѣніи къ поискамъ своего Канта, то можно сказать, что критическая методологія государственныхъ наукъ узрѣла *многогранность состава* своего предмета и обусловленное ею *многообразіе путей государственнаго знанія*. Отсюда такъ называемый *методологическій плюрализмъ* критическаго ученія о методѣ. Государство есть предметъ сложный, слагающійся изъ разныхъ плановъ существованія и обнаруживающій не одно лицо, а нѣсколько, не одну сторону—но множество различныхъ стихій. Поэтому нельзя для изученія его предлагать какого-либо одного метода—соціологическаго, или историческаго, или юридическаго. Всѣ они подходятъ къ изученію государства, и цѣлое государственныхъ явленій можно познать посредствомъ послѣдовательнаго и разнообразнаго ихъ примѣненія. Нельзя отдать предпочтенія ни одному изъ методовъ изученія государства и утверждать, что онъ, именно, даетъ познаніе *сущности* государственныхъ явленій. Истина лежитъ въ соединеніи точекъ зрѣнія, стремящемся какъ можно полнѣе охватить предметъ. Конечно, *вполнѣ* ими предметъ не охватывается, всегда остается въ концѣ концовъ нѣкоторый непознаваемый остатокъ—непознаваемая сущность явленія, „вещь въ себѣ“. Нельзя вмѣстѣ съ тѣмъ образовать какое-либо одно понятіе о государствѣ, которое бы выражало *сущность* его. Понятій о государствѣ столько, сколько точекъ зрѣнія, сколько методовъ: могутъ быть соціально-научное, юридическое и т. д. понятія о государствѣ [19]).

Критическая методологія не установила совершенно точно совокупности всѣхъ всевозможныхъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ можетъ быть разсматриваемо государство. Сколько ихъ и каковы онѣ—въ этомъ у критическихъ методологовъ нѣтъ общаго согласія. Люди, склонные въ наукѣ къ дистинкціямъ, любятъ устанавливать весьма большое количество такихъ точекъ зрѣнія, плюрализмъ ихъ истинно безграниченъ. Но кто не обладаетъ жаждой различеній, ограничивается, обычно, указаніемъ на нѣкоторыя основныя линіи познанія

государственныхъ явленій, сводя ихъ къ немногочисленному количеству основныхъ типовъ. Такъ, въ новѣйшее время, нашъ русскій государственникъ, сторонникъ критической методологіи, Б. А. Кистяковскій, въ своемъ сочиненіи *„Соціальныя науки и право“*, устанавливаетъ четыре такихъ основныхъ линіи для изученія государства: историко-политическую, соціологическую, психологическую и, наконецъ, философски-идеологическую [50]). Цѣльное и полное знаніе государства можетъ быть получено въ результатѣ примѣненія всѣхъ этихъ различныхъ точекъ зрѣнія, установленныхъ методологіей критическаго плюрализма.

Слѣдуетъ отмѣтить, что *плюралистическое* направленіе въ изученіи государства и права было предвосхищено и нѣкоторыми предшественниками неокантіанцевъ. Весьма многіе изъ юристовъ и государственниковъ, обсуждая проблемы методологіи, не разъ указывали на недостаточность примѣненія какого-либо одного метода къ изученію столь сложныхъ явленій, требуя *пополненія* другими вспомогательными точками зрѣнія [51]). Въ этомъ отношеніи какъ бы умаляются заслуги тѣхъ, кто искалъ Канта для юриспруденціи. Однако, есть большое различіе между кантіанскимъ плюрализмомъ и методологическими исканіями его предшественниковъ. Для кантіанцевъ каждый методъ есть нѣкоторый самостоятельный принципъ изслѣдованія, нѣкоторая автономная гипотеза, которая служитъ основоположеніемъ для отдѣльной вѣтви науки о государствѣ. Въ этихъ выводахъ кантіанскій плюрализмъ воспользовался тѣмъ богатымъ опытомъ, который критическая философія пріобрѣла въ области чисто логическихъ изысканій Поэтому сторонники критической методологіи всегда настаивали на тщательномъ раздѣленіи отдѣльныхъ точекъ зрѣнія и отвергали всякое ихъ сліяніе и смѣшеніе. Если государственныя явленія многолики, то каждое лицо нужно послѣдовательно изучить во всѣхъ его особенностяхъ, не смѣшивая съ другими лицами и не путая отдѣльныя черты ихъ. Кантіанскій плюрализмъ всегда возставалъ поэтому противъ искусственнаго соединенія методовъ въ одной дисциплинѣ, противъ такъ называемаго синкретизма. Полное познаніе государства можетъ быть достигнуто въ результатѣ образованія цѣлаго ряда самостоятельныхъ наукъ о государствѣ, изъ которыхъ каждая идетъ своимъ

путемъ и осуществляетъ свои, только ей свойственныя цѣли [52]).

Изученіе такъ называемой критической методологіи не можетъ не убѣдить, что и она вращалась въ области предметныхъ различій и предметныхъ опредѣленій. Строго говоря, только такая методологія и можетъ имѣть сколько-нибудь общій и принципіальный философскій интересъ, отличаясь отъ простой *методики*, какъ суммы нѣкоторыхъ техническихъ пріемовъ и навыковъ, необходимыхъ въ опредѣленной отрасли познанія и изученія міра. Существуетъ и въ нашей познавательной дѣятельности опредѣленная духовная гимнастика, необходимая для тѣхъ, кто хочетъ посвятить себя знанію и наукѣ. Гимнастикѣ этой можно учиться и можно, слѣдовательно, создать нѣкоторую техническую дисциплину, излагающую правила, по которымъ нужно поступать, работая въ лабораторіи, собирая гербаріи, изучая собственную душевную жизнь или же какіе-либо неосязаемые и невидимые глазами предметы, числа, величины, идеи. Но вѣдь не о такой технической наукѣ идетъ рѣчь у тѣхъ сторонниковъ Канта, которые посвящаютъ свои труды изученію методологіи. Методологія для нихъ всегда есть философская наука о принципахъ или основныхъ гипотезахъ нашего духа, которые играютъ творческую, созидательную роль въ образованіи самого предмета познанія. Кантъ старался обнаружить принципы, лежащіе въ основаніи такъ называемаго чистаго, математическаго естествознанія. Но другіе совершенно самостоятельные принципы лежатъ и въ основаніи исторіи и въ основаніи наукъ нормативныхъ. При помощи ихъ устанавливаются опредѣленныя системы объективаціи, родятся предметы и соотвѣтствующіе имъ науки. Можно разно смотрѣть на вопросъ, познаваема ли дѣйствительность сама по себѣ, и кантіанцы не пришли въ этомъ вопросѣ къ единомыслію. Однако, въ предѣлахъ *познаваемаго* мы можемъ познавать только, устанавливая гипотезы и соотвѣтствующія имъ системы предметовъ. Это есть основное кантіанское убѣжденіе, на которомъ стоитъ и съ которымъ падаетъ критическій идеализмъ. И въ этомъ смыслѣ предпосылки познанія или принципы должны всегда имѣть для кантіанца, если не онтологическое (въ смыслѣ познанія дѣйствительности въ себѣ), то во всякомъ случаѣ чисто

предметное значеніе. Поэтому критическая методологія не есть методика, но всегда философская наука о принципахъ [53]).

Съ этой точки зрѣнія есть въ критической методологіи, созданной подъ вліяніемъ Виндельбанда и Риккерта, одинъ существенный недостатокъ. Конечно, и она, устанавливая основныя гипотезы государствовѣдѣнія, необходимо вводитъ насъ въ самый предметъ государственныхъ явленій, въ самую стихію государственнаго бытія. Однако же, предметъ этотъ, какъ мы видѣли, множится въ нашемъ умственномъ зрѣніи, разлагается на нѣсколько вполнѣ самостоятельныхъ предметовъ. Спрашивается, почему же предметы эти, столь различные по своимъ принципамъ (напр., государство, какъ соціологическое явленіе, какъ явленіе психологическое, юридическое и т. д.), все же заслуживаютъ того, чтобы объединяться въ одномъ общемъ понятіи „государства“? Казалось бы, что множественность различныхъ лицъ государства, усмотрѣнныхъ плюралистической методологіей, не можетъ, однако, препятствовать наличности чего-то единаго, общаго, какой-то родовой сущности. Отдѣльные принципы или гипотезы, устанавливающіе отдѣльныя стороны государственныхъ явленій, какъ-будто требуютъ объединенія въ какомъ-то общемъ принципѣ принциповъ или въ какой-то основной гипотезѣ [54]). Государствовѣды, ищущіе своего Канта, не чувствуютъ всей острой необходимости, съ которой ставится этотъ вопросъ. Даже еще болѣе, они рѣшаютъ эту основную проблему такъ, какъ привыкли рѣшать ее сторонники чистаго эмпиризма и позитивизма. Этими послѣдними подобное общее ученіе о родовой сущности государства отвергалось, какъ наслѣдіе стараго времени, отжившаго нынѣ ученія объ естественномъ правѣ. Если можетъ быть какое-либо „общее“ ученіе о государствѣ, то только какъ опытное обобщеніе историческаго матеріала, устанавливающее нѣкоторый чисто историческій типъ. Въ этомъ отношеніи современное общее ученія о государствѣ должно быть только ученіемъ о государствахъ германской и галльской культуры, которая обнаружила нѣкоторое единство въ пониманіи государственныхъ идей; изъ такого общаго ученія нужно исключить не только государства другихъ, не христіанскихъ культуръ, но даже, напримѣръ, государства славянскія, государство русское [55]). Въ своемъ ученіи о типахъ Еллинекъ

всецѣло воспринимаетъ эти воззрѣнія, утверждая, что сравненія государствъ другъ съ другомъ не должны заходить слишкомъ далеко, чтобы не получилось типовъ безцвѣтныхъ и неопредѣленныхъ [56]). Поэтому объектомъ общей теоріи государства является только „жизнь современныхъ западныхъ государствъ“, далѣе этого не можетъ итти правильно построенная государственная наука [57]). Иными словами, государство, по мнѣнію Еллинека, недостойно того, чтобы имѣть свою идею. Нѣтъ и не можетъ быть какого-либо общаго понятія о государствѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ могла бы требовать этого философская наука, нѣтъ никакой науки о „сущности“ государства, но только отдѣльныя вѣтви государствовѣдѣнія.

Эти взгляды не только не соотвѣтствуютъ основнымъ предпосылкамъ критической методологіи, но сами по себѣ являются весьма оспоримыми. Нельзя распылить родовую сущность государства настолько, чтобы она перестала *всегда и вездѣ* обнаруживать нѣкоторыя черты всеобщности и постоянства [58]). При такомъ распыленіи необходимо теряется самъ предметъ, который всегда проявляется, какъ нѣкоторое единство многообразнаго, какъ нѣкоторая длительная связь разнообразныхъ измѣненій. Государство, если только оно подлинно обнаруживаетъ свою природу, вездѣ выявляетъ нѣкоторыя общія черты,—и въ Европѣ, и въ Азіи, и у славянъ, и у германцевъ. Другими словами, существуетъ идея государства или его постоянная родовая сущность. Могутъ возразить, что идея эта очень бѣдна по своему содержанію, что въ концѣ концовъ она сводится къ нѣсколькимъ банальностямъ и общимъ мѣстамъ. Но такое возраженіе бьетъ, въ сущности говоря, мимо цѣли. Пусть это будутъ „общія мѣста“, но все-таки они должны быть вскрыты. Но, кто знаетъ, будутъ ли это *только* общія мѣста? Возможно, что идея государства обладаетъ своимъ, довольно богатымъ содержаніемъ, которое не было вскрыто потому, что не было еще сдѣлано самостоятельнымъ предметомъ изслѣдованія. Возможно, что общая, родовая природа государства вскроетъ передъ изслѣдователями цѣлый рядъ общихъ истинъ или аксіомъ, которыя и составятъ содержаніе общей теоріи государства или философской науки о немъ. Не предвосхищались ли нѣкоторыя изъ нихъ новѣйшими методологическими

ученіями, стремящимися постигнуть предметъ ранѣе погруженія въ его стихію, на самомъ же дѣлѣ устанавливающими нѣкоторыя наиболѣе общія опредѣленія самого предмета?

Изложенныя мысли устанавливаютъ основныя черты той науки, которую можно назвать общей теоріей государства. Наука эта, по замыслу своему, должна быть первоначальной и основной. Она призвана по своей идеѣ изучать не формы мысли, но самый предметъ въ его наиболѣе общихъ опредѣленіяхъ. Не гносеологіей будетъ, стало быть, она, но наукой о сущности или онтологіей. Къ наукѣ этой можно примѣнить разныя названія: ее можно назвать ученіемъ объ идеѣ государства или идеологіей, можно назвать ее философіей государства, ибо философское знаніе всегда имѣетъ предметомъ своимъ тѣ всеобщія отношенія и связи, которыя лежатъ въ основаніи измѣнчивыхъ и текучихъ событій временной дѣйствительности; можно назвать, наконецъ, ее модньшъ нынѣ именемъ—феноменологіей, подразумѣвая подъ этимъ науку, описывающую родовую сущность государства въ ея основныхъ чертахъ. Такая основная наука покоится на нѣкоторой присущей нашему разуму способности умственнаго созерцанія всеобщихъ истинъ, на интеллектуальной интуиціи, какъ называли такую способность философы. Строго говоря, всякое наше знаніе истекаетъ въ концѣ концовъ изъ такой способности, ибо только при ея помощи познается то, что мы считали наиболѣе достовѣрнымъ и истиннымъ,—общія опредѣленія или аксіомы. На такихъ свободно созерцаемыхъ аксіомахъ покоится наиболѣе достовѣрное наше познаніе—математика, слывущая образцомъ точности и идеаломъ всякой науки. Но, подобно тому, какъ мы умственно усматриваемъ общія опредѣленія величины или пространства, подобно этому совершается усмотрѣніе общихъ принциповъ, лежащихъ въ основаніи другихъ предметовъ и другихъ областей знанія. Этимъ, конечно, не утверждается, что наука о государствѣ можетъ быть такой чистой наукой (mathesis pura), которая во всемъ подобна математикѣ. Аксіомы здѣсь другія, и иное отношеніе ихъ къ разнородной по существу своему и индивидуально-опредѣленной матеріи. Но какъ бы то ни было, аксіомы эти должны быть познаны въ особой основной наукѣ, предметомъ своимъ имѣющей идею государства вообще, независимо отъ опредѣленія мѣста, времени, историческихъ и соціальныхъ условій [59]).

Слѣдуетъ еще разъ подчеркнуть, что для открытія аксіомъ этихъ нельзя построить какой-либо методологіи въ вышеупомянутомъ, философскомъ смыслѣ этого слова. Первый принципъ не можетъ имѣть что-либо, что *первѣе* его и чѣмъ онъ въ свою очередь *обусловливается*. Первый принципъ самъ обнаруживаетъ себя, свою философскую силу и свое научное значеніе. Силу эту нужно просто умственно усмотрѣть и постигнуть. Но мы не отрицаемъ того, что философія можетъ дать нѣкоторыя, чисто *методическія* указанія о томъ, *какъ* этотъ принципъ нужно искать и *гдѣ* онъ можетъ быть найденъ.

Идея государства, какъ и всякій другой идеальный предметъ, въ извѣстномъ смыслѣ лежитъ въ нашемъ сознаніи, составляетъ одно изъ „содержаній" этого послѣдняго. Поэтому она познана можетъ быть только черезъ сознаніе, черезъ его особое углубленіе и его опредѣленную актуализацію. И первымъ техническимъ условіемъ такого рода умственной дѣятельности нужно считать особо-направленный на идею актъ нашего вниманія [60]). При помощи вниманія мы концентрируемъ силы нашего духа на одной точкѣ, „устанавливаемъ" на ней умственное наше око, откидываемъ все чуждое, этотъ центръ окружающее, и такимъ образомъ проясняемъ предметность въ ея особыхъ, только ей свойственныхъ чертахъ. Въ смыслѣ чисто внѣшней окружающей обстановки всякая познавательная дѣятельность связана съ нашей личной душой, съ психическими содержаніями нашего „я", въ которомъ лежитъ весь міръ предметовъ, какъ вино въ сосудѣ. Въ этомъ смыслѣ слова, именно съ точки зрѣнія техники познаванія, такъ называемый психологизмъ является совершенно неизбѣжнымъ фактомъ. Нѣтъ другого орудія познанія, чѣмъ моя душа, и кромѣ нея нѣтъ другихъ носителей предметности. На собственный страхъ свой призвана она рѣшить, что истина существуетъ и что̀ значитъ, какъ истина. Однако, ошибочно было бы думать, что личный душевный опытъ является единственнымъ [воспомогательнымъ средствомъ познанія. Нужно помнить, что опытъ этотъ производитъ не одно мое „я"; его производило все человѣчество въ процессѣ своего историческаго развитія. И, именно производило оно его въ двухъ основныхъ направленіяхъ: съ одной стороны, размышляя, что такое государство, строя свои

государственныя теоріи, творя политическія идеи, съ другой стороны,—воплощая эти идеи въ жизнь, въ историческое бытіе государственныхъ, политическихъ и правовыхъ институтовъ. Было бы непоправимой ошибкой полагать, что этотъ историческій опытъ можно игнорировать, какъ воспомогательное средство для познанія общихъ идей о государствѣ [61]). Напротивъ того, исторія политическихъ идей и исторія учрежденій должна быть сдѣлана *органомъ* философіи государства. Этотъ выводъ, впервые примѣненный столь успѣшно Гегелемъ въ исторіи философіи и его учениками—въ другихъ разнообразныхъ областяхъ духа, нужно сдѣлать краеугольнымъ камнемъ при построеніи общей науки о государствѣ. При чемъ слѣдуетъ подчеркнуть, что дѣло не идетъ здѣсь объ *обоснованіи* идеи государства, но только о пріемахъ для ея выявленія. Исторія не можетъ намъ служить обоснованіемъ, такъ же, какъ психологія. Историческій опытъ и историческія учрежденія, равно какъ и „эмпирически извѣстныя условія движенія нашихъ представленій", могутъ быть только *поводомъ* для уясненія общихъ аксіомъ о государствѣ [62]). Когда геометръ рисуетъ свои линіи и фигуры на доскѣ, вѣдь чертежи эти только помогаютъ ему уяснить внутреннюю необходимость математическихъ отношеній. Поэтому все равно, какъ онъ ихъ рисуетъ—на доскѣ ли, въ воображеніи или въ галлюцинаціи [63]). Рисунокъ не есть для него обосновывающій актъ, но и для философа государства не являются обосновывающимъ актомъ мои переживанія по поводу государства, переживанія другихъ людей, ихъ мысли, гипотезы и воплощенія послѣднихъ въ историческихъ и положительныхъ установленіяхъ. Въ общую науку о государствѣ всѣ эти элементы входятъ какъ техническіе пріемы познанія, научающіе насъ, гдѣ искать предметъ и какъ искать его, а также помогающіе намъ выявить во всей полнотѣ его основныя черты.

Примѣчанія къ гл. I.

[1] Ср. Б. А. Кистяковскій. „Соціальныя науки и право", М. 1916, стр. 235: „Съ нашей точки зрѣнія наиболѣе плодотворнымъ является то теченіе въ неокантіанствѣ, которое обращаетъ свое главное вниманіе на самый процессъ познанія. *Оно проводитъ строгое разграниченіе между нормами, обязательными въ качествѣ средствъ познанія, и законами самого познаннаго*" (к. а.).

[2] Такъ опредѣляетъ задачи логики и методологіи Хр. Зигвартъ. Logik, 2 Bd., 1904, p. 3. („Логика". СПБ. 1908, пер. съ 3-го посм. изд. І. А. Давыдова, т. II, стр. 3—4): „Мы поставили логикѣ задачу дать указаніе, согласно которому можно было бы достигнуть цѣли: притти къ достовѣрнымъ, общезначимымъ положеніямъ"... „Общая задача ученія о методѣ заключается въ томъ, чтобы дать указаніе для того пріема, при помощи котораго мы могли бы, исходя изъ даннаго состоянія нашего процесса представленія и знанія и примѣняя имѣющіяся отъ природы въ нашемъ распоряженіи мыслительныя дѣятельности, достигнуть полагаемой себѣ человѣческимъ мышленіемъ цѣли совершеннымъ образомъ"... Методологія подобна въ этомъ отношеніи гимнастикѣ: „Какъ гимнастика можетъ обращаться лишь къ тому, кто уже произвольно приводитъ свои члены въ движеніе, какъ она стремится, съ одной стороны, лишь развить естественно привычныя движенія и сдѣлать ихъ болѣе разнообразными, съ другой—освободить отъ нецѣлесообразныхъ побочныхъ движеній, какъ она не въ состояніи однимъ ударомъ уничтожить всѣ привычки или создать новые мускулы и суставы,—такъ и логическая гимнастика никогда не должна забывать, что всѣ мыслительныя дѣятельности, какихъ она требуетъ, выполнимы лишь при помощи тѣхъ элементовъ, которые всякій приноситъ уже съ собой, и онѣ могутъ удаваться лишь въ той мѣрѣ, въ какой онѣ могутъ развиваться и преобразовываться изъ уже естественнымъ путемъ заложенныхъ и безыскусственно выполняемыхъ дѣятельностей". Въ словахъ этихъ формулируются принципы цѣлаго направленія въ логикѣ и методологіи, къ которому, кромѣ вышеназванныхъ авторовъ, принадлежатъ также: В. Виндельбандъ, Г. Риккертъ; у насъ—А. А. Чупровъ. Критику философскихъ основъ этого направленія можно найти, съ одной стороны, у сторонниковъ марбургской школы въ философіи, съ другой — у Гуссерля. Ср. въ особенности: Ernst Cassirer. Substanzbegriff und Functionsbegriff, Berlin, 1910, s.s. 1—23, 292—313 (есть р. Э. Кассиреръ. „Познаніе и дѣйствительность". СПБ. 1912). E. Husserl, Logische Untersuchungen, 1902; есть второе переработанное изданіе (первая часть переведена на русскій языкъ С. Л. Франкомъ, СПБ. 1909). Виндельбандъ и въ особенности Риккертъ подъ вліяніемъ этой критики довольно сильно измѣнили свои воззрѣнія, но измѣненія эти мало отразились на пониманіи методологіи соціальныхъ наукъ. Ср. H. Rickert. Zwei Wege der Erkenntnistheorie въ Kantsstudien, XIV (1911) и Vom Regriff der Philosophie въ Logos'ѣ, I (1910). W. Windelband. Die Prinzipien der Logik, въ Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Tübingen, 1912, Erster Band, Logik.

[3]) Ср. А. А. Чупровъ. „Очерки по теоріи статистики", 2 изд., СПБ. 1910, стр. 44 и сл.

[4]) Ср. G. Jellinek. System der subjectiven öffentlichen Rechte, 2-te Auflage, 1905, s. 14—15; Th. Kistjakowsky. Gesellschaft und Einzelwesen. 1899, s. 62 ff., гдѣ эта точка зрѣнія получила особо яркую стилизацію.

[5]) M. Deslandres. La crise de la science politique, Revue du droit public, 1900, t. XIII, p. 6.

[6]) G. Jellinek, l. c., s. 13.

[7]) Слова Гегеля, взятыя изъ Энциклопедіи (переработанное и вошедшее въ полное собраніе сочиненій изданіе) часть I, § 10. (Есть русскій пер. В. Чижова: „Энциклопедія философскихъ наукъ", ч. I, Логика, Москва, 1861, стр. 13).

[8]) Ibid.

[9]) W. Schuppe. Die Methoden der Rechtsphilosophie, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. V, 2 Heft, 1884, p. 210.

[10]) Эта трудность впервые, сколько мы знаемъ, прочувствована была Фихте. Ср. его „Ueber den Begriff d. Wissenschaftslehre"; есть русскій пер. подъ ред. кн. Е. Н. Трубецкого: „Классики философіи". І. Г. Фихте, М. 1916, стр. 45.

[11]) W. Schuppe, l. c., p. 211.

[12]) Д. С. Милль. „Система логики", пер. подъ ред. В. Н. Ивановскаго, стр. 723.

[13]) Ibid, стр. 726.

[14]) Идею *consensus'a* Милль заимствовалъ, какъ извѣстно, у Ог. Конта. Ср. объ этомъ ст. покойнаго В. А. Савальскаго. „Критика понятія солидарности въ соціологіи Ог. Конта". „Ж. М. Нар. Просв.", 1905, № 9,

[15]) Ibid., стр. 726.

[16]) Ibid., стр. 726—727.

[17]) Ibid., стр. 723.

[18]) Эти идеи, въ качествѣ научно-философской программы всей своей будущей дѣятельности, Ог. Контъ формулировалъ уже въ своихъ первыхъ сочиненіяхъ. Ср. Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1822, въ приложеніи къ четвертому тому „Système de politique positive, Paris, Librairie positiviste, 1912, p. 91, 103 и др. Здѣсь Контъ приписывалъ себѣ изобрѣтеніе этой идеи; однако, идея эта существовала много ранѣе него. Ср. объ этомъ Е. В. Спекторскій, „Проблема соціальной физики въ XVII ст." т. I и II, а также мою книгу „Науки общественныя и естественныя въ историческомъ взаимоотношеніи ихъ методовъ". Девятнадцатый вѣкъ былъ всецѣло увлеченъ этой идеей, которую ярко выразилъ извѣстный химикъ Berthelot въ слѣдующихъ словахъ: „La méthode qui raisone chaque jour les problèmes du monde matériel et industriel est la seule qui puisse résoudre et qui résoudra tôt ou tard les problèmes fondamenteux relatifs à l'organisation des sociétés". Ср. R. Beudant, Les méthodes biologiques dans les sciences sociales, Revue du droit public, 1896, t. V, p. 435.

[19]) L. Gumplowicz, Allgemeines Staatsrecht, 1907, p. 2. Л. Гумпловичъ. Общее ученіе о государствѣ, р. п. Нѣровецкаго, СПБ, 1910, стр. 3.

[20]) Ibid., стр. 1.

[21]) Ibid., стр. 3—4.

[22]) Какъ практическій пріемъ, такъ называемый юридическій методъ имѣетъ весьма старое происхожденіе и связанъ съ судебной практикой. Ср. Ѳ. В. Тарановскій, Юридическій методъ въ государственной наукѣ. Очеркъ развитія его въ Германіи. Историко-методологическое изслѣдованіе. Варшава, 1904. Его-же, Догматика положительнаго государственнаго права во Франціи при старомъ порядкѣ. Юрьевъ, 1911. Относительно юридическаго направленія въ англійскомъ государствовѣдѣніи см. П. И. Новгородцевъ. Государство и право, Вопр. Фил. и Псих., кн. 74, 1904, стр. 405 и сл.

[23]) Ignace Tambaro. Le principe organique de la constitution politique, Revue du droit public, t. 24, 1907, p. 213.

[24]) Ibid., p. 215.

[25]) Ibid., p. 214.

[26]) C. F. V. Gerber. Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts. Zweite vermehrte Auflage, Lpz. 1869, p. 3, № 1.

[27]) Ibid., p. 3.

[28]) Otto Gierke, Laband's Staatsrecht etc, Schmoller's Jahrbuch, Bd. VII, p. 1102.

[29]) Deslandres, La crise etc, Revue du droit public, t. XVI, 1901, p. 404.

[30]) F. Störck. Zur Metodik des öffentlichen Rechts, 1885, p. 34.

[31]) Ibid., p. 31.

[32]) Ср. W. Windelband, Präludien, 3 Aufl. 1907 (р. п. со 2-го изд. В. Виндельбандъ, Прелюдіи, СПБ, 1904, гдѣ помѣщена въ приложеніи важная статья его „Naturwissenschaft und Geschichte“). H. Rickert, Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902 (р. п. Г. Риккертъ. Границы естественно-научнаго образованія понятій, 1905). Его-же -Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899 (р. п. Культуровѣдѣніе и природовѣдѣніе, 1905); Его-же, Die Philosophie der Geschichte въ сборникѣ Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg, 2-te Aufl. 1907. (Р. пер. Г. Риккертъ, Философія исторіи, 1908; въ приложеніи къ этому переводу приложенъ библіографическій указатель). Для ознакомленія съ обще-философскими воззрѣніями Риккерта см. статью В. В. Яковенко, Ученіе Риккерта о сущности философіи, въ Вопр. Фил. и Псих. кн. 118 и 119.

[33]) Прелюдіи, р. п., стр. 00.

[34]) Виндельбандъ называетъ иначе эти два рода наукъ „Gesetzwissenschaften“ и „Ereigniswissenschaften“. Другія наименованія: „номологическія“, „номографическія“—науки объ „общемъ“, „историческія“ науки—науки объ „индивидуальномъ“, „единичномъ“. Ср. А. А. Чупровъ, Очерки по теоріи статистики, 1910, стр. 45.

[35]) „Итакъ, мы имѣемъ здѣсь чисто-*методологическое дѣленіе опытныхъ наукъ*... Принципомъ дѣленія служитъ формальный характеръ по-

ивательныхъ цѣлей наукъ... Вообще не надо упускать изъ вида, что эта методологическая противоположность классифицируетъ только пріемы познанія, а не его содержаніе". Ср. Прелюдіи, р. п. стр. 320—21. Это—постоянный мотивъ школы, который обусловленъ ея основными философскими предпосылками. Ср. примѣч. 1, 2 и 3 этой главы.

[36]) A. Xénopol, La theorie de l'histoire, 1908, p. 2.

[37]) Ibid., p. 3.

[38]) Ibid., p. 4—5.

[39]) G. Iellinek, Das Recht des modernen Staates, 2 Aufl. 1905. p. 26. Г. Еллинекъ, Право современнаго государства, СПБ. 1903, стр. 16.

[40]) Ibid., p. 27; p. п. стр. 17.

[41]) Ibid., p. 28; p. п. стр. 18.

[42]) Ibid.

[43]) Ibid.

[44]) Ibid., p. 32; p. п. стр. 21.

[45]) Эти мысли изложены въ статьѣ Виндельбанда Нормы и законы природы, Прелюдіи, стр. 195 и сл.

[46]) L. c., p. 19; p. п. стр. 11.

[47]) Ibid., p. 20; p. п. стр. 12.

[48]) Ibid., p. 40; p. п. стр. 26.

[49]) Ср. Th. Kistjakowski, Gesellschaft und Einzelwesen, p. 60 ff. G. Jellinek. System d. subject. Rechte, p. 12 ff.

[50]) L. c., стр. 442 и сл.

[51]) Кромѣ Гирке, отчасти Деландра и Штёрка, можно указать еще, какъ на представителя этого взгляда, на Rieker'a, Ueber Begriff und Methode des allgemeinen Staatsrecht, Vierteljahresschrift für Staats-und-Volkswirtschaft, Bd. IV.

[52]) Jellinek, System, etc, p. 15. Кистяковскій, Соціальныя науки, стр. 439.

[53]) Эта сторона кантіанства въ особенности выявлена марбургской школой въ философіи. Cohen, Das Princip der Infinitesmal-Methode und seine Gesschichte, 1883; Kants Theorie der Erfahrung, 2 Aufl 1885; Kants Begründung der Ethik 2 Aufl 1910; System der Philosophie, 1 Theil Logik, 2 Theil Ethik. P. Natorp, который является однимъ изъ наиболѣе плодотворныхъ писателей современности. Сюда относится изъ новѣйшихъ его произведеній въ особенности Die logische Grundlagen die Exacten Wissenschaften, 1910 г. E. Cassirer, l. c. и др.

Особой заслугой школы Когена нужно считать то, что ей удалось показать глубочайшую связь даннаго толкованія Канта съ предшествующей исторіей философіи, въ особенности же съ исторіей идеализма. Замѣчательныя изслѣдованія античной философіи, въ особенности же Платона, вышедшія изъ марбургской школы, открыли интимное родство между платонизмомъ и кантіанствомъ. Ср. P. Natorp, Platon Ideenlehre, 1903. N. Hartmann, Platos Logik des seins. 1909. Сколько бы ни указывали критики на нѣкоторую односторонность когеніанской интерпретаціи Платона, все же здѣсь былъ открытъ нѣкоторый новый аспектъ платонизма, который непростительно игнорировался школьной философіей. Впрочемъ аспектъ этотъ былъ самостоятельно вскрытъ и англичанами и французами. Ср. Luto-

slawskie, The origin and growts of Platos logik, 1905. L. Robin, La theorie Platonicienne de l'amour, 1908; La theorie Platonicienne des idées et des nombres d'apres Aristote 1908. Объ идейной связи когеніанскаго пониманія Канта съ новѣйшей философіей см. Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd, I, II, Berl. 1910. Также Cassirer, Leibnitz. 1902. У насъ въ Россіи Б. Н. Вышеславцевъ чрезвычайно удачно показалъ, что основныя понятія критицизма въ когеніанскомъ пониманіи цѣликомъ содержатся у Фихте, ср. Этика Фихте, М. 1913. Надо признать, что для Марбургской школы это было весьма неожиданнымъ открытіемъ, которое кореннымъ образомъ мѣняетъ ея отношеніе къ послѣкантовскому идеализму.

[51]) Объ этой трудности умалчиваетъ Б. А. Кистяковскій въ своемъ новѣйшемъ вышецитированномъ сочиненіи, несмотря на то, что на нее не разъ указывали критики. Ср., напр., мою старую статью «Соціальная философія Рудольфа Штаммлера» въ Вопр. фил. и психол., кн. 96.

[55]) Ср. Ricker, Ueber Begriff und Methode etc, l. c.

[56]) L. c. стр. 23.

[57]) Ibid., стр. 13.

[58]) Старая наука о государствѣ какъ разъ и стремилась, въ противоположность новѣйшей, отыскать это родовое понятіе, эту общую сущность государственныхъ явленій. Въ этомъ заключается еще неоцѣненное философское значеніе теоріи естественнаго права. Ср., напр., P. F. Schmier, Iurisprudentia publica universalis, Salisburgi, 1723, p. 1—2: «Iurisprudentia., si qua in rerum natura experiatur, erit occupata circa Leges Publicos Universales, in toto, qua excurrit, mundo vim obligandi habentes. At hujus modi Leges, in toto urbi vim obligandi habentes, non immerito referri possunt inter entia rationis politica: quippe cum quaelibet Respublica specialibus Legibus publicis, in suum proprium commodum unice collimantibus, instructa noscantur; nec in Gallia vel Hispania valeant Leges, in Moscovia latae»... Также популярный въ свое время словарь J. G. Walch's'a (Philosophisches Lexicon, Lpz, 1775, Bd. II, p. 980), гдѣ задачи общаго государственнаго права опредѣляются слѣд. образомъ: оно «gründet sich auf die natürlichen Gesetze, welche einen jeden bürgerlichen Stat regieren müssen, und trägt noch denselbigen der Regenten und Unterthanen Pflichten und Rechte für». Ср. совершенно справедливыя замѣчанія *Л. І. Петражицкаго*, Теорія права и государства, т. I, изд. 2, 1909 стр. 213—14 прим. 1: „Въ новѣйшихъ ученіяхъ о государствѣ, Еллинекъ и др., выставляется ловунгомъ историческое или динамическое понятіе о государствѣ.... Но это противорѣчитъ природѣ и смыслу научныхъ понятій Несмотря на это, Еллинекъ и др. называютъ свои ученія о государствѣ „общими" ученіями. Въ дѣйствительности подлежащія „общія" понятія и „общія" ученія представляютъ не общія понятія и теоріи, а попытки описать новѣйшія явленія государственнаго быта".

[59]) Относящіяся сюда опредѣленія задачъ философской науки о правѣ, а также отношенія этой послѣдней къ теоріи естественнаго права см. въ моемъ «Введеніи въ изученіе права», Москва, 1918, особенно главы II, VII и VIII.

[60]) Ср. С. Л. Франкъ. Предметъ знанія, стр. 250: „Возникновеніе знаній есть интуиція, въ силу которой слѣпыя „переживанія„ сознаются, какъ содержанія всеединства и тѣмъ становятся *содержаніями знанія*... Простое самонаблюденіе говоритъ намъ, что основное условіе этого акта есть *вниманіе*.... Пока мы просто „имѣемъ“ впечатлѣнія или переживанія, они образуютъ потокъ, въ который всецѣло погружено сознаніе, вѣрнѣе сказать—въ которомъ и состоитъ актъ сознанія. Актъ вниманія преобразуетъ эту пассивную, цѣлостную, текучую жизнь въ характерную двойственность: мы имѣемъ тогда, съ одной стороны, себя самихъ, „потокъ сознанія“, и, съ другой стороны,—то что противостоитъ намъ, какъ предметъ, на который направлено наше сознаніе. Вниманіе съ этой точки зрѣнія можетъ быть опредѣлено, какъ состояніе *направленности*, какъ дифференцированіе сознанія на субъектъ и объектъ, на „я“ и „предстоящее мнѣ“, и объединеніе этой дѣйствительности черезъ устремленность перваго ея члена („я“) на второй („предметъ“)... Вниманіе есть не имманентное сосредоточеніе сознанія въ переживаніи, какъ таковомъ, а направлено всегда на *предметное содержаніе*, т.-е. на содержаніе въ томъ смыслѣ, въ которомъ оно есть содержаніе предмета—содержаніе сверхпредметнаго бытія... Въ этомъ смыслѣ вниманіе есть *отредмечивающая, объективирующая функція сознанія*. Это не противорѣчитъ тому, что при особомъ напряженіи вниманія, при углубленіи сознанія въ предметъ, мы теряемъ сознаніе „себя самихъ“ и какъ бы живемъ въ самомъ предметѣ, и что, въ сущности, всякій актъ вниманія до извѣстной степени содержитъ такое погруженіе въ предметъ. Ибо это единство основано не на сліяніи „я“, какъ потока переживаній, съ объектомъ, а не отрѣшеніе отъ этого потока. Жизнь самого сознанія, или субъекта, не „замѣчается“, ибо вся она *состоитъ* именно въ направленности на объектъ; и то, во что мы погружены, есть не „потокъ сознанія“, не наша жизнь, какъ она состоитъ изъ предметовъ и смѣнъ впечатлѣній, а именно предметъ, какъ нѣчто, выдѣлившееся изъ этого потока и логически противостоящее ему даже и тогда, когда самъ потокъ остается незамѣченнымъ“. Ср. также чрезвычайно интересныя методологическія изысканія изъ области „опредмечивающей“ дѣятельности нашего сознанія, возведенныя на степень особой теоріи познаванія, у Гуссерля, Ideen zu einer reinen Phänomenologie etc., l. c., S. 48 и слѣд. И. А. Ильинъ въ своей диссертаціи „Философія Гегеля какъ ученіе о конкретности Бога и человѣка“, т. I, М. 1918, гл. III приводитъ очень интересныя характеристики предметной интуиціи, данныя Гегелемъ.

[61]) Эта „оріентація“ философскаго опыта на исторіи идей была впервые проведена Гегелемъ и его школой. Въ этомъ смыслѣ можно противополагать *культурный историзмъ* Гегельянской школы *психологизму* школы Фриса,—двѣ различныя дороги, по которымъ пошелъ кантовскій критицизмъ. По правильному замѣчанію Виндельбанда ведущаяся отъ Канта общность этихъ путей „*besteht darin, dass beiden die empirische Vorerkenntnis nur als Mittel gilt, um zu der selbstevidenten Besinnung auf die Vernunftwahrheit vorzudringen; für beide ist diese Vorerkenntenis nur ein Hilfsmittel der Auffindung, aber keine Begründung der philosophischen*

Wahrheit. Ihre Unterschied ist der, dass diesen Handlangeroienst für Fries die Anthropologie, für Hegel die Geschichte leisten soll"... См. его статью въ „Die Philosophie im Beginn des XX Jahrhundert, l. c., p. 184. Ср. также мою статью „Русскій Гегельянецъ Б. Н. Чичеринъ", Логосъ, 1911 г. кн. I. стр. 195: „Никакая эпоха не знала такого расцвѣта *исторіи философіи* какъ наша; не знала его и та александрійская эпоха, съ которой иногда насъ сравниваютъ. И этотъ историческій уклонъ философіи вырабатываетъ особый, ему имманентный, научный духъ, особые научные постулаты и методы. Періодъ, когда вся сила философской мысли полагалась въ индивидуальномъ творчествѣ, смѣняется періодомъ, гдѣ отъ философіи требуется прежде всего знакомство съ „философіями", погруженіе въ чужую мысль, работа по источникамъ и оріентировка на фактахъ. Западная европейская философія въ процессѣ обоснованія и проведенія этого историзма, породила цѣлый рядъ значительнѣйшихъ философскихъ явленій, которыя навсегда войдутъ въ европейское культурное сознаніе. Таковы труды Целлера, К. Фишера, Виндельбанда, Вергмана. Русскимъ представителемъ этого направленія былъ Б. Н. Чичеринъ. Чичеринъ прежде всего историкъ философскихъ идей, ихъ внимательный лѣтописецъ и изслѣдователь. Его особенность, впрочемъ, состоитъ въ томъ, что онъ, юристъ по образованію, прилагаетъ идею историческаго развитія не столько къ области чистой философіи, сколько къ области политическихъ и соціальныхъ теорій. Его пятитомная *„Исторія политическихъ ученій"* представляетъ собою въ этомъ отношеніи единственный въ своемъ родѣ трудъ. И въ ней культивируется тотъ же научный духъ, который, какъ было упомянуто, сталъ характерной особенностью новаго историзма: убѣжденіе, что историческій процессъ развитія идей не есть безплодное блужденіе взадъ и впередъ, но содержитъ въ себѣ нѣкоторый разумъ, нѣкоторую логику, уваженіе къ прошлому философіи, я бы сказалъ, своеобразный *классицизмъ*—піэтетъ къ великимъ философскимъ образцамъ и твореніямъ; стремленіе проникнуть въ это прошлое и понять его, въ твердой увѣренности, что-

„Die Wahrheit war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre fass es an!"

[62]) Виндельбандъ. Прелюдіи, стр. 249: „Правда, *основаніе значеній аксіомъ* лежитъ не въ этихъ поводахъ къ намъ; но послѣдніе образуютъ какъ бы лѣса, которые намъ необходимы для работы"...

[63]) Husserl, Ideen, p. 16—17.

ГЛАВА II.

Опредѣленіе государства.

Въ общей теоріи государства не малое значеніе имѣетъ вопросъ объ его опредѣленіи. Почти всѣ авторы считаютъ для себя предварительно обязательнымъ сдѣлать опредѣленіе государства; нѣкоторое же изъ учебниковъ посвящаютъ вопросу объ опредѣленіи цѣлую главу. При этомъ предлагаемыя опредѣленія отличаются сравнительно большимъ разнообразіемъ,—и различія ихъ не сводятся только къ грамматической формѣ выраженія, расхожденія имѣютъ гораздо болѣе глубокую основу и исходятъ изъ принципіальныхъ разногласій въ пониманіи предмета. Вообще нужно сказать, что всякое опредѣленіе, — въ особенности же опредѣленіе научное, — всегда заключаетъ въ себѣ нѣкоторую, зачастую скрытую гипотезу объ опредѣляемомъ предметѣ. Этого гипотетическаго элемента лишены развѣ только чисто тавтологическія опредѣленія (сужденія чистаго тождества) въ родѣ: „государство есть государство“. Всякое другое опредѣленіе, даже если оно сознательно не хочетъ быть „сужденіемъ о государствѣ“, но простымъ перечисленіемъ отличительныхъ признаковъ, наличность которыхъ не предрѣшаетъ „основныхъ вопросовъ политической теоріи“ [1]), необходимо содержитъ въ себѣ теоретическій элементъ, ибо не можетъ не утверждать нѣкоторой связи предмета съ рядомъ другихъ предметовъ,—связи, которая обычно кажется совершенно саморазумѣющейся, а потому и незамѣтной [2]).

Поэтому, какое-бы мы ни сдѣлали опредѣленіе государства,—въ немъ мы необходимо „уложимъ“ опредѣляемое въ опредѣленный рядъ вмѣстѣ съ другими явленіями, установимъ опредѣленную связь между этими послѣдними и государствомъ. Задача *научнаго опредѣленія* предмета и заключается въ томъ, чтобы вполнѣ *уяснить* этотъ теоретическій элементъ, эту основную гипотезу, которая силой вещей лежитъ въ основаніи первоначальнаго опредѣленія, вліяя та-

кимъ образомъ на весь послѣдующій ходъ научныхъ построеній. Въ этомъ смыслѣ слова каждое научное опредѣленіе государствъ необходимо должно быть нѣкоторымъ *основаніемъ* или *принципомъ* для теоріи государства. Въ опредѣленіи должны заключаться въ концентрированномъ, какъ бы сгущенномъ видѣ тѣ возможности, которыя развернутся потомъ въ цѣльное зданіе науки. Опредѣленіе, которое не ставитъ своей задачей породить изъ себя предметъ, заставить возникнуть его, суть опредѣленія, лишенныя всякой научной цѣнности [3]). Можно сдѣлать тысячи такихъ опредѣленій, но для науки они не будутъ имѣть ровно никакого значенія.

Различія существующихъ опредѣленій государства и сводятся къ различію тѣхъ гипотезъ, которыя скрыто или открыто, безсознательно или сознательно вводились философами права и государствовѣдами въ самомъ началѣ ихъ научныхъ изысканій.

Наиболѣе распространенное въ настоящее время воззрѣніе сводитъ опредѣленіе государства къ тремъ моментамъ: союзъ людей, власть и территорія. Иногда ограничиваются, впрочемъ, и двумя первыми, полагая, что „въ исторіи мы встрѣчаемъ такія общества, которыя не имѣютъ опредѣленной территоріи, и, повидимому, нѣтъ основанія отказать такимъ обществамъ въ названіи государствъ“ [4]). Часто указываютъ, что изъ этихъ трехъ моментовъ наибольшее значеніе имѣетъ моментъ властвованья, такъ какъ безъ принудительнаго властвованія, повидимому, не бываетъ государства и безъ него государство даже не можетъ быть мыслимо [5]). При этомъ значеніе перваго момента какъ будто упускается, если только онъ не сводится къ тѣмъ саморазумѣющимся признакамъ, о которыхъ даже не слѣдуетъ говорить въ наукѣ. Но мы не можемъ не подчеркнуть, что какъ разъ въ моментѣ этомъ и содержится та основная гипотеза, которая является опредѣляющей для всякой возможной науки о государствѣ. Недостаточное уясненіе принципіальнаго характера этой основной гипотезы оказываетъ нерѣдко самое пагубное вліяніе на теорію государства. Въ сущности говоря, государство нельзя опредѣлить иначе, какъ „совокупность людей“, какъ „союзъ“, какъ „объединенное множество“ и т. д. Этотъ основной моментъ въ идеѣ государства, на который съ преимущественной силой указывали древніе [6]), не можетъ не играть

въ теоріи государства самой значительной роли. Наличностью его по существу дѣла утверждается принципіальная принадлежность предмета къ извѣстнаго рода фактамъ, которые мы въ широкомъ смыслѣ этого слова называемъ *соціальными*. Въ этомъ первомъ и, надо сказать, малозамѣтномъ и какъ бы малопримѣчательномъ моментѣ опредѣленія совершается тотъ важнѣйшій въ процессѣ научнаго творчества актъ, при помощи котораго предметъ „полагается въ рядъ“ съ другими предметами и такимъ образомъ устанавливается извѣстная на него точка зрѣнія, извѣстный принципъ или извѣстная гипотеза. Въ моментѣ этомъ устанавливается та „область“, къ которой опредѣляемый предметъ принадлежитъ и въ соотвѣтствіи съ этимъ устанавливается „областная“ категорія, господствующая въ данной сферѣ науки. Словомъ, здѣсь совершается то, что составляетъ основу всякаго опредѣленія,—рѣшеніе вопроса, къ какой сферѣ предметовъ или къ какой реальности принадлежитъ государство?

Нельзя отклонить постановку этого вопроса указаніемъ на то, что онъ есть вопросъ „метафизическій“, вопросъ, которымъ наука не можетъ и не должна заниматься. Даже для представителей того взгляда, согласно которому задача науки сводится къ простому описанію и классификаціи явленій, остается обязательнымъ создать научное описаніе и классификацію, удовлетворяющія требованіямъ „естественности“ или соотвѣтствія съ „истинной“ природой изучаемыхъ фактовъ. „Естественная“ классификація исходитъ изъ взгляда, что „идеальныя связи“, установленныя разумомъ между абстрактными идеями, „соотвѣтствуютъ реальнымъ отношеніямъ между конкретными существами, въ которыхъ тѣ абстракціи воплощаются“ [7]). Съ этой точки зрѣнія логическій порядокъ научныхъ понятій не можетъ не быть отраженіемъ „порядка онтологическаго“, т. е. истинно существующаго „между вещами“ [8]). Поэтому всякое научное описаніе необходимо включаетъ въ себя эту гипотезу реальности. Во многихъ случаяхъ она бываетъ недостаточно ясно выраженной или просто разумѣется, какъ самоочевидная. Послѣднее обычно имѣетъ мѣсто тогда, когда въ опредѣленіяхъ государство ставятъ въ рядъ съ явленіями соціальными, опредѣляя его, какъ реальность нѣкоторыхъ совокупностей [9]). При этомъ по большей части неяснымъ остается, что пред-

ставляетъ собою „соединеніе“ или „союзъ“, какими особенностями обладаютъ „совокупные“ предметы вообще и составленныя изъ людей совокупности въ частности.

Принципіальная важность выясненія этого, почти-что самоочевиднаго момента въ понятіи государства опредѣляется сознаніемъ необходимости того, что въ процессѣ научнаго изслѣдованія не должно быть скрытыхъ предпосылокъ и предположеній. Разъ государство необходимо полагается въ рядъ съ явленіями спеціальными, теорія этихъ послѣднихъ должна быть введена въ ученіе о государствѣ, какъ вполнѣ опознанный элементъ.

Но нѣтъ ли возможности совсѣмъ обойти этотъ соціальный элементъ въ идеѣ государства? Нельзя ли сдѣлать опредѣленіе, которое, хотя и относилось бы къ государству, однако избѣгало бы ставить его въ связь, что мы называемъ „совокупностями“, „союзами“, „общеніемъ“ и т. п.? Подобныя попытки встрѣчались въ исторіи науки о государствѣ, и на нихъ нельзя не остановить особаго вниманія. Преимущественно дѣлались онѣ юристами,—и даже не всѣми ими, а той юридической школой, которая учитъ о юридической личности государства. Стремленія опредѣлить государство при помощи основныхъ юридическихъ понятій, привели, какъ извѣстно, къ тремъ возможностямъ, — къ опредѣленію государства, какъ объекта права, какъ правоотношенія и какъ юридическаго лица или особаго субъекта права. Обычно, называютъ первыя двѣ теоріи реалистическими, тогда какъ къ послѣдней несовсѣмъ правильно примѣняютъ названіе теоріи идеалистической [10]). Это названіе *реализма*, съ особымъ удареніемъ подчеркиваемое нѣмецкимъ ученымъ Лингомъ, по смыслу своему хочетъ, именно, утвердить взглядъ, что основнымъ элементомъ государственнаго общенія является отдѣльная человѣческая личность и что въ государствѣ нѣтъ ровно никакой иной реальности, кромѣ реальности человѣческихъ личностей [11]). Поэтому въ государствѣ нѣтъ и не можетъ быть никакой особой собственной воли. То, что нѣкоторыя государства разумѣютъ подъ этой волей, есть по мнѣнію одного изъ представителей этой гипотезы, Зейделя, не что иное, какъ воля властителя, *объектомъ* которой являются живущіе на опредѣленной территоріи люди [12]); или, какъ учитъ Лингъ и у насъ Коркуновъ, это есть единое юриди-

ческое отношеніе, — „отношеніе многихъ связанныхъ сознаніемъ общей зависимости личностей“ [13]). Но чѣмъ же является подобное состояніе междуличной зависимости, подобное coetus multitudinis, какъ не нѣкоторымъ соціальнымъ отношеніемъ? Чѣмъ же является съ этой точки зрѣнія государство, какъ не особымъ видомъ коллективнаго бытія людей, особымъ видомъ человѣческаго общенія? Будемъ ли мы понимать это общеніе, какъ нѣкоторый коллективно—психологическій процессъ, или же какъ особую связь „посредствомъ нормы“, какъ „единство воль“, нормативно мотивируемыхъ къ поведенію [14]),—и въ томъ и въ другомъ случаѣ государство предстанетъ передъ нами, какъ особая зависимость людей, какъ связь между лицами, составляющими общество.

Если такимъ образомъ идея государства, какъ объекта права или какъ правоотношенія, включаетъ въ себя необходимо соціальный моментъ, то нельзя сказать, чтобы онъ вполнѣ отсутствовалъ и въ теоріяхъ, утверждающихъ, что государство есть субъектъ права или лицо юридическое. Съ одной стороны, многіе видные представители этой теоріи смотрятъ на юридическую конструкцію государства, какъ на извѣстный *техническій* пріемъ, который въ методологическихъ цѣляхъ отвлекается отъ рѣшенія субстанціальныхъ вопросовъ о томъ, чѣмъ является государство по своему существу, по своей природѣ [15]). Вопросы эти пускай рѣшаютъ философы и соціологи, юристъ для своихъ конструкцій вполнѣ правомѣрно можетъ ими не заниматься. Если онъ и не подчеркиваетъ такимъ образомъ соціальный моментъ, не включаетъ государство въ рядъ соціальныхъ явленій, то дѣлаетъ онъ это по техническимъ, а не принципіальнымъ соображеніямъ. Съ другой-же стороны, сама теорія юридическаго лица, какъ она разрабатывается философами и цивилистами, также можетъ привести юриспруденцію къ утвержденію нѣкотораго соціальнаго состава, являющагося реальной основой того, что именуютъ юридической личностью вообще. По крайней мѣрѣ, когда намъ говорятъ, что юридическое лицо есть особый соціальный организмъ или особое отношеніе между людьми,—не утверждаютъ ли тѣмъ самымъ, что въ этой идеѣ заключается прямое указаніе на нѣкоторый соціальный моментъ? Но не заключается ли также косвенно указанія на этотъ моментъ и въ теоріи фикцій,

согласно которой для соціальнаго обихода нами создаются лица вымышленныя, фиктивныя, — и даже въ теоріи цѣлевыхъ имуществъ, служащихъ не только личнымъ, но безличнымъ, соціальнымъ цѣлямъ. Во всякомъ случаѣ, всѣ эти теоріи не заключаютъ немыслимости поставить юридическое лицо въ связь съ явленіями соціальными [16]). И если юридическая теорія государства не хочетъ заниматься отводами, если не намѣрена перекладывать бремя доказательствъ на цивилистовъ, она должна будетъ признать, что и въ государствѣ, какъ субъектѣ права, мы имѣемъ дѣло съ юридическими свойствами нѣкоторыхъ „совокупностей“, въ соціальной природѣ которыхъ едва ли есть основаніе сомнѣваться. И признать это приходится съ тѣмъ бо́льшимъ основаніемъ, что нѣкоторыя новѣйшія теченія въ области теоріи юридическаго лица все болѣе и болѣе уясняютъ намъ, что тайна юридическаго лица раскрывается, коль скоро мы взглянемъ на него какъ на особое, правовое отношеніе людей въ обществѣ [17]).

Общая теорія государства находится въ этомъ отношеніи въ болѣе привилегированномъ положеніи, чѣмъ общая теорія права. Передъ ней не возникаетъ, обычно, тѣхъ многочисленныхъ контроверзъ, которыя связаны съ проблемой реальности права. Мы знаемъ, что въ реальности права сомнѣвались многіе юристы, полагающіе, что область нормативнаго вообще лежитъ внѣ сферы реальныхъ отношеній, внѣ области фактовъ, но въ области „должнаго“ и „значимаго“ [18]). Но можно сказать, что сомнѣніе въ *реальности* государства есть гипотеза, которая до сей поры еще не была высказана даже крайними нормативистами, — и именно потому, что по отношенію къ государству она обнаруживаетъ полную свою непримѣнимость. По природѣ своей государство необходимо включаетъ въ себя этотъ моментъ реальности. Если мы даже свяжемъ его съ идеей нормы, то мы принуждены будемъ признать, что государство есть реальность дѣйствующихъ нормъ [19]). Кому такое опредѣленіе покажется методологически безсмысленнымъ, кто скажетъ, что норма не можетъ быть реальна, тотъ, стоя на точкѣ зрѣнія нормативизма, принужденъ будетъ выдвинуть въ понятіи государства какой-либо иной моментъ реальности. То, именно, обстоятельство, что нормативная или идеалистическая школа въ правовѣдѣніи преимущественно

придерживается взгляда на государство, какъ на юридическое лицо или субъектъ права, является косвеннымъ подтвержденіемъ этой реальной природы государства. Вѣдь, по мнѣнію нормативистовъ, субъективный элементъ права, въ противоположность нормѣ или праву въ объективномъ смыслѣ этого слова, какъ-разъ и является моментомъ правовой реальности [20]). И государство, воплощая въ себѣ эту субъективную сторону права, тѣмъ самымъ не можетъ не пріобщиться къ міру реальныхъ явленій. И реальность эта не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ реальностью человѣческаго общенія, особой реальностью соціальныхъ явленій.

Мы выдвигаемъ поэтому въ опредѣленіи государства въ первую очередь моментъ соціальный,—моментъ „общенія“, „союзности“, „совокупности“, а не моментъ властвованія, который иные считаютъ наиболѣе важнымъ и рѣшающимъ. Конечно, государство есть „властный“ союзъ, но, именно, „*союзъ*“, а не что-либо иное. И притомъ, само властвованіе въ государствѣ есть отношеніе соціальное, вѣдь не является же оно „властвованіемъ“ надъ вещами, или властвованіемъ надъ собственной „волей“; напротивъ, это есть властвованіе *надъ людьми* и въ *средѣ людей*, или же, кто хотѣлъ бы расширить опредѣленіе, это есть властвованіе надъ разумными и духовными существами, способными входить другъ съ другомъ въ общеніе. Нельзя отрицать, конечно, что стихія властвованія составляетъ главную особенность государственной жизни, и въ этомъ отношеніи, быть можетъ, государствовѣды слишкомъ мало удѣляли вниманія изученію явленій властвованія и подчиненія. Но, въ то же время, едва ли можно построить теорію властныхъ отношеній между живыми существами, не поставивъ ее въ самую тѣсную связь съ теоріей общенія. Эта послѣдняя не можетъ не служить основой для первой.

Какъ бы то ни было, но моментъ власти не отдѣлимъ отъ идеи государства, что едва ли можно безъ оговорокъ сказать о третьемъ признакѣ понятія о государствѣ,—о территоріи. Нельзя отрицать, что съ точки зрѣнія эмпирической дѣйствительности всѣ современныя государства представляютъ собою союзы территоріальные. Повидимому, и исторія насъ убѣждаетъ, что образованіе государственныхъ формъ всегда было связано съ прикрѣпленіемъ къ извѣстной территоріи, съ

осѣдлостью населенія. Наконецъ, и методологически признакъ территоріальности позволяетъ намъ отличать государство отъ другихъ властныхъ, но не территоріальныхъ союзовъ, каковымъ является, напримѣръ, церковь. Трудно было бы не согласиться со всѣми этими соображеніями, если только не сходить съ почвы дѣйствительныхъ государственныхъ формъ и ихъ опытно-историческаго изученія. Однако, стоитъ поставить вопросъ о томъ, насколько моментъ территоріальности входитъ въ родовую сущность государства, связанъ-ли онъ съ нею какою-либо внутренней необходимостью, или привходитъ въ качествѣ болѣе или менѣе случайнаго фактическаго элемента,—какъ тотчасъ откроется, что между идеей государства и признакомъ территоріальности нѣтъ никакой существенной связи. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ никакой раціональной невозможности мыслить государство и безъ опредѣленной территоріи, какъ нѣкоторый универсальный властный союзъ, объединяющій не только жителей всей нашей планеты, но и, скажемъ, души другихъ разумныхъ и духовныхъ существъ, если они только существуютъ. Повидимому, древніе философы и христіанскіе писатели такъ, именно, и представляли себѣ міръ,—какъ большое универсальное государство, объединяющее всѣ существа подъ властью единаго властителя и царя. Пусть современность отвергаетъ реальность такой универсальной монархіи, но логическая мыслимость ея все же остается фактомъ. И она ни въ какомъ смыслѣ не нуждается въ какой-либо опредѣленной территоріи. Вообще говоря, признакъ территоріальности указываетъ намъ на *границу* государственнаго общенія и его властной организаціи. Онъ указываетъ на то, что объединеніе людей властью дробитъ ихъ на своеобразныя единицы и общенія, которыя представляютъ изъ себя какъ бы своеобразныхъ индивидуумовъ. Общій законъ индивидуализаціи, который мы наблюдаемъ вездѣ—и въ бытіи мертвой матеріи, которая, несмотря на свою видимую однородность распадается на опредѣленные типы вещества, и въ явленіяхъ живого вещества, разслояющагося на роды, виды и индивидуумы, и, наконецъ, въ области духовныхъ явленій, распыленныхъ на отдѣльные психическіе центры,—законъ этотъ какъ бы еще разъ повторяется и въ совокупной жизни людей, которые не идутъ въ своей исторіи путемъ универсальной организаціи всѣхъ, но посредствомъ

образованія отдѣльныхъ коллективныхъ единицъ и образованій. Въ союзахъ властныхъ единицы эти и связаны бываютъ съ опредѣленнымъ кускомъ земли, съ опредѣленной, ограничивающей ихъ власть частью физическаго пространства. Но это тотъ эмпирическій признакъ, который ни въ коемъ случаѣ не вытекаетъ изъ самой идеи государства, ибо общеніе и власть способны, повидимому, выходить изъ этихъ эмпирическихъ границъ, расширять ихъ все болѣе и болѣе, охватывать все бо́льшее и бо́льшее количество существъ, становиться, стало быть, универсальной. Иными словами, съ точки зрѣнія родовой сущности государства признакъ территоріи не можетъ разсматриваться въ качествѣ необходимаго и конституитвнаго.

Въ исторіи государствовѣдѣнія различные мыслители вкладывали въ понятіе государства и еще цѣлый рядъ весьма различныхъ признаковъ. Таково, напримѣръ, столь часто встрѣчающееся въ исторіи государственныхъ теорій введеніе въ опредѣленіе государства *понятія организма* [21]). Опредѣляя государство, какъ организмъ, тѣмъ самымъ даютъ уже готовую теорію человѣческихъ союзовъ, сближая ихъ съ органическими единствами. При этомъ, разумѣется, въ теорію государства вводятся всѣ многочисленнѣйшія и по большей части непродуманныя предпосылки, связанныя съ теоріей органическихъ явленій. Нерѣдко опредѣляютъ государства при посредствѣ нѣкоторыхъ моральныхъ категорій, утверждая, что это есть „совершенный“ союзъ, или союзъ „свободныхъ“ людей, ставя такимъ образомъ государственное общеніе въ одинъ рядъ съ общеніемъ нравственнымъ или правовымъ [22]). Вводятъ также въ опредѣленіе государства нерѣдко идею цѣли, которую государственный союзъ преслѣдуетъ [23]). Однако, всѣ эти и многочисленныя другія гипотезы обладаютъ производнымъ характеромъ: общій смыслъ ихъ, какъ мы увидимъ, опредѣляется *основнымъ* взглядомъ на государство, какъ на родъ человѣческаго общенія.

Примѣчанія къ гл. II.

[1]) Такую задачу ставитъ Коркуновъ, Русское государственное право, СПБ., 1901, по мнѣнію котораго „первой причиной существующаго разнообразія опредѣленій государства слѣдуетъ признать неправильный пріемъ опредѣленія, превращающій опредѣленіе государства въ сужденіе о немъ“ (ср. стр. 3). Но не можетъ быть вообще такого опредѣленія, которое не было бы „сужденіемъ“; самое бо́льшее, что опредѣленіе можетъ заключать въ себѣ скрытое сужденіе. По нашимъ воззрѣніямъ причина разнообразія опредѣленій государства лежитъ какъ разъ въ обратномъ,—въ томъ, именно, что элементы сужденія въ опредѣленіяхъ были не опознаны и недостаточно выявлены.

[2]) Ср. Франкъ, l. c., стр. 42. „Только содержанія, разсматриваемыя въ связи съ иными содержаніями, или какъ члены болѣе широкихъ (хотя, конечно, тоже только идеальныхъ) комплексовъ, даютъ основанія для сужденій. Такъ наз. „аналитическихъ“ сужденій, въ смыслѣ особаго класса сужденій, именно сужденій со сложнымъ содержаніемъ, но лишенныхъ момента синтеза разнородныхъ опредѣленностей,—такихъ сужденій вообще не существуетъ. Или, если угодно, чисто аналитическими сужденіями будутъ только сужденія чистаго тождества и противорѣчія: „А есть А“ и „А не есть не—А“—„краснота есть краснота и не есть не краснота“; но сужденіе „краснота есть цвѣтъ“ значитъ, напр.: „краснота укладывается въ опредѣленный рядъ вмѣстѣ съ синимъ, зеленымъ, бѣлымъ, т.-е. должна мыслиться въ связи съ объединяющимъ всѣ эти цвѣта моментомъ цвѣта вообще.... Недоразумѣніе, въ силу котораго такія сужденія кажутся чисто аналитическими, основано на томъ, что соотвѣтствующія понятія съ самаго начала мыслятся не изолированно, а въ связи съ иными моментами. Кто подъ „краснымъ“ уже разумѣетъ „красный цвѣтъ“, для того, конечно, „красное есть цвѣтъ“—„аналитическое сужденіе“.

[3]) Ср. выше стр. 32 и примѣч. 53 первой главы. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что мы придаемъ очень большую заслугу ученію о генетической дефиниціи, какъ учили о ней Гоббсъ и Спиноза и какъ учитъ нынѣ марбургская школа критицизма. Ср. объ этомъ мое „Введеніе въ изученіе права“, стр. 179 и слѣд.

[4]) Ср. Ивановскій, Учебникъ государственнаго права. Казань. 1913, стр. 90.

[5]) Ср. С. А. Котляревскій. Власть и право, М. 1915: „Отрѣшимся на минуту отъ привычныхъ установленныхъ пріемовъ государственно-правового изслѣдованія; постараемся представить себѣ государство просто, какъ часть міра, въ которомъ мы живемъ. Сразу и неразрывно оно соединится для насъ съ образомъ власти: можно сказать, послѣдній составляетъ основное, изначальное его ядро“. Это особое удареніе, которое С. А. Котляревскій дѣлаетъ на моментѣ власти, въ особенности цѣнно потому, что современная юридическая догматика искусственно отодвигаетъ на второй планъ, а иногда и прямо игнорируетъ этотъ субстанціальный моментъ государственнаго бытія. Изслѣдованіе С. А. Котляревскаго сразу переноситъ

насъ изъ болѣе или менѣе искусственныхъ юридическихъ схемъ въ самыя нѣдра государственной жизни, въ онтологическую природу государства. Если мы, съ своей стороны, выдвигаемъ моментъ общенія, то мы дѣлаемъ это въ убѣжденіи, что наряду съ властью онъ составляетъ не менѣе существенную, но еще болѣе скрытую предпосылку государственныхъ явленій.

[6]) Ср. Cicero. De republica, I, 25, 39: „Res publica, res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus". St. Augustinus, Epist. CXXXVIII, 2, Migne, Patr. „Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quoddam vinculum reductum concordiae"? Id., Ep. CLV, 3: „Cum aliud civitas non sit, quam consors hominum multitudo".—St. Isidorus Etym. XV, 2, Migne, Patrol., „Civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunta".—Hrabanus Maurus, De universo, XIX, 1, Migne, Patr. приводимъ опредѣленія Исидора. Опредѣленія эти проходятъ черезъ всю средневѣковую политическую доктрину, при чемъ одни изъ авторовъ, слѣдуя Цицерону, присоединяютъ къ моменту общенія моментъ права и справедливости, другіе-же, слѣдуя Августину, для котораго „remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia" (ср. De civ. Dei, L. 4), ограничиваются однимъ этимъ признакомъ общенія. Такъ опредѣляетъ государство и Гуго Гроцій: „est autem civitas coetus perfectus liberorum hominum". Ср. De jure belli ac pacis, Lib. I, Cap. I, XIV.

[7]) Ср. Дюгенъ. Физическая теорія, ея цѣль и строеніе; СПБ., 1910, стр. 31.

[8]) Ibid., стр. 33.

[9]) Терминологія, которая при этомъ примѣняется, весьма различна и по смыслу своему мало опредѣленна, напр.: „coetus seu complexus plurimum hominum". Ср. I. H. Boemeri, Introductio in jus publicum universale, Hallae, 1773, p. 183. „eine Vereinigung einer Menge Menschen". I. H. Von Justi, Staatswirthschaft oder systematische Abhandlung aller Ökonomischen und Cameralwissenschaften, Lpz., 1758, p. 34, „Societas perfecta". P. F. Schmier, Jurisprudentia publica universalis, Salisburgi, 1722, p. 39. „Verband eines Volkes". Stahl, Dis Philosophie des Rechts, III, s. 133. „Die Gesellschaft als Inhaberin der geregelten und disciplinirten Zwangsgewalt". Iherng, Zweck im Recht, I, 308. „Herrschende Gemeinwesen". Gareis, Encyclopädie, 122 „Die vollkommene und selbstgenugsame Gemeinschaft". Haenel, Studien, I s. 44.

[10]) Ср. Ѳ. Ѳ. Кокошкинъ. Общее ученіе о государствѣ.

[11]) Em. Lingg. Empirische Untersuchungen zur allgemeinen Staatslehre, Wien, 1890, p. 1—2: „Ausgangspunkt unseren Betrachtung ist das Individuum.... Real sind nur die Individuen, deren Willensrichtungen auf.... gleichen Zweck gerichtet sind.... Die Vereinigung der Individuen zu einer Zweckeinheit ist nichts anderes, als das Verhältnis, dass diese „Individuen den gleichen Zweck verfolgen".

[12]) Max Seydel, Grundzüge einer Allgemeinen Staatslehre, 1873.

[13]) Коркуновъ, l. c., стр. 13. Коркуновъ указываетъ, что взгляда на государство, какъ на правоотношеніе, придерживаются: Bähr, Rechtstaat, 1864; Schmidt, Verwaltungsrechtspflege, 1874; Jhering, Zweck

im Recht. T. 2, 1884, p. 295; Bierling, Zur Kritik der juristishen Grundbegriffe, Th. II, 1883, p.p. 215—225. У насъ въ Россіи эта теорія весьма интересно была обоснована покойнымъ В. А. Сѣвальскимъ, Государственное право общее и русское, ч. II, Варшава, 1913, гдѣ можно найти критику возврѣній реалистической школы. Ср. также П. А. Покровскій, Къ вопросу о субъектахъ международнаго права, „Извѣстія минист. иностр. дѣлъ" 1912, кн. VI. Взглядъ на государство, какъ на особое соціальное отношеніе, преимущественно обосновываютъ выдающіеся французскіе юристы Duguit, Droit constitutionnel, 1907 и Hauriou, Principes de droit public, 1910.

[14]) Савальскій, l. c,, стр. 72—74.

[15]) Ср., напр., Котляревскій. Власть и право, стр. 43.

[16]) Характеристику различныхъ теорій юридическаго лица можно найти въ прекрасной русской монографіи Н. Суворова Объ юридическихъ лицахъ по римскому праву, 1900, изд. 2.

[17]) Ср. I. Binder, Das Problem der juristischen Persönlichkeit, 1907.

[18]) Въ особенности здѣсь нужно указать на H. Kelsen'a Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Tübingen, 1911. Ср. также И. А. Ильинъ. Понятія права и силы, Вопр. фил. и псих., кн. 101.

[19]) Савальскій. l. c., стр. 74.

[20]) В. А. Кистяковскій, Соціальныя науки и право, стр. 359 сл. На этомъ основаніи крайніе нормативисты склонны относиться отрицательно къ идеѣ субъективнаго права. Неизбѣжный моментъ реальности, присущій субъективному праву, заставляетъ предполагать, что это вообще не есть юридическая категорія. Ср. Kelsen, l. c., p.p. 567 ff.

[21]) Таково, напр., опредѣленіе, предложенное энциклопедистами: „l'état est une société animée par une seule âme qui en dirige tous les mouvements d'une manière constante". Encyclopédie, t. VI, Paris, 1756. О подобныхъ многочисленныхъ опредѣленіяхъ смотри послѣдующій отдѣлъ. Иногда вмѣсто идеи организма выдвигаютъ понятіе организацій: „Naturwüchsige Organisation der Herrschaft". Gumplowicz, Allg. Staatsrecht, Cap. I, § 12.

[22]) Опредѣленіе это идетъ отъ Аристотеля, повторяется въ средневѣковой политикѣ и доходитъ до новаго времени. Ср. выше примѣч. 6. Ср. Коркуновъ, l. c.: „Государство есть общественный союзъ свободныхъ людей". Haenel, Studien etc: „die vollkommene und selbstgenugsame gemeinschaft.

[23]) Ср. выше опредѣленіе Цицерона (моментъ общественной пользы). Schmier, l. c.: „propter civilem beatitudi nem coadunta". Von Justi, l. c.: „Zu dem Endzwecke ihres Glückseligkeit" и т. д.

ГЛАВА III.

Реальность государства.

Въ исторіи политической мысли были выставлены двѣ основныя гипотезы о реальности государства. Первая разсматривала государство, какъ нѣчто *производное*, какъ отношеніе другихъ *самостоятельныхъ и первоначальныхъ* реальностей; вторая видѣла въ государствѣ нѣчто *первоначальное* и *неразложимое*. Согласно первой государство мыслилось, какъ соединеніе изначально разрозненныхъ и несвязанныхъ элементовъ; для второй государство было нѣкоторой слитной и непрерывной цѣлостностью. Если исходить изъ перваго взгляда, то элементы государства (отдѣльные люди) являются чѣмъ-то болѣе первоначальнымъ, чѣмъ самъ государственный союзъ; для второго-же воззрѣнія, наоборотъ, государственное единство „первоначальнѣе“, „первѣе“, чѣмъ входящіе въ него люди; первое учитъ, что части существуютъ ранѣе цѣлаго, второе—что цѣлое существуетъ ранѣе своихъ частей. Такъ какъ первое воззрѣніе стоитъ на точкѣ зрѣнія первоначальной реальности *индивидуумовъ*, то его называютъ иногда *индивидуализмомъ*, тогда какъ ко второй гипотезѣ, утверждающей реальность надъиндивидуальныхъ связей и отношеній, примѣняютъ названіе *универсализма*. Или же, используя термины средневѣковой философіи, первую теорію называютъ *номиналистической*, ибо *номинализмъ* какъ разъ и училъ о самостоятельной реальности индивидуальныхъ предметовъ и о производности общаго; съ этой точки зрѣнія вторую теорію можно назвать государственнымъ или соціальнымъ *реализмомъ*, поскольку она вѣритъ въ реальное существованіе общихъ связей и въ производный характеръ индивидуумовъ. Первую гипотезу называютъ также часто политическимъ *атомизмомъ*, которому противопоставляется *органическій* взглядъ на государство, представляемый вто-

рымъ воззрѣніемъ. Но было-бы еще правильнѣе назвать первую гипотезу политическимъ *персонализмомъ*, такъ какъ для нея государство является функціей личностей [1]), противопоставляя ее *органическому* въ широкомъ смыслѣ этого слова воззрѣнію на государство, для котораго государство является самостоятельнымъ реальнымъ существомъ, самостоятельной цѣлостностью или организмомъ.

1. Государство, какъ отношеніе междуличное.

а) *Персонализмъ: обоснованіе идеи личности.*

Надо признать, что въ смыслѣ распространенности и популярности политическій персонализмъ является наиболѣе преобладающимъ взглядомъ на сущность государства. Исходитъ онъ изъ донаучнаго, „естественнаго“ пониманія міра, насъ окружающаго. Вокругъ насъ мы видимъ множество различныхъ предметовъ и множество различныхъ людей. Люди эти являются самостоятельными, раздѣльными единицами, которыя могутъ какъ-то вступать другъ съ другомъ въ отношенія и связи. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что этотъ человѣкъ есть существо, которое столь-же *самостоятельно*, какъ и всякій другой человѣкъ, другой членъ общества и государства. Эти самостоятельныя личности и образуютъ въ силу извѣстныхъ условій политическій союзъ. Вотъ какъ наивный взглядъ со всей силой полунаучной банальности описываетъ возникновеніе политическихъ соединеній: „Благодаря многимъ условіямъ нашей прошедшей и современной жизни или, лучше сказать, благодаря многимъ некрасивымъ свойствамъ личностей, населяющихъ земной шаръ, люди должны были соединиться въ крупныя общества, способныя отстоять благосостояніе своихъ членовъ. Общественныя формы, регулирующія жизнь такихъ крупныхъ группъ личностей, не могутъ быть легко измѣнимы, а потому и отстаютъ отъ развитія личностей. Всѣ общественныя движенія можно свести къ усиліямъ облегчить развитіе общественныхъ формъ и поставить ихъ въ непосредственную зависимость отъ личности и ея развитія. Но пока еще ни одно цивилизованное общество не достигло такого состоянія, при которомъ общественныя формы могли бы измѣняться наряду

съ измѣненіемъ личности. Вездѣ этой послѣдней приходится довольно долго выносить стѣсненія и лишенія“[2]). Такой взглядъ на государство и его происхожденіе при извѣстныхъ психологическихъ и соціальныхъ условіяхъ можетъ казаться столь естественнымъ, что безплоднымъ мудрствованіемъ представляется всякая попытка его опроверженія. Если наивный, неискушенный въ познаніи разсудокъ вѣритъ, что все вокругъ него существуетъ такъ, какъ онъ это видитъ, слышитъ и ощущаетъ, то не менѣе достовѣрнымъ представляется ему существованіе отдѣльныхъ людей, ихъ „некрасивыхъ“ качествъ, ихъ соглашеній и возникающихъ отсюда политическихъ формъ. Конечно, дальнѣйшее научное и философское размышленіе постепенно разрушаетъ эту вѣру. Сначала оно распространяетъ свое сомнѣніе на внѣшній міръ и на реальность вещей, въ немъ содержащихся, затѣмъ уже научный скепсисъ распространяется на міръ внутренній. На мѣсто естественной картины міра, какъ суммы разнообразныхъ вещей и состояній, постепенно образуется взглядъ на него, какъ на проявленіе постоянныхъ связей и законовъ, какъ на произведеніе нѣкоего единаго начала. Съ этой точки зрѣнія научное міропониманіе имѣетъ неоспоримую тенденцію разрушить первоначальную идею личности, какъ нѣкотораго самостоятельнаго существа, ввести ее въ общую связь міровыхъ явленій, превратить въ сумму необходимыхъ отношеній и растворить въ общемъ единствѣ законовъ бытія. Наука, въ особенности же наука о природѣ, не знаетъ, что такое „личность“, для нея это есть понятіе „донаучное“. Если оно и живетъ еще въ умахъ людей, то не иначе, какъ пережитокъ. Съ точки зрѣнія естественнонаучнаго міровоззрѣнія, безсознательнымъ пережиткомъ нужно считать попытки многихъ соціологовъ исходить изъ идеи личности для объясненія явленій соціальныхъ и политическихъ. Какъ часто на самомъ дѣлѣ мы видимъ, что ярый матеріалистъ въ научномъ міровоззрѣніи, въ общественной философіи своей придерживается самыхъ, съ точки зрѣнія своей науки, миѳическихъ идей, вѣря въ существованіе личности, ея право, въ произвольное происхожденіе общественныхъ формъ и учрежденій.

Но персонализмъ является не только наивнымъ донаучнымъ воззрѣніемъ; въ исторіи политической мысли не одинъ

разъ встрѣчаемъ мы попытки его научно-философскаго обоснованія. Обоснованіе это связано, по общераспространенному воззрѣнію, съ исторіей такъ называемой договорной теоріи государства, съ ученіями естественнаго права, и въ особенности-же съ такъ называемой механической теоріей государства, обоснованной великими представителями философіи XVII вѣка [3]). Однако, политическій атомизмъ исторически является далеко не первоначальной попыткой обоснованія той гипотезы, согласно которой государство есть явленіе междуличное. Ученіе о томъ, что государство есть соединеніе самостоятельныхъ личностей, издавна обосновано было другой философской теоріей, которая по странной случайности не привлекала вниманія изслѣдователей. Между тѣмъ это была одна изъ самыхъ старѣйшихъ философскихъ гипотезъ, имѣвшая громадное распространеніе въ теченіе многихъ вѣковъ и многихъ поколѣній. Это было міровое явленіе, которое заслонено было развѣ только въ XIX вѣкѣ новѣйшими позитивистическими теченіями въ области философіи и соціологіи. Мы говоримъ о древнѣйшемъ ученіи о личности человѣческой, какъ о нѣкоторомъ самостоятельномъ существѣ, какъ объ индивидуальной духовной субстанціи или о монадѣ. По справедливому замѣчанію В. Вундта, эта гипотеза о субстанціальности единичной человѣческой души была предпосылкой всякаго политическаго индивидуализма и атомизма. „Гипотеза субстанціи"—говоритъ Вундтъ—„неизбѣжно приводитъ къ *этическому индивидуализму*. Все, что происходитъ въ духовной жизни, совершается *индивидуумами* и для индивидуумовъ. Съ этой точки зрѣнія различныя формы общенія могутъ, правда, имѣть различную цѣнность, поскольку достигаемые благодаря имъ индивидуальные результаты болѣе или менѣе важны, но онѣ не могутъ быть признаны по существу различными между собой. Поэтому индивидуализмъ послѣдователенъ, подводя прочнѣйшую и важнѣйшую форму соединенія, *государство*, подъ точку зрѣнія наиболѣе преходящей и наиболѣе случайной формы,—*общества, основаннаго на договорѣ*. Правовой порядокъ связуетъ волю индивидуума лишь потому, что послѣдній самъ въ точныхъ словахъ или безмолвно связалъ свою волю. Коллективная воля всегда состоитъ или въ случайной согласованности нѣкотораго числа индивидуальныхъ волевыхъ единицъ, или

же въ дѣйствительности это какая-нибудь индивидуальная воля, благодаря добровольному или вынужденному отказу какой-нибудь суммы индивидуумовъ отъ пользованія своими волями, распространяющая область своей власти за положенные ей природою предѣлы“ [4]). Нельзя не согласиться съ этимъ справедливымъ мнѣніемъ Вундта, которое нужно только еще болѣе расширить и обобщить. Ученіе объ индивидуальной субстанціи не только служило основаніемъ для договорной теоріи государства, оно составляло философскую предпосылку и всѣхъ многочисленнѣйшихъ *недоговорныхъ* теорій, учащихъ, что государство есть соединеніе личностей, а не нѣкоторая сверхъ-индивидуальная, непрерывная цѣлостность. Теоріи эти, къ величайшему сожалѣнію, мало обращали на себя вниманіе государствовѣдовъ, между тѣмъ онѣ не только пользовались нѣкогда чрезвычайной вліятельностью, но въ нихъ кромѣ того идея государства пріобрѣла истинно универсальное значеніе, была возведена на степень факта мірового и даже абсолютнаго. Популярное нѣкогда ученіе о томъ, что весь міръ есть нѣкоторое большое государство, нѣкоторая универсальная монархія, государство же человѣческое и земное является только излученіемъ обще-мірового властвованія,—ученіе это, не будучи договорнымъ, отправлялось однако отъ гипотезы субстанціальности человѣческой души, отъ идеи индивидуальной субстанціи. Мы называемъ гипотезу эту общимъ именемъ персонализма. Она достойна того, чтобы на ней преимущественно остановила свое вниманіе общая наука о государствѣ.

И философскіе и политическіе источники персонализма лежатъ въ философіи Платона и Аристотеля [5]). Платонъ, какъ извѣстно, пришелъ къ своему о ученію духовной субстанціи, монадѣ или духовномъ атомѣ въ результатѣ глубочайшей критики философскихъ принциповъ, выставленныхъ Элейской школой въ философіи, съ которой онъ велъ упорную борьбу. Сторонники Элейской философіи основнымъ принципомъ своего міропониманія сдѣлали начало абсолютнаго, сплошного и нераздѣльнаго единства, исключающаго всякое множество и всякое различіе. Въ своемъ діалогѣ „Парменидъ“ Платонъ подробно показываетъ, что эта точка зрѣнія на міръ, какъ на нѣчто абсолютно единое, страдаетъ цѣлымъ рядомъ противорѣчій и не можетъ объяснить намъ

сущаго во всей его полнотѣ [6]). По мнѣнію Платона, идея единства соотносительна всегда съ идеей множества; нельзя раздѣлять идеи эти, ибо когда мы говоримъ о единствѣ, мы разумѣемъ единство чего-либо многаго; когда же мы говоримъ о многомъ, мы мыслимъ его объединеннымъ нѣкоторой общей связью, нѣкоторымъ единствомъ. Поэтому принципомъ философіи нужно сдѣлать не единое и не многое, но единство многообразнаго, сочетаніе того и другого [7]). Міръ поэтому не является для Платона единымъ въ смыслѣ непрерывной слитности; напротивъ того, ему свойственны и цѣлостность и раздробленность, и непрерывность и перерывы [8]).

Основнымъ отличіемъ платонизма отъ элейства нужно, слѣдовательно, считать то, что послѣднее возводило на степень абсолютнаго философскаго принципа основное единство сущаго, тогда какъ платонизмъ придавалъ онтологическое значеніе началу различія и опредѣленности. И поскольку всякая опредѣленность есть отрицаніе, постольку названное различіе можетъ быть лучше всего направлено къ выясненію смысла того, что мы называемъ небытіемъ (*ρεῆ ὄν*).

Великій Парменидъ предостерегалъ философовъ вступать на путь признанія небытія, какъ положительнаго начала философствованія [9]). Между тѣмъ идея сущаго самымъ тѣснымъ образомъ связана съ „несущимъ“ и даже не можетъ быть мыслима безъ послѣдней. Когда мы говоримъ, что „нѣчто“ существуетъ, мы полагаемъ это „нѣчто“ отличнымъ отъ „другого“ существующаго; мы полагаемъ, другими словами, нѣкоторую опредѣленность, обладающую свойствами, *не* присущими любой другой опредѣленности. Можно сказать, что свойства послѣдней *не существуютъ* въ отношеніи къ первой. Если мы условимся говорить о *несуществующемъ* въ этомъ смыслѣ слова,—„не о чемъ-либо противномъ существующему, а только о различномъ“, [10])—то необходимая связь „несущаго“ съ „сущимъ“ станетъ вполнѣ очевидной. Такое „несуществующее“ *будетъ сопричастно* всѣмъ идеямъ. Философія, исходящая изъ этихъ принциповъ, представляетъ сущее, какъ рядъ опредѣленностей. Для нея, по правильному замѣчанію Целлера, существуетъ не просто одно сущее, но множества сущихъ, и эти множества стоятъ другъ къ другу въ разнообразныхъ отношеніяхъ тожества и различія, исключенія и содружества. Но философія, изображающая міръ

разбитымъ на опредѣленности и разрѣзаннымъ отличіями, очень близко подходитъ къ атомистикѣ [11]). Платонъ не идетъ, однако, путемъ древнихъ атомистовъ. Истиннымъ началомъ сущаго является для него не матеріальный атомъ, а нѣкоторая духовная единица или идея, надѣленная силой страданія, дѣйствованія, движеніемъ, жизнью, душой и разумностью [12]). По сравненію съ ней физическая матерія представляется бѣднымъ, несовершеннымъ и, главное, несамостоятельнымъ началомъ. Матерія есть безпредѣльное и хаотическое начало міра,—та безформенная масса, которая можетъ безконечно увеличиваться и уменьшаться, которая являетъ собой образъ безпорядочнаго множества, не озареннаго никакимъ порядкомъ или закономъ [13]). Эта безпредѣльность, разсматриваемая сама по себѣ, внѣ связи ея съ разумнымъ началомъ, поистинѣ является чистымъ ничтожествомъ. Если всякое множество существуетъ на основѣ нѣкотораго единства, то и безпредѣльное предполагаетъ нѣкоторый предѣлъ, матерія предполагаетъ форму, безконечный хаосъ—опредѣляющій принципъ или законъ. Предѣлъ и есть то „другое“ начало міра, которое водворяетъ порядокъ и мѣру [14]). Но и „предѣлъ“ не есть нѣчто самостоятельное, онъ соотносителенъ съ безпредѣльнымъ, является другой стороной истинно существующаго. Истинное сущее есть соединеніе безпредѣльнаго и предѣла,—нѣкоторое „третье“ начало, которое Платонъ называетъ дѣйствительно рождающейся субстанціей, происшедшей отъ „смѣси“ предѣла и безпредѣльнаго [15]). Въ „третьемъ началѣ“ заложена внутренняя, природная сила, при помощи которой оно утверждаетъ свое собственное бытіе. Это и есть та сила самосохраненія, которую, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, пытался обосновать при помощи механическихъ гипотезъ Бенедиктъ Спиноза для того, чтобы построить свою политическую философію. Благомъ каждой конкретной субстанціи является ея самоутвержденіе, противодѣйствующее индивидуальному распыленію, равносильному гибели [16]). Дѣйствительный міръ и образуется изъ множества такихъ субстанцій, связанныхъ особыми отношеніями и поставленныхъ въ условія особаго, упорядоченнаго сосуществованія. Ученіе объ этомъ конкретномъ сосуществованіи субстанцій сводится у Платона къ идеѣ новаго—„четвертаго“ начала сущаго,—къ идеѣ мірового правителя, управляющаго

великимъ „градомъ Божіимъ“. Четвертое начало именуется всеобщей и универсальной мудростью (*πασαν καὶ παντοίαν σοφίαν*), устрояющей природу прекраснѣйшимъ и достойнѣйшимъ образомъ [17]). Это есть та духовная стихія космоса, которая все врачуетъ, исцѣляетъ и слагаетъ. Поэтому четвертое начало и называетъ онъ Зевсомъ, съ его царской душой и царскимъ умомъ. И здѣсь вспоминаетъ Платонъ философа, котораго съ такимъ сочувствіемъ цитировалъ во всѣ періоды своей жизни,—родоначальника телеологическаго міросозерцанія, Анаксагора, утверждающаго, что правитель всего есть разумъ [18]). Міръ, обнимаемый этимъ разумомъ, есть уже совокупность изначально несвязанныхъ индивидуальностей, трансцендентное цѣлое. Это царство Бога-правителя въ отличіе отъ царства Бога-архитектора, реально запечатлѣвшаго въ мірѣ свои велѣнія, которыя стали его имманентными законами. Эти идеи послужили темой послѣднихъ діалоговъ Платона, которые онъ написалъ на закатѣ своей жизни—именно, *Тимея* и *Законовъ*. Въ нихъ онъ развиваетъ то міропониманіе, которое обычно называютъ телеологическимъ, хотя его не менѣе успѣшно можно было бы назвать универсально-государственнымъ [20]). Согласно этому міропониманію отношенія властвованія и подчиненія безконечно множатся во вселенной. Въ мірѣ имѣется іерархія властей и, стало быть, іерархія царствъ, взаимно подчиненныхъ другъ другу и соподчиненныхъ единой верховной власти. Такимъ образомъ власть государства людского есть только одно изъ проявленій факта космическаго властвованія, имѣющаго безконечное количество различныхъ проявленій. Человѣческій градъ есть микрокосмъ, отражающій въ себѣ универсальное начало вселенскаго космоса.

Платонизмъ, какъ и всякая живая и великая философская система, слагается изъ разнообразныхъ, нерѣдко противоположныхъ тенденцій. Неоспоримо, что нѣкоторыя изъ нихъ были враждебны Аристотелю, зато другія—не только были ему родственны, но и представляли собой перипатетизмъ въ зародышѣ. Можно подозрѣвать, что метафизика Аристотеля является развитіемъ и своеобразнымъ истолкованіемъ основныхъ положеній нѣкоторыхъ Платоновскихъ діалоговъ, особенно же Филеба. То начало конкретнаго существа или монады, которое Платономъ было выдвинуто въ Филебѣ,

Аристотель поставилъ въ центръ своей метафизики, назвавъ его субстанціей. Субстанція прежде всего опредѣляется Аристотелемъ, какъ нѣкоторое *истинное бытіе*, отличающееся отъ всего случайнаго своей устойчивостью, своимъ самоутвержденіемъ, своей постоянной тождественностью самой себѣ [21]). Однако, Аристотель старается со всей силой подчеркнуть, что субстанція, такъ понимаемая, ни въ коемъ случаѣ не есть какое-либо родовое, всеобщее начало [22]). Напротивъ того, въ пониманіи Аристотеля идея субстанціи совпадаетъ съ конкретнымъ существованіемъ, отличающимся нѣкоторымъ своеобразіемъ. Субстанція есть нѣкоторый самостоятельный конкретный предметъ, подобный атому и образующій числовую единицу [23]). Субстанція есть индивидуальность, обладающая свойствомъ устойчивости и постоянства. У Аристотеля такимъ образомъ еще яснѣе, чѣмъ у Платона, проявляется стремленіе поставить во главу угла своей метафизики нѣкоторое индивидуальное существо или монаду. Согласно взгляду Аристотеля все всеобщее не существуетъ самостоятельно, но является свойствомъ индивидуальной субстанціи. И такими основными свойствами Аристотель считаетъ тѣ всеобщія начала безпредѣльности и предѣла, которыя мы встрѣчаемъ у Платона и которыя Аристотель называетъ матеріей и формой. Въ подлинномъ смыслѣ этого слова ни матерія, ни форма не могутъ быть названы субстанціями, онѣ суть скорѣе основныя опредѣленія субстанцій, ихъ необходимыя начала (ἀρχαί) [24]). Индивидуальныя субстанціи состоятъ изъ матеріи и формы, образуя нѣкоторое сложное цѣлое, нѣкоторую смѣсь.

Какъ же относятся между собой эти отдѣльныя, самостоятельныя субстанціи? Связаны ли онѣ между собою какой-нибудь внутренней, имманентной связью, такъ что міръ, въ который онѣ входятъ, представляетъ собою нѣкоторое непрерывное, слитное цѣлое? Или, наоборотъ, субстанціи раздѣльны другъ отъ друга, отдѣлены перерывами и зіяніями, и связь, между ними наблюдаемая, есть уже связь общенія раздѣльныхъ стихій, а не первоначальное единство? Толкователи Аристотеля, подчеркивая имманентный характеръ его метафизики сравнительно съ Платономъ, обычно игнорируютъ, что, если брать *отношеніе между* индивидуальными субстанціями, то въ пониманіи этого отношенія Аристотель значи-

тельно совпадаетъ съ Платономъ [25]). И для Аристотеля міръ не понимается, какъ нѣкоторое сплошное, непрерывное цѣлое. И для него субстанціи могутъ быть раздѣлены изначальными разрывами. Изъ всѣхъ первоначальныхъ принциповъ сущаго, говоритъ Аристотель, одни могутъ быть *внутренни* или имманентны предметамъ, другіе же *внѣшни* или трансцендентны [26]). Поэтому принципомъ или причиной одинаково можно назвать и природу, и элементъ, и мышленіе, и свободную волю, и субстанцію, и цѣль [27]). Природа является наиболѣе яснымъ образцомъ системы, построенной на имманентныхъ принципахъ. Мы преимущественно называемъ природой тѣ предметы, принципъ движенія которыхъ находится въ нихъ самихъ [28]). Наука о природѣ или физика изучаетъ тотъ родъ сущаго, который въ себѣ самомъ имѣетъ основанія своего движенія и своего покоя [29]). Но не все въ сущемъ надѣлено способностью такого имманентнаго движенія. Матерія, составляющая основу и развитіе природы и нашей практической дѣятельности, отчасти способна къ самодвиженію, отчасти же не обладаетъ этой способностью [30]). Послѣдній родъ матеріи не можетъ двигаться иначе, какъ при помощи двигателя, обладающаго нѣкоторыми искусственными средствами движенія. Поэтому одни предметы, какъ, напр., здоровье, происходятъ не черезъ искусство, а какъ бы по случаю, другіе же, какъ домъ, напротивъ, имѣютъ чисто искусственное происхожденіе [31]). И нѣкоторыя вещи содержатъ внѣ себя основаніе своей необходимости, въ другихъ же вещахъ мы этого не наблюдаемъ, но скорѣе благодаря ихъ внѣшнему воздѣйствію другое происходитъ съ необходимостью [32]).

Мы приходимъ такимъ образомъ къ ученію о томъ, что въ мірѣ имѣется нѣкоторая внѣшняя сила, нѣкоторая извнѣ движущая и въ опредѣленномъ направленіи дѣйствующая причина. Ближе всего ее можно опредѣлить, какъ нѣкоторое цѣлесообразное начало міра, какъ творческую или активную цѣль [33]). Бергсонъ однажды высказалъ мысль, что всякая цѣлесообразность „должна быть внѣшней, иначе—она ничто“ [34]). Въ этой мысли лежитъ глубокая истина, игнорируемая, къ сожалѣнію, современнымъ міросозерцаніемъ и являющаяся основой для міросозерцанія платоно-аристотелевскаго. И Платонъ и Аристотель взирали на міръ не только какъ на сумму всеобщихъ и необходимыхъ законовъ, но и какъ на нѣкото-

рую цѣлесообразную систему, какъ на организацію порядка. Поэтому для Аристотеля не пустой выдумкой являются тѣ области дѣятельности, въ которыхъ выступаютъ намѣренія и цѣли. Въ той области міроотношеній, гдѣ эти цѣли проявляются,—въ жизни органической природы, въ нашей технической и практической дѣятельности,—Аристотель усматриваетъ онтологическія отношенія, необходимо возникающія тамъ, гдѣ мы наблюдаемъ встрѣчу раздѣльныхъ субстанцій, ихъ отношеніе другъ къ другу и къ внѣшнему міру. Аристотель такъ же, какъ и Платонъ, и является однимъ изъ родоначальниковъ того телеологическаго или органическаго міропониманія, которое господствовало въ исторіи человѣческой культуры вплоть до новаго времени, до того односторонняго истолкованія принциповъ естественно-научнаго міропониманія, которое произвели XVIII и XIX вѣка.

Это древнее ученіе объ индивидуальной субстанціи со всѣми его послѣдствіями всецѣло было воспринято послѣдующей христіанской философіей и послужило основаніемъ для христіанскихъ воззрѣній на государство. Мы можемъ наблюдать его уже у первыхъ отцовъ церкви, какъ, напримѣръ, у Оригена, по ученію котораго окружающій насъ міръ, „весьма разновиденъ и разнообразенъ и состоитъ не только изъ разумныхъ и божественныхъ существъ и изъ различныхъ тѣлъ, но и изъ безсловесныхъ живыхъ существъ, каковыми являются: звѣри, животныя, скоты, птицы и всѣ существа, живущія въ водахъ“ [35]). Разнообразіе міра не есть временная его стадія. „Не подлежитъ сомнѣнію, что при концѣ этого міра будетъ великое разнообразіе и различіе, и это разнообразіе, полагаемое нами въ концѣ этого міра, послужитъ причиною и поводомъ новыхъ различій въ другомъ мірѣ, имѣющемъ быть послѣ этого міра“ [36]). Ученіе о субстанціальности индивидуальной души было, такъ сказать, естественнымъ христіанскимъ представленіемъ, вытекающимъ изъ основныхъ посылокъ евангельскаго нравственнаго ученія,—изъ ученія о свободѣ, отвѣтственности, грѣхѣ и воздаяніи. Поэтому въ христіанствѣ всегда наличествовала явная оппозиція противъ теорій непрерывной сплошности душъ и противъ ученія объ единодушіи міра. Уже Ипполитъ причислилъ къ еретическимъ заблужденіямъ перипатетическое ученіе о душѣ, какъ о нѣкоторой единой тончайшей субстанціи [37]). „Знаю и дру-

гое ученіе, котораго никакъ не приму“,—говоритъ Григорій Богословъ,—„потому что у меня не какая-нибудь общая, всѣмъ раздѣленная и по воздуху блуждающая душа. Въ противномъ случаѣ, всѣ бы и вдыхали и выдыхали одинаковую душу и всѣ тѣ, которые живутъ на свѣтѣ, испустивъ духъ, пребывали бы въ другихъ живущихъ, потому что и естество воздуха въ разныя времена бываетъ разлито въ разныхъ вещахъ“ [38]). Несмотря на нѣкоторыя колебанія, и Августинъ склонялся къ ученію о душѣ человѣческой, какъ о нѣкоторой, вполнѣ самостоятельной индивидуальной субстанціи [39]). Отсюда происходитъ предвосхищеніе Августиномъ нѣкоторыхъ моментовъ монадологическаго міросозерцанія. Для Августина духовная жизнь есть заключенный въ себѣ „имманентный процессъ“: „жизнь духа абсолютнаго и жизнь духа человѣческаго и вообще міра конечнаго *суть рядомъ существующіе чисто внутренніе процессы;* признавая, какъ фактъ, нѣкоторое постоянное отношеніе между ними, какого-либо посредства для перехода отъ одного къ другому Августинъ не указываетъ: *между ними существуетъ, такъ сказать, параллелизмъ*“ [40]). Утвержденіе этого „параллелизма“ и есть въ то же время отрицаніе аксіомы объ изначальномъ единствѣ сущаго. Но ошибочно считать эти вѣрно подмѣченныя стороны августиніанизма заблужденіемъ западнаго богословія. Убѣжденіе, что „каждое существо выполняетъ въ своей жизни и дѣятельности волю Божію, *какъ имманентный законъ своей собственной природы*“, [41]) вытекаетъ изъ самыхъ глубинъ евангельской проповѣди. Отклоненіе отъ этого убѣжденія неизбѣжно толкаетъ христіанство къ пантеизму, преодолѣнія котораго можно скорѣе достигнуть черезъ индивидуализмъ и персонализмъ христіанскаго запада, чѣмъ черезъ восточную спекуляцію. Это ученіе о множественности духовныхъ субстанцій съ особой силой выявилось тогда, когда христіанская философія встрѣтилась съ опредѣленно формулированной теоріей монопсихизма. Въ тотъ моментъ, когда передъ схоластикой предстали, съ одной стороны, пантеистическія средневѣковыя ереси, съ другой—арабскій пантеизмъ съ его западными послѣдователями и толкователями, христіанской философіи пришлось употребить всю силу логическихъ и догматическихъ аргументовъ, всю энергію мысли и вѣры, чтобы оттѣнить свою точку зрѣнія и опровергнуть

еретиковъ. Какъ указываетъ Ренанъ, Вильгельмъ Овернскій, едва ли не первый изложилъ всю сумму аргументовъ, направленныхъ къ опроверженію теоріи единодушія. „Она губитъ личность, ведетъ къ обѣднѣнію, къ фатализму, она дѣлаетъ необъяснимыми прогрессъ и различіе индивидуальныхъ понятій". Со времени Вильгельма всѣ великіе учители схоластики изощрялись въ опроверженіи того философскаго ученія, которое, утверждая въ мірѣ наличность одной духовной субстанціи, было прообразомъ послѣдующаго пантеизма и натурализма Спинозы.

У нѣкоторыхъ изъ великихъ схоластиковъ ученіе о множественности духовныхъ субстанцій пріобрѣтаетъ высочайшій философскій интересъ и ведетъ къ выясненію интереснѣйшихъ философскихъ понятій. Такъ, Ѳома Аквинатъ въ связи съ ученіемъ о множественности индивидуальныхъ субстанцій даетъ замѣчательную теорію множествъ, весьма уясняющую намъ индивидуалистическую и монадологическую картину міра. Ѳома различаетъ два вида множествъ— множество матеріальное и множество трансцендентное или формальное. Первое происходитъ отъ дѣленія непрерывнаго (causatus ex divisione continui), второе же имѣетъ основаніе въ непереходимыхъ различіяхъ отдѣльныхъ субстанціальныхъ формъ [43]). Въ царствѣ чистыхъ формъ мы имѣемъ дѣло съ этимъ послѣднимъ родомъ множества. Оно не состоитъ изъ нѣкоторой первоначальной сплошности единаго, но изъ ряда самостоятельныхъ, трансцендентныхъ другъ другу единицъ. Когда мы говоримъ объ единицѣ такого трансцендентнаго множества, такая единица по аналитическому смыслу своему содержитъ въ себѣ только отрицаніе дѣлимости и, стало быть, утвержденіе индивидуальности; и когда мы говоримъ о множествѣ такихъ единицъ, множество здѣсь обозначаетъ опять-таки совокупность недѣлимыхъ. Другое наблюдаемъ мы при множествѣ матеріальномъ или числовомъ. Единица такого множества—число—содержитъ въ себѣ нѣкоторыя акциденціи, означающія нѣчто большее, чѣмъ утвержденіе недѣлимости. Равнымъ образомъ и числовое множество не есть простая совокупность [44]). Въ этихъ опредѣленіяхъ развивается та интереснѣйшая мысль, что математическое единство является не аналитической истиной, содержащейся въ самомъ понятіи сущаго, но истиной синтетической. Современныя

гносеологическія изслѣдованія достаточно разъяснили, въ чемъ заключается тотъ плюсъ, который прибавляется, когда къ сущему примѣняютъ идею единства математическаго: это есть гипотеза раціональной связанности сущаго, взглядъ на него, какъ на непрерывную и единую законосообразность, какъ на хорошо упорядоченное многообразіе. Ѳома Аквинатъ показываетъ, что такая гипотеза не содержится въ идеѣ сущаго, какъ ея необходимый признакъ. Единое, аналитически содержащееся въ сущемъ, не утверждаетъ ничего, кромѣ его индивидуальности, а, стало быть, не постулируетъ никакого первоначальнаго номологическаго единства, никакой первоначальной сплошности. Такая точка зрѣнія разсматриваетъ міръ не только, какъ непрерывный, но и какъ раздѣльный, разрѣзанный перерывами и зіяніями. Объединенія своего перерывы эти достигали въ христіанскомъ ученіи о внѣшнемъ порядкѣ.

Ученіе о внѣшнемъ порядкѣ формулируется уже въ ранній періодъ христіанской философіи, у великихъ отцовъ христіанской церкви. „Порядокъ устроилъ вселенную“,—говоритъ Григорій Богословъ,—„порядокъ движетъ земное и небесное, порядокъ у существъ умопредставляемыхъ, порядокъ въ вещахъ чувственныхъ, порядокъ у ангеловъ, порядокъ въ звѣздахъ, въ ихъ движеніи, величинѣ, взаимномъ отношеніи и свѣтлости... Порядокъ въ частяхъ года и временахъ, которыя чинно наступаютъ и проходятъ и своими промежутками умягчаютъ свою крутость. Порядокъ—въ продолженіяхъ и промежуткахъ дня и ночи. Порядокъ—въ стихіяхъ, изъ которыхъ тѣла. Порядокъ обведъ небо, распростеръ воздухъ, подложилъ или наложилъ землю, разлилъ и собралъ во едино влажное естество, пустилъ вѣтры, но не далъ имъ совершенной свободы, связалъ въ облакахъ воду и не удержалъ ее, но благовременно и равномѣрно разсѣиваетъ по лицу земли... Порядокъ узаконилъ и всѣмъ животнымъ образъ рожденія, пищу и свойственное каждому мѣстопребываніе; никто не видѣлъ, чтобы дельфинъ разсѣкалъ бразды, чтобы волъ нырялъ въ водѣ и плавалъ, чтобы солнце убавлялось или возрастало ночью, а луна свѣтила днемъ“... [45]). „Ничто такъ не созидаетъ“,—говоритъ Іоаннъ Златоустъ,—„какъ благочиніе, какъ миръ, какъ любовь, а все противоположное имъ производитъ разрушеніе. Это можно видѣть

не только на предметахъ духовныхъ, но и на всѣхъ другихъ. Если нарушишь порядокъ въ хорѣ, или на кораблѣ, или на колесницѣ, или въ войскѣ, если бо́льшее отклонишь отъ его положенія и поставишь на его мѣсто меньшее, то разстроишь и извратишь все. Не будемъ же и мы разстраивать порядокъ, не будемъ ставить голову внизу, а ноги наверху“ [46]). Если первая матерія, по ученію Григорія Нисскаго, была нѣкоторой пустотой, то послѣдующее развитіе міра и заключалось въ восполненіи ее качествами. Въ этомъ смыслѣ развитый и перешедшій въ актуальное состояніе міръ, какъ образъ и подобіе Божіе, не можетъ не быть также извѣстной конкретной полнотой (*πλήρωμα*). Каждая изъ стихій его „привноситъ“ нѣчто „къ полнотѣ всего міра“, исполняя въ немъ нѣкоторое опредѣленное назначеніе и слѣдуя нѣкоторому опредѣленному порядку. „Когда же могуществомъ и премудростью положено основаніе совершенію каждой изъ частей міра, послѣдовалъ за симъ необходимый нѣкій рядъ въ извѣстномъ порядкѣ, такъ что предварилъ и прежде всего иного видимаго во вселенной появился огонь, а послѣ огня явилось то, чему необходимо слѣдовать за предварившимъ, и за этимъ третье, чего потребовалъ художественный порядокъ; также и четвертое и пятое и все прочее въ дальнѣйшемъ за симъ послѣдованіи появилось въ такомъ порядкѣ не по самослучайному какому-либо столкновенію и не вслѣдствіе безпорядочнаго и никуда не направленнаго движенія“ [47]). Такъ и течетъ міровой процессъ, „держась послѣдовательности“ и „снова производя, чему необходимо слѣдовало быть за происшедшимъ прежде“ [48]). Поэтому въ мірѣ дана уже „по первому Божію изволенію“, „*вся въ совокупности полнота твари*“ [49]). Или, какъ выражалъ эти мысли Августинъ, съ именемъ котораго обычно связываютъ ученіе о порядкѣ, всѣ вещи этого міра лежатъ „въ своемъ мѣстѣ“, располагаются „въ прекрасномъ порядкѣ“ и каждая изъ нихъ вноситъ въ міръ, какъ *въ общую республику*, свою долю красоты [50]).

На этомъ ученіи о непрерывности совершеннаго порядка зиждутся извѣстныя основныя аксіомы схоластической науки: „совершенное сущее должно бояться пустоты, должно стремиться къ непрерывности и не выносить скачковъ, должно ничего не дѣлать напрасно“. Сюда же относится также и аксіома,

которую въ иномъ толкованіи принимаетъ современный эволюціонизмъ съ его теоріей о происхожденіи видовъ: „non datur vacuum formarum“, т.-е. существуетъ нѣкоторая непрерывность ступеней жизни, нѣкоторая лѣствица существъ. Однако, схоластическая наука понимаетъ эту непрерывность не какъ единство происхожденія, не какъ единый причинный рядъ, но какъ единство порядка, какъ статическую систему служеній и подчиненій, какъ систему іерархіи [51]).

Такое міропониманіе по внутреннимъ склонностямъ своимъ глубоко индивидуалистично. Оно рисуетъ міръ составленнымъ изъ упорядоченныхъ самостоятельностей, составляющихъ одну великую конкретную цѣлостность космоса. Отнимите у частей такого цѣлаго ихъ самостоятельный характеръ, въ силу котораго онѣ противостоятъ другимъ частямъ, какъ служащія и господствующія, растворите все ихъ многообразіе въ безразличіи перваго единства; установите безусловное господство того, что можно назвать непрерывностью въ смыслѣ новѣйшаго естествознанія,—телеологическое единство утратитъ свое лицо и превратится изъ прекрасной полноты космоса въ хорошо упорядоченное многообразіе математическаго ряда. Но христіанская философія была построена главнымъ образомъ на этой идеѣ внѣшней связи и внѣшняго дѣйствія, на идеѣ трансцендентности, тогда какъ новая философія преимущественно использовала категорію единаго имманентнаго закона. Въ исторіи философіи не найдется страницъ, болѣе ярко характеризующихъ точку зрѣнія внѣшне-телеологическаго взгляда на міръ, чѣмъ страницы, написанныя представителями христіанской и схоластической мудрости. Къ числу такихъ классическихъ характеристикъ нужно отнести, напримѣръ, мысли Діонисія Великаго, направленныя противъ атомизма эпикурейцевъ. Въ согласіи съ „мудрѣйшими изъ эллиновъ“ Діонисій утверждаетъ взглядъ на міръ, какъ на „гармоническое цѣлое“ [52]). И вмѣстѣ съ тѣмъ ни у одного изъ другихъ отцовъ церкви не проявляется съ такой яркостью взглядъ, что цѣлое можетъ существовать только *на основаніи нѣкоторой внѣшней организаціи*, на основаніи начальствованія и властвованія. „Гдѣ нѣтъ начальника“—говорится въ одномъ изъ фрагментовъ Діонисія—„тамъ, конечно, бываетъ безпорядокъ“ [53]). Самые обычные примѣры убѣждаютъ насъ, что при отсутствіи направляю-

щей дѣятельности каждая полезная вещь „разлагается и разсѣивается непрерывно и какъ попало, такъ какъ ею болѣе уже не занимается и не распоряжается мудрость, благодаря которой она могла бы явиться“ [54]). Въ самомъ дѣлѣ, кусокъ матеріи не является безъ ткача, основы не составляются сами собою и поперечная нитка не вплетается сама собою; а когда онъ износится, то изорванные лохмотья расползаются во всѣ стороны. Домъ и городъ созидаются не такъ, что одни камни сами попадаютъ въ фундаментъ, а другіе поднимаются въ верхнія части зданія, но строитель располагаетъ ихъ въ порядкѣ—каждый камень на свое мѣсто; по разрушеніи же дома, каждый изъ нихъ низвергается внизъ и падаетъ какъ попало. И при сооруженіи корабля киль не самъ подставляетъ себя (внизъ корабля), мачта не сама собою поднимается въ серединѣ и каждое изъ остальныхъ деревьевъ не само собою занимаетъ то положеніе, какое выпало на его долю. Равнымъ образомъ извѣстные сто деревьевъ колесницы не сплочены каждое въ томъ пустомъ мѣстѣ, какое нашли сами они, но строитель въ томъ и другомъ случаѣ приладилъ всѣ деревья каждое на свое мѣсто“ [55]). Эти взятые изъ технической дѣятельности примѣры возводятся Діонисіемъ на степень универсальныхъ космическихъ фактовъ. По его мнѣнію все въ мірѣ происходитъ въ результатѣ такого внѣшняго устройства и регулированія. Нѣтъ и не можетъ быть никакого другого способа происхожденія вещей, никакого внутренняго, имманентнаго дѣйствія. Въ томъ-то и заключается недостатокъ атомистическаго взгляда на міръ, что, согласно нему, космосъ возникъ и существуетъ, становится и развивается, благодаря нѣкоторому автономному акту. Эпикуръ представлялъ поэтому міръ не какъ благоустроенную монархію, но *какъ свободную демократію*. Атомы сами, безъ всякаго внѣшняго участія, двигаются, вступаютъ въ соглашенія и образуютъ міръ. Надъ ними нѣтъ внѣшней власти и внѣшняго принужденія. „Если не тяготѣетъ надъ ними ни теченіе, ни выборъ, ни распоряженіе со стороны правителя, но сами они по своей волѣ выходятъ на надлежащее мѣсто изъ великаго хаоса, происходящаго изъ безпорядочнаго движенія, оставляютъ за собой великій шумъ отъ различныхъ столкновеній и направляются подобные къ подобнымъ не Богомъ, какъ говоритъ поэтъ, *но сами сте-*

каются и собираются вмѣстѣ, зная сродныхъ себѣ: то какъ удивительно это самоуправленіе (σημοκρατια) атомовъ! Друзья привѣтствуютъ и обнимаютъ другъ друга и спѣшатъ расположиться на одно общее жительство, и одни сами собою сплетаются въ великое свѣтило солнце, чтобы производить день, а другіе въ многочисленныя пирамиды звѣздъ, чтобы увѣнчать и все небо, а иные разставлены кругомъ, чтобы придать ему нѣкоторую твердость и вывести эфиръ сводомъ для восхожденія свѣтилъ, и чтобы группы этихъ простыхъ атомовъ выбрали себѣ жилище и раздѣлили небо на дома и мѣстопребыванія свои“ [56]). Міръ, съ этой точки зрѣнія, является не безсмысленной кучей атомовъ, но хорошо устроеннымъ государствомъ, даже просто великой монархіей. „Ничто“— говоритъ Лактанцій — „не можетъ существовать безъ своего правителя. Такъ разваливается домъ, оставленный своимъ хозяиномъ, гибнетъ корабль безъ кормчаго, и тѣло, покинутое душой, растлѣвается; но можемъ ли мы предположить, что столь великая громада этого міра могла быть построенной безъ художника или пребывать столь долговременно безъ управителя“ [57]). Вообще можно выставить аксіому, что *во всякомъ множествѣ долженъ наличествовать извѣстный правящій порядокъ* („in omni multitudine aliquod esse regimen“) [58]). Это ученіе *объ управленіи* составляло онтологическую и космологическую основу средневѣковаго міросозерцанія. И для этого ученія государство являлось не „интеллигентской выдумкой“, но нѣкоторымъ универсально-космологическимъ фактомъ, выраженіемъ одного изъ существеннѣйшихъ міровыхъ началъ.

Когда въ XVII вѣкѣ геніальный философъ Лейбницъ началъ закладывать основы своему монадологическому и персоналистическому міросозерцанію, онъ не могъ не воспользоваться при этомъ громаднымъ предшествующимъ опытомъ средневѣковой философіи. Правильнѣе сказать, что самый опытъ этотъ, въ которомъ Лейбницъ, глубокій знатокъ схоластики, былъ своимъ человѣкомъ, убѣдилъ его въ нѣкоторой ограниченности новѣйшихъ методовъ естествознанія, значеніе которыхъ, конечно, нельзя отрицать и отвергать. „Я далеко уже проникъ въ страну схоластиковъ“,—говоритъ Лейбницъ,—„когда математики и новѣйшіе писатели заставили меня, еще совсѣмъ молодого человѣка, ее покинуть.

Ихъ чудесные пріемы механическаго объясненія природы очаровали меня, и я справедливо сталъ презирать методы тѣхъ, которые примѣняютъ только понятіе формъ и способностей, въ чемъ они ничего не понимаютъ“ [59]). „Въ началѣ“,— продолжаетъ онъ,—„когда я освободился отъ ига Аристотеля, я отдался принципу пустоты и атомамъ, такъ какъ это наилучше удовлетворяетъ чувственное созерцаніе. Однако, отойдя отъ нихъ послѣ долгихъ размышленій, я увидѣлъ, что невозможно отыскать принципы истиннаго единства только въ матеріи или въ томъ, что только пассивно, такъ какъ все здѣсь есть простой конгломератъ безконечныхъ частей. Ибо множество можетъ обладать реальностью только черезъ *истинныя единства*, которыя имѣютъ иное происхожденіе и суть нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ сумма математическихъ точекъ“... „Слѣдовало, стало-быть“, — заключаетъ Лейбницъ, „вновь призвать и какъ бы реабилитировать пресловутое ученіе о субстанціальныхъ формахъ“. Но этого было мало. Слѣдовало еще вновь построить и ученіе объ индивидуальной субстанціи, основы которому Лейбницъ и кладетъ въ своемъ ученіи о монадахъ или Монадологіи. Къ необходимости построить ученіе это Лейбница приводятъ тѣ же аргументы, которые развивалъ Платонъ. Если Платоновское ученіе о единичномъ существѣ, какъ основѣ бытія, выросло изъ борьбы съ элействомъ, то проблема монадологіи родилась изъ оппозиціи къ элейцамъ новѣйшимъ, къ новымъ сторонникамъ ученія о безразличной, единой субстанціи, выступающимъ уже во всеоружіи новѣйшей науки. Лейбницъ прямо полемизируетъ съ новѣйшими элейцами, какъ Платонъ полемизировалъ со старыми [60]). „Пагубнымъ“ называетъ онъ ученіе, согласно которому „всѣ вещи — только бѣглыя и мимолетныя модификаціи и, такъ сказать, призраки единой пребывающей Божественной субстанціи. или, что то же, Богъ есть сама природа и субстанція всѣхъ вещей“ [61]). Ученіе это „пустилъ недавно въ ходъ или возобновилъ одинъ остроумный, но нечестивый писатель“ (разумѣется, Спиноза), хотя издавна оно имѣло многочисленныхъ сторонниковъ [62]). Къ нему примыкаютъ, въ сущности говоря, всѣ сторонники ученія о единомъ всеобщемъ духѣ, начиная съ Аверроэса и кончая новѣйшими послѣдователями Декарта [63]). „Ученіе о всеобщемъ духѣ само по себѣ хорошо,

ибо всѣ тѣ, кто его проповѣдуетъ, допускаютъ въ самомъ дѣлѣ существованіе Божества. Но когда заходятъ такъ далеко, что утверждаютъ, будто этотъ всеобщій духъ есть единственный духъ и что не существуетъ отдѣльныхъ духовъ,... то при этомъ, мнѣ кажется, выходятъ за предѣлы разума“ [64]). Первымъ свидѣтельствомъ противъ этого ученія служитъ опытъ, „который, кажется, достаточно учитъ насъ тому, что мы составляемъ нѣчто особое, мыслящее, сознающее себя, хотящее, и что мы отличны отъ всякаго другого существа, мыслящаго и хотящаго что-либо иное“ [65]). Но названное ученіе приводитъ къ нелѣпости, заставляя насъ признавать „только одну субстанцію, а именно—Бога, которая во мнѣ мыслитъ, вѣритъ и хочетъ противоположное тому, что она мыслитъ, чему вѣритъ и чего хочетъ въ другомъ,—мнѣніе, нелѣпость котораго обнаружилъ еще П. Бэйль въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своего словаря“ [66]). „Если, далѣе, въ природѣ нѣтъ ничего, кромѣ всеобщаго духа и вещества, то придется признать, что не самъ всеобщій духъ вѣритъ и желаетъ противоположнаго въ различныхъ лицахъ, а вещество, которое въ нихъ различно и разно дѣйствуетъ. Но если вещество дѣйствуетъ, то къ чему тогда всеобщій духъ? Если же вещество есть первое страдательное начало или даже начало чисто страдательное, то какъ возможно приписывать ему эти дѣйствія? Такимъ образомъ, болѣе разумно допустить, что, кромѣ Бога, который есть высшее дѣятельное начало, *существуетъ множество отдѣльныхъ дѣятелей, такъ какъ существуетъ множество отдѣльныхъ и противоположныхъ другъ другу дѣйствій и страданій, которыя не могутъ быть приписаны одному субъекту,—и тогда эти дѣятели суть не что иное, какъ отдѣльныя души*“ [67]). У кого назрѣло сознаніе этой мысли, тому становится ясной необходимость „возстановить права древней философіи“. „Я знаю“,—говорилъ Лейбницъ,—„что высказываю большой парадоксъ“... „Но, можетъ быть, меня не осудятъ опрометчиво, когда узнаютъ, что я довольно много размышлялъ надъ новой философіей, провелъ много времени надъ физическими опытами и геометрическими доказательствами, что я долго былъ убѣжденъ въ пустотѣ этихъ (субстанціальныхъ) существъ, и, наконецъ, противъ моей воли и, такъ сказать, *насильно былъ принужденъ снова признать ихъ*, убѣдив-

шись изъ собственнаго изслѣдованія, что наши новые философы недостаточно справедливы къ св. Ѳомѣ и другимъ великимъ людямъ того времени и что во мнѣніяхъ схоластическихъ философовъ и богослововъ гораздо болѣе основательности, чѣмъ обыкновенно думаютъ, *если только пользоваться ими какъ слѣдуетъ и на своемъ мѣстѣ*“ [68]). Ученіе объ индивидуальной субстанціи, или монадѣ, и является тѣмъ новымъ принципомъ, который нужно присоединить къ категоріямъ новѣйшаго естествознанія, чтобы затрудненія послѣдняго были устранены. Сущность міра вѣдь не состоитъ только изъ матеріи и движенія, какъ думаютъ новые физики. Въ мірѣ нужно признать „нѣчто, имѣющее сходство съ душами и называемое обыкновенно субстанціальной формой“ или же „индивидуальной субстанціей“ [69]). Черезъ введеніе этого начала снова возстанавливается въ своихъ правахъ принципъ индивидуальности, столь забытый современной физикой, знающей только общіе законы и связи. Поэтому *первымъ* послѣдствіемъ признанія этого начала является законъ индивидуализаціи, выражаемый въ слѣдующей аксіомѣ: „Двѣ субстанціи не могутъ быть совершенно сходны другъ съ другомъ и различаться только нумерически, и то, что св. Ѳома утверждаетъ въ этомъ отношеніи объ ангелахъ или чистыхъ духахъ... справедливо обо всѣхъ субстанціяхъ“ [70]). „Каждая монада необходимо должна быть отлична отъ другой. Ибо никогда не бываетъ въ природѣ двухъ существъ, которыя были бы совершенно одно какъ другое, и въ которыхъ нельзя было бы найти различія внутренняго, или же основаннаго на внутреннемъ опредѣленіи“ [71]). Субстанціальныя формы и есть прежде всего „principium individuationis“,—„то, чѣмъ субстанція одного тѣла отличается отъ другого“ [72]). Мы видѣли уже, что это начало индивидуальности было, правда, не столь ярко, подчеркнуто и въ аристотелевомъ ученіи о субстанціи. Но Лейбницъ вноситъ въ это ученіе новую, отсутствующую въ древней философіи черту. Кромѣ индивидуальности, онъ подчеркиваетъ внутренній, духовный, даже чисто психическій характеръ своей субстанціи. По его мнѣнію, монада въ каждый данный моментъ отличается отъ другой монады только внутренними качествами и дѣйствіями, „которыя не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ ея *воспріятіями* (т.-е.

представленіями въ простомъ сложнаго или внѣшняго) и ея *стремленіями* (т.-е. влеченіями отъ одного представленія къ другому), составляющими начало измѣненія“ [73]). Въ этомъ нельзя не усматривать одной изъ геніальныхъ интуицій Лейбница, понявшаго, что если гдѣ и имѣются въ мірѣ перерывы и зіянія, то прежде всего бросаются они въ глаза, когда мы смотримъ на явленія жизни душевной. Душевная жизнь всегда есть жизнь замкнутая, партикулярная, сама себѣ довлѣющая и въ себѣ пребывающая. Когда я нѣчто чувствую, я знаю, что такъ, какъ я, никто другой не можетъ чувствовать. И о внутренней жизни другого я знаю только посредственно; непосредственно же она мнѣ неизвѣстна. Не даромъ говорятъ, что чужая душа — потемки. Впрочемъ, Лейбницъ здѣсь проводилъ древнѣйшую христіанскую идею о святости и неприкосновенности внутренней жизни души, придавъ идеѣ этой глубочайшій философскій смыслъ.

Міръ съ точки зрѣнія изложенныхъ взглядовъ является для Лейбница какъ бы составленнымъ изъ двухъ различныхъ и вмѣстѣ существующихъ царствъ. Одно царство— есть царство необходимыхъ законовъ природы—царство Бога-архитектора, о существованіи котораго древняя и христіанская философіи мало знали. Его открыло зато новѣйшее естествознаніе. Другое есть царство души, царство Бога-правителя, о которомъ не хочетъ знать новѣйшее естествознаніе. „Богъ, являющійся мастеромъ и архитекторомъ по отношенію къ машинамъ и механическимъ произведеніямъ природы, занимаетъ престолъ царя и отца духовныхъ субстанцій“. Такимъ образомъ, въ ученіи своемъ о царствѣ Бога-правителя Лейбницъ реставрируетъ старую христіанскую и античную мысль о божественномъ порядкѣ, управляемомъ особыми законами цѣлесообразности и добра. Поэтому и для Лейбница государство есть универсальный, міровой фактъ, особый іерархическій порядокъ, въ которомъ общаются между собой духовныя субстанціи [74]).

в) Персонализмъ: примѣненіе идеи личности къ конструкціи государства.

Идеи индивидуальной субстанціи и внѣшняго порядка были основными предпосылками той старѣйшей теоріи госу-

дарства, которыя поняла его, не какъ самостоятельную субстанцію, но какъ особое междусубстанціальное и междуличное отношеніе. Преобладающимъ мотивомъ въ этой теоріи государства былъ взглядъ, что неорганизованная масса отдѣльныхъ субстанцій не можетъ существовать безъ нѣкоторой внѣшней организаціи, и послѣдняя необходимо охватываетъ собою не только государство человѣческое, земное, но и весь міръ междусубстанціальнаго бытія. Мотивъ этотъ выявляется уже съ полной ясностью у Платона, своеобразно его проводитъ Аристотель, и онъ достигаетъ своего завершенія и развитія въ христіанскихъ политическихъ ученіяхъ. Что касается Платона, то съ особой силой мотивъ этотъ слышится въ діалогѣ „Политикъ“, въ которомъ проблема государства достигаетъ своего философскаго завершенія. Въ мифическомъ разсказѣ о судьбахъ міра излагается теорія вѣчнаго круговращенія, столь чуждая современнымъ популярнымъ воззрѣніямъ на безконечный прогрессъ [75]). Есть древній мифъ, что когда-то небесныя свѣтила двигались въ обратную сторону, чѣмъ нынѣ. Въ то время, разсказываетъ мифъ, и люди рождались изъ земли, и тысячи другихъ вещей свершались инымъ, противоположнымъ, чѣмъ теперь, порядкомъ. Преданія эти — не пустыя сказки. Дѣйствительно, міръ совершаетъ круговращеніе то въ одну, то въ другую сторону, и это свойство его объясняется удивительнымъ отношеніемъ къ божественному перводвигателю. Про міръ нельзя сказать, что онъ вращаетъ самого себя,—ни для кого это невозможно, кромѣ какъ для вождя всѣхъ движущихъ вещей; нельзя сказать также, что Богъ его вѣчно двигаетъ, или что двигаютъ его какіе-то два враждебныхъ бога. Міръ порою движется Богомъ, порою оставляется имъ, и послѣ этого онъ, какъ заведенное въ одну сторону колесо, вращается нѣкоторое время въ сторону противоположную. Однако Богъ не отпускаетъ его на свободу совсѣмъ, но только до извѣстнаго предѣла. Когда исполнится этотъ предѣлъ, Богъ снова начинаетъ его двигать. Отъ различія этихъ движеній происходитъ и общее различіе въ процессѣ образованія всѣхъ вещей міра. Когда міръ вращался Богомъ, все шло въ обратную сторону, чѣмъ теперь. Міръ былъ подобенъ кинематографической картинѣ, лента которой пущена наоборотъ. На картинѣ этой люди не будутъ итти къ старости, но шеству-

ютъ къ юности и младенчеству. У стариковъ сѣдые волосы чернѣютъ, морщины сглаживаются, ростъ постепенно уменьшается, и, наконецъ, они превращаются въ новорожденныхъ. И ясно, что въ подобномъ мірѣ, при правленіи его Богомъ или геніями, люди жили въ состояніи блаженства, *между ними не было ни вражды, ни возмущенія.* Въ немъ не было и государства, какъ человѣческаго установленія. Но вотъ этотъ блаженный періодъ богоправительства пришелъ къ концу. Кормчій вселенной отошелъ отъ нея, и міръ сталъ вращаться въ другую сторону, двигаясь своими собственными силами. Въ моментъ этого измѣненія космосъ сотрясся въ своей основѣ, однако постепенно вошелъ на свой новый путь, „имѣя попеченіе и владычество, какъ надъ всѣмъ, что находилось въ его нѣдрахъ, такъ и надъ собою, и по возможности вспоминая наставленія своего деміурга и отца“ [76]). Будь міръ существомъ совершеннымъ, онъ продолжалъ бы это движеніе вѣчно. Правда, онъ получилъ много божественныхъ свойствъ отъ своего создателя, но онъ пріобщенъ былъ также и къ началу тѣлесному, началу безпорядочному, а не божественному. Поэтому онъ и не могъ продолжать свое движеніе безпорочно. Съ теченіемъ времени имъ начинаетъ овладѣвать забвеніе божественныхъ началъ, природа даетъ себя знать, и постепенно міръ начинаетъ разрушаться, приближаясь къ состоянію древняго хаоса. *Вотъ здѣсь и наступаетъ моментъ, когда возникаетъ потребность политической власти въ мірѣ, когда образуются правительства и родятся государства.*

Лишь только божество прекращаетъ свое попеченіе надъ міромъ, постепенно въ него начинаетъ проникать одичаніе. Жестокосердіе овладѣваетъ живыми существами и сильные начинаютъ пожирать слабыхъ. Въ числѣ слабыхъ находятся и люди, не вышедшіе еще изъ своего первобытнаго существованія, неопытные ни въ искусствѣ, ни въ техникѣ. И какъ у Гоббса bellum omnium contra omnes приводила людей къ разумному дѣйствію [77]), направленному къ сохраненію того, о чемъ не могла позаботиться сама природа, такъ и у Платона люди призываются къ тому, чтобы заботиться о самихъ себѣ, водворять порядокъ и подражать такимъ образомъ космическому дѣлу самого божества [78]). Въ этомъ мифическомъ оправданіи государства ясно выступаютъ предпо-

сылки, столь характерныя для трансцендентическихъ уклоновъ Платоновой метафизики. Смыслъ государства полагается *въ искусственномъ объединеніи разрозненнаго и необъединеннаго*. Организуется оно путемъ внѣшняго порядка, истекающаго изъ цѣлесообразной дѣятельности трансцендентнаго разума [79]). Чисто имманентными силами въ мифѣ Платона обладаютъ развѣ только безпорядочныя тенденціи матеріальнаго начала. Онѣ неуклонно и *безъ всякаго внѣшняго воздѣйствія* влекутъ міръ къ неустройству и къ порчѣ. Государство призвано бороться съ отдѣльными проявленіями этой имманентной силы. Вспоминая о покинувшемъ міръ разумномъ планѣ, люди стараются устроить порядокъ, чуждый законамъ матеріи.

Другими словами, государство въ пониманіи Платона не является продуктомъ эволюціи нѣкоторыхъ потенцій, заложенныхъ въ космической первоосновѣ и развертывающихся въ рядъ ступеней постепеннаго мірообразованія. Государство, напротивъ, есть продуктъ *искусства*. Образцомъ для государственной дѣятельности должны быть другіе виды искусства, — врачебное, плотничье, искусство корабельщиковъ и пр. Каждое искусство есть извѣстное проявленіе внѣшней силы или власти надъ обрабатываемымъ имъ матеріаломъ и поэтому должно считаться съ послѣднимъ, примѣриваться къ нему [80]). Такъ врачъ въ извѣстномъ смыслѣ есть „правитель тѣлъ“ и, врачуя ихъ, онъ имѣетъ въ виду ихъ пользу и благо [81]); такъ кормчій есть правитель корабельщиковъ, преслѣдующій пользу тѣхъ, по отношеніи къ которымъ онъ поставленъ въ положеніе лица начальствующаго; такъ пастухъ заботится о томъ, чтобы, управляя овцами, привести ихъ въ наилучшее состояніе [82]). Но такова же роль и таково же назначеніе государства. Въ этомъ отношеніи нѣтъ никакой разницы между большимъ домоустройствомъ и порядкомъ небольшого государства [83]). Политическое искусство схоже со всякимъ другимъ, отличаясь только тѣмъ, что объектомъ власти являются существа живыя и разумныя. И всякое искусство не есть непроизвольное истеченіе внутреннихъ потенцій, но активная, направляющая и принуждающая дѣятельность. Таковой должна быть и дѣятельность государства. Отъ Платона весьма далекъ былъ взглядъ на непроизвольный, „органическій“ харак-

теръ государственнаго строительства, какъ представляли дѣятельность государственную новые органисты. Напротивъ, государственный аппаратъ выступаетъ у Платона со всей силой произвольно регулирующей мощи. Задачей государства является борьба съ хаотическимъ и разрушительнымъ началомъ человѣческой природы, — съ чувственностью. Правда, уже личная мораль исполняетъ ту же функцію, и она также борется со смутами и распрями человѣческой души, подпавшей подъ власть страстей, потерявшей способность дѣйствовать согласно съ собой и ставшей врагомъ самой себѣ [85]). Однако, одной субъективной морали еще недостаточно. Есть люди, въ души которыхъ сама природа влила неблагородный металлъ, — желѣзо или мѣдь. Люди эти какъ бы олицетворяютъ въ себѣ хаотическую безпредѣльность міра. Сама природа не позволяетъ имъ жить сообразно съ порядкомъ и закономъ, такъ какъ въ этой природѣ заключено начало безпорядочное и хаотическое. Эти люди по природѣ призваны къ подчиненію, тогда какъ другимъ, въ души которыхъ влито благородное золото, необходимо надлежитъ начальствовать и властвовать [86]). Хаотическое, безпредѣльное начало государства и воплощается въ его третьемъ сословіи. Напротивъ, законополагающая форма воплощена въ носителяхъ государственнаго разума, въ правителяхъ-философахъ. Едва ли можно отрицать, что въ этой теоріи отношеніе между правителями и управляемыми мыслится Платономъ по типу внѣшней, движущей причины, четвертаго начала филеба. Этимъ и объясняется то спокойное допущеніе внѣшнихъ средствъ воздѣйствія, которое достигаетъ въ государствѣ Платона, поистинѣ, высшаго напряженія. Исходя не „изъ мысли о творчествѣ отдѣльныхъ лицъ, свободно объединяющихся въ актахъ соціальнаго прогресса, а изъ представленія о нѣкоторомъ общемъ планѣ, утверждаемомъ въ жизни людей высшей мудростью“ [87]), Платонъ доводитъ до превосходной степени внѣшне-принудительную дѣятельность государственнаго аппарата. Какъ разумъ лежитъ внѣ управляемаго имъ хаоса, какъ пастыри, въ сущности, чужды и далеки овцамъ, такъ и цѣль государства лежитъ внѣ подданныхъ и надъ ними. Государство Платона „ограничиваетъ, принуждаетъ, очищаетъ, воспитываетъ—словомъ, примѣняетъ всѣ возможные способы внѣш-

няго воздѣйствія, описанные Платономъ во второй и третьей книгахъ Политіи.

Старое Платоново воззрѣніе на государство, какъ на внѣшнее, трансцендентное единство, продолжаетъ въ сочиненіяхъ Аристотеля играть роль живой, творческой теоріи. У Аристотеля затушевывается только тотъ моментъ борьбы съ отрицательнымъ и злымъ началомъ, который выдвигался Платономъ, какъ основной принципъ государственнаго бытія. Напротивъ, Аристотель намѣчаетъ основы другой, такъ называемой *общежительной* теоріи, по которой человѣкъ изначально уже живетъ вмѣстѣ съ себѣ подобными,—сначала въ семьѣ, потомъ въ селеніи, затѣмъ въ государствѣ [88]). Въ этомъ смыслѣ государство есть „продуктъ естественнаго возникновенія“ и „естественнаго развитія“ [89]. Оно даже по своей природѣ „предшествуетъ“ индивиду. Обычно, эти взгляды служатъ основаніемъ для того, чтобы считать Аристотеля предшественникомъ новѣйшей органической теоріи государства, согласно которой государственное цѣлое разсматривается, какъ нѣкоторое самостоятельное существо, управляемое внутренними, имманентными законами своей жизни. Однако, идея природы для Аристотеля не является чѣмъ-либо *несовмѣстимымъ съ внѣшнимъ цѣлесообразнымъ дѣйствіемъ*, а потому его „органическій“ взглядъ на государство выливается въ нѣсколько иныя формы, чѣмъ воззрѣнія новѣйшихъ органистовъ. Государство для Аристотеля продолжаетъ оставаться въ значительной степени тѣмъ же *инструментальнымъ* цѣлымъ, какъ и у Платона.

Когда въ своей Метафизикѣ Аристотель приступаетъ къ опредѣленію понятія принципа или причины, онъ въ качествѣ примѣра внѣшнихъ принциповъ называетъ тотъ произволъ, благодаря которому происходитъ искусственное движеніе или измѣненіе, напр., правленіе въ государствѣ, власть царей и тирановъ [90]). Основные принципы трансцендентнаго единства—внѣшній регулирующій принципъ и регулируемый субстратъ—совершенно сознательно полагаются Аристотелемъ въ основаніе его политической системы. Всякая политическая система, по мнѣнію Аристотеля, должна преслѣдовать какую-либо опредѣленную цѣль, хотя послѣдняя можетъ быть и не всегда ясна вслѣдствіе хаотическаго состоянія законодательства. Поэтому политику и должно прежде всего

поставить вопросъ: для какой цѣли организуется государство? Согласно такой цѣли различаются правильныя формы государства отъ извращенныхъ: тамъ, гдѣ цѣль есть общее благо, „счастливая и прекрасная жизнь", тамъ государство правильное; гдѣ—польза властителя, тамъ форма правленія извращенная. Всякая цѣль требуетъ матеріала, который она призвана организовать. Такой матеріалъ необходимъ и цѣли государственной. „Всякаго рода ремесленники, напр., ткачи кораблестроители, должны имѣть въ своемъ распоряженіи матеріалъ, пригодный для ихъ работы; и чѣмъ этотъ матеріалъ будетъ лучше изготовленъ, тѣмъ, разумѣется, лучше будутъ и продукты ремесла. *Точно также и въ рукахъ государственнаго дѣятеля и законодателя долженъ быть въ распоряженіи соотвѣтствующій и пригодный матеріалъ*" [91]). Матеріаломъ государственной дѣятельности являются граждане. Спрашивается, въ какомъ же отношеніи государственная цѣль стоитъ къ матеріалу и какъ она должна „обрабатывать" его Мы приходимъ здѣсь къ существеннымъ различіямъ между политическими идеями Платона и Аристотеля, хотя эти различія отнюдь не касаются самой предпосылки о трансцендентности элементовъ государственнаго общенія. Аристотель по сравненію съ Платономъ дифференцируетъ способы отношенія цѣли къ матеріалу, прозрѣвая извѣстное множество тамъ, гдѣ Платонъ склоненъ былъ видѣть одинъ типъ. Политика различаетъ два рода властвованія надъ людьми—властвованіе деспотическое и политическое [92]). Первое есть власть надъ рабами, второе—власть надъ свободными и равными. Отсюда господинъ не то же самое, что царь. Власть надъ рабами не представляетъ изъ себя ничего почтеннаго, тогда какъ власть надъ свободными и равными есть дѣятельность нравственная и возвышенная. Поэтому и „наука о власти господина не заключаетъ въ себѣ ничего ни великаго, ни возвышеннаго; ея задача показать, что рабъ долженъ умѣть исполнять, а господинъ долженъ умѣть приказывать". „И тѣ изъ господъ, которымъ дана возможность избѣжать этихъ хлопотъ, передаютъ свои обязанности по надзору за рабами управляющему, сами же занимаются политикой или философіей" [93]). Разумѣется, фактически могутъ существовать и рабскія государства, практикующія только деспотическую власть. Таковы въ концѣ концовъ всѣ извра-

щенныя политическія формы, гдѣ имѣется въ виду только личная польза правителей и гдѣ отношеніе ихъ къ подданнымъ только деспотическое [94]). Но правильное государство должно состоять не изъ рабовъ, а изъ гражданъ. Рабы, конечно, могутъ входить въ правильное государство, стало быть, оно можетъ при нѣкоторыхъ условіяхъ практиковать и деспотическую власть. Однако, нельзя стремиться къ „деспотической“ власти надъ всѣми. „Вѣдь для того, чтобы устроить пиръ, либо жертвоприношеніе, не на людей должно устраивать охоту“ [95]).

Государство въ платоновско-аристотелевскомъ пониманіи есть одна небольшая часть универсальнаго, космическаго порядка, своеобразный микрокосмъ, повторяющій въ миніатюрѣ общеміровыя черты. На этомъ и основаны, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, многочисленныя аналогіи, которыя примѣняютъ Платонъ и Аристотель между государствомъ и другими частями космоса,—въ особенности же между государствомъ и человѣкомъ. „Элементъ властвованія и элементъ подчиненія“,—какъ ярко формулируетъ эту мысль Аристотель,—„сказывается во всемъ, что, будучи составлено изъ нѣсколькихъ частей, непрерывно связанныхъ одна съ другою и разъединенныхъ, составляетъ нѣчто цѣлое. *Это—общій законъ природы*, и, какъ таковому, ему и подчинены существа одушевленныя. Правда, и въ предметахъ неодушевленныхъ, напримѣръ, въ музыкальной гармоніи, можно подмѣтить своего рода принципъ подчиненія“ [96]). Мысль эта была однимъ изъ главныхъ мотивовъ христіанской и схоластической политики, повторявшей ее на много различныхъ ладовъ и въ безчисленномъ количествѣ различныхъ формулировокъ.

Государственное общеніе даже у первыхъ христіанъ выступало, какъ нѣкоторая внѣшняя организація, какъ внѣшній порядокъ власти и подчиненія. По взгляду Иринея, сотворенное бытіе надѣлено свободой и въ то-же время ему данъ законъ. Законъ этотъ является для людей „средствомъ наученія и пророчествомъ будущаго“ [97]). Онъ служитъ для обузданія людей и данъ имъ по крайнему ихъ жестокосердію. „Поелику человѣкъ, отступивъ отъ Бога, дошелъ до такого неистовства, что почиталъ своего единокровнаго за врага и безстрашно предавался всякаго рода буйству, человѣкоубійству и жадности, то Богъ наложилъ на него человѣческій

страхъ, такъ какъ люди не знали страха Божія, чтобы подчиненные человѣческой власти и связанные закономъ достигали до нѣкоторой степени справедливости и взаимно сдерживали себя изъ страха носящагося въ виду всѣхъ меча [98]). Оправданіе земныхъ властей лежитъ въ необходимости установленія закона для пользы самихъ людей, чтобы, „боясь человѣческія власти, люди *не пожрали другъ друга подобно рыбамъ, но посредствомъ законодательства подавляли разнообразную неправду народовъ*“ [99]). Поэтому правители и являются слугами Божіими. „По чьему велѣнію рождаются люди, по повелѣнію того же и поставляются цари, годные для тѣхъ, которые въ то время управляются ими“. „Нѣкоторые изъ нихъ даются для улучшенія и пользы подданныхъ и для сохраненія правды, нѣкоторые же для устрашенія, наказанія и укоренія; иные для обольщенія, поношенія и высокомѣрія, какъ того достойны (подданные), потому что праведный судъ Божій.... простирается на всѣхъ равно“ [100]). Ибо уже языческая мудрость прозрѣла, что Богъ имѣетъ власть надъ всѣми и творитъ свой судъ, карая тѣхъ, которые отступаютъ отъ его закона. По ученію Оригена, безконечная множественность духовныхъ субстанцій повела бы міръ къ полнѣйшему распаденію, если бы онъ не сдерживался нѣкоторой объединяющей силой. „Столь великое міровое дѣло распалось бы вслѣдствіе разногласія душъ“, если бы „Отецъ всего“ не управлялъ этими различными существами для блага всѣхъ своихъ тварей [101]). Существа этого міра имѣютъ различные чины и должности, которымъ подъ общимъ управленіемъ божественнаго начала дано іерархическое устройство власти и подчиненія. „То, что существуетъ власть“—говоритъ „Іоаннъ Златоустъ—„и одни начальствуютъ, другіе находятся въ подчиненіи, а не идетъ все безъ порядка и разбора, и народы не мечутся, какъ безпорядочныя волны,—есть дѣло мудрости Божіей“ [102]). Власть государства есть проявленіе общаго космическаго порядка власти и подчиненія. „Порядокъ отличилъ насъ отъ безсловесныхъ, *соорудилъ города*, *далъ законы*, почтилъ добродѣтель, наказалъ порокъ, изобрѣлъ искусства, сочеталъ супружества, любовью къ дѣтямъ облагородилъ жизнь“ [103]). Мысль о сравненіяхъ различныхъ частей этого универсальнаго порядка между собою, чтобы наиболѣе устроенное служило образцомъ менѣе упорядоченному, напраши-

вается само собою, коль скоро питается вѣра въ единообразіе сферъ и отдѣльныхъ проявленій единаго и общаго организующаго начала. „Подобно тому какъ, если ты отставишь кормчаго отъ корабля, ты потопишь корабль, и если отнимешь вождя у войска, предашь воиновъ въ руки врагамъ, такъ точно если ты уничтожишь начальниковъ въ городахъ, мы будемъ проводить жизнь безпорядочнѣе звѣрей неразумныхъ. *Что связь брусьевъ въ домахъ, то и начальникъ въ государствѣ*“ [104]). „Итакъ, миръ тѣла—говоритъ Августинъ—есть упорядоченное расположеніе частей. Миръ души неразумной—упорядоченное успокоеніе порывовъ. Миръ души разумной—упорядоченное согласіе сужденій и дѣйствій. Миръ тѣла и души—упорядоченная жизнь и благосостояніе существа одушевленнаго. Миръ человѣка смертнаго и Бога—упорядоченное въ вѣрѣ подъ вѣчнымъ закономъ повиновеніе. Миръ людей—упорядоченное единодушіе. Миръ дома—упорядоченное относительно управленія и повиновенія согласіе сожительствующихъ. *Миръ государства—упорядоченное относительно управленія и повиновенія согласіе гражданъ. Миръ небеснаго государства—самое упорядоченное и единодушнѣйшее общеніе въ наслажденіи Богомъ и взаимно въ Богѣ.* Миръ всего—спокойствіе порядка. *Порядокъ есть расположеніе равныхъ и неравныхъ вещей, дающее каждой ея мѣсто*“ [105]). Въ этихъ послѣднихъ словахъ опять встаетъ передъ нами мысль о божественной полнотѣ, частью которой является и земное государство. Поэтому единство государства, поскольку это единство даетъ каждому свое мѣсто, нельзя считать единой сплошностью душъ. Даже церковь не обладаетъ такимъ единствомъ, а церковное общеніе обладаетъ единодушіемъ въ степени превосходной. Единство государства есть наблюдаемое во всемъ мірѣ единство іерархическаго порядка, объединяющаго собою разрозненную міровую стихію. Поэтому можно сравнивать между собою отдѣльные планы этого общаго порядка, отдѣльныя проявленія властвованія. Изъ учителей церкви, подчеркнувшихъ значеніе этого сравненія для политики, выдѣляется Іоаннъ Златоустъ, у котораго нельзя не констатировать прямого вліянія со стороны Политики Аристотеля. Какъ и Аристотель, Іоаннъ считаетъ „начальствованіе“ искусствомъ и притомъ искусствомъ болѣе высокимъ, чѣмъ всѣ другія [106]). Онъ различаетъ три вида „начальствованія“—

внѣшнее или гражданское, внутреннее или нравственное, „которымъ каждый разумный человѣкъ начальствуетъ надъ самимъ собою“, и, наконецъ, высшій видъ начальства—начальство церковное. Начальство гражданское очень походитъ на нѣкоторыя искусства, напримѣръ, на искусство земледѣльческое, „Земледѣлецъ есть какъ бы начальникъ надъ растеніями: одни обрѣзываетъ и препятствуетъ (имъ расти), за другими ухаживаетъ и помогаетъ (ихъ росту), подобно какъ и искусные начальники наказываютъ и отсѣкаютъ людей злыхъ и наносящихъ вредъ другимъ, а добрыхъ и кроткихъ возвышаютъ.... И вотъ, что есть въ нравахъ человѣческихъ, ты найдешь и здѣсь—грубость, нѣжность, робость, наглость, непостоянство“ [107]). Однако, начальство земледѣльца простирается на землю и растенія, начальство же гражданское имѣетъ въ виду людей. Здѣсь Златоустъ снова проводитъ мысль Аристотеля: „и насколько велика разность между душою и растеніемъ, настолько и начальство надъ душою превосходнѣе начальства надъ растеніями“. При этомъ сравненіе усложняется еще привлеченіемъ интересовъ церкви: „начальники надъ земною жизнью настолько ниже начальниковъ надъ жизнью духовной, насколько лучше властвовать надъ вольными, нежели надъ невольными“ [108]). Поэтому начальство духовное и есть самое высшее изъ искусствъ. „Если внѣшнее (гражданское) начальствованіе есть искусство и знаніе лучше всѣхъ, то тѣмъ болѣе начальствованіе духовное“. „Это начальствованіе превосходнѣе внѣшняго настолько, насколько это послѣднее превосходитъ всѣ другія, или даже и гораздо болѣе“ [109]). Въ самомъ дѣлѣ, стоитъ только сравнить искусство начальствованія съ земледѣльчествомъ, ткачествомъ, домостроительствомъ и пр., чтобы почувствовать преимущество перваго. „Какая будетъ польза отъ множества земледѣльческихъ рукъ, когда люди станутъ воевать между собою и грабить другъ друга? Теперь удерживаетъ ихъ страхъ передъ начальникомъ и охраняетъ добываемое ими. А если отнимешь начальство—напрасенъ будетъ трудъ“. Но духовное начальство имѣетъ въ виду не только внѣшній порядокъ, но и исправленіе душъ. „Насколько отличается душа отъ тѣла, настолько и духовное начальство отстоитъ отъ гражданскаго“. Истинный царь есть самъ разумъ человѣческаго общежитія, господствующій надъ людьми такъ, какъ разумное начало господ-

ствуетъ надъ страстями и удовольствіями въ жизни индивидуальнаго человѣка. „Истинно тотъ царь, кто властвуетъ надъ гнѣвомъ, надъ завистью и удовольствіемъ, и все подчиняетъ законамъ Божіимъ и, сохраняя умъ свободнымъ, не дозволяетъ утверждаться въ душѣ власти удовольствій; такого рода человѣка я охотно желалъ бы видѣть владыкой земли и моря, городовъ, народовъ и войскъ. Въ самомъ дѣлѣ, тотъ, кто поставилъ разумъ начальникомъ надъ страстями души, тотъ легко сталъ бы начальствовать и надъ людьми согласно законамъ Божіимъ, такъ что былъ бы для подчиненныхъ наподобіе отца, обходясь съ гражданами со всякой кротостью“ [110]).

Изложенныя воззрѣнія послужили также главной основой всей средневѣковой политики. По правильному замѣчанію Гирке [111]), политическія идеи средневѣковья исходили изъ идеи телеологически упорядоченнаго мірового цѣлаго, въ которое государство и человѣческіе индивиды входятъ, какъ части. Цѣлое это связано нѣкоторой единой гармоніей, повторяющейся на отдѣльныхъ ея ступеняхъ, одинаково звучащей и въ большомъ и въ маломъ. Поэтому каждое отдѣльное существо есть „малый міръ“, въ которомъ воспроизводится все, происходящее въ великомъ міровомъ цѣломъ. Поэтому можно сравнивать отдѣльныя части этого міра, — и вездѣ мы найдемъ нѣчто подобное: въ мірѣ мы найдемъ элементы человѣческаго государства, въ государствѣ—элементы міра. Государство и здѣсь, стало-быть, являлось частью универсальнаго порядка. При этомъ *причины* существованія государственнаго порядка различно осмысливались представителями средневѣкового міропониманія.

Прежде всего средневѣковая политическая мысль въ особенности выдвинула тотъ взглядъ, что государство не есть только человѣческое установленіе, явившееся однажды въ этомъ мірѣ и долженствующее затѣмъ исчезнуть. Если вообще никакая совокупность индивидуумовъ не можетъ существовать безъ внѣшняго порядка, то таковой порядокъ необходимъ даже для совмѣстнаго бытія существъ совершенныхъ, а не только однихъ грѣшныхъ людей. Въ состояніи чистаго равенства и полнаго безвластія не могутъ жить даже ангелы,—а потому священное писаніе учитъ насъ, что они живутъ „подъ властью авторитета и порядка“, подобныхъ нашимъ людскимъ [112]). Государство, такимъ образомъ, есть

фактъ міровой, а не только человѣческій. Что же касается до нашего человѣческаго государства, то средневѣковые писатели или указывали на его прямое божественное установленіе [113]), или же усматривали въ немъ *человѣческое изобрѣтеніе*, которое открыто было какъ средство противъ несовершенствъ безгосударственнаго, „естественнаго состоянія", того состоянія дикости, въ которомъ нѣкогда жили люди, одиноко блуждая по лѣсамъ [114]); или же, наконецъ, вслѣдъ за Аристотелемъ находили, что государство произошло, какъ естественный продуктъ общежительной природы человѣка, при чемъ идея этого „природнаго" происхожденія совмѣщалась у нихъ со взглядомъ на государство, какъ на божественное установленіе, какъ на порожденіе порядка [115]). Мы убѣждаемся, такимъ образомъ, что всѣ основныя истины такъ называемаго ученія объ естественномъ правѣ были обоснованы въ этихъ старыхъ схоластическихъ ученіяхъ, логически вытекая изъ ихъ основныхъ предпосылокъ.

c) *Атомизмъ, его обоснованіе и его примѣненіе къ политикѣ* [116]).

Въ обоснованіи воззрѣнія на государство, какъ на явленіе междуличное, далеко не всѣ представители новѣйшей политики шли, подобно Лейбницу, путемъ древней философіи. Для многихъ изъ нихъ путь схоластики былъ навсегда заказанъ. Они не только не мечтали „возстановить права древней философіи", но всю энергію своей мысли направляли въ сторону противоположную. Однако же, ихъ отрицаніе древняго міросозерцанія не шло такъ далеко, чтобы отвергнуть основную аксіому стараго воззрѣнія на государство,—ту аксіому, что государство есть отношеніе между самостоятельными существами. Такъ передъ ними и встала новая задача и притомъ задача противорѣчивая по своему существу: отвергая идею самостоятельной индивидуальной субстанціи, обосновать, однако же, гипотезу государства, какъ явленія междуличнаго. Для разрѣшенія этой задачи пришла на помощь другая мысль, также не чуждая древности. Сторонники новѣйшей науки попытались оправдать то, именно, воззрѣніе, которое столь невозможнымъ считала христіанская философія. Они попытались посмотрѣть

на міръ, какъ на великую и самоуправляющуюся демократію атомовъ. Государство человѣческое было частью этой свободной демократіи, надъ которой не тяготѣетъ „ни рѣченіе, ни выборъ, ни распоряженіе со стороны правителя“, но сами атомы „по своей волѣ выходятъ на надлежащее мѣсто изъ великаго хаоса, происходящаго изъ безконечнаго движенія, оставляютъ за собой великій шумъ отъ различныхъ столкновеній и направляются подобные къ подобнымъ не Богомъ, какъ говоритъ поэтъ, но сами стекаются и собираются вмѣстѣ, зная сродныхъ себѣ“.

Новѣйшій политическій атомизмъ нашелъ свое обоснованіе въ трудахъ тѣхъ философовъ, мыслителей и политиковъ, которые, съ одной стороны, испытали на себѣ вліяніе ученій древней атомистической школы, съ другой же стороны, находились подъ вліяніемъ естественно-научнаго, „механическаго“ міросозерцанія, господствовавшаго въ наукѣ и философіи XVII вѣка.

Еще въ глубокой древности было выставлено то воззрѣніе, согласно которому въ мірѣ „ничего не существуетъ, кромѣ атомовъ и пустого пространства“. „Атомы безконечны въ числѣ и безконечно различны по формѣ. Атомы эти качественно равны другъ другу, качественнаго различія ихъ не существуетъ“. „Въ вѣчномъ паденіи черезъ безконечное пространство большіе, которые движутся скорѣе, ударяются въ меньшіе; возникающія при этомъ боковыя движенія и круговращенія суть начала образованія міра [118]). Гипотеза эта, имѣвшая многихъ представителей въ греческой и римской философіи, нашла своего великаго пѣвца и поэта въ лицѣ Лукреція Кара, изложившаго ее въ знаменитой поэмѣ „О природѣ вещей“ [119]); она была воспринята многими христіанскими философами, не только съ любовью цитировавшими древнихъ атомистовъ, но постаравшимися дать ей свое обоснованіе [120]). Такъ дошла она до новаго времени, до эпохи возрожденія наукъ, когда она встрѣтила новые мотивы для признанія и оправданія. Ибо новѣйшее міровоззрѣніе своимъ основнымъ познавательнымъ средствомъ признало методъ *разложенія* вещей на первичные элементы, изъ сложенія которыхъ оно и пыталось построить и объяснить міровое цѣлое. Въ сущности говоря, это и былъ *методъ атомизированія*, который былъ предложенъ англійскимъ

философомъ Гоббсомъ для изученія политическихъ явленій [121]). „Элементы, изъ которыхъ образуется какая-либо вещь“,— говоритъ Гоббсъ,—„лучше всего служатъ также и для ея познанія. Подобно тому, какъ въ часахъ или въ какой-либо другой, менѣе сложной машинѣ нельзя узнать, каково назначеніе каждой части и каждаго колеса, если ихъ предварительно не разберутъ и если не будутъ наблюдать въ отдѣльности вещество, форму и движеніе частей, — подобно этому и въ изслѣдованіи правъ государства и обязанностей гражданъ слѣдуетъ не разрушать государства, но разсматривать его какъ бы разложеннымъ на части, т.-е нужно понять, какова природа человѣка, поскольку она склонна или несклонна къ образованію государства и какъ должны соединяться другъ съ другомъ люди, если они намѣрены вступить въ сообщество“ [122]). Въ результатѣ приложенія этого метода политическіе атомисты XVII вѣка пришли къ выводу, что существуетъ также и государственный атомъ,—отдѣльный человѣкъ, надѣленный природой первоначальными естественными силами. Политическіе атомы качественно равны другъ другу, ибо природа надѣлила людей совершенно одинаковыми свойствами и способностями.

Свойства эти суть свойства чисто естественныя, другими словами—суть проявленія общихъ естественныхъ силъ. Существуетъ три такія силы—сила самосохраненія, заставляющая всѣ вещи, а также и людей „пребывать“ въ своемъ существованіи или же поддерживать свое собственное бытіе, затѣмъ сила отталкиванія и, наконецъ, сила притяженія. Политическій союзъ и образуется, какъ результатъ дѣйствія этихъ основныхъ природныхъ силъ. При этомъ сторонники политическаго атомизма въ своей общественной философіи различно истолковывали значеніе силъ этихъ для образованія политическаго союза. Гоббсъ, а за нимъ Спиноза преимущественно выдвигали силу самосохраненія и отталкиванія, такъ называемая „общежительная“ школа пользовалась силой самосохраненія и силой притяженія. Согласно первой теоріи присущая соціальному атому сила самосохраненія обладаетъ такимъ исключительнымъ дѣйствіемъ, что каждый атомъ, стремясь къ утвержденію своего бытія, не считается со всѣми другими, отталкиваетъ ихъ и даже разрушаетъ. Получается нѣкоторое всеобщее столкновеніе, которое Гоббсъ

называлъ „борьбой всѣхъ противъ всѣхъ“; отъ столкновенія этого политическіе атомы не только не самосохраняются, но могутъ всѣ погибнуть. Чтобы избѣжать этой гибели, нужно парализовать какимъ-то образомъ отрицательные результаты всеобщаго столкновенія, смягчить ихъ. Политическій союзъ и является средствомъ, возстанавливающимъ дѣйствіе силы самосохраненія и прекращающимъ борьбу всѣхъ противъ всѣхъ. Государство есть тотъ чисто механическій аппаратъ, который, превосходя своей мощью антагонистическія силы, заложенныя въ каждомъ атомѣ, способенъ „водворить порядокъ въ хаосѣ столкновеній и привести къ согласному движенію безформенную массу, состоящую изъ сосуществующихъ и враждующихъ единицъ - людей“ [123]). Другая, общежительная теорія, отправлялась отъ предположенія, что сила самосохраненія каждаго атома не только не противорѣчитъ силамъ другихъ атомовъ, но находится съ ними въ нѣкоторой изначальной гармоніи. Индивидуальныя стремленія находятся въ полномъ согласіи съ стремленіемъ цѣлаго общества, между личностями нѣтъ никакого антагонизма, но нѣкоторое первоначальное согласіе. Политическіе атомы не только не сталкиваются другъ съ другомъ и не приходятъ къ хаосу всеобщей борьбы и всеобщаго истребленія, но мирно вращаются другъ около друга, подобно тому какъ вращаются въ нѣкоторомъ солидарномъ движеніи небесныя тѣла. Политическій союзъ и есть *проявленіе* этой чисто естественной и наблюдаемой во всемъ физическомъ мірѣ изначальной гармоніи [124]).

Нельзя не удивляться внѣшней стройности и послѣдовательности всѣхъ этихъ политическихъ конструкцій, въ которыхъ атомистическій взглядъ на государство выступаетъ какъ бы во всеоружіи новѣйшей науки. Однако, по своимъ научнымъ результатамъ атомизмъ этотъ имѣетъ значеніе чисто отрицательное. Критическое разсмотрѣніе его предпосылокъ не можетъ не убѣдить, что бытіе политическаго атома является совершенно необоснованнымъ. Уподобленіе человѣческой личности атому есть, строго говоря, довольно искусственное сравненіе, основывающееся на весьма поверхностномъ сходствѣ. Человѣческая личность не только не является атомомъ, но сама она состоитъ, съ точки зрѣнія естествоиспытателя, изъ безчисленнаго количества первоначальныхъ элементовъ и частицъ. Если придерживаться атомистической

методы, то слѣдуетъ не останавливаться при изслѣдованіи политическихъ явленій на человѣческой личности, слѣдуетъ производить разложеніе еще далѣе, доходя до элементарныхъ и болѣе уже неразложимыхъ частицъ. Останавливаться на личности—это значитъ останавливаться на половинѣ дороги. И не удивительно, что основныя свойства личности при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи обнаруживаютъ весьма мало сходства съ бытіемъ физическаго атома. Прежде всего личности не только не равны между собой, но являются подлинными индивидуальностями, различающимися чисто *качественными* признаками. Особенности человѣческихъ индивидуумовъ не опредѣляются количественнымъ умноженіемъ однихъ и тѣхъ же свойствъ, но подлинно качественнымъ скачкомъ. Въ каждой человѣческой личности мы наблюдаемъ нѣчто истинно новое, неповторяемое и несводимое къ простымъ количественнымъ различіямъ.

И, далѣе, есть очень мало общаго между силами, управляющими дѣйствіями личности, и силами чисто физическими. Конечно, можно сравнивать силу самосохраненія съ тѣмъ физическимъ закономъ, по которому всякое тѣло пребываетъ въ состояніи покоя или состояніи движенія до тѣхъ поръ, пока не будетъ выведено изъ этого состоянія дѣйствіемъ какой-либо другой силы (законъ инерціи); однако, не нужно забывать, что между этими двумя принципами есть и существенная разница. „Законъ инерціи“ говоритъ только, что если есть измѣненія, то есть и причины. Но онъ совершенно индифферентенъ къ тому, имѣются-ли измѣненія и какой цѣли они служатъ. Ученіе же о самосохраненіи постулируетъ, чтобы эти измѣненія происходили въ извѣстномъ направленіи, *чтобы они были опредѣленнымъ образомъ организованы*. Именно, эти измѣненія должны быть сдерживаемы принципомъ сохраненія единичныхъ вещей [126]). Но самъ по себѣ законъ инерціи совершенно равнодушенъ къ этому опредѣленному направленію въ дѣйствіи силъ. Съ его точки зрѣнія безразлично, сохраняются ли въ „борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ“ личности или гибнутъ. Одно можно сказать, что *и сохраняются* они *и гибнутъ* такъ, что законъ инерціи не прекращаетъ своего дѣйствія. Иными словами, законъ самосохраненія является по сравненію съ закономъ инерціи принципомъ совершенно самостоятельнымъ и изъ этого по-

слѣдняго невыводимымъ. Но совершенно также дѣло обстоитъ и съ другими законами, на которыхъ атомисты строили свою политическую философію. Когда они говорили о силѣ отталкиванія, они разумѣли подъ ней силу эгоизма и себялюбія, которой надѣленъ политическій атомъ. Говоря же о силѣ притяженія, они мыслили о силѣ любви и симпатіи, о такъ называемомъ соціальномъ чувствѣ. Весь внѣшній характеръ этихъ сравненій настолько бросается въ глаза, что даже не требуетъ какого-либо особаго объясненія. И эгоизмъ и чувство симпатіи, конечно, не имѣютъ никакого внутренняго сходства съ механическими силами, господствующими въ мірѣ физическаго движенія атомовъ. Уже прежде всего это суть силы *психическія*,[127]) тогда какъ атомъ не одухотворенъ и не обладаетъ, какъ объ этомъ учитъ физическая теорія, никакими внутренними, душевными движеніями. По крайней мѣрѣ физика совершенно можетъ обойтись безъ обращенія къ этимъ силамъ и даже справедливо считаетъ попытки ввести ихъ въ физическую теорію остатками стараго мифологическаго міросозерцанія.

Но что всего болѣе является несовмѣстимымъ съ системой механическихъ понятій — это идея дѣйствующаго, упорядочивающаго и урегулирующаго разума, который неизвѣстно откуда является въ царствѣ атомовъ и начинаетъ располагать ихъ по опредѣленному плану и согласно опредѣленной цѣли. „Мы видимъ, что, согласно идеямъ Гоббса и Спинозы, *естественный законъ* самосохраненія удовлетворяется въ концѣ концовъ *искусственными средствами*. Выдумывается и строится какая-то новая машина, которая и пополняетъ недостатки природы въ ея чистыхъ и свободныхъ проявленіяхъ. Постулируется, такимъ образомъ, необходимость какой-то разумной силы, которая не можетъ не быть трансцендентной, такъ какъ вмѣшательство ея въ область борьбы естественныхъ противорѣчій носитъ несомнѣнно внѣшній характеръ. Но зачѣмъ же природѣ для водворенія порядка понадобилось искусство? И откуда берется этотъ искусственный актъ въ системѣ натуралистическихъ понятій?“ [128]). Трудности этой не избѣгаютъ всѣ представители политическаго атомизма,—и тѣ изъ нихъ, которые стоятъ не на точкѣ зрѣнія теоріи эгоизма и борьбы, но на почвѣ общежительной гипотезы. Вѣдь и у нихъ общество устанавливается путемъ

искусственнаго договора, предполагающаго идею дѣйствующаго разума, четвертый принципъ платоновскаго фэилеба, цѣлевой принципъ Аристотеля. Когда къ этимъ началамъ прибѣгали платоники, аристотелики, христіане и схоластики—это вытекало изъ глубочайшихъ основъ ихъ міросозерцанія. Но когда къ нимъ приходится прибѣгать механистамъ и атомистамъ, это указываетъ на простую непослѣдовательность. Въ мірѣ механическихъ законовъ и въ царствѣ атомовъ нѣтъ мѣста ни регулирующему разуму, ни цѣлямъ, ни разумному порядку.

Изъ всѣхъ сторонниковъ политической атомистики развѣ только одинъ Спиноза понялъ и почувствовалъ всѣ трудности, возникающія съ введеніемъ этого разумнаго начала въ систему механическихъ понятій. По крайней мѣрѣ онъ тщательно изгоняетъ его въ своей Этикѣ. Онъ допускаетъ его въ своемъ „Богословско-политическомъ трактатѣ“, но уже въ другомъ своемъ политическомъ сочиненіи, въ „Политическомъ трактатѣ“, онъ старается избѣжать примѣненія этого принципа. По крайней мѣрѣ здѣсь у Спинозы уже начинаетъ исчезать идея произвольнаго и договорнаго установленія государства и намѣчается взглядъ, согласно которому источникомъ происхожденія политическихъ союзовъ считается общая игра естественныхъ силъ [129]). Это не люди дѣйствуютъ, не они вступаютъ въ общеніе, не они творятъ договоры, не они властвуютъ и подчиняются,—это дѣйствуетъ единая великая Природа. Намъ только кажется, что мы дѣйствуемъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ политику Спинозы начинаетъ проникать мысль, что государство не есть общеніе изначально раздѣльныхъ душъ, но какъ бы нѣкоторый универсальный духъ, часть одного изъ общихъ атрибутовъ единой субстанціи, часть универсальнаго мышленія. „Право верховной власти“—говоритъ Спиноза—„есть не что иное, какъ естественное право, но опредѣляемое не мощью каждаго въ отдѣльности, а мощью народа, *руководимаго какъ бы единымъ духомъ*“ [130]). Но это уже есть отказъ отъ политическаго атомизма. Спиноза въ этихъ словахъ своихъ является какъ бы предтечей новѣйшихъ „органистовъ“, для которыхъ въ государственномъ тѣлѣ дѣйствовала единая государственная душа, на подобіе нѣкоторой естественной и молчаливо развивающейся силы, вполнѣ имманентной государственному цѣлому.

Если мы болѣе внимательно присмотримся ко всѣмъ основнымъ понятіямъ новѣйшей механической теоріи государства, отъ насъ не можетъ укрыться нѣкоторое весьма поучительное и не могущее не внушать удивленія зрѣлище. Мы увидимъ, что новѣйшій политическій атомизмъ въ готовомъ видѣ береть всѣ старыя понятія схоластической философіи и старается придать имъ новое, при чемъ весьма неудачное философское истолкованіе. И прежде всего фигурируетъ совершенно неподдающаяся механическому обоснованію идея самостоятельнаго духовнаго существа или личности,—облеченная въ новую естественно-научную одежду старая индивидуальная субстанція. Главнымъ свойствомъ существа этого считается его способность къ самоутвержденію, — та способность, которою надѣляли свою индивидуальную субстанцію и Платонъ, и Аристотель и всѣ схоластики. Подвергается рецепціи далѣе весь аппаратъ старой средневѣковой договорной теоріи государства, опять-таки разукрашенный одѣяніемъ новой науки. Однимъ словомъ, весь составъ понятій— старый, новою является только научная форма выраженія. И мыслители, рѣшительно отвергающіе схоластику, принуждены отдать ей честь и мѣсто, когда дѣло идетъ о построеніи политической философіи. Не правильнѣе ли было поступить такъ, какъ поступилъ великій Лейбницъ,—открыто признать научную цѣнность старыхъ идей, „лишь бы пользоваться ими какъ слѣдуетъ и на своемъ мѣстѣ“.

Великій опытъ, произведенный государствовѣдами XVII вѣка, не можетъ не убѣдить, что нѣкоторыя старыя понятія какъ бы „насильно“ заставляютъ признать свое значеніе, если только оставаться, конечно, на точкѣ зрѣнія признанія государства, какъ явленія междуличнаго. Можно, конечно, усомниться и въ этой основной предпосылкѣ. Можно произвести новый научный опытъ, принявъ за исходную точку другую, противоположную аксіому, согласно которой государство представляло бы собою уже не общеніе душъ, а нѣкоторое основное и неразложимое единство, нѣкоторую самостоятельную цѣлостность. Послѣдующее покажетъ намъ, куда можетъ привести этотъ опытъ.

2. Государство, какъ самостоятельное существо.

а) Старыя сравненія государства съ организмомъ.

Сравненія государства съ организмомъ по происхожденію своему не менѣе древни, чѣмъ политическій атомизмъ. Происхожденіе ихъ надо искать также въ донаучныхъ представленіяхъ,—въ „естественномъ“ способѣ мышленія, который совершенно инстинктивно въ своихъ характеристикахъ государства примѣняетъ такія понятія, какъ „политическое цѣлое“, „глава государства“, его „члены“, „органы“ государства, его „управленія“ или „функціи“ и т. д. Если остановить вниманіе на научно-политическихъ теоріяхъ, то органическія аналогіи проходятъ черезъ всю ихъ долгую исторію, начиная съ античной политики и кончая ея современными представителями. Изслѣдователи, посвятившіе себя изученію исторіи органической теоріи государства, обычно упускаютъ изъ виду, что эти извѣстныя органическія сравненія, при помощи которыхъ научная политика стремилась облегчить пониманіе своего предмета, по смыслу своему въ различныя эпохи были совершенно не однозначны. Въ этомъ отношеніи изслѣдователи подходятъ къ органической теоріи нѣкоторымъ, мы сказали бы, *внѣшнимъ* образомъ, съ точки зрѣнія, если можно такъ сказать, *политической анатоміи*, совершенно игнорируя, что за этой анатоміей всегда стояли нѣкоторыя *физіологическія и біологическія представленія*, придававшія аналогіямъ тотъ или иной, иногда совершенно различный смыслъ. Сколь велико было различіе во взглядахъ на органическій процессъ, столь разнообразенъ былъ смыслъ, вкладываемый въ сравненія государства съ организмомъ. И насколько древняя теорія жизни стояла на точкѣ зрѣнія другихъ принциповъ, чѣмъ новѣйшая біологія,—настолько неправомѣрно считать Платона и средневѣковыхъ схоластиковъ предшественниками новѣйшихъ государствовѣдовъ и политиковъ, причисляющихъ себя къ органической школѣ и учащихъ, что государство есть особое органическое цѣлое [131]).

Извѣстно, что органическія сравненія зародились еще въ той политической школѣ, которая въ государствѣ видѣла іерархическое отношеніе между самостоятельными лично-

стями. Платонъ не разъ сравнивалъ государство съ человѣческимъ организмомъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ политическихъ сочиненій онъ прямо указываетъ, что благоустроенное государство подобно тѣлу, которое скорбитъ и радуется по поводу каждаго отдѣльнаго своего члена [132]). Еще болѣе ярко взглядъ этотъ высказанъ Аристотелемъ, который не только считалъ государство продуктомъ природы, но полагалъ еще, что государство „предшествуетъ" отдѣльному человѣку, какъ всякое цѣлое предшествуетъ своей части [133]). Эта мысль стала до извѣстной степени аксіомой всей послѣдующей „органической" политики и къ ней постоянно прибѣгали всѣ тѣ, кто боролся съ соціальнымъ атомизмомъ и номинализмомъ. Органическія сравненія изъ античной политики перешли въ христіанскую. Находя подтвержденіе въ нѣкоторыхъ мѣстахъ свящ. писанія, сравненія эти встрѣчаются и у отцовъ церкви и у многихъ средневѣковыхъ писателей. Однако, легко видѣть, что за всѣми этими сравненіями, за всей этой политической анатоміей, лежало нѣкоторое общее воззрѣніе на органическій процессъ,—воззрѣніе, весьма далекое отъ нашихъ современныхъ взглядовъ [134]). Воззрѣніе это связано съ вышехарактеризованными особенностями античнаго и средневѣкового міросозерцанія, съ ученіемъ о внѣшнемъ порядкѣ мірового цѣлаго. Для него органическія явленія были частнымъ случаемъ общекосмическаго начала власти и управленія. Какъ Богъ господствуетъ надъ міромъ, такъ душа господствуетъ надъ тѣломъ. Сущность явленія жизни и сводится къ управленію матеріей посредствомъ души. Воззрѣніе это называютъ обычно *анимизмомъ*, и оно принадлежитъ къ старѣйшимъ гипотезамъ о жизненномъ процессѣ: оно властвовало надъ умами, начиная съ первыхъ шаговъ науки въ Греціи и кончая XVIII вѣкомъ нашей христіанской эры [135]). Послѣднимъ блестящимъ представителемъ его былъ Г. І. Шталь, но и послѣ него оно довольно долго держалось въ популярномъ сознаніи [136]). Вотъ этотъ-то *анимизмъ* и служилъ теоретической базой для всѣхъ старыхъ сравненій государства съ организмомъ,—фактъ, который придаетъ этимъ сравненіямъ совсѣмъ особый характеръ и заставляетъ съ большой осторожностью относиться къ мысли, что предшественниками новѣйшихъ органистовъ XIX вѣка были еще древніе политики и средневѣковые схоласты.

Подобныхъ анимистическихъ воззрѣній на жизненный процессъ всецѣло придерживался Платонъ. Мы видѣли уже, что по его мнѣнію, никакой конкретный порядокъ не можетъ существовать безъ наличности мудрой и разумной управляющей силы. Грѣховной должна быть признана мысль, что какое-либо „цѣлое“ управляется неразумной и слѣпой случайностью [137]). Эта мудрая сила и есть душа, всецѣло проникающая тѣлесное начало, душа—правительница тѣла [138]). Для Платона тѣло можетъ сдѣлаться живымъ только благодаря присутствію души; душа же приноситъ жизнь всему, чѣмъ она владѣетъ [139]). Какъ скоро мы гдѣ-либо замѣчаемъ наличность души, мы вынуждены предположить, что здѣсь имѣются явленія жизни [140]). Самое происхожденіе слова „душа“ указываетъ на связь съ жизнью, съ одухотворенностью, съ дыханіемъ. Душа есть движущая причина жизненныхъ явленій, какъ и всякаго движенія вообще [141]). Душа есть тотъ перводвигатель, который способенъ двигать самого себя [142]). Душа въ этихъ своихъ качествахъ есть первопричина всякаго измѣненія [143]). Взаимнообусловленныя физическія движенія тѣлъ имѣютъ уже вторичный, производный характеръ. Душа двигаетъ все посредствомъ своихъ собственныхъ движеній,—посредствомъ всей богатой наличности своей внутренней жизни [144]). Для отношенія этихъ движеній души ко всему двигаемому ближе всего подходятъ понятія руководства, власти и подчиненія. Физическія тѣла и подчинены естественнымъ образомъ власти души [145]). Преимущественныя функціи руководства и власти принадлежатъ той части души, которая называется разумомъ [146]). Каждый человѣкъ какъ бы состоитъ изъ двухъ частей—изъ низшей и высшей. Когда властвуетъ высшая, разумная, мы говоримъ, что человѣкъ является господиномъ самого себя; когда властвуетъ низшая, мы называемъ такого человѣка рабомъ. Но не только въ душѣ человѣка, въ цѣломъ космосѣ мы должны предположить наличность этихъ двухъ различныхъ началъ [147]). Когда космосомъ властвуетъ высшая часть души, божественный умъ, все въ немъ происходитъ справедливо и счастливо; и, наоборотъ, все идетъ противоположнымъ путемъ, когда въ мірѣ начинается господство неразумныхъ силъ [148]).

Отмѣченныя стороны философіи Платона дальнѣйшее развитіе получили въ метафизическомъ міросозерцаніи Ари-

стотеля. Имѣющія универсальное распространеніе явленія властвованія наиболѣе ярко, по мнѣнію Аристотеля, выражаются въ мірѣ органическомъ. Аристотель не только не опровергаетъ анимистическій взглядъ Платона на жизненный процессъ, но даетъ дальнѣйшее направленіе этой нынѣ забытой, но когда-то столь распространенной теоріи. Аристотелемъ всецѣло принимается взглядъ на душу, какъ на принципъ органическихъ явленій [149]). Душа есть форма физическаго тѣла, имѣющаго жизненную потенцію [150]). Это отожествленіе души съ формальной причиной служитъ главнымъ оплотомъ для анимизма. Форма, становясь душой, перестаетъ уже быть имманентнымъ закономъ сущаго. Духовная форма несетъ съ собой возможность свободнаго усмотрѣнія, внѣшняго регулированія, искусственнаго управленія и т. д. Поэтому душа и называется „началомъ, властвующимъ по своей природѣ“; тѣло же—„началомъ подчиненнымъ“ [151]). Подобно тому, какъ въ отношеніяхъ людей мы различали власть деспотическую отъ власти политической, подобно этому можно наблюдать два рода власти и въ отношеніи души къ управляемому ею матеріалу. Душа властвуетъ надъ тѣломъ *деспотической* властью, какъ господинъ надъ рабомъ; высшая же сила души, разумъ, властвуетъ надъ всей душой властью *политической*. „Отсюда, между прочимъ, ясно слѣдуетъ, сколь естественно и полезно для тѣла быть въ подчиненіи души, а для подверженной аффектамъ низшей части души быть въ подчиненіи у разума и разсудочнаго элемента души, и, наоборотъ, какой получается вредъ при равномъ или обратномъ положеніи [152]).

Характеризованныя особенности философскихъ воззрѣній Платона и Аристотеля бросаютъ свѣтъ на смыслъ тѣхъ сближеній государства съ человѣкомъ, которыми столь часто пользовалась античная политика. Мы видѣли уже, что для Платона и Аристотеля весь міръ былъ большимъ государствомъ, въ которомъ мудрый разумъ управляетъ разрозненной и безпорядочной міровой стихіей. Отдѣльный человѣкъ былъ малымъ міромъ (микрокосмомъ), отражающимъ въ себѣ черты мірового цѣлаго (макрокосма). Такимъ образомъ примѣры, взятые изъ государственной жизни, могутъ освѣщать намъ отдѣльныя міровыя явленія, а также и общее міроустройство; и, наоборотъ, жизнь цѣлаго космоса можетъ слу-

жить для уясненія государственныхъ отношеній. Точно такъ же можно исходить въ сравненіяхъ отъ государства къ человѣку и отъ человѣка къ государству. Принципомъ въ выборѣ сравненій могло служить то или иное удобство въ выборѣ точки оріентированія. Такъ Платону казалось, что въ сложившейся практикѣ государственнаго обихода принципы правильнаго поведенія написаны большими буквами,—болѣе явственно, чѣмъ въ душѣ отдѣльнаго человѣка. Поэтому онъ и начинаетъ съ государства. Но тотчасъ же его мысль избираетъ противоположное направленіе и, вмѣсто созерцанія справедливости въ „великомъ“, онъ переходитъ къ „малому“, къ индивидуальной душѣ. Такая смѣна чередующихся аналогій, по убѣжденію Платона, позволяетъ легче извлечь справедливость, подобно тому, какъ мы извлекаемъ огонь отъ взаимнаго тренія двухъ кусковъ дерева [153]). Вѣдь однѣ и тѣ же идеи имѣются и въ государствѣ и въ человѣкѣ; поэтому справедливый человѣкъ подобенъ справедливому государству и наоборотъ [154]). Слѣдовательно, взаимоотношеніе основныхъ частей человѣческаго существа подобно расположенію и взаимоотношенію основныхъ частей государства. Въ государствѣ есть своя душа и свой разумъ, а въ человѣкѣ есть свое правящее начало. „Если считать душу у человѣка частью болѣе существенной, нежели тѣло, то и въ государственномъ организмѣ душу государства должно признать болѣе важнымъ элементомъ“.

Подобно тому, какъ всякій человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, а душа, въ свою очередь, заключаетъ въ себѣ разумъ и инстинктъ, или, подобно тому, какъ семья состоитъ изъ мужчины и женщины, собственность заключаетъ въ себѣ господина и раба,—точно такъ же и государство включаетъ въ себѣ все это, да еще сверхъ того образуется изъ другихъ, неодинаковыхъ элементовъ [155]). Можно удивляться легкости этого чередованія сравненій и увѣренности въ самоочевидности ихъ результата, коль скоро скрыта философская основа этой аналогической методы. Но все становится понятнымъ, коль скоро мы убѣдились, что въ античномъ міросозерцаніи каждая конкретная часть космоса является своеобразнымъ микрокосмомъ, содержащимъ тѣ же начала универсальнаго порядка, на которомъ построенъ макрокосмъ,—[156]) единствѣ строенія; одинаково можно исходить изъ

большого и изъ малаго,—въ результатѣ одинаково будутъ извлечены начала универсальнаго общаго порядка, связующаго каждую часть вселенной съ цѣлымъ и со всякой другой ея частью нѣкоторой внѣшне-телеологической связью.

Но подобный же *анимистическій* смыслъ имѣли и всѣ многочисленныя сравненія человѣческихъ союзовъ (преимущественно церкви и государства) въ христіанскихъ политическихъ ученіяхъ. Христіанскіе политики, именно, хотѣли ими доказать, что и въ человѣческомъ общеніи, какъ и во всякомъ многообразіи, должно быть *свое правящее начало*, своя душа, свой разумъ. „Какъ въ тѣлѣ,"—говоритъ Григорій Богословъ,—„иное начальствуетъ и какъ бы предсѣдательствуетъ, а иное состоитъ подъ начальствомъ и управленіемъ, такъ и въ Церкви... Богъ постановилъ, чтобы одни, для кого сіе полезнѣе, словомъ и дѣломъ направляемые къ своему долгу, оставались пасомыми и подначальными; а другіе,—стоящіе выше прочихъ по добродѣтели и близости къ Богу, были пастырями и учителями къ совершенію Церкви и *имѣли бы къ другимъ такое же отношеніе, какъ душа къ тѣлу и умъ къ душѣ*, дабы то и другое, недостаточное и избыточествующее, будучи, подобно тѣлеснымъ членамъ, соединено и сопряжено въ одинъ составъ, совокуплено и связано союзомъ Духа, представляло одно тѣло... *Посему не думаю, чтобы безначаліе и безпорядокъ были полезнѣе порядка и начальства, какъ для всего прочаго, такъ и для людей*" [157]). Мы видимъ, что здѣсь ученіе о церковномъ организмѣ есть ничто иное, какъ частное приложеніе ученія о порядкѣ. Но таковымъ оно было у всѣхъ христіанскихъ писателей,—и не могло быть инымъ, такъ какъ для нихъ была совершенно непріемлема какая-либо иная теорія жизни, кромѣ анимистической. Быть организмомъ—это и значило „состоять изъ души и тѣла", при чемъ душа является началомъ управляющимъ, а тѣло—управляемымъ. Быть соціальнымъ организмомъ, это значило образовать нѣкоторое новое тѣло, которое также было одухотворено правящимъ и упорядочивающимъ началомъ [158]). Богъ, такимъ образомъ, управляетъ міромъ; душа—тѣломъ; государственная душа или правитель—государствомъ. Правительство есть какъ бы движущая причина государства; законъ является формальнымъ началомъ государственной жизни, а люди—матеріей [159]).

Цѣлью же государственнаго организма является благая жизнь. Все построено здѣсь по Аристотелю, использованы всѣ его основные понятія—и, надо признать, использованы весьма удачно. Можно сомнѣваться, подходятъ ли аристотелевскія начала къ природѣ и къ органической жизни; по крайней мѣрѣ, новая наука весьма существенно поколебала это воззрѣніе. Но что эти „начала“ выражаютъ сущность государственныхъ отношеній, въ этомъ сомнѣваться гораздо затруднительнѣе. Конечно, въ государствѣ есть и нѣчто „управляемое“, и „формальныя“ основы управленія, и активное, движущее начало правительства, и, наконецъ, цѣли управленія. Невольно приходитъ на умъ, не заимствовало ли платоно-аристотелевское и схоластическое міропониманіе всѣхъ своихъ основныхъ понятій изъ обихода государственныхъ отношеній? Отсюда они были перенесены на міръ, — разумѣется, не всегда удачно. Но существуетъ область явленій, въ которыхъ они находятъ свое удачное примѣненіе и оттуда изгнать ихъ едва ли было бы правильнымъ.

в) Новѣйшія органическія аналогіи и ихъ научно-философскія предпосылки.

Сравненія государства съ организмомъ только тогда могли пріобрѣсти новый смыслъ, когда появилась на свѣтъ новая теорія жизни. Восемнадцатый вѣкъ можетъ сказать, что ему удалось формулировать новую теорію, одинаково далекую и отъ стараго анимизма и отъ механическихъ воззрѣній на жизненный процессъ, господствовавшихъ въ XVII столѣтіи. Это былъ новѣйшій *витализмъ*, оказавшій столь большое вліяніе и на политическія представленія послѣдующей эпохи. Новѣйшіе виталисты считали, что явленія жизни не суть продукты чисто механическихъ движеній атомовъ, но въ то же время жизнь не есть результатъ управляющей дѣятельности душевнаго начала. Существуетъ совершенно особая жизненная сила, специфическими дѣйствіями которой и опредѣляется жизненный процессъ. „Всѣ системы, относящіяся къ вопросу объ образованіи организованнаго вещества, сводятся къ тремъ, и, повидимому, нельзя мыслить большаго числа ихъ“, — какъ говорилъ, формулируя новый

взглядъ на жизнь, одинъ извѣстный естествоиспытатель XVIII вѣка, принадлежащій къ кружку энциклопедистовъ. „Во-первыхъ, та, согласно которой безформенные и лишенные разума элементы, путемъ случайнаго столкновенія своего образуютъ цѣлое вселенной. Во-вторыхъ, та, по которой высшее существо, или архитекторъ, примѣняетъ камни для постройки зданій. Въ-третьихъ, наконецъ, та система, по которой одаренные раціональной силой элементы *сами собою* приходятъ въ порядокъ и соединяются, дабы выполнять планы Творца“ [160]). Само собою разумѣется, что авторъ всецѣло придерживается этого послѣдняго и новаго пониманія жизни. То, что называется новѣйшимъ витализмомъ, и было приложеніемъ къ изученію природы идеи скрытой, таящейся глубоко въ природѣ жизненныхъ явленій и проявляющейся въ особыхъ законахъ жизненной силы. „Механистъ“,—какъ правильно замѣчаетъ новѣйшій историкъ біологическихъ теорій,—„допускаетъ, что производящая движенія сила разсѣяна во всемъ мірѣ и не связана ни съ чѣмъ опредѣленнымъ: мускулъ двигается химической энергіей; эта, въ свою очередь, обусловливается свѣтомъ и теплотой; свѣтъ и теплота находятся подъ вліяніемъ тяготѣнія, а оно происходитъ отъ нѣкоторой еще неизвѣстной причины. Виталистъ, напротивъ, *индивидуализируетъ* причины: человѣкъ, растеніе, клѣтка, падающій камень (съ его живой силой)—во всемъ этомъ заключается столько же индивидуальныхъ силъ или причинъ“ [161]). Этотъ характеръ жизненной силы, какъ естественной *специфической* силы, подчеркивается въ разнообразныхъ біологическихъ теоріяхъ XVIII вѣка. Задача свести всѣ явленія къ механическимъ принципамъ, по мнѣнію представителей этой эпохи,—есть великая и прекрасная задача. Но эта идея, провозглашенная Декартомъ, есть только смѣлый и неосуществимый проектъ. Нѣтъ основаній думать, что общія силы матеріи, какъ-то: протяженіе, непроницаемость, движеніе и т. д. суть силы единственныя [162]). Матерія, которая имѣетъ общее движеніе, произведшее порядокъ небесный, должна обладать еще движеніями частными, побуждающими ее къ организаціи [163]). „Ошибка философіи Аристотеля заключалась въ томъ, что онъ считалъ причинами всѣ частные эффекты; ошибка философіи Декарта сводилась къ стремленію примѣнять въ качествѣ причинъ небольшое

число общихъ эффектовъ, исключая все остальное. Мнѣ кажется, что философія, избѣгающая ошибокъ, была бы той, которая считала бы причинами общіе эффекты, но въ то же время стремилась бы увеличить ихъ число, стараясь свести частное къ общему“ [164]). Эта теорія особаго, имманентнаго закона жизни является типичнымъ построеніемъ XVIII вѣка. Ее придерживаются не только извѣстные естествоиспытатели [165]),—ее исповѣдуютъ и великіе философы. Развѣ не она лежитъ въ основаніи идеи внутренней, имманентной цѣлесообразности жизненныхъ явленій, какъ формулировалъ ее въ своей „Критикѣ способности сужденія“ Эммануилъ Кантъ. Развѣ не она вдохновляла Гёте въ его внутренне-органическомъ взглядѣ на міръ [166])?

Основныя понятія этого новаго виталистическаго взгляда на жизнь явились тѣмъ новымъ фундаментомъ, на которомъ построены были новѣйшія сравненія государства съ организмомъ. Понятія безсознательнаго роста, медленнаго развитія, глубоко-таящихся внутреннихъ процессовъ, непроизвольнаго дѣйствія имманентныхъ силъ и т. д.,— понятія, которыя столь популярны были въ органическомъ государство вѣдѣніи начала XIX вѣка,—созданы были ходячими виталистическими ученіями той эпохи. Къ нимъ присоединилась еще одна идея, ставшая едва ли не основнымъ лозунгомъ новаго XIX столѣтія, — *идея всеобщей эволюціи*. Корни ея нужно искать въ философіи Лейбница, въ его ученіи *о непрерывности*, которое онъ построилъ для того, чтобы бороться съ примѣненіемъ схоластическихъ понятій, примѣняемыхъ не такъ, „какъ слѣдуетъ“ и не „на своемъ мѣстѣ“. У Лейбница идея эта была пріурочена къ пониманію основныхъ законовъ „царства Бога—архитектора“, тогда какъ новѣйшіе эволюціонисты перенесли ее и на „царство Бога-правителя“, придавъ ей, такимъ образомъ, совершенно абсолютный смыслъ.

Лейбницъ связалъ свое ученіе о непрерывности съ закономъ достаточнаго основанія. Новая физика взираетъ на міръ природы, какъ на міръ всеобщихъ, непрерывныхъ связей и законовъ. Въ физической природѣ все связано, все соотносительно, все взаимнообусловлено, а потому и непрерывно. Физическая матерія распространена повсюду; физическій міръ *полонъ* ею, такъ что ни одно тѣло не можетъ двигаться, не двигая въ то же время касающихся его дру-

гихъ матеріальныхъ частицъ; эти частицы вліяютъ на другія, съ ними соприкасающіяся,—и получается всеобщая связь взаимнообусловленности, благодаря которой малѣйшая часть вселенной существуетъ не изолированно, но связана со всѣмъ остальнымъ міромъ. Такимъ образомъ, смотря на природу съ какого-либо одного малѣйшаго пункта, мы видимъ все, что происходитъ въ природѣ [167]). Мы имѣемъ въ этихъ словахъ блестящую формулировку новаго понятія непрерывности въ его причинномъ или *функціональномъ* значеніи. Непрерывность, связанная съ закономъ основанія, сводится, собственно говоря, къ утвержденію всеобщей соотносительности сущаго, къ универсальной обусловленности его. Прообразомъ для гипотезы Лейбница о всеобщей соотносительности служитъ внутренняя взаимообусловленность частей живого организма. Сущее не есть аггрегатъ,—стадо овецъ, или войско,—оно является сложной субстанціей, въ которой каждая малѣйшая часть связана съ другими внутренней связью [168]). Поэтому-то оно и подобно организму съ его всеобщей гармоніей. Этотъ принципъ непрерывности, какъ гипотезу всеобщей внутренней связи, можно считать простымъ слѣдствіемъ закона достаточнаго основанія [169]). Въ самомъ дѣлѣ, если бы любое проявленіе сущаго не имѣло своего достаточнаго основанія, въ сущемъ были бы моменты необусловленности,—стало-быть, моменты перерывовъ. Возникло бы такое новое, которое не имѣетъ никакой прямой связи съ предшествующимъ; получилось бы нѣкоторое положительное зіяніе. Міръ, который не выноситъ зіяній, міръ чистой непрерывности, долженъ управляться закономъ основанія; каждая часть его должна быть соотносительна съ цѣлымъ и обусловлена. Поэтому-то законъ непрерывности и законъ основанія суть двѣ по смыслу своему тожественныя истины. Такъ формулируются аксіомы новѣйшаго, „органическаго“ міропониманія, въ противоположность гипотезѣ трансцендентнаго порядка старой христіанской и схоластической мудрости.

Самъ Лейбницъ вовсе не склоненъ былъ строить свое міропониманіе на *исключительномъ* примѣненіи этого принципа. Мы видѣли, что онъ признавалъ, на ряду съ непрерывностью механической природы, *прерывность* душевной жизни, изначально раздѣльную множественность духовныхъ

единицъ. Но стоило односторонне истолковать это новое геніальное открытіе Лейбница, стоило признать, что существуетъ только одна непрерывность, только одно царство Бога-архитектора, лейбниціанство превратится въ теорію единой всеобщей обусловленности, въ своеобразный монизмъ. И, прежде всего, идеи Лейбница были приложены къ изученію органическихъ явленій. Была сдѣлана попытка понять органическую природу не какъ царство раздѣльныхъ, самостоятельныхъ видовъ и особей, а какъ нѣкоторую непрерывность органическихъ формъ.

Справедливо указываютъ, что изобрѣтенная Лейбницемъ теорія безконечно-малыхъ является какъ бы квинтъ-эссенціей теоріи функціональной непрерывности. „Современная математика“,—какъ говоритъ Бергсонъ,—„есть въ сущности попытка замѣнить готовое становящимся, чтобы прослѣдить возникновеніе величинъ, чтобы прослѣдить движеніе уже не извнѣ и не въ готовыхъ его результатахъ, а изнутри, въ его стремленіи къ измѣненію, — короче, чтобы принять подвижную непрерывность геометрическихъ очертаній вещей“ [170]). Исходя отсюда, можно считать теорію безконечно-малыхъ научнымъ символомъ всякаго трансформизма. Идеальные математическіе знаки воспроизводятъ то, что природа творитъ каждый моментъ въ реальныхъ воплощеніяхъ своего бытія. Поэтому въ природѣ нѣтъ никакихъ твердыхъ, непереходимыхъ границъ: она является вѣчнымъ живымъ переходомъ. Ея отдѣльные моменты незамѣтно трансформируются, осуществляя законъ совершенной непрерывности. Эта формулировка, приданная закону непрерывности, ведетъ къ безусловной вѣрѣ въ раціональный порядокъ міровыхъ процессовъ. Въ мірѣ все происходитъ такъ, какъ въ математической формулѣ. Поэтому законъ непрерывности и формулируется Лейбницемъ, какъ законъ порядка: „*datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*“ [171]). Высшая міровая мудрость поступаетъ, какъ совершенный математикъ, по принципу всеобщаго порядка—principe de l'ordre général,—открытіе котораго Лейбницъ приписывалъ себѣ съ полнымъ основаніемъ. Такимъ образомъ, мы снова подходимъ къ идеѣ порядка, какъ основѣ міроустроенія,—къ той идеѣ, которая составляла душу старой философіи. Но только порядокъ здѣсь перенесенъ внутрь міра, а не является внѣшнимъ распорядкомъ транс-

цендентнаго разума. Можно сказать, что для новѣйшей философіи этотъ имманентный принципъ всеобщаго порядка имѣлъ такое же основоположное значеніе, какое имѣло ученіе о полнотѣ космоса для аристотелевской и христіанской философіи. Въ Лейбницевскомъ принципѣ порядка новѣйшій раціонализмъ и нашелъ свою главную силу. Послѣдствія приложенія этого принципа просто неизмѣримы. На его основаніи были перестроены всѣ важнѣйшія научно-философскія ученія новѣйшаго времени въ самыхъ различныхъ областяхъ знанія,—въ біологіи, исторіи, соціологіи, и даже въ самыхъ высшихъ областяхъ философскаго умозрѣнія.

„Каждое существо“,—говорилъ Робинэ,—„имѣетъ болѣе или менѣе близкое отношеніе ко всѣмъ другимъ, и даже крайности не представляются разорванными. Существа происходятъ одни изъ другихъ столь интимнымъ и столь необходимымъ образомъ, что достаточное основаніе каждаго изъ нихъ можно усматривать въ ближайшей къ нему формѣ, какъ оно само является достаточнымъ основаніемъ существованія тѣхъ, которыя за нимъ слѣдуютъ“ [172]). Эта лѣстница существъ позволяетъ взирать на природу, какъ *на нѣкоторое цѣлое*, составленное изъ различныхъ существованій, въ которыхъ мы наблюдаемъ перерывы и зіянія только благодаря несовершенству нашихъ знаній. Фактически этихъ перерывовъ совершенно нѣтъ и быть не можетъ. Въ мірѣ „все систематично; все состоитъ изъ комбинацій, отношеній, связей, сцѣпленій. Нѣтъ ничего, что не было бы непосредственнымъ слѣдствіемъ нѣкоторой предшествующей вещи и что не опредѣляло бы нѣкоторыхъ послѣдующихъ событій. Верховный разумъ настолько тѣсно связалъ всѣ части своего творенія, что нѣтъ ничего не имѣющаго отношеній со всей системой вселенной“ [173]). „Il n'est donc rien d'isolé“,—восклицаетъ авторъ, формулируя, такимъ образомъ, гипотезу всеобщей соотносительности явленій [174]). Поэтому существа этого міра представляютъ одинъ непрерывный рядъ, своеобразную лѣстницу [175]).

Но гипотеза функціональной непрерывности сущаго примѣнена была наукой XVIII в. не только къ міру органическихъ явленій въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Та область жизни, которая всего болѣе являла собою зрѣлище прерывности и случая—исторія человѣческая—была также подве-

дена подъ господство принципа непрерывности и функціональной связанности всего сущаго. Извѣстное предисловіе къ „Идеямъ по исторіи человѣчества“ *Гердера* можетъ быть названо, какъ типичный образецъ примѣненія идеи непрерывности къ временнымъ и текучимъ событіямъ исторической жизни человѣчества. Гердеръ убѣжденъ, что универсальный божественный порядокъ, который мы наблюдаемъ вездѣ въ мірѣ, не можетъ не наблюдаться и въ жизни нашего рода человѣческаго [176]). Однако, порядокъ этотъ не наложенъ на міръ извнѣ, онъ воплощенъ въ самой природѣ, во всѣхъ дѣлахъ которой проявляется божество [177]), какъ органическая природная сила. „Развѣ и времена не упорядочены, какъ упорядочено пространство?“ — спрашиваетъ онъ [178]). И онъ строитъ философію исторію на принципѣ непрерывности ея процесса, по идеѣ „полноты“ временъ въ смыслѣ всеобщей связанности прошедшаго, настоящаго и будущаго. Такъ будетъ строить свою философію исторіи XIX вѣкъ, и такъ же будетъ построена любимая теорія этой философіи исторіи,—теорія непрерывнаго прогресса.

Дальнѣйшее свое приложеніе эта идея непрерывности нашла въ философіи нѣмецкаго послѣкантовскаго идеализма. Убѣжденіе, что все существующее и даже мыслимое есть единый, непрерывный рядъ ступеней, связанныхъ другъ съ другомъ непрерывнымъ отношеніемъ, — убѣжденіе это является лейтмотивомъ философскихъ системъ Фихте, Шеллинга и Гегеля [179]). Нѣмецкій идеализмъ не только приложилъ законъ непрерывности къ изученію духовныхъ явленій; онъ пошелъ еще далѣе: онъ превратилъ все существующее въ духовный процессъ, отдѣльные члены котораго развертываются въ единую и послѣдовательную систему связей и отношеній. Principe de l'ordre général — поистинѣ получилъ здѣсь совершенно универсальное приложеніе. Оставалось приложить его и къ пониманію соціально-политическихъ явленій. Поистинѣ область эта была послѣдней цитаделью, гдѣ продолжало еще защищаться начало прерывности. Взглядъ на общество, какъ на отношеніе междуличное, связанная съ нимъ гипотеза объ искусственномъ, инструментальномъ характерѣ государства и права, теорія естественнаго права и общественнаго договора,—всѣ эти воззрѣнія въ концѣ XVIII вѣка были не менѣе популярны, чѣмъ

въ предшествующую эпоху. Ихъ исповѣдывалъ еще Фихте, хотя въ послѣднемъ періодѣ своей дѣятельности передъ нимъ начинаетъ возникать, повидимому, сознаніе возможности иныхъ, внутренно-органическихъ соціальныхъ гипотезъ [180]). Гораздо далѣе идетъ Шеллингъ, который даетъ намъ первый набросокъ новѣйшей органической теоріи государства [181]). Ряды государствовѣдовъ и юристовъ, вышедшихъ изъ школы Шеллинга и Гегеля, построятъ, наконецъ, цѣльное зданіе новой теоріи, столь широко распространенной въ началѣ XIX вѣка.

c) Новѣйшая органическая теорія государства.

Органическая теорія государства была поголовнымъ увлеченіемъ политиковъ и государствовѣдовъ въ первой половинѣ XIX вѣка. Ея широкое распространеніе можно сравнить развѣ только съ господствомъ договорной теоріи въ предшествующую философскую эпоху. Въ особенности это нужно отнести къ германской наукѣ, хотя и во Франціи и отчасти въ Англіи органическія воззрѣнія также выступаютъ на первый планъ, правда, въ нѣсколько специфической окраскѣ,—въ такъ называемой органической теоріи общества. Мы присутствуемъ, такимъ образомъ, при развитіи одной общей научной тенденціи, которая охватываетъ соціально-философскую мысль и выливается во множество отдѣльныхъ воплощеній, предлагая различныя рѣшенія одной и той же задачи. И, несмотря на разнообразіе этихъ воплощеній, въ каждомъ изъ нихъ, въ большей или меньшей степени, проявляются сходныя черты, наблюденіе которыхъ показываетъ, что мы имѣемъ дѣло съ новой теоретической конструкціей государства, значительно отличной отъ органическихъ сравненій древней и христіанской философіи.

Едва ли не самой распространенной чертой новой органической теоріи государства является критика воззрѣній на государство, какъ на нѣкоторое искусственное, трансцендентное цѣлое. Изъ этой критики выросли новые органисты и ею питаются ихъ соціальныя теоріи. „Для образованія государства не нужны искусственныя функціи, которыя, если судить по ихъ результатамъ, приносили болѣе вреда, чѣмъ пользы въ наукѣ и практикѣ. Природа ни въ коемъ случаѣ

не терпитъ противоестественныхъ измышленій тамъ, гдѣ она сама съ полнымъ сознаніемъ осуществляетъ свою созидательную силу,—именно, въ органическомъ союзѣ людей, вѣчно обновляющемся въ смѣнѣ рождающихся и гибнущихъ индивидуальныхъ явленій“ [182]). Должна быть принципіально отвергнута гипотеза, по которой государство есть „искусственный аггрегатъ противостоящихъ другъ другу частей“,— безразлично, исходитъ ли эта идея изъ механическихъ представленій старой естественно-правовой школы, или изъ „внѣшне-органической“ концепціи античной философіи [183]).

Конечно, государство, какъ и всякое другое явленіе, можетъ имѣть происхожденіе случайное. Случайнымъ явленіемъ мы называемъ такое, которое, возникнувъ изъ внѣшней причины, имѣетъ данныя свойства, но могло бы имѣть и другія. Однако, нельзя смѣшивать принципъ, или субстанціальное основаніе государства вообще съ временнымъ возникновеніемъ какой-либо конкретной государственной формы. Субстанціальная основа государства не можетъ быть случайной. Не стоитъ даже тратить труда на опроверженіе воззрѣнія, согласно которому „богатѣйшее, полное жизни цѣлое *можетъ происходить изъ внѣшней власти и можетъ сдерживаться ею* [184]). Наиболѣе яркимъ примѣромъ взгляда на государство, какъ на явленіе случайное, нужно считать теоріи, разсматривающія государство, какъ результатъ соглашенія. Онѣ исходятъ изъ картезіанскаго духа предшествующей эпохи и слѣдуютъ методу атомизаціи — тому методу, противъ котораго Гегель возсталъ въ своей философіи права. Никто не провелъ этого механическаго взгляда на государство болѣе послѣдовательно, чѣмъ Шлёцеръ. По его словамъ, государство есть искусственное изобрѣтеніе человѣка. Люди учреждаютъ его для своей пользы, какъ страховыя отъ огня общества [185]). Но не только договорная теорія должна быть предметомъ критики. „Предметомъ физіологіи государства является не государство въ платоновомъ смыслѣ этого слова (конструкція совершеннаго человѣчества)... Правильно понятая физіологія государства исходитъ изъ государственнаго организма самого по себѣ (an sich), какъ онъ необходимо и общеобязательно во всѣ времена раскрывался для непредубѣжденнаго изслѣдователя и въ опытѣ... Истинная идея должна реализироваться въ явленіи и

дѣйствительности, иначе она останется пустой фикціей, безплоднымъ словомъ для науки и жизни“ [186]). Идея государства обнимаетъ собою буквально всѣ ея проявленія, изъ нея не исключаются государства, которыя когда-либо существовали или еще будутъ существовать, независимо отъ конкретныхъ формъ воплощенія власти и прочихъ индивидуальныхъ особенностей. Эта идея не можетъ быть слита съ какимъ-либо опредѣленнымъ историческимъ государствомъ, но она какъ бы блуждаетъ вездѣ, во всѣхъ политическихъ образованіяхъ [187]). „По отношенію къ идеѣ остается еще замѣтить, что ее нельзя представлять, какъ нѣкоторый абстрактъ, тощій скелетъ всякой дѣйствительности“ [188]). Ничто не приноситъ такого извращенія исторіи и дѣйствительности, какъ „установленіе подобныхъ всеобщихъ моделей разума, въ родѣ государства Фихте, въ которомъ отвлекаются отъ условій мѣста, времени и исторіи“. Идея, напротивъ того, есть нѣчто весьма конкретное, индивидуальное, стремящееся къ воплощенію и живущее въ немъ. Это—свободный божественный планъ, облекшійся въ форму природы или въ форму Эроса [189]). Мы видимъ, что старая, уже знакомая намъ идея имманентности снова выступаетъ здѣсь, но уже въ прямомъ приложеніи къ государству. Государство несетъ въ себѣ имманентное воплощеніе идеи, оно есть имманентное цѣлое. „Отношеніе разнообразнаго къ единству... можетъ осуществляться въ различныхъ формахъ. Это есть аггрегатъ, если дѣло идетъ о случайномъ сосуществованіи, въ которомъ цѣлое составлено изъ частей, ранѣе существовавшихъ или же теперь существующихъ самостоятельно отъ цѣлаго, какъ куча камней; напротивъ того, это есть *система* въ томъ случаѣ, когда единство предшествуетъ частямъ даже мыслимо или по идеѣ своей. Система можетъ быть или *статической*, если она не производитъ никакихъ измѣненій, напр., домъ, или же *динамической*, если отъ нея исходятъ опредѣленныя дѣйствія. Въ послѣднемъ случаѣ она является или *механизмомъ*, если она, будучи неодухотворенной, имѣетъ принципъ своего существованія внѣ себя; напротивъ того, она есть *организмъ*, если несетъ этотъ принципъ въ самой себѣ въ качествѣ движущаго духовнаго начала. Организмъ же можетъ быть или *естественнымъ*, если онъ проявляется въ формѣ жизни, или организмомъ *этическимъ*“ [190]).

Это и есть государство, своеобразная монада, самостоятельное существо. Ему присуще общее свойство жизненныхъ процессовъ въ ихъ новѣйшемъ пониманіи,—именно, что оно находитъ основаніе и причину своего бытія въ себѣ самомъ, а не внѣ себя, ко всему же внѣшнему оно относится, какъ къ случайному условію, а не какъ къ причинѣ своей жизни [191]). Государство есть поэтому вѣчно живая цѣлостность, живая индивидуальность [192]). „Съ этой точки зрѣнія“,—какъ говоритъ одинъ новѣйшій представитель органическихъ воззрѣній [193]),—„мы должны приписать полную *реальность* и свойство *единаго существа*, какъ человѣческой личности, такъ и человѣческому сообществу. Для насъ каждая только для себя существующая и къ себѣ самой относящаяся индивидуальность есть естественное и дѣйствительное жизненное единство. Но для насъ такимъ же естественнымъ и такимъ же дѣйствительнымъ жизненнымъ единствомъ является каждый человѣческій союзъ, который соединяетъ извѣстное количество индивидуумовъ въ новое самостоятельное цѣлое путемъ частичнаго погашенія ихъ индивидуальности. Ибо содержаніе человѣческаго бытія настолько же не исчерпывается простымъ суммированіемъ жизненнаго багажа отдѣльныхъ личностей, насколько его нельзя выразить простымъ извлеченіемъ общихъ признаковъ родовой жизни“. Такимъ образомъ, оказывается, что надъ наличнымъ бытіемъ личностей имѣется еще второе самостоятельное наличное бытіе человѣческихъ общностей. Государство есть существо, стоящее надъ личностями и имѣющее независимое отъ нихъ существованіе [194]). Оно обладаетъ *внутренней, ему присущей жизненной силой*,—собственной способностью къ самосохраненію (vis continendi), по одному удачному выраженію [195]). „Благородство человѣческой мысли всецѣло характеризовалось признаніемъ государства, какъ нѣкотораго самопокоящагося, стоящаго надъ личностью и превосходящаго ее длительностью существа [196]).

Государство есть, слѣдовательно, не искусственное, но естественное, *органическое* явленіе,—этотъ мотивъ былъ общимъ для всѣхъ органистовъ, хотя въ него вкладывался разный смыслъ въ зависимости отъ того, какія варіаціи наблюдаются въ пониманіи идеи организма. Нѣмецкая идеалистическая философія строила имманетическую теорію орга-

низма; однако, этотъ имманетизмъ не всегда имѣлъ характеръ натуралистическій. Поэтому и новую органическую теорію государства нельзя отожествлять съ натурализмомъ. Утверждалось только, что актуальныя силы государственнаго единенія суть тѣ же самыя силы, что и въ остальномъ мірѣ. Если міръ считать природой, то мы приходимъ къ натурализму. Государство является продолженіемъ природы, а наука о государствѣ становится физіологіей. Между явленіями естественной жизни и явленіями политическими нѣтъ никакого скачка; законъ непрерывности не прекращаетъ своего дѣйствія. Мы видѣли уже, что витализмъ конца XVIII в. въ слѣпыхъ, темныхъ, безсознательныхъ силахъ усматривалъ главный двигатель жизни. Эти силы можно сдѣлать двигателемъ политическихъ явленій. Такимъ образомъ, на мѣсто политическаго анимизма будетъ поставленъ политическій витализмъ, на мѣсто трансцендентнаго дѣйствія — развитіе естественныхъ имманентныхъ силъ. Съ этой точки зрѣнія „государство есть физически и морально необходимое явленіе міра. Оно не приходитъ въ міръ готовымъ изъ ничего, въ результатѣ прыжка; оно имѣетъ видимое бытіе во времени“ [197]). „Напрасно будемъ искать мы въ анналахъ исторіи договоръ, власть, происшедшую на основаніи права, государство, организующееся при помощи юридическихъ формъ.

... Государство есть естественное явленіе, естественное состояніе человѣческаго рода“ [198]). Государство происходитъ, какъ абсолютный, естественный фактъ при первомъ сближеніи людей. Мы находимъ его во всемъ органическомъ мірѣ. Существа, обладающія произвольнымъ движеніемъ, но лишенныя разума, соединяются въ государства на основаніи инстинкта. Государство есть продуктъ природы; подъ природой же нужно разумѣть неразумную, земную силу, составляющую основу государственнаго бытія. Развѣ не она соединяетъ людей семейными узами, которыя являются прообразомъ всякаго моральнаго общенія [199])? „Слово „природа“ ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ мыслить матеріалистически, какъ противоположность духовнаго, его нужно мыслить въ общемъ смыслѣ имманентной жизненной силы, присущей каждому существу и наблюдаемомъ даже въ существѣ духовномъ... Но, конечно, слово „природа“ обозначаетъ противоположность всему тому, что исходитъ изъ свободнаго

настроенія и является выраженіемъ человѣческаго самосознанія. Приписывая государствамъ „природу“, мы утверждаемъ, что въ нихъ есть нѣчто такое, что существуетъ для себя, независимо отъ человѣческой воли и разсудка. И подъ этимъ „нѣчто“ мы не разумѣемъ какихъ-либо разумныхъ истинъ или религіозныхъ заповѣдей (также независящихъ отъ людского самосознанія, поскольку онѣ надъ нимъ господствуютъ), но мы мыслимъ здѣсь нѣчто субстанціальное и живое, что, именно, по этимъ своимъ свойствамъ, можно назвать природой въ полномъ смыслѣ этого слова“ [200]). Слѣдуетъ подчеркнуть выпуклость формулировокъ этой послѣдней цитаты въ смыслѣ уясненія основныхъ позицій новѣйшей органической теоріи государства по сравненію со старой. Именно, въ политическомъ анимизмѣ шла рѣчь объ этихъ надъ людьми стоящихъ идеяхъ, управляющихъ внѣшнимъ распорядкомъ ихъ соціальной жизни. Нельзя отрицать независимости ихъ отъ человѣческаго разума, ихъ надъиндивидуальнаго смысла. Но не о нихъ говорятъ новѣйшіе органисты. У послѣднихъ дѣло идетъ о самостоятельности государства, какъ нѣкоторой индивидуальной субстанціи или высшей монады. Законъ ея жизни вплетенъ въ ея существованіе, и если передъ нимъ безсильна человѣческая воля, то не потому, что она руководима извнѣ, но въ силу ея сопричастія общему процессу, въ силу ея глубокой внутренней связанности съ жизнью высшаго цѣлаго. „Совершенно справедливо, что согласно органическому воззрѣнію индивидуумъ можетъ существовать только какъ членъ высшаго организма. Этотъ организмъ долженъ быть принятъ, какъ естественно-необходимый фактъ, и не можетъ быть созданъ путемъ произвола или разумнаго разсужденія“. Присущая каждому государству имманентная vis continendi обнаруживаетъ большое сходство со специфической, наблюдаемой у животныхъ и растеній жизненной силой. Поэтому государство и нельзя разсматривать, какъ человѣческое изобрѣтеніе, но какъ фазу въ естественно-необходимомъ развитіи человѣчества,—не какъ машину, а какъ организмъ [201]). Даже и единичное государство не является продуктомъ свободнаго творчества личностей, но необходимымъ результатомъ дѣйствующихъ въ личности соціальныхъ силъ. „Государство не есть продуктъ искусства“. „Конституція не есть нѣчто сдѣ-

ланное: она является въ результатѣ работы цѣлыхъ столѣтій“ [202]).

Въ очерченныхъ воззрѣніяхъ новѣйшая органическая теорія государства шла рука объ руку съ историзмомъ начала XIX вѣка, съ такъ называемой исторической школой юристовъ. Но надо признать, что для теоріи государства мысль о безболѣзненномъ органическомъ развитіи была едва ли болѣе пріемлемой, чѣмъ для теоріи права. Ирраціональная природа государства — стихія власти—на первоначальныхъ своихъ стадіяхъ, безспорно, можетъ быть сближаема съ органическими процессами. „Первобытные люди приходятъ къ государству, какъ пчелы къ своей государственной организаціи или какъ термиты къ своимъ укрѣпленнымъ жилищамъ“ [203]). И вообще весь соціальный укладъ первобытныхъ обществъ,—раздѣленіе на классы, правопорядокъ и т. д.,— возникли тогда, когда человѣкъ еще не имѣлъ никакого сознанія о немъ [204]). Однако, на ряду съ тѣмъ, государство столь же несомнѣнно содержитъ въ себѣ и организацію разума, на разумныхъ началахъ основанную линію поведенія. Государственный аппаратъ во многихъ областяхъ присвоиваетъ себѣ преимущественную функцію раціонализаціи, напр., въ дѣятельности сознательнаго правотворчества, въ дѣятельности толкованія, кодификаціи и т. д. Слѣдуетъ ли подвергнуть отрицанію эти стороны государственной дѣятельности, слѣдуетъ ли признать ихъ простымъ искаженіемъ „природы“? Эти идеи, защищаемыя Савиньи въ правовѣдѣніи, имѣли несомнѣнный отголосокъ и въ органической теоріи государства. Противопоставленіе государства „естественнаго“ государству „искусственному“ было довольно распространено у органистовъ [205]). Различали также естественный элементъ государства отъ свободнаго и естественную цѣль отъ разумной [206]). При чемъ различные авторы различно опредѣляли цѣнность той или другой стороны государства. Культъ государства „естественнаго“, безспорно, имѣлъ мѣсто, хотя и не принадлежалъ къ теченіямъ преобладающимъ. Жизнь народа, находящагося въ такой естественно-органической стадіи развитія, въ слѣдующихъ выраженіяхъ описывалъ Вагнеръ: „Все здѣсь смѣшано въ нѣкоторое живое цѣлое, и формы соціальной жизни не умѣщаются въ границы, которыя стремится навязать имъ позднѣйшая культура. Нельзя утвер-

ждать, что надъ такимъ народомъ царствуетъ власть, ибо онъ самъ властвуетъ надъ собою при помощи желѣзныхъ нравовъ. Если же глава племени является вождемъ, если онъ рѣшаетъ споры, то въ этомъ нельзя видѣть института, но только обычай и выраженіе чистой природы, такъ какъ общественная связь цѣлаго покоится на единствѣ происхожденія. То обстоятельство, что погруженное въ состояніе безсознательности существованіе подобнаго государства соотвѣтствуетъ, однако, идеѣ, является истиннымъ универзумомъ и содержитъ въ себѣ справедливыя предначертанія своей жизни,—всему этому свидѣтельствомъ является всеобщее сліяніе въ одно цѣлое черезъ посредство родового инстинкта или общности языка, а также всеобщее служеніе одному дѣлу, именно, національной религіи, нравамъ и связаннымъ съ ними общимъ хозяйственнымъ интересамъ“ [207]). Такое государство, по мнѣнію политическихъ романтиковъ, поистинѣ является идеальной формой общенія.

Но на ряду съ подобной идеализаціей „естественнаго“ государства, славнаго своимъ органическимъ бытомъ, мы находимъ и признаніе культурной цѣнности государства разумнаго. Не всѣ предавались „необузданному броженію“ субстанціи, „отрекались отъ разсудка“ и становились „избранниками, которымъ Богъ открываетъ мудрость во снѣ“ [208]). Многіе шли путемъ Гегеля, путемъ возвышенія къ самосознанію, къ мыслимому порядку и простотѣ понятія. Философскій монизмъ начала XIX вѣка по содержанію своему былъ много богаче натуралистическаго монизма въ смыслѣ Геккеля, хотя въ основѣ того и другого лежала одна и та же философская предпосылка,—ученіе о непрерывности сущаго. Для идеалистовъ идея сущаго, въ качествѣ ступени, включала въ себя моменты свободы, разума, добра,—все то, что натуралистическій монизмъ считалъ эпифеноменомъ. „Такъ какъ этическое отличается отъ органическаго не только степенью, но произошло изъ органическаго черезъ метаморфозу, то и этическія явленія, по идеѣ своей базирующія на свободѣ, этой границѣ природы,... не могутъ быть конструированы изъ органическихъ, какъ изъ угла съ прилегающими сторонами построяется треугольникъ“ [209]). Такъ рождается понятіе о государствѣ, какъ объ организмѣ высшаго порядка, организмѣ этическомъ или разумномъ. Разумное государство можетъ существовать

вмѣстѣ съ естественнымъ, какъ часть конкретнаго государственного цѣлаго. Государство является такимъ образомъ какъ бы смѣсью различныхъ стихій, какъ естественный организмъ есть смѣсь матеріи и духа [210]). „Два принципа,—естественный и свободный,—остаются даже на самыхъ высшихъ стадіяхъ общественнаго развитія въ состояніи постояннаго внутренняго взаимодѣйствія“ [211]). Живое государство есть такимъ образомъ смѣсь органическаго начала и начала инструментальнаго. Какъ думаетъ одинъ изъ органистовъ, государство только на $^1/_3$ является органическимъ продуктомъ, на $^1/_3$ оно есть учрежденіе, на $^1/_3$ задача [212]). Разумная природа государства выясняется въ процессѣ постепеннаго развитія, какъ медленное пробужденіе народнаго самосознанія [213]). Въ этомъ отношеніи, т. н., „естественное“ государство правильнѣе было бы не называть этимъ именемъ. Дѣло здѣсь идетъ, въ сущности говоря, не о государствѣ, а о нѣкоторыхъ первоначальныхъ предгосударственныхъ образованіяхъ, служащихъ основаніемъ для послѣдующей государственной культуры. Новѣйшая органическая теорія выработала, какъ мы знаемъ, цѣлый рядъ новыхъ культурно-историческихъ и соціологическихъ понятій, совершенно чуждыхъ старой политикѣ и старымъ теоріямъ государственнаго организма. Сюда прежде всего нужно отнести ту теорію „народнаго духа“, которая стала столь извѣстной со времени Савиньи и Пухты въ юриспруденціи и съ неменьшей постоянностью примѣнялась въ органическихъ теченіяхъ новѣйшаго государствовѣдѣнія. Специфическій характеръ каждаго государства, по ученію органистовъ, опредѣляется особымъ физическимъ существованіемъ народа или націи, слагающимся изъ единства физическаго происхожденія, изъ вліяній физической и географической среды, изъ общности языка [214]). Въ этомъ отношеніи государство „по своему существу и есть народная жизнь, получающая свое внѣшнее выраженіе въ формѣ государственнаго бытія. Если народная жизнь призвана достичь высшей степени развитія, необходимо, чтобы нація направила свои силы на саму себя, замкнулась въ свои собственныя границы, т.-е. преобразовалось въ государство“ [215]). „Некультурный народъ, стремящійся конституироваться, какъ государство, т.-е. дойти до состоянія, при которомъ народный духъ пріобрѣтаетъ самосознаніе, можно было бы сравнить съ членами тѣлес-

наго организма, стремящимися выявить сознательныя силы души“ [216]). „Сходство государства съ организмомъ—неоспоримо, однако ни на одинъ мигъ не нужно забывать, что государство не есть тѣлесный организмъ, но, по выраженію Савиньи, органическая форма народа“ [217]).

Шеллингіанцы и гегельянцы много спорили, кому принадлежитъ пальма первенства въ изобрѣтеніи этого понятія „народный духъ“ [218]). Кто первый примѣнилъ эти понятія—сравнительно безразлично; но весьма важно указать, что широкое философское обоснованіе ему далъ Гегель. Въ „Философіи духа“ Гегеля изложена теорія соціальныхъ единствъ, гораздо болѣе первоначальныхъ, чѣмъ государственное цѣлое. По ученію Гегеля, облеченное въ природное существованіе духовное начало не только переживаетъ физическую жизнь всей нашей планеты, но и обособляется сообразно съ конкретными различіями земли, образуя особыя духовныя цѣлостности чисто физической природы, выражающія въ общемъ особенности географическаго строенія міра. Это прежде всего суть *расы*, дробящія человѣчество на нѣсколько опредѣленныхъ физическихъ типовъ. Послѣдніе, въ свою очередь, распадаются на еще болѣе частныя группы, которыя можно было бы назвать партикулярными мѣстными духами, проявляющими свою жизнь въ особенностяхъ быта, занятій, склонностей и, болѣе всего, во внутреннемъ характерѣ отдѣльныхъ народовъ. Идея націи и охватываетъ собою болѣе или менѣе прочные признаки названныхъ группъ. Національныя различія являются не менѣе прочными, чѣмъ различія расовыя. Постоянныя климатическія условія, всѣ особенности страны, въ которой живетъ народъ, вліяютъ на неизмѣнность его характера. Таящіяся въ этомъ темномъ духовномъ бытіи сознательныя потенціи, превращаясь въ актуальное состояніе, становятся самосознающей субстанціей, въ которой абсолютное бытіе совпадаетъ съ долженствованіемъ, и получаетъ воплощеніе въ духѣ народа [219]). Полнаго самосознанія своего она достигаетъ въ государствѣ.

Новѣйшая органическая теорія государства представлена была большимъ количествомъ государствовѣдовъ весьма различныхъ философскихъ взглядовъ и политическихъ направленій. Въ литературѣ извѣстны попытки классификаціи новѣйшихъ органистовъ, отправляющіяся отъ тѣхъ или иныхъ

различій въ деталяхъ ихъ соціально-политическихъ построеній [220]). Но если отправляться отъ философски существенныхъ и принципіальныхъ признаковъ, то всѣ теоріи государства, какъ имманентнаго цѣлаго, слѣдуетъ раздѣлить на двѣ основныя группы: одна изъ нихъ стремится подвести подъ государство нѣкоторый соціальный фундаментъ, внѣшнимъ проявленіемъ котораго становится государственное дѣланіе; другая, напротивъ, ставитъ цѣлью въ самой жизни государства усмотрѣть особый органическій процессъ и утвердить, стало быть, воззрѣніе на государство, какъ на организмъ sui generis. Первая изъ нихъ подмѣняетъ государство „обществомъ", саму-же государственную дѣятельность считаетъ эпифеноменомъ [221]); вторая признаетъ за государствомъ наличность собственной, субстанціальной жизни, гораздо болѣе яркой, чѣмъ жизнь „общества" Эта новая субстанціальная жизнь есть бытіе *государства-личности* [222]). Противоположность между органистами, предающимися необузданному броженію субстанціи, и органистами, выходящими въ свѣтлую область самосознанія, можетъ быть сведена къ отверженію или признанію за государствомъ свойствъ личности, какъ особаго самосознательнаго единства. Нужно замѣтить, что въ предѣлахъ нѣмецкой органической теоріи государства мы чаще встрѣчаемъ теорію государства-личности, чѣмъ теорію государства, какъ безличнаго цѣлаго. Философскія предпосылки нѣмецкаго идеализма, одинаково и въ шеллингіанствѣ и въ гегельянствѣ, допускали и даже постулировали возможность непрерывнаго и законосообразнаго перехода отъ органическаго къ духовному и этическому, отъ природы къ разуму. Такъ зарождался взглядъ, согласно которому государство надѣлялось самосознательнымъ бытіемъ, творческимъ разумомъ и свободной волей.

Теорія государства-личности подверглась, какъ извѣстно, значительной переработкѣ во второй половинѣ XIX столѣтія и значительно эмансипировалось отъ органическихъ представленій. Ея строго юридическое примѣненіе вовсе не требуетъ оріентаціи на біологическихъ или натуръ-философскихъ гипотезахъ органическаго процесса. Но на первыхъ ступеняхъ своего развитія теорія государства-личности выступала въ самой тѣсной связи съ органической теоріей государства и была, такъ сказать, однимъ изъ толкованій этой послѣдней.

Ранніе органисты совершенно серьезно думали, что государство, по своему субстанціальному существу, есть личность подобная личности человѣческой и даже болѣе значительная, чѣмъ эта послѣдняя. Личность эта обладаетъ самыми существенными свойствами физическаго лица, и, слѣдовательно, не гиперболически только въ правѣ мы говорить о ея сознаніи, волѣ и разумѣ. По мнѣнію Гегеля, государство имѣетъ живую душу, которая является создательницей индивидуальныхъ отличій государствъ и въ то же время принципомъ единства государственнаго бытія [223]). Какъ училъ Бандеръ, связь любви и общенія, объединяющая души людей, какъ членовъ одного и того же союза, можетъ быть понята только „какъ дѣйственная сила одного и того-же, одновременно живущаго во всѣхъ этихъ душахъ центральнаго существа“ [224]). Человѣкъ находится съ другими людьми въ отношеніяхъ временно-пространственныхъ, но въ то-же время онъ стоитъ въ сверхпространственныхъ и сверхвременныхъ духовныхъ или вѣчныхъ отношеніяхъ и съ человѣкомъ, и со всѣми другими разумными существами, и съ Богомъ“ [225]). Это—гипотеза о сплошности общественнаго сознанія, столь чуждая старой органической теоріи и столь характерная для новой. Общество и государство неправильно считать явленіемъ, создавшимся въ результатѣ взаимодѣйствія раздѣльныхъ психическихъ единицъ. Люди въ обществѣ соединены нѣкоторой непосредственной, первоначальной связью; въ основѣ общенія лежитъ основной онтологическій контактъ. Поэтому соціальное сознаніе подобно индивидуальной душѣ. Жизнь государственнаго общенія есть психея государственнаго тѣла. Тамъ, гдѣ психея эта достигла самосознанія, государство достигло высшей степени своего бытія и относится къ другимъ государствамъ, какъ человѣкъ къ животнымъ. Такое государство обладаетъ самосознаніемъ и способностью къ опредѣленію своего поведенія [226]). Отдѣльныя части государства не могутъ быть поэтому разсматриваемы, какъ самостоятельные предметы. Онѣ являются только свойствами нѣкотораго единаго процесса, въ ряду котораго онѣ живутъ несамостоятельной жизнью. Ихъ можно уподобить отдѣльнымъ представленіямъ въ живомъ потокѣ психической жизни [227]). Развѣ въ государствѣ мы не наблюдаемъ борьбы различныхъ, иногда противорѣчивыхъ мнѣній и интересовъ? Но то-же

самое мы наблюдаемъ и въ душѣ человѣческой. Ранѣе чѣмъ выработать общую линію поведенія сознаніе переживаетъ безчисленное количество представленій, борящихся и состязающихся другъ съ другомъ. Процессъ образованія государственной воли подобенъ процессу образованія воли индивидуальной. А если такъ, то наша борьба за свое участіе въ государственной жизни есть процессъ, подобный психическому процессу въ единствѣ индивидуальной души. Мы замѣшаны въ нѣкоторое первоначальное лоно общности, и только своеобразная аберрація позволяетъ думать, что мы самостоятельнѣе отдѣльныхъ представленій психическаго процесса. Элементы соціальной жизни суть не монады, но только состоянія, подобныя состояніямъ психическимъ. Поскольку главнымъ опредѣляющимъ моментомъ личности нужно признать, какъ это учила нѣмецкая философія, сознательную, разумную волю, постольку и личность государства лучшее выраженіе свое находитъ въ единствѣ волеизліяній. Отсюда извѣстное опредѣленіе Гегеля: „государство есть дѣйствительность субстанціональной воли“. (Воля эта, разумѣется, связана съ сознаніемъ и является волей разумной [228]). Въ этихъ органическихъ воззрѣніяхъ на государство и лежатъ корни той пресловутой волевой государственной теоріи, которая была до послѣдняго времени господствующей въ германской наукѣ. Органисты начала XIX вѣка пустили въ широкій оборотъ идею объ единствѣ собственной воли государства-личности, и эта идея пережила саму органическую теорію, ставъ необходимымъ аксессуаромъ многочисленныхъ юридическихъ конструкцій государства. Сами органисты были убѣждены, что воля государственная въ высшей степени обладаетъ тѣми способностями, какими обладаетъ автономная человѣческая личность въ процессѣ своего нравственнаго самоопредѣленія. Характерныя черты гегельянской этики, ея объективно-государственный характеръ, являются ближайшимъ выраженіемъ ученія о государствѣ, какъ разумно-волевомъ единствѣ. И, именно, имманетическій характеръ отличаетъ гегельянскій этическій объективизмъ отъ стараго, скажемъ, платоновскаго. У Платона государство было изображеніемъ трансцендентнаго порядка добра, а у Гегеля оно является автономнымъ носителемъ самого добра. Поэтому оно и есть „die Wirklichkeit der sittlichen Idee,—der sittliche Geist,

als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich dennt und weiss und das was er weiss, und insofern er es weiss, vollführt". („Дѣйствительность нравственной идеи — нравственный духъ, какъ выявленная, сама себя опознавшая, субстанціальная воля, обладающая самомышленіемъ и самопознаніемъ и исполняющая въ мѣру своего знанія то, что она знаетъ" [229]).

Это ученіе о государствѣ, какъ о разумно-волевомъ единствѣ нѣкоторой высшей природы, стало характернѣйшимъ ученіемъ XIX вѣка. Цѣлыя тысячелѣтія люди размышляли о государствѣ, тысячелѣтія стремились къ обоснованію и къ оправданію государственнаго властвованія. Но, сколько мы знаемъ, только XIX вѣкъ рѣшился высказать ту, въ высшей степени радикальную мысль, что государство есть реальная разумная личность высшаго порядка. Поистинѣ можно считать, что древнѣйшее ученіе о всеобщемъ духѣ только въ XIX вѣкѣ было истолковано соціологически. Впервые въ соціологическомъ смыслѣ были поняты здѣсь старыя слова: „Я насадилъ, Аполлосъ поливалъ, но возрастилъ Богъ. Посему и насаждающій и поливающій есть ничто, а все Богъ возращающій. Насаждающій же и поливающій суть одно". Этотъ „возращающій" Богъ и есть государство. По сравненію съ нимъ личность можно считать простой абстракціей, отвлеченнымъ членомъ высшей цѣлостности. Но если даже и признать такой крайній соціальный универсализмъ преувеличеніемъ, все же, несомнѣнно что достигнувшая единства коллективная организація есть явленіе высшаго порядка, чѣмъ индивидуумъ. „Дѣйствія хорошо организованной общественной среды,—какъ говоритъ одинъ новѣйшій представитель этихъ взглядовъ,—вытекаютъ изъ коллективной воли, обладающей свойствомъ способности къ свободному выбору. и изъ самосознанія, *обладающаго предварительнымъ условіемъ ретроспективнаго взгляда и предвидѣнія въ степени, значительно превосходящей индивидуальную способность*" [230]). Изъ всѣхъ формъ общенія „государственное соединеніе есть единственное органическое единство, которому въ подлинномъ смыслѣ принадлежатъ свойства коллективнаго организма и коллективной личности" [231]). А быть личностью — это значитъ быть „самосознательнымъ существомъ, въ дѣятельности котораго обнаруживается единая, способная къ выбору воля"

„Самосознаніе понимается при этомъ въ томъ высшемъ смыслѣ, въ которомъ оно означаетъ не одно лишь самоотличеніе, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и самообдуманность, т.-е. направленіе хотѣнія и мышленія воздѣйствіями, оказываемыми всѣмъ прошлымъ сознаніемъ“ [232]). Мы должны признать, что надъ „единичнымъ духомъ, единичной волей, единичнымъ сознаніемъ“ возвышается въ безчисленныхъ проявленіяхъ реальное бытіе „общаго духа, общей воли, общаго сознанія“ [233]). Особое мѣсто принадлежитъ здѣсь государству. Существо государственнаго соединенія заключается въ томъ, что оно содержаніемъ своимъ имѣетъ властное осуществленіе общей воли. Субстанціей государства является общая воля, которая внѣшняго проявленія достигаетъ въ организованной силѣ. Задача государства сводится къ сознательно цѣлевой дѣятельности [234]).

3. Государство, какъ отношеніе между соціальными группами.

Мы видѣли, что подъ вліяніемъ новѣйшихъ органическихъ теорій въ соціальной философіи XIX вѣка создалось ученіе объ особыхъ соціальныхъ цѣлостностяхъ, въ которыхъ, по убѣжденію органистовъ, воплощалась истинная и первоначальная реальность соціальныхъ явленій. Государствовѣды и юристы видѣли воплощеніе этихъ цѣлостностей въ государственномъ организмѣ; въ противоположность имъ многіе представители новѣйшей соціологіи склонны были противопоставлять государству еще болѣе подлинныя и первоначальныя коллективныя реальности, какъ-то: реальность племени, націи, общества, человѣчества, и, наконецъ, отдѣльной соціальной группы или класса. По сравненію съ этими реальностями государство мыслилось, какъ нѣчто производное, до извѣстной степени искусственное,— какъ *своеобразное отношеніе*, но уже не человѣческихъ индивидуумовъ, а особыхъ соціально-коллективныхъ монадъ. Такъ выработалась новая теорія реальности государства, представляющая собою нѣкоторое сочетаніе двухъ, нами уже изложенныхъ теорій— персоналистической и органической. Эта новая теорія заимствовала у органической гипотезы убѣжденіе, что общественное цѣлое „первѣе“ личности; и, въ то же время, она попыталась сочетать это воззрѣніе съ древнѣйшимъ взглядомъ на

государство, какъ на болѣе или менѣе *искусственную* связь, которая устанавливается между отдѣльными соціальными единицами. Не представляя изъ себя какой-либо принципіально новой гипотезы, теорія эта получила весьма широкое распространеніе въ концѣ XIX и въ началѣ XX вѣка. Она глубоко запечатлѣлась и въ современныхъ воззрѣніяхъ на государство, при чемъ нельзя не замѣтить, что, будучи сначала чисто политическимъ и даже партійнымъ лозунгомъ, она постепенно стала входить въ науку и нынѣ занимаетъ въ ней далеко не послѣднее мѣсто. На ней мы еще разъ увидимъ всѣ достоинства и недостатки персоналистической и органической гипотезъ, а потому она, не являясь какимъ-либо принципіально новымъ рѣшеніемъ вопроса о реальности государства, все же заслуживаетъ научнаго изученія и анализа.

Наиболѣе яркое свое воплощеніе изложенныя воззрѣнія нашли въ *классовой* теоріи государства, развитой и формулированной Марксомъ, Энгельсомъ и многочисленными ихъ послѣдователями. Классовая теорія государства исходитъ изъ знакомаго уже намъ воззрѣнія на человѣческую личность, какъ на нѣкоторую нереальную величину, какъ на продуктъ абстракціи. Въ этомъ отношеніи сторонники теоріи историческаго или экономическаго матеріализма являются вѣрными учениками Гегеля и вообще всей органической школы начала XIX вѣка. По мнѣнію Маркса, человѣкъ не есть „абстрактное, внѣ міра прозябающее существо. Человѣкъ это—человѣческій міръ, это—государство, это—общество“ [235]). Нельзя, какъ это дѣлаетъ крайній индивидуализмъ, говорить о человѣческой индивидуальности, какъ о какой-то самостоятельной, независимой, абсолютной единицѣ. Человѣка „вообще“—внѣ зависимости отъ исторической эпохи, отъ національности, отъ класса и т. д.—не существуетъ. Старая, классическая политическая экономія культивировала эту идею абстрактной человѣческой личности, отвлеченнаго человѣка, человѣка „вообще“, Робинзона, живущаго на необитаемомъ островѣ и надѣленнаго самой природой неизмѣнными свойствами. Однако, этотъ „отдѣльный и изолированный охотникъ и рыбакъ, съ котораго начинаютъ Смитъ и Рикардо, принадлежатъ къ безвкуснымъ выдумкамъ XVIII столѣтія“ [236]). Истинной предпосылкой экономической—и всякой

другой—науки „можетъ быть только индивидуумъ, производящій въ опредѣленной исторической формѣ общественной организаціи. Чѣмъ глубже мы погружаемся въ изученіе исторіи, тѣмъ болѣе мы убѣждаемся, что человѣческая личность является частью великаго соціальнаго цѣлаго. Человѣкъ, въ буквальномъ смыслѣ этого слова, есть животное общественное, и только въ извѣстныхъ соціальныхъ условіяхъ онъ можетъ обособляться отъ общества, какъ отдѣльная изолированная единица“ [237]). Но не только политическая экономія, также и историческая наука разсматриваетъ общественный процессъ развитія, какъ продуктъ дѣйствія отдѣльныхъ человѣческихъ личностей. „Каковъ бы ни былъ ходъ исторіи, люди дѣлаютъ ее такъ: каждый преслѣдуетъ свои собственныя, сознательныя цѣли, а въ результатѣ множества дѣйствующихъ по различнымъ направленіямъ стремленій и ихъ разнообразныхъ воздѣйствій на внѣшній міръ—получается исторія“ [238]). Подобное распространенное воззрѣніе на исторію совершенно не задается вопросомъ, „каковы же тѣ силы, которыя дали волѣ людей то или иное направленіе?“ [239]). Стоитъ только поставить этотъ вопросъ, какъ станетъ яснымъ, что истинными причинами историческихъ событій являются не дѣйствія отдѣльныхъ личностей, хотя бы самыхъ замѣчательныхъ, но „тѣ побужденія, которыя приводятъ въ движеніе большія массы: цѣлые народы, или цѣлые классы даннаго народа“ [240]). Съ научной точки зрѣнія вся прошедшая исторія человѣчества есть не что иное, какъ „исторія борьбы классовъ“. Это понятіе класса или соціальной группы должно замѣнить въ научномъ пониманіи исторіи старую и отжившую идею человѣческой личности. Но такая же замѣна должна совершиться и въ области политической науки, въ которой также господствовала идея человѣческой личности. Съ рѣзкимъ отрицаніемъ относится экономическій матеріализмъ къ идеологіи той политической философіи, которая нравственность, право и государство выводитъ, „не изъ дѣйствительныхъ общественныхъ отношеній,... но изъ понятія или изъ, такъ называемыхъ, *простѣйшихъ элементовъ общества*“ [241]). Это, какъ мы видѣли, методъ стараго естественнаго права и нынѣ имѣющій своихъ сторонниковъ. Къ числу ихъ принадлежалъ Дюрингъ, противъ котораго Энгельсъ написалъ одно изъ извѣстныхъ своихъ

полемическихъ сочиненій. Методъ Дюринга, именно, и состоитъ въ томъ, „чтобы разлагать каждую группу объектовъ познанія на ихъ мнимо-простѣйшіе элементы, примѣнять къ этимъ элементамъ столь же простыя, яко бы само собой разумѣющіяся аксіомы и затѣмъ уже оперировать съ добытыми такимъ образомъ результатами“ [242]). Дюрингъ, совершая этотъ актъ соціальной атомизаціи, считаетъ, что человѣческое общество въ его простѣйшемъ видѣ состоитъ, по крайней мѣрѣ, изъ двухъ, совершенно *равныхъ* по своимъ свойствамъ, отвлеченныхъ личностей. Равенство ихъ онъ считаетъ самоочевидной истиной. Но, по мнѣнію Энгельса, „это не только не аксіома, но и сильное преувеличеніе. Два человѣка могутъ быть прежде всего, даже какъ таковые, неравны по полу, и этотъ простой фактъ тотчасъ же приводитъ насъ къ тому, что простѣйшіе элементы общества, если мы на минуту согласимся на эту дѣтскую штуку, представляютъ не двое мужчинъ, но мужчина и женщина, которые образуютъ *семью*, простѣйшую и первичную форму обобществленія ради производства“ [243]). Поэтому нельзя не признать, что ученіе о политическомъ атомѣ сводится въ концѣ концовъ къ оперированію съ тѣми „скудными остатками реальнаго содержанія“, которымъ еще владѣетъ оторванная отъ соціальной среды личность. Къ этому скудному содержанію атомизирующіе политики прибавляютъ собственныя нравственныя и правовыя воззрѣнія, заимствованныя ими изъ окружающей соціальной жизни. „Нашъ идеологъ можетъ вертѣться и изворачиваться, какъ ему угодно; но историческая реальность обладаетъ именно такимъ свойствомъ, что, выброшенная за дверь, влетаетъ обратно въ окно. Авторъ, воображая, что онъ составляетъ нравственное и правовое ученіе для всѣхъ міровъ и всѣхъ временъ, на самомъ дѣлѣ выработалъ теорію, представляющую собою оторванное отъ своей реальной почвы, искаженное, словно въ вогнутомъ зеркалѣ, изображеніе консервативныхъ и революціонныхъ теченій своего времени“ [244]).

Изложенные взгляды Энгельса воспроизводятъ, какъ мы видимъ, тѣ обычныя возраженія, которыя дѣлались представителями органическихъ и историческихъ теорій XIX столѣтія противъ ученій о договорной и естественно-правовой природѣ права и государства. Но сторонники экономическаго

матеріализма дѣлаютъ только изъ этой критики новые выводы, вытекающіе изъ ихъ взгляда на исторію, какъ на продуктъ классовой борьбы. Для нихъ первоначальной соціальной реальностью является не государство въ его цѣлостности, но тѣ классы, которые входятъ въ составъ государства. Государство и есть *отношеніе* этихъ классовъ. „Государство,—по словамъ Энгельса,—никоимъ образомъ не представляетъ изъ себя силы, извнѣ навязанной обществу". Государство не есть также „дѣйствительность нравственной идеи", „образъ и дѣйствительность разума",—какъ утверждаетъ Гегель. Государство есть продуктъ общества на извѣстной ступени развитія; государство есть признаніе, что это общество запуталось въ неразрѣшимое противорѣчіе съ самимъ собой, раскололось на непримиримыя противоположности, избавиться отъ которыхъ оно безсильно. А чтобы эти противоположности,—классы съ противорѣчивыми экономическими интересами,—не пожрали другъ друга и общества въ безплодной борьбѣ, для этого стала необходимой сила, стоящая, повидимому, надъ обществомъ, сила, которая бы умѣряла столкновеніе, держала его въ границахъ „порядка". И эта сила, происшедшая изъ общества, но ставящая себя надъ нимъ, все болѣе и болѣе отчуждающая себя отъ него, есть государство" [245]). „Общество создаетъ органъ для защиты своихъ интересовъ отъ внутреннихъ и внѣшнихъ нападеній. Этотъ органъ есть государственная власть. Едва возникнувъ, она старается встать въ независимое отношеніе къ обществу и тѣмъ болѣе успѣваетъ въ этомъ, *чѣмъ болѣе она является органомъ одного какого-нибудь класса и чѣмъ болѣе она поддерживаетъ господство этого класса.* Борьба угнетеннаго класса противъ класса угнетающаго неизбѣжно становится прежде всего политической борьбой, борьбой противъ политическаго господства угнетателей. Сознаніе связи этой политической борьбы съ ея экономической основой ослабѣваетъ, а иногда и пропадаетъ совсѣмъ... У политиковъ по профессіи, у теоретиковъ государственнаго права, у юристовъ, занимающихся гражданскимъ правомъ, экономическія отношенія совсѣмъ исчезаютъ изъ виду. Чтобы получить санкцію закона, экономическіе факты должны въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ принять видъ юридическихъ отношеній. При этомъ приходится, разумѣется, считаться со всей системою

уже существующаго права. Вотъ почему юридическая форма кажется *всѣмъ*, экономическое содержаніе — *ничѣмъ*. Государственное и частное право разсматриваются какъ независимыя области, которыя имѣютъ свое отдѣльное независимое развитіе и которыя должны и могутъ быть подвергаемы самостоятельной систематической разработкѣ путемъ послѣдовательнаго устраненія всѣхъ внутреннихъ противорѣчій“ [246]). Такимъ образомъ, въ воззрѣніяхъ Энгельса снова повторяется старый взглядъ на государство, какъ на результатъ борьбы противоположныхъ соціальныхъ элементовъ. Но, въ отличіе отъ древнѣйшихъ философскихъ построеній, въ качествѣ борющихся единицъ выступаютъ здѣсь не отдѣльные люди; арена битвы не расширяется до „борьбы всѣхъ противъ всѣхъ“, дѣйствующими лицами общественной драмы выступаютъ болѣе или менѣе ограниченныя своимъ числомъ общественныя группы. Борьба ихъ не есть физическій, но чисто *соціальный* фактъ, временный и относительный по своему существу, соотвѣтствующій не изначальному положенію вещей, но только извѣстной стадіи соціальнаго развитія. Ибо расчлененіе общества на соціальные классы есть явленіе, конечно, гораздо болѣе относительное, чѣмъ расчлененіе живого вещества на индивидуальности. Каждый новый историческій періодъ порождаетъ новые общественные классы, и настанетъ, наконецъ, время, когда вообще сотрутся классовыя различія, когда человѣчество превратится въ состояніе соціально-однородной общественной среды, когда оно образуетъ единое цѣльное общество, когда, какъ говорилъ Марксъ, дѣйствительный индивидуальный человѣкъ превратится въ родовое существо и сольетъ свои личныя силы съ силами соціальными [247]). Поэтому государство не можетъ въ системѣ экономическаго матеріализма обладать той степенью необходимости, какой оно обладало въ ученіяхъ старой политики.

Отношеніе между соціальными группами можетъ существовать только до тѣхъ поръ, пока существуютъ самыя группы. Въ процессѣ историческаго развитія, идущаго по пути уничтоженія классовыхъ противорѣчій, государство не можетъ не „отмирать“. Въ будущемъ оно совершенно умретъ, чтобы уступить мѣсто чисто безгосударственному состоянію. Мы говоримъ о такъ называемыхъ анархическихъ тенденціяхъ въ ученіи историческаго матеріализма, которыя съ

полной ясностью вскрыты не только критиками этой теоріи, но и ея примѣненіемъ въ активной политикѣ [248]). Мало того, если даже отвлечься отъ идеаловъ будущаго, въ самой структурѣ современнаго общества государство, по взглядамъ марксистовъ, не играетъ той роли, какую оно играло въ теоріи естественнаго права. При „борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ" государство являлось средствомъ всеобщаго спасенія. Этотъ моментъ почти что отсутствуетъ въ историческомъ матеріализмѣ. Борьба между классами, по мнѣнію сторонниковъ этой теоріи, не только не ведетъ къ всеобщей гибели, но составляетъ постоянное содержаніе государственной жизни. По ученію естественнаго права, въ случаѣ постоянной борьбы человѣка съ человѣкомъ, невозможной становится не только соціальная жизнь, но и вообще жизнь; но когда перманентно классъ борется съ классомъ, когда гражданская война свирѣпствуетъ въ государствѣ, отъ этого, какъ думаютъ марксисты, не можетъ быть никакого ущерба цѣлому. Такой взглядъ возможенъ только при томъ предположеніи, что государство и не есть какое-либо цѣлое, а оно просто временный и случайный аггрегатъ, случайная и хаотическая схватка враждебныхъ силъ. Государство не есть то замиренное общество, въ которомъ обнаруживается идейная сила порядка; оно является, напротивъ того, постоянной ареной угнетенія и борьбы. Въ немъ отсутствуетъ всякій элементъ цѣнности,— и если Энгельсъ принужденъ иногда признать его, то дѣлаетъ онъ это съ видимой неохотой и съ злой ироніей [249]). Государство со всѣми его сложнѣйшими и обширнѣйшими функціями просто сводится къ тому, что нѣсколько болѣе сильныхъ, жестокихъ и хитрыхъ, захвативъ въ свои руки власть, ведутъ постоянную практику насилія, т.-е. иными словами, ведутъ скрытую классовую борьбу. Государство строитъ школы, проводитъ желѣзныя дороги, заботится о жизни гражданъ, улучшаетъ матеріальныя основы ихъ существованія,—но все это на самомъ дѣлѣ есть классовая борьба, тѣмъ болѣе вредная, что она ведется въ замаскированныхъ формахъ. Если послѣдовательно провести этотъ взглядъ, то придется признать, что въ жизни современнаго государства нѣтъ ни одного мѣропріятія, которое имѣло бы въ виду не только классовый, но *общій* интересъ. Нѣтъ, стало быть, никакой *солидарности* между классами, нѣтъ никакого сотрудничества и взаимности.

Можно сказать, что классовой теоріи государства наиболѣе чуждо воззрѣніе, усматривающее въ государственномъ единеніи какой-либо органическій характеръ, хотя ученіе о соціальной группѣ, какъ первоначальной реальности, несомнѣнно создалось подъ вліяніемъ новѣйшей органической соціологіи. Эта сторона теоріи экономическаго матеріализма является, несомнѣнно, ея наиболѣе слабымъ мѣстомъ. Совершенно правильно указываютъ, что за исключеніемъ нѣкоторыхъ крайнихъ деспотій, всякая государственная организація, даже ведущая классовую политику, является организаціей, преслѣдующей также и цѣли „самостоятельнаго нейтральнаго регулированія“ [250]). Мысль, что государственная власть обладаетъ „по крайней мѣрѣ частичной независимостью отъ господствующаго класса и можетъ, благодаря этому, принимать мѣры, противныя интересамъ этого класса“ — [251]) слѣдуетъ признать просто одной изъ аксіомъ государственной науки. Сторонники теоріи классоваго государства добросовѣстно не видятъ этой стороны государственной дѣятельности, какъ человѣкъ, страдающій дальтонизмомъ, добросовѣстно не различаетъ нѣкоторыхъ цвѣтовъ. Ошибки, которыя могутъ произойти отъ подобнаго искаженнаго зрѣнія, по послѣдствіямъ своимъ совершенно фатальны. Государство, превращенное въ арену открытой классовой борьбы, утрачиваетъ всякое единство организаціи, превращается въ болѣе или менѣе длительный status belli и въ состояніе совершеннѣйшаго анархическаго разброда. Классовыя борьбы необходимо приводить къ борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ, о которой училъ Гоббсъ. Единственнымъ выходомъ изъ этой анархіи является новое укрѣпленіе государственной власти, которое происходитъ обычно въ формахъ наиболѣе суровыхъ и жестокихъ. Исторія указываетъ намъ многіе примѣры подобнаго reductio ad absurdum послѣдовательной теоріи классовой борьбы,—и, можетъ быть, наиболѣе яркимъ изъ такихъ примѣровъ нужно считать знакомыя намъ событія русской революціи. Государственникъ не можетъ не видѣть въ ихъ внѣшнихъ проявленіяхъ внутренняго, чисто логическаго процесса, протекающаго съ неумолимой неизбѣжностью и выявляющаго разумную необходимость нѣкоторыхъ идейныхъ началъ, заложенныхъ въ основаніи всякаго государственнаго бытія.

Но классовая теорія государства, обоснованная сторонниками экономическаго матеріализма, представляетъ только одинъ изъ аспектовъ воззрѣнія на государственную организацію, какъ на отношеніе между соціальными группами. Нѣсколько иное направленіе воззрѣніе это пріобрѣтаетъ у австрійскаго соціолога Людвига Гумпловича. Отправной точкой государственной теоріи Гумпловича является не общественный *классъ*, какъ у Маркса и Энгельса, но гораздо болѣе природная и изначальная индивидуальность,—особое самостоятельное существо, если угодно. даже монада. [252]). По мнѣнію Гумпловича, вся предшествующая соціологія ошибочно колебалась до сей поры между двумя крайностями—между индивидулизмомъ и коллективизмомъ. Первый отправлялся отъ отдѣльной, изолированной личности, второй—отъ нѣкоторой универсальной человѣческой общности [253]). Но оба одинаково ошибались. Истина лежитъ въ томъ, что „соціальный міръ съ самаго начала всегда и повсюду *движется только группами*, *группами приступаетъ къ дѣятельности*, *группами борется и стремится впередъ* [254]). Исторія человѣческаго рода убѣждаетъ насъ, что даже и *генетически* не существовало никакого „единаго" человѣчества, но „всегда и всюду, начиная съ древнѣйшихъ временъ", мы находимъ человѣчество состоящимъ изъ разнородныхъ этническихъ элементовъ [255]). Исторически государство и произошло изъ взаимоотношенія отдѣльныхъ человѣческихъ расъ. Всѣ государства возникли какъ результатъ насилія одного племени надъ другимъ, какъ результатъ завоеванія и покоренія слабыхъ сильными [256]). Поэтому по соціальному составу своему всякое государство есть властвованіе однѣхъ группъ надъ другими. Вопросъ о томъ, изъ какихъ элементовъ состоитъ государство, является однимъ изъ самыхъ неразработанныхъ въ наукѣ. Государствовѣды отвѣчали на этотъ вопросъ указаніемъ, что государство состоитъ изъ людей, индивидовъ или гражданъ. „Но человѣкъ такъ относится къ государству, какъ атомъ къ сложному тѣлу. Можно ли быть удовлетвореннымъ, когда на вопросъ: „изъ чего состоитъ зданіе"?—отвѣчаютъ: „изъ атомовъ". Будетъ ли анатомъ доволенъ разъясненіемъ, что тѣло животнаго состоитъ изъ клѣтокъ? Конечно, зданіе состоитъ изъ атомовъ, а животный организмъ изъ клѣтокъ, однако же эти этомы и

клѣтки образуютъ прежде всего разнообразнѣйшія составныя части зданія и организма, какъ, напр.,—камни, кирпичи, цементъ, дерево, желѣзо и т. д., или мясо, кости, кровь, шерсть и т. д.“ [257]). Дѣйствительными и имѣющими преимущественное значеніе составными частями государства являются не отдѣльные люди, какъ атомы, и не семейства, какъ соціальныя ячейки, но различныя соціальныя группы [258]). Государство, возникши изъ борьбы племенъ, съ теченіемъ времени превращаетъ побѣдителей въ правящій классъ, а побѣжденныхъ — въ классъ рабочихъ и служащихъ [259]). Взаимоотношеніе этихъ группъ и составляетъ внутреннюю жизнь государства. При чемъ взаимоотношеніе это сначала характеризуется чисто физическимъ преобладаніемъ.

Потребность могущества и собственнаго благосостоянія, сознаніе силы и жажда власти—вотъ первоначальные стимулы государственной дѣятельности [260]). Но съ теченіемъ времени внутреннія отношенія властвованія смягчаются, пробуждается общее національное чувство [261]), крѣпнетъ сознаніе того, что самосохраненіе и благополучіе государственной власти зависитъ отъ „счастія и благосостоянія гражданъ, отъ хорошаго положенія всего народа“ [262]). Государственная власть начинаетъ такимъ образомъ преслѣдовать нравственныя цѣли, „хотя и стремится въ концѣ концовъ къ достиженію своихъ намѣреній“ [263]).

Хотя государственная теорія Гумпловича, подобно экономическому матеріализму, разсматриваетъ государство, какъ отношеніе между соціальными группами, однако въ ней отсутствуетъ тотъ анархическій элементъ, который столь характеренъ былъ для взглядовъ Маркса и Энгельса. Прежде всего, сама идея группы у Гумпловича обладаетъ болѣе устойчивымъ характеромъ, чѣмъ идея класса въ воззрѣніяхъ сторонниковъ экономическаго пониманія исторіи [264]). Групповое состояніе человѣчества не есть временное явленіе, характерное только для нѣкоторыхъ періодовъ исторіи. Группа есть природный фактъ, и люди иначе и не живутъ, чѣмъ въ группахъ. А потому и отношенія между группами должны обладать нѣкоторыми постоянными чертами, обнаруживающими свои свойства всегда и вездѣ. Въ общемъ отношенія эти характеризуются, какъ отношенія силы,—и съ этой своей

стороны теорія Гумпловича замѣчательно напоминаетъ естественно-правовую теорію Гоббса или Спинозы съ той разницей, что 1) на мѣсто атома-личности поставлена соціальная группа и 2) отсутствуетъ договорный элементъ, который, какъ мы видѣли, былъ достаточно ослабленъ уже у Спинозы. Расы борются между собою, какъ борются личности въ естественномъ состояніи. Равенство силъ этихъ послѣднихъ вело къ всеобщему истребленію, отъ котораго спасалъ или разумный актъ договора или же сама природа, инстинктивно ведущая къ порядку и организаціи. Неравенство силъ отдѣльныхъ расъ ведетъ къ покоренію слабыхъ сильными, но эту борьбу расъ нельзя считать простымъ проявленіемъ произвола; напротивъ, она является естественнымъ фактомъ, частнымъ выраженіемъ общихъ законовъ природы. Съ этой точки зрѣнія „государство, вся его классовая организація и классовая борьба“ являются „лишь средствомъ въ огромномъ хозяйствѣ природы,—средствомъ, при помощи котораго природа стремится къ достиженію неизмѣнныхъ, совершенно внѣ государства лежащихъ предначертаній [265]). Борьба расъ есть проявленіе общаго закона борьбы за существованіе и вмѣстѣ съ тѣмъ государство является однимъ изъ средствъ этой борьбы, ведущей не только къ сохраненію жизни, но и къ ея улучшенію. Для Гумпловича государство является, слѣдовательно, нѣкоторымъ цѣлымъ, преслѣдующимъ особыя цѣли, имѣющимъ свои собственные интересы и потребности. Это, конечно, не организмъ, но нѣкоторое организованное единство,—моментъ, отсутствующій, какъ мы видѣли, въ воззрѣніяхъ на государство Маркса, Энгельса и ихъ послѣдователей.

Взглядъ на государство, какъ на соціальное отношеніе, совершенно особую формулировку пріобрѣлъ въ теоріяхъ нѣкоторыхъ французскихъ государствовѣдовъ, у которыхъ групповая теорія государства до извѣстной степени примиряется со старымъ политическимъ персонализмомъ,—съ воззрѣніемъ на государство, какъ на отношеніе междуличное. Такова, напримѣръ, весьма интересная теорія автора выдающихся работъ въ области философіи права и государствовѣдѣнія—Леона Дюги. Дюги также исходитъ изъ критики политическаго индивидуализма и персонализма, указывая, что постулатъ изолированной личности есть непровѣренное и апріорное допущеніе, что утвержденіе полнаго равенства

политическихъ атомовъ совершенно несовмѣстимо съ фактами [266]). Нужно исходить поэтому изъ того неоспоримаго предположенія, что человѣкъ всегда живетъ въ обществѣ, что „общество есть первоначальный и естественный фактъ и ни въ коемъ случаѣ не проистекаетъ изъ человѣческой воли“ [267]). Человѣкъ всегда является членомъ какой-либо соціальной группы, однако, согласно взглядамъ Дюги, группа эта не всецѣло поглощаетъ индивидуальность, послѣдняя продолжаетъ существовать и въ соціальномъ своемъ бытіи. Человѣкъ всегда имѣлъ болѣе или менѣе ясное сознаніе своей индивидуальности, былъ лицомъ, обладающимъ своими собственными потребностями, стремленіями и желаніями. Такимъ образомъ, принадлежность къ какому-либо соціальному цѣлому и неугашенная индивидуальность—вотъ тѣ основы, на которыхъ покоится человѣческое общество [268]). Отдѣльныя соціальныя группы и отдѣльные люди связаны между собою нѣкоторою постоянною связью, которую Дюги, примыкая къ ведущему свое начало отъ Огюста Конта ученію французскихъ соціологовъ, именуетъ *соціальной солидарностью* [269]). Эта солидарность обнимаетъ и всѣхъ людей вообще и отдѣльныя болѣе или менѣе обширныя соціальныя группы. Слѣдуя французскому соціологу Дюркгейму, Дюги различаетъ два вида солидарности — *механическую* и *органическую*. Первая можетъ быть названа также солидарностью по сходству, такъ какъ люди сближаются между собою, имѣя общіе, сходные интересы и потребности, которые могутъ быть удовлетворены только въ ихъ совмѣстной жизни. Общество, построенное на такой солидарности, предполагаетъ нѣкоторое механическое равенство личностей, о которомъ учили сторонники политическаго атомизма; но въ то же время общество связывается и разностью членовъ общенія, индивидуальными особенностями входящихъ въ общеніе людей и группъ, взаимнымъ обмѣномъ различныхъ услугъ,—словомъ, вторымъ видомъ солидарности—солидарностью по раздѣленію труда. Въ этомъ послѣднемъ разрѣзѣ общество обнаруживаетъ свою истинно органическую природу, отдѣльные члены его взаимно связаны и обусловлены такъ же, какъ отдѣльныя части организма [270]).

Съ изложенной точки зрѣнія государство является однимъ изъ видовъ общества,—и, именно, тѣмъ обществомъ, въ которомъ имѣются дифференціаціи между властвующими и

подвластными [271]). Государство не есть организмъ, но одно изъ проявленій построенной на раздѣленіи общественныхъ функцій органической солидарности. Нѣтъ спора, что для юридическихъ конструкцій возможно примѣнять къ государству идею личности, однако конструкціи эти всегда будутъ имѣть фиктивный характеръ и по существу своему государство всегда останется *соціальнымъ отношеніемъ*. Поэтому въ дѣйствительности у государства нѣтъ и не можетъ быть никакой собственной субстанціальной воли, какъ того хотятъ органисты. Ихъ теоріи походятъ „на объясненія прежнихъ психологовъ, которые, чтобы найти основаніе феноменамъ психологическаго порядка, помѣщали за ними мыслящую субстанцію, которую называли душой [272]). Подобно имъ и политики, чтобы оправдать фактъ государственной власти, „утверждаютъ существованіе за нею суверенной субстанціи, личности націи. Они говорятъ о національной душѣ, какъ о суверенной субстанціи, и объ ея аттрибутахъ, какъ нѣкогда говорили объ индивидуальной душѣ, мыслящей субстанціи и объ ея способностяхъ. Все это лишь схоластическія формулы, исчезающія при простомъ изслѣдованіи дѣйствительности [273]). На самомъ дѣлѣ государственная воля и государственная власть есть нѣкоторое фактическое соціальное отношеніе. „Постоянно были и, вѣроятно, постоянно будутъ въ обществахъ индивиды, классы, большинство, которые фактически, въ силу безконечно разнообразныхъ обстоятельствъ, концентрируютъ въ себѣ силу принужденія [274]). Государство такимъ образомъ не есть элементарно простое и непосредственное отношеніе между личностями, какъ думали теоретики стараго естественнаго права; это есть сложное и запутанное отношеніе, въ которомъ индивидуумы выступаютъ и какъ члены организованныхъ соціальныхъ группъ и какъ самостоятельныя личности.

Мы разсмотрѣли наиболѣе типичныя воззрѣнія на государство, какъ на отношеніе между соціальными группами. Но воззрѣнія эти различно формулировались и многими другими представителями государствовѣдѣнія и соціологіи новѣйшаго времени, образуя едва ли не самую популярную нынѣ *соціологическую* теорію государства [275]). Характернѣйшимъ моментомъ теоріи этой было признаніе въ идеѣ соціальной группы нѣкотораго специфическаго соціальнаго явленія,

обусловливающаго собою характеръ государственнаго союза. Поэтому принципіальная научная оцѣнка этой теоріи можетъ быть сдѣлана только послѣ общаго разсмотрѣнія вопроса о томъ, что такое соціальное единство вообще, есть ли это отношеніе между личностями, или какое-либо самостоятельное существо, самостоятельный духовный центръ, субстанція, монада, личность?

4. Идея общенія и идея личности.

Взглядъ на государство, какъ на отношеніе, и теорія государства, какъ нѣкоторой самостоятельной цѣлостности, были двумя величайшими теоріями, различно рѣшавшими проблему реальности государства. И, безспорно, каждая изъ нихъ была своеобразно обоснована, хотя истина лежитъ не въ нихъ обѣихъ, но въ одной, первой. Государство, какъ было нами ранѣе установлено, есть родъ общенія [276]), но никакое общеніе ни при какихъ условіяхъ не можетъ быть самостоятельнымъ существомъ или субстанціей. Общеніе всегда есть отношеніе между самостоятельными существами и иначе его никакъ нельзя мыслить. Общеніе можетъ быть только тамъ, гдѣ имѣется нѣкоторая разобщенность элементовъ, нѣкоторая раздѣльность стихій, вступающихъ другъ съ другомъ въ отношенія и связи. Поэтому тамъ, гдѣ имѣется заранѣе данное единство, гдѣ есть первоначальная слитность и сплошность, тамъ излишнимъ является всякое сближеніе и сообщество. Идея общенія предполагаетъ установленіе содружества поверхъ первоначальной раздѣльности, соединеніе раздѣльнаго и разобщеннаго, смягченіе перерывовъ и зіяній. Это условіе и наступаетъ тогда, когда въ соприкосновеніе вступаютъ нѣсколько различныхъ и самостоятельныхъ индивидуумовъ. Подобное объединеніе одного раздѣльнаго міра съ другимъ, съ нимъ несвязаннымъ, ему трансцендентнымъ, мы и называемъ *сообщеніемъ* одной замкнутости съ другой, общеніемъ стихій изначально раздѣльныхъ и самостоятельныхъ. Эмпирически мы встрѣчаемся съ воплощеніемъ идеи общенія чаще всего тамъ, гдѣ человѣкъ сходится съ человѣкомъ. Ибо, какъ было уже сказано, нѣтъ болѣе близкаго, болѣе извѣстнаго намъ примѣра міровыхъ зіяній, чѣмъ то, которое мы наблюдаемъ въ раздѣльности внутренняго міра живыхъ

людей. Однако, принципіальная возможность общенія куда шире людского сообщества. Если когда-либо люди откроютъ техническія средства для сообщенія съ жителями Марса, между жителями земли и этой планеты установится тогда тотъ порядокъ взаимодѣйствія, который мы называемъ общеніемъ. Такъ принципіально возможно общеніе и съ обитателями другихъ міровъ, и съ душами умершихъ, и съ различными духами, если только они существуютъ. Необходимо только, чтобы они противостояли намъ, какъ самостоятельныя существа, и чтобы отысканы были техническія средства общенія. Эти послѣднія являются также необходимымъ условіемъ всякой общительной дѣятельности. Общеніе всегда есть дѣятельность *посредствующая*, прибѣгающая къ внѣшнимъ пріемамъ, къ тому, что въ широкомъ смыслѣ слова можно назвать медіумомъ. Если бы чужой міръ, жизнь другой монады, были бы даны намъ *непосредственно*, для чего тогда было бы общеніе? Наиболѣе доступнымъ эмпирическимъ средствомъ общенія является человѣческій языкъ, но возможны, конечно, и другія средства общенія, быть можетъ, намъ еще совершенно неизвѣстныя, нами неопознанныя. Однако, открытіе ихъ есть вопросъ техники,—одна изъ проблемъ познанія силъ физическаго міра и ихъ примѣненія къ нашимъ цѣлямъ.

Такимъ образомъ, идеѣ общенія принципіально враждебно всякое міропониманіе, стоящее на точкѣ зрѣнія исключительнаго единства сущаго. Въ самомъ дѣлѣ, при такомъ міропониманіи, кто же и когда призванъ вступать въ общеніе? Вѣдь не тѣ же моменты сущаго, которые уже изначала соединены единой связью? Для чего нужно имъ общеніе? Если истинносущее является первоначальнымъ безразличіемъ единаго абсолютнаго, если всѣ космическія различія суть различія въ предѣлахъ единаго общаго, если границы, ихъ раздѣляющія, существуютъ не реально, а суть только продукты нашего непониманія мірового единства, то истинно-сущее теряетъ всякую потребность общенія, ибо и безъ того оно совершенно всеобще и едино. Единое абсолютное, если оно обладаетъ характеромъ совершенной слитности и непрерывности, можетъ быть совмѣщено съ идеей общенія только путемъ допущенія логическаго противорѣчія. И всякое міросозерцаніе, отправляющееся отъ точки зрѣнія первоначальной непре-

рывности сущаго, должно отказаться или отъ идеи общенія или отъ своихъ основныхъ предпосылокъ.

Но какъ-будто бы оправдать идею общенія можетъ дуалистическая философія,—т.-е. то міросозерцаніе, которое считаетъ міръ сложеннымъ изъ двухъ разнородныхъ и самостоятельныхъ субстанцій—изъ матеріи и духа. И, дѣйствительно, отношеніе между ними можно было бы назвать *общеніемъ*, если бы только одна изъ субстанцій, матерія, не представляла собою чего-то совершенно пассивнаго, неспособнаго ни къ какой дѣятельности и ни къ какому активному выявленію своей внутренней сущности. Но, во всякомъ случаѣ, общеніе возможно только *промежъ* этихъ субстанцій, а не въ средѣ самихъ ихъ. Если и матеріальное и духовное начала являются нѣкоторыми непрерывными цѣлостностями, то ясно, что идея общенія неприложима къ ихъ внутренней жизни. Единый духъ не можетъ общаться самъ съ собой, такъ же какъ единая матерія. Вообще нельзя примѣнять идеи общенія къ внутреннему отношенію цѣлаго къ самому себѣ. Общаться можно только съ *другимъ*, раздѣльнымъ и самостоятельнымъ.

Поэтому, всего болѣе совмѣстимо съ идеей общенія міропониманіе, которое допускаетъ множество раздѣльныхъ духовныхъ субстанцій, —то міропониманіе, основныя начала котораго мы выше пытались изложить исторически. И опять-таки въ такомъ міропониманіи общеніе можетъ происходить только *между* отдѣльными единицами, а не во внутренней жизни каждой изъ нихъ. Если человѣческое „я“ представляетъ собою такую самостоятельную единицу, то нелѣпо примѣнять идею общенія къ внутреннему отношенію человѣка къ самому себѣ. Если, какъ думали органисты, существуютъ нѣкоторыя сверхъиндивидуальныя духовныя цѣлостности (расы, классы, народы, государства, человѣчество), то неправильно думать, что въ предѣлахъ ихъ внутреннихъ состояній имѣется какое-либо общеніе. Ни отдѣльныя переживанія моей цѣлостной душевной жизни, ни отдѣльныя состоянія цѣлостной жизни народной души (если она существуетъ) не выступаютъ, какъ самостоятельныя единицы, а потому и не могутъ ни съ кѣмъ общаться. Общеніе возникаетъ тамъ, гдѣ одна цѣлостность сталкивается съ другой цѣлостностью. И, строго говоря, для органистовъ истинно-соціальныя отношенія проявляются только въ отношеніяхъ между-общественныхъ

и между-государственныхъ. Когда между собою сталкиваются самостоятельныя индивидуальности отдѣльныхъ государствъ или соціальныхъ группъ, мыслимыхъ какъ самостоятельныя существа, тогда между ними и возникаютъ „разнообразныя отношенія, опредѣленіе которыхъ проистекаетъ изъ ихъ обоюдной самостоятельности и произвола“ [277]); эти отношенія въ строгомъ смыслѣ слова суть отношенія общенія. Внутри же соціальныхъ „органическихъ“ единствъ возможно общеніе лишь постольку, поскольку отдѣльныя части ихъ (классы, соціальныя группы, индивидуумы) сталкиваются между собою не какъ изначально связанныя, а какъ разъединенныя и разорванныя.

Основной предпосылкой идеи общенія является, слѣдовательно, понятіе личности. Идея личности есть одна изъ самыхъ ходячихъ и въ то же время темныхъ и невыясненныхъ нашихъ идей. Предшествующее изложеніе выяснило, какъ мы надѣемся, кардинальную важность идеи этой для философіи общества; сейчасъ намъ остается суммировать нѣкоторыя общія ея опредѣленія. Идею личности прежде всего нужно опредѣлять отрицательно. Личностью является все то, что по природѣ своей не есть только отношеніе. Личность не можетъ быть опредѣлена тѣмъ *положеніемъ*, которое занимаетъ она *относительно* другихъ элементовъ, находящихся съ ней въ связи и во взаимодѣйствіи. Въ этомъ и заключается различіе самостоятельнаго предмета, или, если угодно, субстанціи, отъ несамостоятельнаго члена какого-либо отношенія. Личность не членъ связанной общимъ отношеніемъ цѣпи реальныхъ событій или идеальныхъ связей (въ родѣ, скажемъ, единицы математическаго ряда), она сама является источникомъ законовъ и опредѣленій. Не внѣшнее положеніе, но извнутри исходящія свойства являются наиболѣе показательными признаками личности. Поэтому совершенно безнадежны попытки опредѣлить идею личности посредствомъ идеи отношенія,—будь то реальныя отношенія къ внѣшней средѣ, къ экономическимъ и соціальнымъ условіямъ, или же деальныя отношенія принадлежности къ какой-либо общей, законосообразности заключенность, въ какое-либо непрерывное упорядоченное многообразіе и т. п. Этими отрицательными признаками даны, въ сущности говоря, и положительныя опредѣленія личности. Личность, какъ самостоятельный

предметъ, не можетъ не обладать нѣкоторой, хотя бы относительной долей самодѣятельности, автономности и самоопредѣленія. „Субъектъ“,—какъ справедливо говоритъ Н. А. Лосскій,—„не пассивенъ; онъ есть важнѣйшій источникъ... своихъ проявленій во времени, онъ есть причина ихъ по преимуществу и составляетъ такую верховную самостоятельную основу временныхъ актовъ, что *не можетъ быть низведенъ на степень отвлеченнаго момента временныхъ процессовъ*. Субъектъ вмѣстѣ со своими проявленіями есть существо... т.-е. относительно самостоятельное бытіе... Если отношенія можно назвать *отвлеченно-идеальнымъ* бытіемъ, то о субъектѣ слѣдуетъ сказать, въ виду перечисленныхъ свойствъ его, что онъ есть *конкретно-идеальное* бытіе. Такое конкретно-идеальное бытіе, поскольку оно есть дѣятельный источникъ временныхъ процессовъ, есть *сила*, а поскольку проявленія его суть его принадлежности, оно можетъ быть названо также старымъ терминомъ *субстанціи*“ [278]). Внутренняя сила личности наиболѣе ярко проявляется въ ея идейной способности къ самоопредѣленію, издавна открытой моралистами. Личность есть нѣкоторое *творческое* единство, которое само устраиваетъ свою собственную идейную и нравственную жизнь. Внутреннія силы личности являются началами безусловными,—не въ томъ смыслѣ, что выше ихъ ничего нѣтъ, но въ томъ смыслѣ, что личность дѣйствуетъ на основаніи присущей ей свободы и самоопредѣленія. Истина и добро—выше личности; однако, личность сама призвана рѣшать и судить, что такое истина и добро. И если личность приняла какое-либо содержаніе, какъ истину,—нѣтъ силы, которая могла бы сдвинуть ее съ этого убѣжденія. Въ этомъ смыслѣ законъ личности лежитъ въ ней самой, и, свободно принимая его, личность организуетъ автономно свою жизнь и вліяетъ на жизнь, ее окружающую. Личность есть, далѣе, нѣкоторое внутренно-*непрерывное* единство. Бытіе личности состоитъ, какъ говоритъ одинъ русскій философъ, въ „непрерывно-переживаемомъ самочувствіи“ [279]). Личность „есть всегда то связное и прочное въ душѣ, что не подвержено разрывамъ ясно сознаваемаго содержанія души съ ея единствомъ въ „я“ [280]). „И именно это непрерывное самочувствіе, какъ переживаніе, неповторимо и охраняется нами въ своей и чужой личности. Это особенно сказывается въ вопросѣ о

безсмертіи. Страхъ смерти и жажда безсмертія относятся ни къ чему иному, какъ къ личности. Никого не утѣшало бы обѣщаніе, что тотчасъ послѣ смерти появится такой же точно индивидуумъ, съ такимъ же точно характеромъ, доблестями и недостатками и, быть можетъ, даже и наружнымъ видомъ неотличимый отъ умершаго. На такое обѣщаніе сейчасъ же можетъ послѣдовать вопросъ: „да это буду я или это будетъ уже кто-то другой?“. Задавшій такой вопросъ можетъ ясно не понимать, въ чемъ же отличіе „я“ отъ „другого“, когда они совершенно одинаковы. Однако, психологу и философу было бы непростительно не понять правомѣрности этого вопроса. Вѣдь вопрошающій, въ концѣ концовъ, заботится лишь объ одномъ, а именно, чтобы непрерывность его самочувствія окончательно не прервалась. Что изъ того, что другой экземпляръ—*B*—будетъ вполнѣ подобенъ *A*? Но вѣдь *A* заботится не о повтореніи себѣ подобнаго, а о сохраненіи его самого, о „непрерывности“ [281]). Однако, эта непрерывность личности чисто индивидуальна: она охватываетъ нѣкоторый комплексъ событій, а не весь міръ. Она всегда встрѣчается съ непрерывностью жизни „другого“, въ свою очередь представляющею нѣкоторую цѣлостную единицу. Въ мірѣ личностей мы встрѣчаемся такимъ образомъ не съ единой непрерывностью *всего*, но со множествомъ параллельныхъ непрерывностей отдѣльныхъ монадъ. Поэтому своеобразіе, характерность, индивидуальность и составляетъ также существенную особенность личности. Надо признать, что своеобразіе это не внѣшняго характера, не своеобразіе *положенія*, но интимность внутренней жизни, ея *глубина* [282]). Совершенно безплодна попытка составить понятіе личности, не обращаясь къ ея внутренней, душевной жизни, въ которой всего болѣе и проявляется своеобразіе личности [283]). Нѣтъ болѣе глубокаго пріюта для своеобразія, чѣмъ тайники личныхъ переживаній, о которыхъ народная мудрость говоритъ: „чужая душа—потемки“. Во внутренней личной жизни мы находимъ такимъ образомъ максимумъ своеобразія, высочайшее напряженіе характерности.

Съ идеей общенія самымъ тѣснымъ образомъ связанъ принципъ внѣшней дѣйствующей причины (или, какъ иногда говорятъ, идея трансцендентнаго дѣйствія). Какъ показываетъ само названіе, принципъ этотъ предполагаетъ

наличность нѣсколькихъ независимыхъ сферъ и возможность ихъ внѣшняго взаимодѣйствія. Такъ при наличности общенія два независимыхъ индивидуума могутъ воздѣйствовать другъ на друга, „дѣйствія одного могутъ переходить", какъ-то, на другого, побуждать его, толкать, внутренно заражать. Этотъ „другой" обладаетъ способностью воспринимать, схватывать, усвоять, понимать и воспроизводить чужія вліянія. Вся область соціальной жизни людей покоится на такомъ „взаимодѣйствіи", хотя возможность его не признается большинствомъ современныхъ философовъ. Философы склонны предполагать, что всякое взаимодѣйствіе двухъ элементовъ возможно только на почвѣ нѣкотораго первоначальнаго единства: если *а* дѣйствуетъ на *в*,—это значитъ, что есть нѣкоторое единство *М*, которое обнимаетъ собою и *а*, и *в* и дѣйствуетъ. Если бы *М* не было, *а* и *в* были бы двумя совершенно различными мірами, „каждый жилъ бы своею жизнью, не придавая другому значенія, не считаясь съ нимъ, какъ міръ вашихъ грезъ не считаетя съ міромъ моихъ грёзъ" [284]). Итакъ, чтобы взаимодѣйствовать, „они съ самаго начала должны быть связаны другъ съ другомъ, заключаться другъ въ другѣ, ихъ природы должны находиться въ прирожденномъ взаимоотношеніи" [285]). Какъ бы ни были стройны всѣ эти доказательства для философа, съ ними совершенно не можетъ согласиться соціологъ. Для соціолога эта теорія *имманентнаго* дѣйствія является, поистинѣ, чудовищной. „Представимъ себѣ",—писали мы въ другомъ мѣстѣ,—„что наше „общеніе" съ другими людьми, въ которомъ мы входимъ съ ними въ сношенія, извѣщаемъ ихъ, убѣждаемъ, вліяемъ на нихъ, слушаемся ихъ и т. д., есть только нѣкоторая ложная видимость. Представимъ, что на самомъ дѣлѣ это не я говорю съ вами и это не вы слушаете меня и понимаете, а это нѣкоторая общая душа испытываетъ нѣкоторыя свои внутреннія состоянія, нѣкоторая универсальная общественная субстанція живетъ своею внутреннею жизнью. Въ такомъ случаѣ дѣйствительно не было бы никакого реальнаго вліянія моихъ словъ на ваши, невозможенъ былъ бы никакой „переходъ", вліяніе отъ одной личности на другую, никакое трансцендентное дѣйствіе. Не было бы также и реальной раздѣльности моей личности отъ личности другого человѣка, никакого перерыва между моимъ индивидуаль-

нымъ и замкнутымъ въ себя сознаніемъ и сознаніемъ другой, посторонней личности. Но ясно, что въ такомъ случаѣ не было бы и того, что мы называемъ *нашимъ людскимъ общеніемъ*. Прежде всего было бы совершенно излишне существованіе языка. Вѣдь явленіе рѣчи человѣческой предполагаетъ, что существуетъ чужое сознаніе и что непосредственно оно не соединено съ моимъ и что для опознанія его нужны нѣкоторые внѣшніе пріемы, посредствомъ которыхъ я вступаю въ непосредственное общеніе съ другими людьми. Если бы я былъ связанъ съ ними непосредственно, если бы простымъ внутреннимъ актомъ я могъ узнать потемки чужой души, для чего была бы мнѣ нужна моя способность рѣчи? Она была бы очень грубымъ и совершенно ненужнымъ орудіемъ для познанія того, что гораздо лучше можно узнать прямо, путемъ погруженія въ сплошность всеобщаго духа. Существу, обладающему даромъ непосредственнаго чтенія чужихъ мыслей, настолько же излишне прибѣгать къ языку, насколько человѣку, могущему ѣхать на поѣздѣ, излишне совершать этотъ путь пѣшкомъ. Но какъ измѣнилась бы вся наша „общественная“ жизнь, если бы люди обладали этой непосредственной слитностью своихъ сознаній! Развѣ нужны были бы тогда книги, печать, газеты? Нужно ли государство и право? Совершенно правъ извѣстный нѣмецкій соціологъ Зиммель, доказывающій, что вся наша современная общественная жизнь покоится на „тайнѣ“ чужой души,— на тайнѣ, неопредолимо отдѣляющей меня отъ моего ближняго [286]). Въ общеніи моемъ съ людьми я подхожу къ нимъ, какъ къ непосредственно мнѣ неизвѣстнымъ“.

Поэтому соціологія не можетъ не исходить изъ предположенія, совершенно несогласнаго съ философской теоріей,— изъ того предположенія, которое такъ хорошо формулировалъ *Джемсъ* въ одномъ изъ своихъ сочиненій. „Мы полагаемъ“,—говорилъ онъ,—„что существа могутъ прежде всего сами по себѣ существовать, и, такъ сказать, питаться своимъ собственнымъ существованіемъ, и лишь *косвенно узнавать другъ друга*“ [287]). Пусть нѣкоторые философы думаютъ, что это раздробляетъ міръ, соціологъ не можетъ иначе смотрѣть на него, какъ на нѣчто раздробленное и индивидуализированное. Впрочемъ, мы видѣли уже, что такъ думали далеко не всѣ философы. И тѣ изъ нихъ, которые такъ не

думали, были истинными обоснователями принциповъ, изъ которыхъ должна исходить всякая наука объ обществѣ.

Несмотря на самую фантастическую, самую дурную метафизику, господствующую еще донынѣ въ умахъ соціологовъ, эти два основныхъ принципа общенія: идея личности и идея трансцендентнаго дѣйствія постепенно находятъ свое признаніе, по крайней мѣрѣ, у наиболѣе выдающихся и глубокихъ изслѣдователей соціальныхъ явленій. По мнѣнію Георга Зиммеля, въ общественныхъ явленіяхъ „предметами соединенія являются самостоятельныя существа, духовные центры, персональныя единства [288]). Поэтому въ обществѣ не можетъ быть никакой рѣчи объ „абсолютномъ растореніи въ душѣ другого субъекта“, — раствореніи, которое мы можемъ наблюдать въ отношеніяхъ вещей неодушевленныхъ, которыя лишены всякой „самости“. Съ точки зрѣнія внутренней, идеальной, общество является единствомъ въ гораздо меньшей степени, чѣмъ столъ, стулъ, диванъ, зеркало и другіе составные предметы. При этомъ, по мнѣнію Зиммеля, множественность личностей не есть только мое представленіе, это есть самая настоящая, подлинная реальность. Существованіе чужого „я“, какъ чего-то самостоятельнаго, является для меня такимъ же достовѣрнымъ, какъ и мое собственное самостоятельное существованіе [289]). Въ каждомъ нашемъ переживаніи, которое можно назвать *соціальнымъ*, необходимо содержится, какъ утверждаетъ другой выдающійся изслѣдователь, указаніе на другое лицо [290]). Поэтому всѣ соціальные акты нашей души содержатъ въ себѣ стремленія быть воспріимчивыми и быть услышанными другими. Актъ прощенія вины другого человѣка не есть еще актъ соціальный, ибо онъ можетъ проходить чисто внутренно, не будучи сообщенъ другому. Но *приказъ* есть чисто соціальный актъ, ибо онъ всегда обращенъ къ другому лицу, долженъ быть имъ выслушанъ, исполненъ или неисполненъ. Поэтому всѣ соціальные акты всегда заключаютъ въ себѣ какъ бы двѣ стороны — внутреннюю и внѣшнюю. Внѣшняя сторона ихъ можетъ быть весьма разнообразна; такъ, приказъ можно дать на словахъ, письменно, жестами, условными знаками и т. д. Такіе акты очень многочисленны (приказы, сообщенія, вопросы, просьбы, договоры и т. д.) и составляютъ совершенно особую область отношеній, именно, отноше

ній междуличныхъ или соціальныхъ. Для всѣхъ нихъ характерно, что они производятъ дѣйствія на другихъ людей, проникаютъ въ нихъ, запечатлѣваются какъ-то въ чужой душѣ [291]). И, что бы тамъ ни говорили философы, но соціологъ всегда стоитъ передъ фактомъ вѣчно возникающихъ и, главное, вѣчно исчезающихъ соціальныхъ взаимодѣйствій, которыя не лежатъ внѣ времени, въ видѣ какихъ-то отношеній вѣчнаго единства, но погружены во временный потокъ, постоянно возобновляются, длятся и прекращаются [292]).

Въ опредѣленіи идеи общенія соціологія должна, наконецъ, прійти къ здоровому, чисто интуитивному реализму, и для общественной науки такой здоровой, чисто реалистической гипотезой являются принципы, заложенные еще въ платоновско-аристотелевской философіи, усматривающей въ мірѣ не только всеобщую непрерывность, но и перерывы между отдѣльными единицами, своеобразныя сочетанія этихъ единицъ и законы, ими управляемые. Послѣдовательному принятію этихъ мыслей мѣшало по большей части то обстоятельство, что отношенія между самостоятельными существами мыслились, какъ отношенія разумныя, договорныя, чисто произвольныя. Думали, что разъ принятъ постулатъ личности, тѣмъ самымъ общество отожествлено съ разумнымъ согласіемъ отдѣльныхъ разумныхъ воль и ихъ чисто сознательныхъ отношеній. Но нѣтъ ничего болѣе ошибочнаго, чѣмъ этотъ взглядъ [293]). Правда новѣйшей органической теоріи государства и общества заключалась въ томъ, что ею открыта была ирраціонально-стихійная сторона междуличныхъ отношеній. Эта сторона превращена была органистами въ особую субстанцію, въ особую сверхличную душу. Но здѣсь нѣтъ никакой высшей души; здѣсь есть коллективный междуличный процессъ, основывающійся на полусознательной, инстинктивной жизни монады, самой природой погруженной въ стихію общенія. Органисты и соціологи убѣдительно показали, что тамъ, гдѣ личность сталкивается съ личностью, не всегда еще наступаетъ прозрачное царство разума. Инстинктивные процессы, здѣсь возникающіе, могутъ быть предметомъ особаго наблюденія, но процессы эти всегда обнаруживаютъ особую *соціальную* природу. Поэтому совершенно правы тѣ соціологи, которые указываютъ, что въ соціальной жизни сталкиваются не два надѣленныхъ ра-

зумомъ абстрактныхъ человѣка, но, прежде всего, два инстинкта, двѣ эмоціи. Такія соціальныя явленія, какъ семейный и родовой союзъ, какъ раса, соціальный классъ и т. п., возникли, конечно, не въ результатѣ сознательнаго столкновенія воль, но какъ продукты столкновенія чисто эмоціональныхъ силъ. Изучая подобныя явленія, мы убѣждаемся, что однимъ изъ сильнѣйшихъ двигателей общественной жизни была сама природа. Поэтому и многія, въ особенности первичныя общественныя связи, покоятся на чисто физической основѣ,—на единствѣ крови, напримѣръ, или на единствѣ чисто природныхъ способовъ борьбы за жизнь. Однако, не эта физическая основа дѣлаетъ названныя явленія соціальными; общественная природа ихъ выявляется тамъ, гдѣ поверхъ физическихъ связей мы начинаемъ наблюдать явленія общенія, именно, отношенія междуличныя со всѣми специфическими ихъ особенностями. Отношенія между полами сами по себѣ не суть еще соціальныя явленія; равнымъ образомъ не являются ими отношенія родства и кровнаго единства. Для изученія ихъ достаточно біологическихъ методовъ и не нужно создавать никакой новой науки о соціальныхъ явленіяхъ. Но въ общемъ развитіи явленій жизни наступаетъ моментъ, когда надъ чисто физическимъ ихъ бытіемъ нарастаетъ постепенно иная и новая стихія чисто духовныхъ, полныхъ особаго значенія и смысла отношеній, возникающихъ по поводу явленій совмѣстнаго существованія и потребностей совмѣстной жизни. Смѣшанныя на раннихъ стадіяхъ исторіи съ чисто-физическимъ бытіемъ, недифференцированныя отъ общихъ жизненныхъ силъ, явленія эти образуютъ съ теченіемъ времени совершенно самостоятельную область отношеній, называемыхъ отношеніями соціальными [294]).

Но соціальныя отношенія и другой стороной своей соприкасаются съ областью неразумнаго, ирраціональнаго. Стихія междуличныхъ отношеній является стихіей, въ которой господствуетъ случай. Разсматривая эту сторону соціальной жизни, нужно признать, что категорія случайности входитъ въ нее, какъ совершенно неизбѣжный моментъ. Тамъ, гдѣ дѣло идетъ не о какой-то изначальной связи элементовъ, гдѣ агентами выступаютъ самостоятельныя и независимыя единицы и ихъ независимыя и несвязанныя дѣйствія, тамъ

нельзя изгнать случая, объявивъ его простымъ результатомъ недостаточнаго познанія законовъ. Современная наука и современная философія создалась подъ исключительнымъ впечатлѣніемъ естественно-научнаго міросозерцанія, которое совершенно неправильно абсолютируетъ идею причинности и всеобщей обусловленности міра. Поэтому принято считать, что идея случайности вообще несовмѣстима съ научнымъ отношеніемъ къ міру. Гдѣ допускается случай, тамъ уже нѣтъ мѣста наукѣ, тамъ мы имѣемъ дѣло не съ знаніемъ, но съ миѳотворчествомъ. Этотъ взглядъ является простымъ логическимъ послѣдствіемъ того міросозерцанія, которое строится на исключительномъ и безусловномъ примѣненіи идеи непрерывности, ибо гдѣ все непрерывно, тамъ все обусловлено, тамъ нѣтъ мѣста случаю. Поэтому можно также сказать, что въ томъ мірѣ, гдѣ нѣтъ мѣста случаю, не можетъ быть и общенія [295]). И, наоборотъ, гдѣ существуетъ общеніе, тамъ мы имѣемъ дѣло со множествомъ самостоятельно существующихъ и автономно дѣйствующихъ существъ, отдѣльныя дѣйствія которыхъ, будучи внутренно обусловленными, не приведены въ единую систему, случайно другъ съ другомъ сталкиваются, производятъ совершенно новыя и лишенныя строгой необходимости комбинаціи. Такой міръ можетъ быть не лишенъ законосообразныхъ опредѣленій; однако, эти опредѣленія не растянуты въ одинъ непрерывный рядъ, но представляютъ собою множество рядовъ, множество отдѣльныхъ законосообразностей, уже не связанныхъ естественной необходимостью, но болѣе или менѣе случайно другъ съ другомъ сталкивающихся. Вообще говоря, законосообразность міра или можетъ быть растянута по одной прямой непрерывной линіи, или міръ можетъ одновременно слагаться и изъ общей, непрерывной законосообразности и изъ массы параллельно дѣйствующихъ законовъ. Нашъ міръ, повидимому, всего болѣе приближается къ послѣднему случаю: въ немъ есть и общая законосообразность природы, но въ немъ имѣются и независимыя параллельныя законосообразности независимо существующихъ стихій. Такой составъ мірового цѣлаго не прозрѣвается, обычно, современной философіей, представители которой твердо держатся убѣжденія, что допущеніе въ мірѣ зіяній есть мысль противорѣчивая и невозможная. Они упускаютъ изъ виду, что зіянія

эти не носятъ абсолютнаго характера, что міровые дѣятели „должны быть не абсолютно обособленными другъ отъ друга: между ними должна быть также и сторона единенія: въ противномъ случаѣ они... образовали бы совершенно несоизмѣримые раздѣльные міры“ [296]). Тамъ, гдѣ мы сталкиваемся съ этими обособленными стихіями, „гдѣ наша мысль наталкивается на неорганизованное планомѣрное равновѣсіе системы у находящихся въ нѣкоторомъ взаимодѣйствіи, но въ то же время осуществляющихъ свои особыя жизненныя цѣли индивидуальностей“, гдѣ явленія рождаются, „какъ сводный результатъ необозримо большаго числа трудно уловимыхъ *раздѣльныхъ* процессовъ“,—[297]) тамъ, можемъ сказать мы, случай онтологически присущъ міру. Отношенія случайности совершенно неправильно противопоставлять идеѣ законосообразности, — они противопоставляются логически идеѣ природной необходимости. Существуютъ также и *законы* случая; объ этомъ учитъ теорія вѣроятности, вообще теорія прерывныхъ функцій [298]). Именно то, что и случайность подлежитъ числу и мѣрѣ, а также идеально-логическимъ опредѣленіямъ, доставляетъ возможность познавать закономѣрность и случайныхъ столкновеній раздѣльныхъ силъ. Статистика есть та наука, которая ставитъ своей цѣлью изученіе этихъ *законовъ вѣроятности*. И совершенно понятно, почему статистика прежде всего родилась въ обществовѣдѣніи: нигдѣ такъ ясно и наглядно не проявляется эта раздѣльность элементовъ, какъ въ стихіи общенія.

Однако, стихійныя стороны соціальнаго процесса не вполнѣ исчерпываютъ его содержаніе [299]). Соціальная жизнь имѣетъ также и разумно-организаціонную сторону, которая болѣе всего воплощается въ *государственномъ и правовомъ порядкѣ*. Государство всегда есть, „Воля и Разумъ, воплощенные въ нѣкоторомъ родѣ въ органахъ власти; оно является учителемъ, воспитателемъ, руководителемъ мыслей и желаній частныхъ лицъ; оно учитъ людей, что они должны дѣлать, и оно стремится къ такой организаціи, при которой въ его рѣшеніи было бы возможно больше разума“ [300]). Границы этой актуальной дѣятельности государства могутъ быть весьма различны; здѣсь возможны различныя „больше“ и „меньше“, начиная съ либеральнаго государства, какъ внѣшняго охранителя порядка, и начиная всеобъемлющимъ ком-

мунизмомъ Платона. Однако, у государства никакъ нельзя отнять хотя бы минимальныхъ функцій разумнаго водительства и руководства. И это убѣждаетъ насъ, что стихія государства есть преимущественная стихія разума, порядка и организаціи. Мы увидимъ впослѣдствіи, что государство можетъ организовать весьма различныя силы: оно организуетъ иногда силы, чисто стихійныя, полусознательныя и инстинктивныя; иногда, оно, напротивъ, стремится къ организаціи разумныхъ сторонъ человѣческаго духа; но всегда оно нѣчто *организуетъ*, развертываетъ, стало быть, нѣкоторый разумный планъ общаго поведенія. На этомъ свойствѣ государства какъ разъ и основывается извѣстное отличіе государства отъ общества. Если подъ обществомъ понимать исключительно стихійную и иррацiональную сторону междуличныхъ отношеній, то государство будетъ противостоять ему, какъ царство разума,—идея, ведущая свое начало отъ Гегеля, противопоставившаго *гражданское общество* государству, и потомъ принятая большинствомъ соціологовъ. Ее придерживаются даже и нѣкоторые органисты, указывающіе, что организмомъ является не государство, а общество. „Государство и общество“—какъ говоритъ Вормсъ—„суть двѣ совершенно различныя вещи... Общество есть самопроизвольное (spontané) единеніе существъ: поэтому есть полное основаніе сравнивать его жизнь съ столь самопроизвольнымъ развитіемъ индивидуумовъ. Напротивъ, государство источникомъ своей жизни имѣетъ такіе факты,... которые происходятъ изъ открытыхъ волеизліяній и изъ разумныхъ актовъ людей“ [301]). Поэтому, прибавляетъ Вормсъ, органическія аналогіи, справедливыя по отношенію къ обществу, совершенно неправильны, когда дѣло идетъ о государствѣ. Но, заключимъ мы, аналогіи эти одинаково неправильны и въ области соціологіи, и въ области государствовѣдѣнія.

5. Государство и организмъ.

Изложенныя воззрѣнія обнаруживаютъ передъ нами полную философскую безплодность всѣхъ тѣхъ соціологическихъ гипотезъ, которыя общественныя явленія стремятся сблизить съ органическими. Возраженія противъ уподобленій общества организму общеизвѣстны и нѣтъ надобности подробно на

нихъ останавливаться. Говорятъ, что элементы общества пространственно разъобщенны (дискретны), тогда какъ элементы организма пространственно слитны; что общество, въ противоположность организму, не имѣетъ опредѣленной формы (аморфность), что оно недоступно внѣшнимъ чувствамъ, невидимо и не осязаемо (духовность), что въ обществѣ нѣтъ единаго, концентрированнаго сознанія, что общество управляется сознательными дѣйствіями, а не безсознательными, органическими силами, что оно существуетъ для своихъ частей, а не части для него, какъ въ организмѣ, что элементы общества болѣе самостоятельны по сравненію съ клѣтками организма и т. д. Защитники органической теоріи общества, считаясь съ этими аргументами, возражаютъ, что пространственная удаленность есть вещь очень относительная, что тѣмъ болѣе относительна и кажущаяся безформенность общества, что и многія біологическія образованія не обладаютъ постоянными формами, что недоступностью внѣшнимъ чувствамъ обладаютъ многія чисто природныя силы и отношенія, что разрѣженность сознанія присуща также и низшимъ организмамъ, съ которыми общество нужно сравнивать, что нѣтъ принципіальной противоположности между сознательными и безсознательными дѣйствіями, что и въ обществѣ и въ организмѣ всегда существуетъ гармонія между интересами цѣлаго и интересами частей, что очень условна „самостоятельность“ личности безъ общества, что при нѣкоторыхъ условіяхъ и клѣтка можетъ жить нѣкоторое время внѣ связи съ организмомъ [302]). Такимъ образомъ каждое возраженіе подвергается сомнѣнію, каждое „да“ встрѣчаетъ свое „нѣтъ“ и на каждое отрицаніе отвѣчаютъ не меньшимъ количествомъ утвержденій. Вытекающая изъ такого положенія дѣлъ безплодность полемики органистовъ и ихъ противниковъ представляетъ собою интересное явленіе въ исторіи соціально-политической мысли. Пользуясь тѣмъ, что съ внѣшней точки зрѣнія нѣтъ предѣловъ для сравнивающей способности человѣческаго ума, органисты ищутъ все новыхъ и новыхъ чертъ сходства между обществомъ и организмомъ; позабывая, что всякое сравненіе предполагаетъ нѣкоторое различіе сравниваемаго, ихъ противники подчеркиваютъ точки расхожденія и моменты несходства. На такой плоскости споръ можетъ продолжаться цѣлую вѣчность. Чтобы его

окончить, нуженъ переходъ въ другое измѣреніе, и единственно правильной мѣрой для оцѣнки органической гипотезы можетъ служить обращеніе къ теоретическому смыслу самихъ біологическихъ теорій, на основаніи которыхъ строились сравненія соціальныхъ явленій съ біологическими [303]).

Въ исторіи біологіи извѣстны три гипотезы относительно жизненнаго процесса: анимизмъ, витализмъ и механизмъ [304]). Мы видѣли, что анимистическая гипотеза строила понятіе организма по образцу политическихъ явленій, считая органическое единство нѣкоторымъ внѣшнимъ цѣлымъ, нѣкоторой болѣе или менѣе искусственной связью совершенно разнородныхъ стихій. Съ точки зрѣнія этой гипотезы общество и государство представляютъ собою организмъ, а организмъ сходенъ съ обществомъ и государствомъ. Никакой принципіальной разницы между явленіями общественными, государственными и біологическими нѣтъ и быть не можетъ. Нынѣ анимистическая гипотеза жизненнаго процесса совершенно изжита, и едва-ли найдется естествоиспытатель, который бы ее придерживался. Въ качествѣ пережитка живетъ она только въ теоріяхъ нѣкоторыхъ соціальныхъ физиковъ, которые, придерживаясь совершенно противоположныхъ воззрѣній въ біологіи, продолжаютъ утверждать, что въ общественномъ организмѣ душа какъ-то можетъ вліять на тѣло, организовать его, устраивать, измѣнять, обрабатывать и т. д. Всѣ эти взятыя изъ области техники и излюбленныя старымъ анимизмомъ практическія понятія совершенно чужды современной біологіи и ея представленіямъ о жизненномъ процессѣ. Современные біологи придерживаются или витализма въ различныхъ его толкованіяхъ, или же механическаго воззрѣнія на жизнь. Несмотря на несходство и даже нѣкоторую враждебность этихъ двухъ біологическихъ направленій, философски между ними есть очень много общаго. Оба они разсматриваютъ жизненный процессъ, какъ нѣкоторое чисто внутреннее единство, какъ нѣкоторый непрерывный рядъ явленій, связанныхъ единой законосообразностью. Только для виталистовъ эти законы имѣютъ болѣе узкое значеніе, для механистовъ-же—значеніе болѣе общее. Споръ между ними идетъ о томъ, какъ объяснить особую природу жизненныхъ процессовъ, ихъ цѣлесообразность, особую организованность и пр.—„какъ результатъ своеобразнаго сочетанія

факторовъ, которые сами по себѣ извѣстны намъ уже и изъ неорганическихъ наукъ, или, наоборотъ, обусловлены своей собственной, присущей только живому закономѣрностью“ [305])? Но ни тѣ, ни другіе не сомнѣваются, что жизненнымъ процессомъ управляютъ нѣкоторые внутренніе законы, тѣсно слитые съ природой самаго вещества. И если даже законы эти не суть законы матеріальной природы, если это суть особые законы духа, если жизнь поэтому есть не только матеріальная стихія, то все-же жизни пришлось подчиниться матеріи, „вкрадываясь въ нее, лукавя съ физическими и химическими силами, соглашаясь съ ними вмѣстѣ совершить часть пути, подобно тому, какъ стрѣлка на желѣзной дорогѣ принимаетъ на нѣсколько мгновеній направленіе того рельса, отъ котораго она хочетъ отдѣлиться“ [306]). Поэтому, конечно, въ современныхъ біологическихъ теоріяхъ и рѣчи быть не можетъ о какомъ-либо внѣшнемъ, техническомъ „воздѣйствіи“ жизненнаго начала на матерію, объ „управленіи“ матеріей и т. п. Жизнь есть извнутри дѣйствующее цѣлое, одинаково, и для виталистовъ и для механистовъ. При чемъ цѣлое это гораздо болѣе всеобъемлюще, чѣмъ индивидуальная природа отдѣльной живой единицы,— клѣтки, особи, біологической единицы. Жизнь есть нѣкоторое сверхъиндивидуальное цѣлое, если угодно, нѣкоторый единый универсальный индивидуумъ. Съ біологической точки зрѣнія особь совершенно оторвана отъ своего личнаго существованія, она есть прежде всего родъ, она есть, далѣе, жизнь вообще, Жизнь съ заглавной буквы. Біологическіе процессы не имѣютъ дѣла съ отдѣльной личностью: для нихъ, именно, личность и не существуетъ, какъ самостоятельная величина. Даже, когда дѣло идетъ о внутреннихъ состояніяхъ жизни въ ея чисто біологическомъ аспектѣ, то и здѣсь дѣйствуетъ не индивидуальная душа, а нѣкоторое „общее сознаніе“. Нѣкоторые инстинкты даютъ намъ блестящую иллюстрацію существованія внутренней стороны жизненныхъ процессовъ, носителемъ которыхъ является уже не личность, а родъ или даже жизнь вообще. Движимыя ими особи служатъ не собственной своей жизни, а жизни какого-то великаго цѣлаго. Поэтому біологическій индивидуумъ не есть *личность*,— это есть только минеральная раздѣльность матеріи при наличности родового или даже еще болѣе широкаго біологическаго или физи-

ческаго единства. И, въ сущности, для біолога глубоко безразлично, расколота-ли жизнь на множество пространственныхъ единицъ, или связана въ одно физическое цѣлое. И въ томъ и въ другомъ случаѣ дѣйствующимъ агентомъ является не отдѣльная особь, но родъ или даже жизнь въ цѣломъ.

Различіе между виталистами и механистами заключается въ томъ, что первые выдѣляютъ единство жизни изъ общаго единства физической природы, превращая органическій процессъ въ особую систему, живущую одновременной и параллельной жизнью съ минеральнымъ міромъ, вторые же включаютъ жизненные процессы въ общую цѣпь необходимыхъ природныхъ связей, въ ряду которыхъ они образуютъ несамостоятельное звено. Въ первомъ случаѣ жизнь становится самостоятельнымъ центромъ законовъ, своеобразной большой монадой; во второмъ случаѣ такимъ центромъ является природа въ цѣломъ, жизнь же низводится до положенія простого момента. Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ жизненный процессъ понимается, какъ нѣкоторая непрерывность законосообразности, а не какъ единеніе разобщеннаго. Поэтому жизнь не есть общеніе, хотя органическія явленія и состоятъ изъ клѣтокъ. И, равнымъ образомъ, общеніе не есть органическій процессъ, ибо общеніе есть объединеніе разобщеннаго, а не единство первоначальной цѣлостности [307]). Новѣйшіе взгляды на жизнь, какъ на имманентное цѣлое, рѣшительно несовмѣстимы, слѣдовательно, съ органической теоріей общества въ ея различныхъ толкованіяхъ. При этомъ дѣло здѣсь идетъ вовсе не о частныхъ различіяхъ, которыя могутъ быть всегда компенсированы частными сходствами,—дѣло идетъ о категоріальной разницѣ, устанавливающей принципіальное несходство двухъ областей бытія въ ихъ наиболѣе существенныхъ свойствахъ.

Съ изложенной точки зрѣнія никакое общеніе не можетъ быть организмомъ, но нѣкоторымъ сложнымъ отношеніемъ между соціальными единицами, монадами или душами. Такое отношеніе ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть превращено въ новое самостоятельное существо, въ монаду, въ душу или въ субстанцію. Въ тотъ моментъ, въ который осуществляется это превращеніе, прекращаются явленія общенія, устанавливается нѣкоторая сплошность сознанія или матеріи, и обще-

ство перестаетъ быть обществомъ. Совершенно иной вопросъ, можетъ ли фактически общеніе слиться въ такое единство? Съ точки зрѣнія чистой возможности нѣтъ никакого противорѣчія въ допущеніи мысли, что наступитъ нѣкогда моментъ, когда отдѣльныя человѣческія общества настолько сольются въ цѣлостную массу, что у нихъ выработается, какъ въ это вѣрятъ органисты, особая способность къ самоопредѣленію, особая воля и даже сознаніе. Но все дѣло въ томъ, что они тогда *перестанутъ быть обществами*. Они превратятся въ организмы и станутъ при извѣстныхъ условіяхъ личностями. Нельзя безгранично играть понятіями, которыя всегда имѣютъ опредѣленное содержаніе и опредѣленныя границы! То, что есть организмъ или личность, не есть общество, такъ же какъ и общество никогда не можетъ быть организмомъ или личностью. Идеи эти могутъ быть примѣнены къ обществу развѣ только фигурально или условно, но и при этомъ онѣ принесутъ болѣе вреда, чѣмъ пользы, такъ какъ привнесутъ въ соціологію неограниченное количество чуждыхъ ей понятій.

6. Единство государства.

Реальность общественныхъ явленій есть, слѣдовательно, *реальность отношеній*. Выводъ этотъ долженъ быть справедливъ для всякой формы общенія,—будь то семья, соціальная группа, классъ, нація, человѣчество и т. д. Нигдѣ въ области соціальныхъ отношеній взаимодѣйствіе не сгущается такъ, чтобы превратиться въ отдѣльное самостоятельное существо, въ субстанцію или монаду. Но такова же должна быть и природа государства. Государство не можетъ быть ни организмомъ, ни личностью, — оно можетъ быть только сложнымъ отношеніемъ между личностями и между соціальными группами. Выводъ этотъ, оправдывающій научную цѣнность соціальнаго персонализма и номинализма, наталкивается, впрочемъ, при его примѣненіи къ государству на нѣкоторыя особыя трудности, которыя должны быть преодолены въ результатѣ спеціальнаго ихъ анализа.

Разлагая государство на рядъ отношеній между людьми, мы тѣмъ самымъ какъ бы нарушаемъ государственное единство. Это, часто встрѣчающееся возраженіе, построено на

недостаточно внимательномъ уясненіи того, что̀ такое соціальное отношеніе и какова его внутренняя структура. Подъ соціальными отношеніями мыслятъ какое-то хаотическое состояніе многочисленныхъ отдѣльныхъ связей, какую-то атомизированную кучу отдѣльныхъ членовъ. „Сколько подвластныхъ—столько же отношеній властвованья. Всякій новый властитель является новымъ даннымъ пропорціи. Всякая перемѣна формы властвованія должна была бы разрушить государство и замѣнить его новымъ“ [308]). Весь этотъ способъ представленія создался подъ исключительнымъ вліяніемъ договорной теоріи государства и вдохновляющихъ ея частноправовыхъ понятій. Дѣйствительно, въ области договорныхъ отношеній между людьми мы встрѣчаемся иногда съ подобнымъ распыленнымъ состояніемъ общественныхъ связей. Сегодня я—заимодавецъ, завтра—должникъ, сейчасъ—наниматель, часомъ позже—наемникъ и т. д. Общество, состоящее изъ подобныхъ отношеній, какъ бы лишено единства, не обладаетъ никакими постоянными центрами дѣйствій. Но даже и для такого общества все же имѣются нѣкоторые постоянные центры отношеній. Всякое сколько-нибудь постоянное правовое сообщество знаетъ опредѣленное и довольно точно установленное количество тѣхъ отношеній, въ которыя можетъ вступать каждый его членъ. Членъ такого сообщества точно знаетъ, какъ можетъ онъ дѣйствовать въ юридическомъ оборотѣ, что̀ въ данномъ сообществѣ принято и непринято, что дозволено и не дозволено. Онъ знаетъ, на что̀ онъ имѣетъ право и на что̀ не имѣетъ. Онъ пріобрѣтаетъ, иными словами, твердыя юридическія квалификаціи, онъ пріобрѣтаетъ сумму правъ, которыми онъ можетъ распоряжаться, двигая ихъ такъ или иначе. Онъ становится *субъектомъ права*. Въ особенности эта опредѣленность правовыхъ качествъ личности устанавливается тамъ, гдѣ правовая связь охватываетъ собою не только договаривающихся, но и всѣхъ третьихъ лицъ. То, что юристы называютъ *абсолютными* правами, напр., право собственности, связываетъ въ гражданскомъ оборотѣ уже не *нѣсколькихъ отдѣльныхъ* индивидуумовъ, но *всѣхъ* членовъ общенія. *Всякій* обязанъ „терпѣть всякія воздѣйствія на вещь со стороны собственника“; всякій обязанъ также воздерживаться отъ посягательствъ на чужую вещь и т. д. [309]). Создается такимъ образомъ *„прочная*,

координированная“ система соціальнаго поведенія, въ которую вовлечены уже всѣ, а не только нѣкоторые. Общество становится уже не хаотической кучей отдѣльныхъ отношеній, но отношеніемъ универсальнымъ. Поэтому уже въ частноправовыхъ отношеніяхъ между людьми создается не только извѣстная общность связей, но и нѣкоторые постоянные центры ихъ, представляющіе собою нѣкоторыя константныя точки, около которыхъ группируется вѣчно измѣнчивое содержаніе конкретныхъ правъ и обязанностей. Понятіе *субъекта права*,—эта основная категорія права гражданскаго,—является ничѣмъ инымъ, какъ выраженіемъ „потребности индивида имѣть свое ясное и опредѣленное мѣсто въ жизни“ [310]) цѣлаго общества. Субъектъ права и есть, въ сущности говоря, такой постоянный центръ правоотношеній. Ничего иного не означаетъ эта категорія,—и, тѣмъ не менѣе, потребность нашего ума вездѣ искать сущности и субстанціи, гипостазировать отношенія, и въ этой области приводила юристовъ къ метафизическимъ спекуляціямъ. Не мало труда нужно было потратить на выясненіе того, что идея субъекта права не имѣетъ ничего общаго съ дѣйствительной человѣческой личностью, съ психическимъ центромъ или монадой. Но даже и тѣ, которые это выяснили, продолжаютъ нерѣдко утверждать существованіе какихъ-то „идеальныхъ“ субъектовъ, не являющихся физическимъ существомъ, но чуть ли не фигурирующихъ въ роли особыхъ субстанцій. На самомъ дѣлѣ быть субъектомъ права означаетъ не что иное, какъ стоять въ центрѣ извѣстныхъ правовыхъ отношеній, пребывать въ нихъ, охранять ихъ, двигать, измѣнять, направлять, вступать въ другія правоотношенія и связи. Такимъ центромъ, какъ учитъ юридическая теорія, можетъ быть не только физическій организмъ и не только носитель извѣстнаго сознанія, но и разные другіе предметы,—неодушевленныя вещи, лица, еще не родившіяся, союзы и общества. Совершенно безудержная потребность къ отысканію субстанцій проявилась въ юридической теоріи тогда, когда она пыталась объяснить существо этихъ „нефизическихъ“ субъектовъ права. Ихъ назвали „юридическими лицами“ и въ теченіе безконечно-долгаго времени искали ихъ „субстратъ“. И только недавно юридическая теорія пришла къ полному сознанію того, что „правопорядокъ вообще никогда и нигдѣ не имѣетъ дѣла съ вещами,—включая сюда

и человѣческія живыя существа, — но *всегда только съ отношеніями*. Вещи, какъ таковыя, не интересуютъ право, и все, что имѣетъ правовое значеніе, состоитъ изъ отношеній человѣка къ человѣку или къ объектамъ права. Каждое правоотношеніе есть *отношеніе*. Но такъ какъ понятіе правоотношенія включаетъ въ себя и понятіе субъекта права, то и субъектъ права также долженъ быть правоотношеніемъ. Если мы попытаемся выразить идею субъекта права черезъ аналитическое сужденіе, то мы найдемъ, что опредѣленіе его существенно не можетъ отличаться отъ опредѣленія субъективнаго права, ибо правовой субъектъ не имѣетъ никакого отдѣльнаго отъ субъективнаго права существованія. Мы можемъ поэтому сдѣлать только слѣдующее опредѣленіе: быть субъектомъ права—это значитъ пребывать въ извѣстномъ, опредѣленномъ правопорядкомъ отношеніи, которое мы называемъ" субъективнымъ правомъ"[311]). И это совершенно ясное опредѣленіе одинаково относится ко всякимъ субъектамъ права,—одушевленнымъ, неодушевленнымъ, коллективнымъ и т. д. Всѣ они не суть „личности" и „субстанціи",—они суть особые центры соціальныхъ отношеній, пріуроченные правопорядкомъ къ тѣмъ или другимъ предметамъ физическаго и нефизическаго міра.

Подобной централизованной системой общественныхъ отношеній является и государство. Мы не знаемъ еще, суть ли это отношенія юридическія, или какія-либо иныя; мы знаемъ одно: что государство не можетъ быть никакимъ самостоятельнымъ существомъ, ни организмомъ, ни личностью, ни субстанціей,—но нѣкоторой постоянной точкой соціальныхъ связей. И точка эта обладаетъ гораздо бо̀льшимъ постоянствомъ, чѣмъ центры отношеній въ области частнаго права, — чѣмъ субъекты права гражданскаго. Въ государствѣ человѣческія отношенія пріобрѣтаютъ характеръ истинно постояннаго и мощнаго центра дѣйствія общественныхъ силъ, вліянія которыхъ распространяются отсюда по всей периферіи соціальной жизни. Носителями центра этого являются учрежденія и люди, ихъ воплощающіе. Поэтому всѣ понятія, которыя образуются въ атмосферѣ государства, выражаютъ собою отношенія между людьми. Когда мы, государственники, говоримъ: „глава государства", „монархъ", „президентъ", что разумѣемъ мы подъ этими понятіями? Конечно, не физическія, психическія

или какія-либо другія естественныя свойства лицъ, но особыя скрещенія въ точкѣ, олицетворенной однимъ лицомъ, цѣлаго ряда сложнѣйшихъ соціальныхъ связей: тѣхъ, именно, связей, вслѣдствіе наличности которыхъ индивидуальная воля „главы государства“ является какъ бы пружиной, при извѣстномъ нажимѣ приводящей въ движеніе громадныя массы людей, идущихъ, напр., по объявленіи мобилизаціи—въ ряды арміи, или же, по объявленіи новыхъ выборовъ,—въ парламентъ, къ избирательнымъ урнамъ. Точно такъ же, когда государствовѣдѣніе говоритъ о „народѣ“, о „націи“, оно не разумѣетъ ни физіологическаго единства крови входящихъ въ государственное общеніе людей, ни психическаго единства какой-либо общей души; оно разумѣетъ, именно, ту стройную систему связей, которая по одному мановенію направляетъ свои мысли къ опредѣленному результату. Поэтому „народъ“ и „нація“ не суть организмы, но великія коллективныя *организаціи*. И эти организаціи не имѣютъ органовъ въ біологическомъ смыслѣ этого слова. То, что въ государствѣ называется „органомъ“, есть активная точка скрещенія общихъ и постоянныхъ отношеній. Тотъ, кто олицетворяетъ эту точку, обладаетъ способностью сохранять эти связи и въ случаѣ надобности приводить въ опредѣленное дѣйствіе. Поэтому „органъ“ государства не есть „представитель“ какого-то особаго лица націи или народа, ибо такого лица нѣтъ и быть не можетъ; не можетъ быть онъ и составною частью какой-то „общей“ государственной воли или ея подлиннымъ выраженіемъ. Такой воли нѣтъ у государства, ибо государство есть единое направленіе многихъ воль, а не мистическая коллективная воля [312]). Органъ есть центръ дѣйствія силъ въ системѣ государственныхъ отношеній.

Государство болѣе всего подобно стройной колоннѣ людей, войску въ маршевомъ порядкѣ, великой арміи [313]). Армія эта слагается изъ сложнаго соотношенія человѣческихъ воль, объединенныхъ однимъ общимъ направленіемъ дѣйствій. Нелѣпо называть „солдатомъ“ колонну марширующихъ въ одномъ направленіи и повинующихся опредѣленной командѣ солдатъ. Не менѣе нелѣпо называть ее „коллективнымъ солдатомъ“! [314]). Армія не есть особое лицо, но постоянная, особо построенная связь лицъ. И начальники этой арміи не суть ея „представители“ или выразители ея „общей воли“. Армія,

которая превратитъ начальниковъ въ „представителей“ и въ „выразителей“, развалится въ нѣсколько дней, перестанетъ быть арміей. Но тѣ же самыя отношенія мы наблюдаемъ и въ государствѣ. И государство, какъ нѣкоторая единая организація порядка, создаетъ особые центры силъ, въ которыхъ скрещиваются, какъ въ фокусѣ, общія отношенія входящихъ въ организацію людей. Стоять въ такомъ центрѣ—это значитъ обладать компетенціей или способностью охранять порядокъ государства, приводить въ движеніе, направлять въ опредѣленную сторону. Это значитъ, другими словами, быть органомъ, т.-е. обладать особыми *правительственными*, въ широкомъ смыслѣ этого слова, *политическими* или *публичными* функціями.

Примѣчанія къ гл. III.

[1]) „Государство,— такъ характеризуетъ этотъ взглядъ Еллинекъ,— ни въ какомъ направленіи не представляется субстанціей, а исключительно функціей. Лежащей въ основѣ этой функціи субстанціей являются и всегда остаются только люди“. „Право совр. госуд.“, р. п., стр. 108. По противоположности можно сказать, что для органическаго воззрѣнія *государство является субстанціей*, а люди только *принадлежностями* этой субстанціи, предметами несамостоятельными.

[2]) І. Юзовъ (Каблицъ). „Основы народничества“, 1892, стр. 29—30. Мы имѣемъ здѣсь ту политическую философію, которой безгранично питалась русская интеллигенція, да еще и нынѣ питается.

[3]) Ср. Е. В. Спекторскій. „Проблема соціальной физики въ XVII столѣтіи“ т. I—II и мое сочиненіе: „Науки общественныя и естественныя въ историческомъ взаимоотношеніи ихъ методовъ“.

[4]) W. Wundt. „System der Philosophie“.

[5]) Вопросъ объ отношеніи Платона къ персоналистическому міропониманію опредѣленно былъ выдвинутъ Тейхмюллеромъ въ его „Studien zur Geschichte der Begriffe“, 1874, хотя Тейхмюллеръ неправильно связалъ его съ ученіемъ о безсмертіи. Уже въ ранней своей диссертаціи „Ueber die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung“ Лютославскій пытался выставить Платона сторонникомъ индивидуализма и персонализма (s. 8: „muss man zugeben, dass Plato die Möglichkeit einer consequenter individualistischer Weltanschauung sehr scharf ins Auge gefasst hatte“). Замѣчательное позднѣйшее изслѣдованіе этого автора о Платонѣ вскрываетъ цѣлый рядъ точекъ соприкосновенія платонизма съ персоналистической метафизикой. Въ этомъ, на нашъ взглядъ, заключается неоцѣнимое преимущество комментарія Лютославскаго передъ толкованіями Марбуржской школы. Ср. W. Lutoslawsky. „The origin and growth of Plato's Logic, New-Iork and Bombay“, 1905.

[6]) Опроверженіе теоріи абсолютнаго единства начинается съ 137 Д и кончается 142 А этого діалога. Сущность заключающихся здѣсь идей слѣд. образомъ характеризуетъ H. Raeder. „Plato's philosophische Entwickelung", 1905, p. 310: „Obgleich die Ausführung in mehreren Einzelheiten recht spitzfindig ist, sieht man doch ohne Schwierigkeit, worauf das Ganze hinausläuft. Plato will zeigen, dass der Begriff der Einheit, strenggenommen, mit Ausschliessung jeder Vielheit, sich gar nicht festhalten lässt. Eine solche Einheit ist undenkbar,... woraus sich die Folgerung ergibt, dass die Voraussetzung des Parmenides, dass die Einheit sei (ἓν εἰ ἔστιν), sich selbst aufhebt und sich selbst widerspricht".

[7]) Эти положительные выводы постепенно формулируются въ слѣдующихъ частяхъ діалога (142 В—155 Е и 157 В—159 В). Ср. Raeder, l. c., s. 313. Также H. Jackson. „Plato's later theory of ideas". „Journal of Philology", XI, p. 287 ff.

[8]) Какъ говоритъ Платонъ, единое „поскольку находится въ другихъ предметахъ, касается ихъ; поскольку же находится въ себѣ самомъ, постольку перестаетъ касаться ихъ, и, пребывая въ самомъ себѣ, касается себя" („Ἦ τὴν ἄρα ἐν τοῖς ἄλλοις, τῶν ἄλλων ἅπτοιτ ἂν ἡ δὲ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ, τῶν μὲν ἄλλων ἀπείργοιτο ἅπτεσθαι, αὐτὸ δὲ αὑτοῦ ἅπτοιτ ἂν ἐν ἑαυτῷ ὄν").

[9]) Діалогъ Софистъ, 237 А.

[10]) Ibid., 257 В. О противорѣчащемъ мѣстѣ въ Тиллѣ 38 АВ см. у N. Hartmann'a. „Platos Logik des Seins", 1909, p. 134 Not. 1.

[11]) Zeller. „Philosophie der Griechen", Bd, s. 675.

[12]) Софистъ, 248, Е. Ср. Lutoslawski, l. c., p. 424: „Such ideas, if still nomed ideas, could evidently be nothing else than individual beings, very similar to human persons".

[13]) Филебъ, 26 ВСД. [14]) Ibid.

[15]) Ibid., 26 СД.

[16]) Эта мысль прекрасно обоснована въ болѣе раннемъ діалогѣ Горгій, 506 А и слѣд. См. объ этомъ P. Natorp. „Platos Ideenlehre". Ср. также мое „Введеніе въ изученіе права", стр. 163.

[17]) Филебъ, 30 В. [18]) Ibid, 30 Д.

[20]) Ср. особенно Тимей 28 С и слѣд.; Leges, кн. X.

[21]) Ср. Metaph., Lib. IV (Γ) 1003 a и слѣд. P. Natorp. „Platos Ideenlehre", p. 385 ff. W. Tatarkiewicz. „Die Disposition der Aristotelischen Principien", Marburg, 1910, s. 80.

[22]) Metaph., Lib. VII (Z) 1038 b; 1040 b; Lib. IX (Θ), 1049 a.

[23]) Metaph, Lib. III (Z) 1038 B; 1029 A; Lib. XII (Λ). Cap. 5, 1070 B. Rateg. 3B. 12. Cap. III (V) 16.

[24]) Metaph., Lib. IV. Cap. I, 1003 A: „ἀρχαὶ καί αἰτίαι τῶν οὐσίων". Также 1041 AB; 1070 B; 1076 A, etc.

[25]) Мы не касаемся здѣсь сложной проблемы, насколько идеи матеріи и формы въ Аристотелевскомъ пониманіи давали ему поводъ къ толкованію міра, какъ нѣкотораго единаго, непрерывнаго процесса. Во всякомъ случаѣ такія толкованія Аристотеля существовали, и самъ философъ давалъ къ нимъ поводъ. Нѣкоторые античные аристотелики (Стратонъ, Александръ Афродисійскій), а также и нѣкоторые средневѣковые его послѣдователи (особенно арабы) пытались истолковать перипатетизмъ въ смыслѣ

универсальнаго эволюціонизма. Самъ Аристотель былъ далекъ отъ этихъ взглядовъ.

[26]) Metaph Lib. V (Δ). Cap. 1. 1013 A. [27]) Ibid.

[28]) Ibid. Cap. 4, 1015 A. Lib. IX (Θ). Cap. 8, 1049 B.

[29]) Ibid. Lib. VI (E). Cap. 1, 1025 B.

[30]) Ibid. Lib VII (Z). Cap. 9, 1034 A.

[31]) Ibid.

[32]) Ibid. Lib. V (Δ). Cap. 5, 1015 A.

[33]) Ibid. Cap. 2.

[34]) Bergson. „Evolution creatrice".

[35]) Творенія въ изд. Казанской Дух. Акад., стр. 88, кн. II, гл. I, 1.

[36]) Ibid., стр. 91, гл. I, 3.

[37]) „Противъ ересей", р. пер. свящ. Преображенскаго. „Правосл. Обозр.", 1872, іюнь, стр. 25.

[38]) Migne. „Partologia", Series graeca, v. 37, p. 447. Gregorii Theol., Carmina, Lib. I, 20, р. п. „Творен.", ч. IV, М. 1844. „Слово 7", стр. 241.

[39]) Представленіе о душѣ человѣческой, какъ части какой-то высшей субстанціи, по мнѣнію Августина, уничтожаетъ реальность индивидуальной души. Ср. Epist. CLXVI, cap. III; De anima et ejus origine, lib. I, c. XIX; lib. II. Cap. III. De genesi ad litteram, lib. VII. Реальность души совершенно утрачивается, если утверждаютъ, что существуетъ единая душа, нумерически тожественная у всѣхъ людей; De libero Arbitrio, lib. II, c. VII et IX; De quantitate animae, lib. XXIII; De anima et ejus origine, lib. IV, cap. XXII. Ср. J. Martin. „S. Augustin", 1901, p. 316.

[40]) Александръ Брилліантовъ. „Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ I. С. Эригена", СПБ., 1898, стр. 104.

[41]) Ibid., стр. 112.

[43]) Summa theologica, Quastio L, art III и XXX art, III. Эти идеи прямо были примѣнены къ политикѣ въ извѣстномъ соч. „Somnium Viridarii (Le Songe du Verger), 1376. Ср. Goldast, Monarchia Sancti Imperii Romani, I, p. 58 ss.

[44]) Ibid., Quastio XIX, art. III.

[45]) „Творенія" въ изд. Моск. Дух. Акад., Москва, 1844, т. 3, „Слово 32", стр. 140.

[46]) Migne. „Patrologia", series graeca, v. 61, p. 318: Ioannis Christ. in Epist. I ad Corinth. Homil. XXXVII, р. пер. „Творенія", СПБ. 1904, т. 10, „Бесѣды на первое Посланіе къ Коринеянамъ", XXXVII, стр. 379.

[47]) Гр. Нисскій. „Творенія", т. I, „Шестидневіе", стр. 13.

[48]) Ibid., стр. 30.

[49]) Ibid., стр. 63.

[50]) De Civitate Dei, Lib. XI, 22.

[51]) Кто хотѣлъ бы имѣть болѣе детальное обоснованіе этихъ взглядовъ, того можно отослать, напр., къ Nemesius. „De Natura hominis". Также Cusin. „Fragments philosophiques", 2 éd., Paris, 1840, p. 177. Alberti Magni. „De conditione creaturae rationalis", Ambergae, 1705, etc.

[52]) „Творенія", изд. Казанской Дух. Акад., 1900, т. I, стр. 1.

[53]) Фрагменты изъ „Обличеніе и оправданіе, къ Діонисію Римскому против. Севелія", р. п., стр. 31.

[54]) Migne. S. gr., t. 10, p. 1251; „Dionisii Alex., et libris de Natura„, p. n., стр. 3.

[55]) P. пер., стр. 3—4.

[56]) P. пер., стр. 8.

[57]) Laetantii. „Opera“, éd. nova, Parisiis, 1842 par Cuillau, t. II. Divinae institutiones, Lib. III, cap. 20; p. пер. „Творенія“, СПБ. 1848, стр. 236.

[58]) Alvarl Pelagii. „De planetu ecclesiae“, Venetiis, 1560, Lib. I, cap. 62.

[59]) Эта и послѣдующія цитаты изъ Лейбница приведены изъ моей книги: „Науки естественныя и общественныя“, стр. 18 и сл.

[60]) Мы признаемъ, что Лейбницъ въ различные періоды своей жизни различно относился къ спинозизму. Ср. объ этомъ В. А. Бѣляевъ. „Лейбницъ и Спиноза“, СПБ. 1914. Мы подчеркиваемъ въ своемъ изложеніи только одну и притомъ наиболѣе характерную линію лейбниціанства.

[61]) „Избранныя философскія сочиненія Лейбница въ пер. Преображенскаго“, стр. 153—4.

[62]) Ibid., стр. 154.

[63]) Ibid., стр. 224.

[64]) Ibid., стр. 226.

[65]) Ibid., стр. 236.

[66]) Ibid., стр. 237.

[67]) Ibid., стр. 240.

[68]) Ibid., стр. 63—4.

[69]) Ibid., стр. 58—9.

[70]) Ibid., стр. 60.

[71]) Ibid., стр. 341.

[72]) Ibid., стр. 16.

[73]) Ibid., стр. 325.

[74]) См. мое вышеназв. сочиненіе.

[75]) Ср. Polit., 269 A и слѣд.

[76]) Ibid., 272 AB.

[77]) Ср. ниже, слѣд. параграфъ.

[78]) Только у Гоббса этотъ внѣшній дѣйствующій принципъ является, какъ deus ex machina; у Платона же онъ глубоко обоснованъ.

[79]) Gierke. „Das deutsche Genossenschaftsrecht“, Bd. III, p. 16: „der Platonischen Auffassung des Lebewesens fehlt überhaupt der Gedanke einer Unterscheidung der centralen Einheit des Subjects von der Mannigfaltigkeit Seiner Manifestationen; und zuletzt bleibt der Staat wie das Individuum ein künstliches Aggregat einander widerstrebender Bestandtheil, deren angebliche Einheit sich auf einen Inbegriff von Ordnungsverhältnissen reducirt“...

[80]) Rep., 342 C. [81]) Ibid., 342 D.

[82]) Ibid., 345 D. [83]) Polit., 259 B.

[85]) Rep., 352 A. [86]) Ibid.

[87]) П. И. Новгородцевъ. „Политическіе идеалы“, вып. II, стр. 48.

[88]) „Политика“, кн. I, p. п., стр. 2—6.

[89]) Ibid., стр. 7.

[90]) Met., Lib. V (Δ), 1013 A.

[91]) Полит., p. пер. Жебелева, стр. 307.

[92]) P. пер., стр. 17.

93) Р. пер., стр. 18.
94) Р. пер., стр. 303.
95) Р. пер., стр. 111.
96) Р. пер., стр. 12.
97) Р. пер. П. Преображенскаго, СПБ. 1900, кн. IV и XV, стр. 352
98) Р. пер., кн. V, гл. 24, стр. 496, 2.
99) Р. пер., Ibid.
100) Ibid., 3. Этотъ послѣдній мотивъ — государство, какъ спасеніе отъ грѣха,—былъ общъ почти всѣмъ христіанскимъ писателямъ: Амвросію, Августину, Григорію Великому, Исидору Севильскому и др. Ср. объ этомъ Carlyle. „A history of mediaeval political theory", v. I, p. 130.
101) Оригена. l. c., кн. II, гл. I, § 2; I, 5, § 3.
102) I. Златоустъ. „Творенія", р. пер., т. XII, стр. 630.
103) Ср. прим. 45.
104) Ср. примѣч. 100.
105) „De civ. Dei", кн. 19, гл, 12.
106) „Толкованіе на 2 посл. къ Коринѳ.", „Твор.", т. X, стр. 610 и сл.
107) Ibid., стр. 611.
108) Ibid., стр. 612.
109) Ibid., стр. 609
110) Ср. Чичеринъ. „Исторія полит. уч.", т. I, стр. 101.
111) „Das deutsche Genossenschaftsrecht", III, p. 514—15.
112) Gregorius Magnus. „Epistolae, Monumenta Germaniae historica", V, 59: „Neque enim universitas alia poterat ratione subsistere, nisi hujusmodi magnus eam differentiae ordo servaret. Quia vero creatura in una eademque aequalitate gubernari vel vivere non potest, caelestium militarium exemplar nos instruit, qui dum sunt angeti, et sunt archangeli, liquet, quia non aequales sunt, sed in potestate et ordine, sicut nostris, differt alter ab altero". Thomae Aquinatis. „Summa th., I, q. 96, art. 4: „Tunc ver ndominatur aliquis alteri ut libero, quando diriget ipsum ad proprium bonus ejus qui dirigitur vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset popter duo: primo quia homo est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent... secumdo quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiae et justitiae, inconveniens fuisset, nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum".
113) Ср. Gierke. „Iohannes Altusius", p. 62. Not. 14.
114) Такихъ предшественниковъ Гоббса, учившихъ объ искусственномъ происхожденіи государства, какъ выхода изъ бѣдствія естественнаго состоянія, встрѣчаемъ мы въ теченіе всего средневѣковья. Alcuin. „Dialogus de Rhetorica et Virtutibus": „Nam fuit, ut fertur, quoddam tempus, cum in agris hömines passim bestiarum more vagabantur, nec ratione animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant. Nondum divina religio, nondum humani officii ratio colebatur, sed caeca et temeraria (dominatrix) cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur. Quo tempore quidam vir magnus et sapiens cognovit quae materia et quanta ad maximas res opportunitas animis inesset hominium, si quis eam posse elicere et praecipiendo meliorem reddere. Qui dispersos homines in, agris et in tectis sulvestribus abditos ratione quadum compulit in unum

locum, et congregavit eos in unum, aliquam quietem inducens utilem atque honestum". S. Iisidorus, Etym., XV, 2: „Primum homines tamquam nudi et inermes, nec contra belluas praesidia habebant, nec receptucula frigoris et caloris, nec ipsi inter se homines ab hominibus satis erant tuti". То же самое дословно у Hrabanus Maurus. „De Universo", XIV, 1. О болѣе позднихъ подобн. теоріяхъ ср. Gierke. I. „Altusius", p. 95, Not. 52.

115) Gierke, l. c., p. 94, Not. 51; p. 68, Not. 32.

116) Глава эта является краткимъ резюмэ первой части моей книги: „Науки естественныя и общественныя", гдѣ подробно были разобраны философскія предпосылки политическаго атомизма.

118) Ср. Ланге. „Исторія матеріализма", пер. Страхова, 2-ое изд. 1899, стр. 16.

119) Лукрецій. „О природѣ вещей", р. п. Рачинскаго, М. 1913.

120) См. объ этомъ K. Lasswitz. „Geschichte d. Atomistik".

121) Ср. мое назв. сочиненіе гл. II и гл. III, стр. 34—34.

122) Hobbes. „Opera", v. II, p. 145.

123) Мое назв. соч., стр. 36—46.

124) Ibid., стр. 47 и слѣд.

126) Мое соч., стр. 77.

127) „Воспріятія и стремленія", какъ опредѣлялъ Лейбницъ.

128) Мое соч., стр. 47.

129) Ср. С. Ф. Кечекьянъ. „Этическое міросозерцаніе Спинозы", 1914, стр. 208 сл.

130) Tractatus polit. Cap. III, 2, 5, 7. Cap. IV, 1.

131) Этого различія не дѣлаетъ von Krieken. „Ueber die so genannte organische Staatstheorie", 1873. Оно чуждо въ значительной степени и Гирке. Ср. третій томъ его Genossenschaftsrecht. По мнѣнію Gothein'a, нѣтъ никакого различія между органическими сравненіями старыхъ схоластиковъ и новыхъ соціологовъ: „Schon das Mittelalter hat solche phantastische Ausgestaltungen der organischen Staatslehre erkannt. Für England hat H. Spenser mit landesüblichen Unkenntniss, dass es sich dabei um eine uralte Anschauung handelt, die organische Methode „entleckt", aber nicht verbessert". Cp. Handwöterbuch der Staalswissenschaften, Bd. IV, слово „Gesellschaft". Можно сказать, что почтенный авторъ истинно „landesüblich" не даетъ себѣ отчета въ томъ, какая громадная разница раздѣляетъ біологическія воззрѣнія Спенсера отъ воззрѣній старыхъ схоластовъ,— разница, которая не можетъ не отражаться на смыслѣ уподобленій государства и общества организму. На правильной точкѣ зрѣнія стоитъ Б. А. Кистяковскій, по мнѣнію котораго античныя органическія аналогіи по смыслу своему отличны отъ новѣйшихъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно не пріемлемъ его взглядъ, что Платонъ, уподобляя государство человѣку, имѣлъ въ виду обосновать не органическую теорію государства, но взглядъ на государство, какъ на особую личность. Такую задачу Платонъ, конечно, никогда не имѣлъ въ виду. Ср. Kistiakowsky. „Gesellschaft und Einzelwesen", 1899.

132) Rep., 464 B; Leges, Lib. VIII. Cap. 51.

133) „Политика", р. пер., стр. 8.

134) Источникомъ этихъ сравненій по б. ч. были тексты изъ Священнаго писанія, особенно Посл. къ Коринѳ. I, гл. 6—12; къ Ефес., гл. 3; къ Колос., гл. 1. Что касается до западныхъ средневѣковыхъ ученій, то тексты эти собраны Gierke въ III т. Genossenschaftsrecht. Начало свое они берутъ отъ Іоанна Сальсбюрійскаго, который въ Lib. V своего Policraticus подробно останавливается на сравненіи государства съ организмомъ со ссылкой на подложный текстъ изъ Плутарха. (Epistora ad Trojanum, не по поводу котораго I. A. Fabricius, Bibl. graeca, v. V, ed. 3, Hamb. 1796, говоритъ: „non videtur mihi esse Plutarchis sed latini scriptoris. Nam Plutarchus quidem multo modestius scribit etiam ad longe inferiores quando illos ad virtuten hortutur. Non scripsisset igitur tam παιδαγωγικῶς ad imperatorem aetate se non minorem). Про средневѣковыхъ ученыхъ правильно сказано, что они, будучи великими мыслителями, были великіе плагіаторы, воспроизводя безъ ссылокъ на автора чужія мысли и слова. Такъ воспроизводилось и это мѣсто Іоанна Сальсбюрійскаго въ сотняхъ вариантовъ.—Что касается до органическихъ сравненій въ патристической литературѣ, то вотъ нѣкоторыя указанія: Melito. Fragmenta, Migne, s. gr., v. V, 1229. Р. пер., „Рѣчь къ Антонину“ въ соч. анолог. въ пер. Преображенскаго, стр. 217. Clementis I Rom, Epist. I ad Corinth., Migne, s. gr., p. 274. Р. пер. Ibid., I, стр. 97. Origene. Contra Caelsum, V, 35. Іоаннъ Златоустъ. „Толкованіе на 1 посланіе къ Коринѳ.“ l. c., Григорій Богословъ. Слово 3, „Творенія“, п. стр. 17.

135) Cp. Fr. Bouillier. Du principe vital et de l'ame pensante. Paris, 1862.

136) Ср. приведенное въ пред. примѣч. сочиненіе; также V. Cousin Oeuvres de Platon, t. I, p. 175: C'est la doctrine de Platon et de toute l'école platonicienne, dont Stahl n'a fait que recueillir la tradition que l'âme est cause et principe de la vie.

137) Phileb., 27 D. 138) Ibid., 36 A.

139) Phaedon, 105 CD. 140) Leg., X, 895 C.

141) Cratilos, 339 D. 142) Leg., X, 896 A.

143) Ibid. 144) Leg., 897 A.

145) Leg., 896 C; Rep., 353 D; Tim., 34 C.

146) Rep., 441 E. Эта мысль развита также въ извѣстныхъ сравненіяхъ Федра.

147) Leg., X, 896 E. 148) Ibid., 897 BC.

149) Ср. Siebeck. „Geschichte der Psychologie“, 1880. Aristoteles. „De anima“, p. 16. Возраженія, которыя ставитъ Платону Аристотель, направлены не противъ понятія о психическомъ, какъ о причинѣ всякаго движенія, но противъ нѣкоторыхъ частныхъ особенностей платоновой теоріи. Въ общемъ нельзя не согласиться съ Boutroux, въ слѣдующихъ положеніяхъ, характеризующими теорію жизни Аристотеля: „La vie est un mouvement. Or tout mouvement suppose, et une forme qui meut, et une matière qui est mue. La forme est l'âme, la matière est le corps... L'âme meut sans se mouvoir, il est immobile, et non comme le voulait Platon, est automotrice. Ср. Etudes d'histoire de la philosophie, p. 155.

150) De anima, стр. 164.

151) „Политика“, р. пер., стр. 12.

152) Ibid., p. пер., стр. 13. Ср. Ravoisson. „Essai sur la Métaphysique d'Aristote", 1837, p. 419, который, между прочимъ, не замѣчаетъ важнѣйшаго различія между деспотическимъ и политическимъ властвованіемъ.

153) Rep., 434 DE. 154) Ibid., 441 C.

155) „Политика", p. пер., стр. 160.

156) H. Henkel. „Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat", 1872: „Non erscheinen ihm (Платону), wenn auf verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit, Universum, Staat und Mensch als Gebilde gleichartiger Gliederung: die Welt als das vollkommene Ζῷον, der Mensch als Mikrokosmos, der Staat als ein Bild des Menschen im Grossen". При этомъ авторъ ставитъ въ параллель Платону цитату изъ политическихъ фрагментовъ Новалиса, упуская изъ вниманія, что въ основаніи воззрѣній нѣмецкаго романтизма лежали совершенно новыя воззрѣнія на органическій процессъ.

157) Григорій Богословъ, l. c., стр. 17.

158) Iohannes Saresberiensis, Polycr., Lib. III. Cap. I. Мысль эта повторяется почти дословно у Vincentius Bellovacensis, Speculum Doctrinalə, Argentinae, I. Mentelin, 1476, Lib. VIII. Cap. VII. Th. Aquinatis. „De regimine principum". Cap. XII. Aegid. Columnae Rom., De reg. princ., Lib. I, pars II. Cap. XI.

159) Чрезвычайно ярко выражено у Mars. Patavinus. Defensor pacis, Francf., 1447. Cap. IV и слѣд.

160) Essai sur la formation des corps organisés, 1754 (безъ автора). Cap. LXIV, p. 66.

161) E. Rádl. «Geschichte der biologischen Theorien», I Theil, 1905, p. 80.

162) Buffon. «Oeuvres completés, par Abel Ledoux», 1845, t. III, p. 125.

163) Ibid., p. 464.

164) Ibid., p. 126.

165) Напр., Blumenbach, De nitu formativo, который опредѣляетъ жизненную силу, какъ „peculiaris vis corporibus organicis vivis connatu et quamdiu vivunt perpetuo actua et efficax". C. F. Wolff, «Theoria generationis, нѣм. пер. въ Ostwalds Klassiker der exacten Wissenschaften № 84, Называетъ ее vis essentialis. P. I. Bartez. «Oratio academica de principio vitali hominis», Monspelli, 1773, p. 1, выразительно противопоставляющій свой жизненный принципъ анимизму Шталя. Подобныя же воззрѣнія нерѣдко высказывалъ Бюффонъ, l. c., ихъ защищали Монертюи, и даже „матеріалисты", напр., Гельвецій, нерѣдко склонялись къ этому новому витализму, къ теоріи особой внутренной жизненной силы. Ср. Helvetius. «De l'Homme» Oeuvres, L'an deuxième de la République, v. III, p. 113—14. Not. 1.

166) Ср. Simmel, Goete, 1913. R. Steiner, Goetes Weltanschauung, 1897, въ осб. стр. 111 и слѣд.

167) Couturat. «Opuscules et fragments inédits de Leibniz», 1903, p. 14—15.

168) Ibid., p. 13.

169) Какъ это признаютъ и современные изслѣдователи философскихъ принциповъ естественно-научнаго познанія: Ср. Houssay. «Nature et sciences naturelles», 1908, p. 139: „La recherche de la causalité a pour con-

dition necessaire dans l'esprit le sujet des tendences à créer les discontinuités et les séparations".

170) Бергсонъ. «Введеніе въ метафизику», въ прилож. къ пер. соч. „Время и свобода воли" подъ ред. С. І. Гессена, стр. 228.

171) Leibnitz. «Oeuvres», par Gehrhardt.

172) Robinet. «Considerations philosophique de la gradation naturelle des formes de l'etre», Paris, 1768, p. 115—16.

173) Bonnet. «Contemplation de la Nature. Oeuvres» 1781. t. IV, I Part., Ch. VII. P. пер. „Созерцаніе природы", соч. Г. Боннета, пер. И. Виноградова, въ Градѣ св. Петра, 1792, стр. 34.

174) Ibid.

175) Ibid., ch. IX. Связь съ Лейбницемъ, которую не скрывали сами вышеприведенные авторы, нерѣдко подчеркивалась въ литературѣ. Ср., напр., мнѣніе противника идеи эволюціи, Кювье, Histoire des sciences naturelles. Paris, 1832, v. 3, p. 77 ss. Также K. Rosenkranz, Diderot's Leben, 1866, Bd. I, p. 150.

176) „Der Gott, der in der Natur alles nach Mass, Zahl und Gewicht geordnet, der darnach das Wesen der Dinge, ihre Gestalt nnd Vernnüpfung, ihren Lauf und ihre Erhaltung eingerichtet hat, so dass vom grossen Weltgebäude bis zu Staubkorne, von der Kraft, die Erde und Sonne hält, bis zum Faden eines Spinnengewebes nur eine Weisheit, Güte und Macht herrschet, Er, der auch im menschlichen Körper und in den Kräften der menschlichen Seele alles so wunderbar und göttlich überdacht hat, dass, wenn wir dem Allweisen nur fernher nachzudenken wagen, wir uns in einem Abgrunde seiner Gedanken verlieren wie, sprach ich zu mir, dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unsers Geschlechts im Ganzen von seiner Weisheit und Güte ablassen und hier keinen Plan haben". Ср. Herder. Ideen zur Geschichte der Menschheit, 1 Th., s. XI—XII, Tübingen, 1827.

177) Ibid., XVI. „Die Natur ist nein selbständiges Wesen sondern Gott ist alles in seinen Werken... Wenn der Name Natur durch manche schriften unsers Zutalters sinnlos und niedrig geworden ist, der denke sich statt dessen jene allmächtige Kraft, Güte und Weisheit... Ein Gleiches ist's, wenn ich von der organischen Kräften der Schöpfung rede".

178) Ibid. XIII.

179) Ср. Б. П. Вышеславцевъ. «Этика Фихте», особ. стр. 136. О прямомъ вліяніи Лейбница на Шеллинга ср. К. Фишеръ. «Исторія философіи», т. VII, стр. 340 русскаго перевода.

180) Ср. Van Krieken, l. c., p. 60.

181) Ibid., p. 65, гдѣ указаны главнѣйшія мѣста изъ многочисленныхъ сочиненій Шеллинга, касающіяся государства.

182) Dr. I. Schmelzing. «Grund-Linien der Phisiologie des Staates», 1817, p. 6.

183) I. I. Wagner. «System der Idealphilosophie», 1804, s. 108.

184) Fr. Schmitthenner. «Ueber den Charakter und die Aufgaben unserer Zeit in Beziehungen auf Staat und Staatswissenschaft», I Heft; von Staat überhaupt, 1832, s. 32. Эту цитату въ особенности слѣдуетъ сравнить съ вышеочерченными христіанскими воззрѣніями на внѣшній порядокъ.

185) Ibid., p. 19.

186) Schmelzing, l. c., также Schmitthenner, l. c., p. 15, гдѣ платоновская концепція государства сближается съ договорной теоріей.

187) Wagner, l. c., p. 108.

188) Schmitthenner, l. c., p. 32.

189) Ibid.

190) Ibid., p. 5—6. Ту же классификацію принимаетъ H. Escher Handbuch der praktischen Politik, 1 Bd., 1863, p. 26 и слѣд. Эту классификацію „совокупностей" мы находимъ болѣе удачной, чѣмъ предложенное П. Б. Струве различіе между „реальной совокупностью" и „системой". См. П. Б. Струве. «Хозяйство и цѣна», I, стр. 35 и слѣд.

191) Ср. Preuss. «Gemeinde, Staat, Reich etc, 1889, p. 140 со ссылкой на Roux, Der Kampf der Theile im Organismus, 1881, p. 216, и на Rosin, Souveränität, p. 34.

192) O. Gierke «Die Grundbegriffe d. Staatsrechts. Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft», 1874, Bd. XXX, p. 301.

193) Schmelzing, l. c., p. 5.

194) Escher, l. c., p. 22.

195) Br. Schmidt. «Der Staat», 1896, p. 20: „Die jedem Staat hiernoch immanente vis Continendi Zeigt aber dadurch eine grosse Verwandtschaft mit der eigenthümlichen, an Tieren und Pflanzen zu beobachtenden Lebenskraft, lass sie sich nicht in dem toten Verbundensein der Teile erschöpft, sondern dieselben zu aktiven Sein verbindet, sie ähnelt ihr weiter auch insofern, als sie in jedem einzelnen Fall durch die besondern Verhältnisse und Bedürfnisse bedingt und ganz eigenartig gestaltet ist, d. h. genau wie jene rein individuellen Charakter aufweisst. Dies auf fällige Uebereinstimmung im Grundgedanken und nicht meehr als eine solche suchen wir nun dadurch zur Andeutung zu bringen, dass wir auch dem Staat geradezu ein spezifisches „Leben" zuerkennen oder, was mit dem letzfern von selbst nnd ohne weiteres gegeben ist, ihn als Einzelbethütigung eines algemein organischen Princips auffassen". Также Schmelzing l. c., p. 7.

196) Escher, l. c., p. 25.

197) I. Schoen. «Die Staatswissenschaft», 1831.

198) D. A. Lips. «Die Staatswissenschaftslehre» oder Enzyclopädie und Methodologie der Staatswissenschaften», 1813, p. 18—19.

199) Ibid., p. 18.

200) C. Frantz. «Vorschule zur Physiologie der Staat», 1857, p. 125.

201) Br. Schmidt, l. c., p. 20.

202) Hegel. «Grundlinien der Philosophie des Rechts», s. 313.

203) Schoen, l. c., p. 25.

204) Schmitthenner, l. c., p. 35—6.

205) Ibid., p. 35. Также Wagner, l. c., p. 114.

206) Schoen, l. c., p. 18 ff.

207) Wagner, l. c., p. 114—15.

208) Гегель. «Феноменологія духа», стр. 5, р. п., подъ ред. Радлова.

209) Schmitthenner, l. c., p. 37.

210) Ibid., p. 35. Wagner, l. c., p. 114. Schoen, l. c., p. 18.

211) Schmitthenner, l. c., p. 40.

212) L. c., прим. 200.

213) Gierke, l. c., прим. 192: „Aber auch der einzelne Staat ist keine freie Schöpfung des Individuums, sonder das nothwendige Product der in den Individuen sich bethätigenden gesellschaftlichen Kräfte. Ursprünglich werden und wachsen die Staaten ohne jede Mitwirkung eines bewust schaffenden Willens, ein naturwechsiges Erzeugniss des unbewussten Gesellschaftstriebes. Später werden sie zwar absichtlich und planmässig umgestaltet und können selbst durch einen bewussten Willensakt gegründet werden: allein auch dann ist es nicht eine Vereinigung individueller Willen, sondern die schöpferische That eines allgemeinen Willens, die den Staat oder die neue Staatsform ins Dasein ruft".

214) Wagner, l. c., p. 110.

215) Wagner. «Der Staat», 2-te Aufl., 1848, p. 7.

216) Schmitthenner, l. c., p. 21.

217) Escher, l. c., p. 27.

218) Ср. S. Brie. «Der Volksgeist bei Hegel und in der histor. Rechtsschule. Arch. f. Rechts-und-Wirtschaftsphilosophie», 1908.

219) Hegel. «Philosophie des Geistes», § 514.

220) Ср. вышецитированную книгу van Krieken'a.

221) Основы для этой теоріи заложены ученіемъ о *народномъ духѣ*, хотя ни Гегель, ни Савиньи, ни Пухта не истолковали его въ примѣненіи къ государству чисто-*соціологически*. Напротивъ (не говоря уже о Гегелѣ), у Пухты преобладаетъ взглядъ на государство, какъ на союзъ людей, не обладающій чисто-*естественной* природой. Ср. Institutionen, I, Cap. 2. Соціологическія послѣдствія органической теоріи государства были развиты позднѣе у Waitz'a, «Politik», 1862. Vorländer'a. «Zeitschrift für Staatswissenschaft», 1858 и 1865. Fricker'a, Ibid., 1865, 1868, 1869 и 1872. Отчасти C. Frantz, l. c., выше.

222) Личный характеръ государственнаго организма признавали Schmitthenner, Welcker, Bluunschli, Zachariä, Eschenmaier, Nibler, Trendelenburg, Lorenz von Stein, Gierke и др. И, наконецъ, къ органической школѣ принадлежитъ и родоначальникъ современной юридической теоріи государства C. F. v.-Gerber, какъ на это справедливо указалъ Lingg. «Empirische Untersuchungen» etc, p. 55 и слѣд.

223) Grundlinien etc, p. 340.

224) Baader. «Grundzüge der Societätsphilosophie», Würzburg, 1865, p. 2.

225) Ibid., p. 9—10.

226) Planta. «Die Wissenschaft des Staates oder die Lehre vom Lebensorganismus», 1852, II, p. 126 ff.

227) I. F. Herbart. «Ueber einige Bezichungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft», Sämmtliche Werke, 1851 Bd. 9, p. 205 и слѣд.

228) L. c., § 258.

229) Ibid., § 257.

230) Вундтъ. «Система философіи», р. п. Водена, 1902, стр. 389.

231) Ibid., стр. 395.

232) Ibid., стр. 389.

233) Gierke, l. c., p. 302.

234) Ср. «Введеніе въ изученіе права», стр. 75 и слѣд., гдѣ можно найти разборъ этихъ взглядовъ съ точки зрѣнія философіи права.

235) Aus dem literarischen Nachlass v.-K. Marx u. Fr. Engels, hrsg. v.-Mehring, Bd. I, p. 384; р. п. „Литературн. наслѣдіе", книгоизд. „Освобожденіе Труда", 1908, I, стр. 516.

236) Neue Zeit, Bd. 21, I, p. 710.

237) Ср. мою кн. „Науки общественныя и естественныя", стр. 230.

238) Фр. Энгельсъ. „Очеркъ философскихъ воззрѣній Л. Фейербаха", пер. съ предисл. Г. Плеханова, Женева, стр. 40.

239) Ibid.

240) Ibid., стр. 42.

241) Fr. Engels. „Heren Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft", 4-te Aufl., 1901, p. 91.

242) Ibid.:

243) Ibid., p. 92.

244) Ibid.

245) Engels. „Die Ursprung d. Familie" etc 6. Aufl., p. 177—8.

246) Фр. Энгельсъ. „Очеркъ воззрѣній Л. Фейербаха", стр. 46—47.

247) Nachlass, p. 424; р. п., стр. 565.

248) Ср. глубоко интересное изслѣдованіе П. И. Новгородцева „Объ общественномъ идеалѣ", вып. I, 1917. Активно-политическая сторона этой стороны марксизма своеобразно раскрыта въ брошюрѣ В. Ильина (Н. Ленина), „Государство и революція", Петроградъ, 1918.

249) Ср. П. И. Новгородцевъ, l. c., стр. 312—13.

250) Ibid., стр. 313.

251) Слова покойнаго Θ. Θ. Кокошкина, цитированныя П. И. Новгородцевымъ, l. c., стр. 313.

252) L. Gumplowicz, „Grundriss der Sociologie", 1885, p. 82. Not. 1

253) Ibid., p. 165.

254) Ibid., p. 167.

255) Ibid., p. 82.

256) Gumplowicz. «Allgemeines Staatsreht», 1907, p. 38; р. п., стр. 47.

257) Ibid., p. 90—91; р. п., стр. 115.

258) Ibid., p. 95—96; р. п., стр. 120.

259) Ibid., p. 96; р. п., стр. 121.

260) Ibid., p. 45; р. п., стр. 55.

261) Ibid., p. 202; р. п., стр. 208.

262) Ibid, p. 287; р. п., стр. 272.

263) Ibid.

264) Классовое единство для марксистовъ лишено субстанціальной основы. „Если соціологія",—какъ говорилъ одинъ толкователь историческаго матеріализма, не принадлежавшій къ направленію ортодоксальному,—„обращается къ соціальной группѣ и изъ нея выводитъ личность, то она дѣлаетъ это не потому, чтобы она присваивала соціальной группѣ *самостоятельное, независимое отъ составляющихъ ее личностей существованіе*, а просто потому, что личность, какъ нѣкоторая индивидуальность, есть производная всѣхъ ранѣе живущихъ и современныхъ ей лич-

ностей, т.-е. соціальной группы". Ср. П. Б. Струве, «Критическія замѣтки», стр. 31.

265) Gumplowicz, l. c., p. 45—46.

266) Leon Duguit. «Droit constitutionnel», 1907, p. 6—7.

267) Ibid., p. 9.

268) Ibid.

269) По философіи солидарности имѣется весьма обширная литература. Ср. Durkheim. «Division du travail», 1893. (Ср. пер.) L. Bourgeois· «Philosophie de la solidarité», Paris, 1902 (3 éd.). Essai d'une philosophie de la solidarité. «Conférences et discussions», 1907 (2 éd.). Les applications sociales de la solidarité par M. M. Budin, Ch. Gide etc. Préface de M. L. Bourgeois. L. Duprat. «La solidarité sociale», 1907. Ch. Gide. «Les applications sociales de la solidarité», 1904. H. Marion. «De la solidarité morale», 1899. Bougle. «Le solidarisme», 1907.

270) Duguit, l. c., p. 12.

271) Ibid., p. 19.

272) Выводъ этотъ Дюги рѣшительно дѣлаетъ въ своихъ лекціяхъ «Соціальное право, право индивидуальное» и т. д., р. п. А. С. Ященко, 1901, стр. 37. Въ своихъ юридическихъ конструкціяхъ Дюги находится, впрочемъ, подъ значительнымъ вліяніемъ германской волевой теоріи. Ср. Droit constitutionnel, p. 117 ss.

273) Дюги. «Соціальное право», р. п., стр. 38.

274) Ibid., стр. 54.

275) Выдающійся опытъ конструкціи государства, какъ сложнаго соціальнаго отношенія, даетъ M. Hauriau. «Principes de droit public», 1910. Ср. также его «La science sociale traditionnelle, 1896 и Précis de Droit administratif», 1907.

276) По справедливому замѣчанію В. М. Хвостова, терминъ „общеніе" болѣе подходитъ къ сущности соціальныхъ явленій, чѣмъ слово „общество": „Всякій, кто имѣетъ дѣло съ изученіемъ общества, долженъ постоянно подмѣнять въ своемъ разсужденіи слово „общество", какъ имѣющее слишкомъ, такъ сказать, статическій характеръ, словомъ „общеніе", содержащимъ въ себѣ указаніе на присущій обществу динамизмъ". Ср. его статью „Соціальная связь" въ «Вопросахъ филос. и псих.», 1918, кн. 141—42, стр. 142. Мы съ удовлетвореніемъ констатируемъ, что наши идеи о сущности общества значительно совпадаютъ съ новѣйшими изслѣдованіями В. М. Хвостова. Ср. также мое „Введеніе въ изученіе права", гл. V, гдѣ освѣщены нѣкоторыя другія стороны изслѣдуемаго здѣсь предмета.

277) Hegel. «Grundlinien der Philosophie des Rechts», § 332.

278) Н. А. Лосскій «Міръ, какъ органическ. цѣлое». «Вопросы филос. и псих.», кн. 127, 1915, стр. 122. Нужно отмѣтить, что нѣкоторыя вскользь брошенныя авторомъ мысли о сущности соціальныхъ явленій грѣшатъ излишней склонностью къ органическимъ аналогіямъ. До извѣстной степени въ ту же сторону уклонялся и Renouvier, одинъ изъ немногихъ новѣйшихъ представителей персоналистической метафизики. Ср. его „Personalisme", 1903 и „La nouvelle monadologie", 1899. П. Б. Струве, считающій Ренувье наиболѣе выдающимся изъ новѣйшихъ метафизиковъ, также склоненъ субстанціализировать государственныя отношенія. Ср. „Хо-

зайство и цѣна", ч. I, 1913, стр. 37: „Субстратъ у общества и у государства одинъ и тотъ же — реальныя человѣческія единицы, или индивиды. Но въ то время, какъ у государства есть субъектъ, или, что то же, оно само есть субъектъ, у общества субъекта нѣтъ". Неясно, что разумѣетъ авторъ подъ „субъектомъ",—„субъектъ права" или „субъектъ" въ онтологическомъ смыслѣ этого слова. Если первое, то „субъектъ права" тоже есть *отношеніе*. Ср. въ нижеслѣд. отдѣлѣ. Но, повидимому, для П. Б. Струве быть „субъектомъ" означаетъ нѣчто бо́льшее, чѣмъ быть „субъектомъ права".

[279]) Ср. W. Stern. „Person und Sache", I Bd., 1906, p. 16. Авторъ устанавливаетъ слѣдующіе моменты въ идеѣ личности: 1) „Einheit"; 2) „eigenartig"; 3) „selbsttätig": 4) „zielstribig".

[280]) С. Аскольдовъ. „Сознаніе, какъ цѣлое", 1918, стр. 42.

[281]) Ibid., стр. 45—46. [282]) Ibid., стр. 42.

[283]) Выраженіе С. Аскольдова, l. c. Игнорированіе этимъ моментомъ составляетъ главный недостатокъ построеній W. Stern'a, который считаетъ идею личности психологически „нейтральной". Весь прогрессъ метафизики отъ Аристотеля до Лейбница сводится къ тому, что идея личности вышла изъ этого нейтралитета.

[284]) У. Джемсъ. „Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія", 1911, стр. 31.

[285]) Ibid.

[286]) Simmel. „Soziologie", 1908. Cap. V.

[287]) L. c., p. 33.

[288]) L. c., p. 29 ss. [289]) Ibid.

[290]) Reinach. „Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", I Bd., Theil 2, въ особенности—§ 3.

[291]) Ibid., p. 707.

[292]) Эти принципы *личности* и *трансцендентнаго дѣйствія* находятъ признаніе и у многихъ другихъ соціологовъ. Г. Тардъ полагаетъ, что сущность соціальныхъ явленій составляетъ „le contact du moi avec les autres moi". По его мнѣнію, „les actions d'un esprit sur un autre esprit sont des actions à distance". Revue intern. de sociologie, v. IX, 1901, p. 2—3. По мнѣнію Вормса, „общественная составная часть, по крайней мѣрѣ, въ человѣческихъ обществахъ, это—человѣкъ... Нѣтъ основаній итти въ разборѣ общественныхъ составныхъ частей *дальше человѣческой личности*". „Общественный организмъ", р. пер., стр. 42. Ту же мысль повторяетъ Гумпловичъ: „соціальныя явленія возникаютъ единственно изъ *коллективнаго дѣйствія множества людей*; между тѣмъ, какъ явленія, попросту названныя нами духовными, фактически связаны только съ душой индивида... Необходимое предположеніе множества людей... характерная черта соціальныхъ явленій". „Основанія соціологіи", р. п., стр. 86—87. Ср. также очень интересное сочиненіе H. Mazel. „La Synergie sociale".

[293]) Ср. мое „Введеніе въ изученіе права", гдѣ мы различали три основныхъ стороны соціальнаго бытія: 1) стихійно-органическую; 2) механистическую; 3) сознательно-разумную.

294) Ср. „Введеніе въ изученіе права“, стр. 93.

295) Поэтому я и продолжаю настаивать на особенно значительной роли случая въ соціальномъ процессѣ, вопреки замѣчаніямъ В. М. Хвостова въ его рецензіи, помѣщенной въ „Свободѣ Россіи“ на мое „Введеніе въ изученіе права“. Для меня категорія случайности является простымъ послѣдствіемъ персоналистической метафизики. Разумѣется, возврѣнія Курно оказали на мои взгляды существенное вліяніе.

296) Н. А. Лосскій, l. c., стр. 132—3.

297) Ср. А. А. Чупровъ. „Законъ большихъ чиселъ въ современной наукѣ“, „Русск. Вѣд.“, 1913, № 1 (приложеніе), стр. 73.

298) Ср. выдающуюся по своему философскому интересу статью Н. В. Бугаева. „Математика и научно-философское міросозерцаніе“, „Вопросы филос. и псих.“, 1898, ноябрь—декабрь. Въ статьѣ этой подчеркнуто величайшее значеніе для науки и философіи *идеи прерывности*—этой основы персоналистическаго и плюралистическаго міросозерцанія. Вообще нужно сказать, что персонализмъ былъ болѣе обоснованъ въ русской, чѣмъ въ западно-европейской философіи (Л. М. Лопатинъ, Н. В. Бугаевъ, Н. А. Лосскій). Намъ не удалось, къ сожалѣнію, познакомиться съ американской литературой, съ большимъ знаніемъ указанной въ ст. В. В. Яковенко, „Современная американская философія“, „Логосъ“, 1913, кн. 3 и 4. Изъ французовъ, кромѣ Ренувье, ср. I. H. Boex-Borel. „Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes“, 1909.

299) Закономѣрность соціальнаго процесса поэтому не *дуалистична*, какъ полагаетъ П. Б. Струве, а *плюралистична*. Ср. „Хозяйство и цѣна“, Отд. I, гл. II.

300) Ж. Сорель. „Введеніе въ изученіе современнаго хозяйства“, 1908, пер. Л. С. Козловскаго, стр. 148.

301) Revue du droit public, t. VI, 1896, p. 66.

302) Ср. Discussion au troisième congrès de l'Institut internationale de Sociologie въ Annales de l'Institut, Paris, 1897, t. IV. Также Discussion à la Société de Sociologie de Paris, janvier-fevier, 1897. Прекрасное изложеніе органической теоріи общества въ ея различныхъ аспектахъ мы находимъ у P. Barth. „Philosophie der Geschichte als Soziologie“, Bd. I, 1897; р. п. Бартъ, „Философія исторіи, какъ соціологія“, 1900.

303) Ср. выше.

304) Чисто механическія концепціи жизни, обычно, не служили основаніемъ для соціальныхъ аналогій. Разъ организмъ являлся простымъ механизмомъ, то не было смысла сравнивать его съ явленіями органическими; во всякомъ случаѣ такія сравненія не давали ничего новаго. Если же, однако, и механисты прибѣгали къ этимъ сравненіямъ, то руководили ими въ этомъ скрытыя анимистическія и виталистическія предпосылки. Особенно замѣтно это у Гоббса, гдѣ самый наивный анимизмъ выступаетъ рядомъ съ крайнимъ матеріализмомъ. Ср. выше.

305) Н. Дришъ. „Витализмъ. Его исторія и система“, р. п., 1915, стр. 7.

306) H. Bergson. „L'évolution créatrice“, 1909, p. 107—8.

307) Но если бы была создана новая теорія жизни, которая въ основу органическихъ явленій исключительно положила идею *прерывности*, тогда, конечно, различія между обществомъ и организмомъ значительно сгладя-

лись бы. Но едва ли такой біологическій атомизмъ можетъ разсчитывать на успѣхъ, какъ мало поучителенъ и крайній механическій атомизмъ, старающійся объяснить міръ изъ атомовъ и пустого пространства. Конечно, и въ минеральной и въ органической природѣ имѣетъ мѣсто случайность, и вѣроятность, и прерывность, однако, всѣ эти категоріи въ наукѣ о природѣ имѣютъ значеніе вспомогательное. Основная идея физики есть идея непрерывности.

[308]) Iellinek, l. c., стр. 148—9; р. п., стр. 105.

[309]) Л. І. Петражицкій, l. c., стр. 191—92.

[310]) І. А. Покровскій. „Основныя проблемы гражданскаго права", 1917, стр. 84.

[311]) I. Binder. „Das Problem der juristischen Persönlichkeit", 1907, p. 48—49.

[312]) Удачную характеристику и критику современной юридической теоріи органовъ см. у H. Kelsen. „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre", 1911, p. 693 и слѣд.

[313]) M. Haurion. „Principes du droit public", 1910, p. 6 ss.

[314]) Kelsen, l. c., p. 698.

ГЛАВА IV.

Государственная власть.

1. Идеалъ совершеннаго безвластія.

Государство можно опредѣлить, какъ *властное* отношеніе между личностями. Этотъ элементъ власти есть одно изъ самыхъ обычныхъ явленій въ междуличныхъ отношеніяхъ. Эмпирически мы его наблюдаемъ повсюду: и въ чисто-случайныхъ сборищахъ людей, нерѣдко обнаруживающихъ уже преобладаніе однихъ надъ другими,—„вожаковъ“ и „героевъ“ надъ „толпой“; и въ общеніяхъ, основанныхъ на физической и кровной связи—въ семьѣ, въ родѣ, въ родовой общинѣ и въ разныхъ товарищескихъ организаціяхъ, основанныхъ на договорахъ и соглашеніяхъ; въ артели, рабочей общинѣ и т. п.; и въ разнаго рода правовыхъ отношеніяхъ между людьми,—словомъ, почти всюду, гдѣ имѣется какая-либо хотя бы первоначальная соціальная связь. Онъ имѣетъ только различные способы проявленія: въ однихъ отношеніяхъ онъ содержится въ скрытомъ, чисто ирраціональномъ и неорганизованномъ видѣ; въ другихъ, напротивъ, онъ опознается людьми и своеобразно ими организуется, образуя такъ называемыя учрежденія властвованія, пріобрѣтая разумную, нравственную или правовую форму. Но эта эмпирическая всеобщая распространенность власти не можетъ быть основаніемъ для того, чтобы признать отношенія властвованія совершенно *необходимыми отношеніями* между личностями. Напротивъ того, многіе считаютъ властныя отношенія между людьми чѣмъ-то ненормальнымъ и безнравственнымъ. Очень распространено убѣжденіе, что истинно-совершенный соціальный союзъ не можетъ быть союзомъ властнымъ. Идеальное общеніе должно быть такимъ, что въ немъ нѣтъ мѣста авторитету однихъ и послушанію другихъ, нѣтъ мѣста

власти и подчиненію. Абсолютный общественный идеалъ есть поэтому общеніе безвластное или анархическое. Анархія же, по своему логическому смыслу, является состояніемъ постояннаго и устойчиваго равенства индивидуумовъ, исключающаго всякій элементъ преобладанія. „Анархизмъ есть въ дѣйствительности статическій индивидуализмъ, вытекающій изъ совершеннаго и самопроизвольнаго равновѣсія индивидуумовъ въ обществѣ“ [1]).

Надо признать, что многіе искренно вѣрящіе въ то, что такое вполнѣ безвластное общеніе является вѣчнымъ идеаломъ человѣческаго общества, даже приблизительно не представляютъ себѣ всѣ тѣ трудности, съ которыми связано не практическое осуществленіе,—о немъ мы уже не говоримъ,—но просто теоретическая мыслимость подобной общественной формы. Въ самомъ дѣлѣ, основной элементъ общенія—индивидуальный психическій центръ, душа или монада—по существу своему есть нѣчто въ высшей степени особенное, оригинальное, специфическое, есть истинная индивидуальность или личность. Поэтому никогда не можетъ быть двухъ между собою сходныхъ личностей; допущеніе такой мысли было бы просто противорѣчіемъ. Не можетъ быть также и двухъ, вполнѣ *равныхъ* личностей, если только подъ равенствомъ ихъ понимать не нравственное и правовое требованіе искусственнаго уравненія въ системѣ учрежденій, но природныя свойства каждаго индивидуальнаго существа. Еще объ относительномъ равенствѣ личностей можно говорить въ примѣненіи къ ихъ чисто физическимъ силамъ, но духовныя силы совершенно уже не поддаются никакимъ эгалитарнымъ принципамъ, ибо всегда мы здѣсь наблюдаемъ разныя „больше“ и „меньше“, величайшія различія силъ, способностей и качествъ. И, слѣдовательно, при взаимодѣйствіи этихъ всегда неравныхъ силъ съ нѣкоторой неизбѣжностью должны возникать и отношенія, построенныя не на статическомъ и непроизвольномъ равновѣсіи, но на нѣкоторомъ преобладаніи однихъ надъ другими. Въ этомъ отношеніи можно сказать, что подлинная анархія есть одно изъ самыхъ противоестественныхъ и труднопредставляемыхъ отношеній между индивидуумами. Въ ней могли бы пребывать развѣ только истинно-совершенныя, божественныя существа,—да и то только при томъ условіи, что каждый членъ общенія

былъ бы своеобразной полнотой и безконечностью совершенства. Такъ какъ между двумя такими безконечностями можно было бы поставить знакъ равенства, то въ общеніи ихъ могло бы, повидимому, установиться постоянное и самопроизвольное статическое равновѣсіе индивидуальностей. Но вполнѣ послѣдовательно поступали тѣ языческія религіи, которыя, *допуская разныя степени совершенствъ* ихъ боговъ, отношенія между ними представляли, какъ отношенія властныя и іерархическія. Также послѣдовательно и христіанское ученіе объ іерархіи безплотныхъ духовъ, различающихся по чинамъ и степенямъ. Въ этихъ мифическихъ представленіяхъ выражается та чрезвычайно цѣнная мысль, что между качественно различными духовными индивидуальностями общеніе естественно воплощается въ отношенія авторитетныя, а не чисто эгалитарныя.

Если мы попытаемся вдуматься въ теорію анархизма, то мы увидимъ, что, несмотря на всѣ усилія, ей почти никогда не удавалось послѣдовательно провести идею общественнаго строя, основаннаго на чисто статическомъ равновѣсіи личностей. Обычное недоразумѣніе, въ которое впадаютъ анархисты, заключается въ томъ, что, отвергая опредѣленныя формы властвованія, они думаютъ, что тѣмъ самымъ ими безусловно отвергнута всякая власть и всякій авторитетъ. Между тѣмъ этотъ гонимый элементъ авторитета чудеснымъ образомъ, вливается въ концепціи идеальнаго общества, мыслимаго какъ состояніе чистой анархіи. Наиболѣе характеренъ въ этомъ отношеніи *Максъ Штирнеръ*,—этотъ самый крайній изъ крайнихъ отрицателей власти и авторитета. Извѣстны тѣ неистовыя филиппики, которыя произноситъ онъ противъ всякаго проявленія властнаго начала, противъ власти всѣхъ земныхъ и неземныхъ авторитетовъ. Но когда актъ ихъ сверженія совершенъ, когда отъ высоко-стоящихъ кумировъ остались одни обломки, изъ праха ихъ вырастаетъ то же старое начало власти, при этомъ въ формахъ чистыхъ, природныхъ и ничѣмъ не прикрашенныхъ. Освобожденныя отъ власти личности не только не становятся въ отношенія гармоническаго равновѣсія, но объявляютъ войну всѣхъ противъ всѣхъ [2]). Ибо онѣ все яснѣе и яснѣе начинаютъ чувствовать въ себѣ „великую силу“—власть надъ собой и власть надъ всѣмъ тѣмъ, что лежитъ вокругъ меня и можетъ быть

мною захвачено [3]). Человѣкъ выступаетъ по отношенію ко всему окружающему, какъ собственникъ, какъ захватчикъ. Сила рѣшаетъ вопросъ собственности; она же становится и основнымъ двигательнымъ началомъ общежитія. Всякій другой человѣкъ, мой ближній, не можетъ быть разсматриваемъ иначе, какъ предметъ использованія, эксплуатаціи. Если другой человѣкъ мнѣ выгоденъ, я могу съ нимъ сговориться и вступить въ союзъ, основанный исключительно для умноженія моей силы [4]). Нѣтъ никакого основанія думать, что въ средѣ такого общенія водворится какая-либо высшая справедливость, гуманность, какой-либо особый общественный строй, который можно было бы назвать „идеальнымъ“, „совершеннымъ“ и т. д. Кто такъ толкуетъ Штирнера, тотъ позабываетъ, что имъ рѣшительно отвергнуты всѣ эти „бредовыя“ понятія. Для него дѣло идетъ о фактическихъ отношеніяхъ силы, которыя, конечно, никогда не сложатся въ какую-либо длительную гармонію статическаго равенства. Изъ столкновенія этихъ силъ можетъ получиться только одинъ результатъ—различныя отношенія власти надъ людьми, путемъ ли прямого физическаго воздѣйствія, или путемъ хитрости и обмана, или, наконецъ, путемъ взаимныхъ угрозъ. Когда Штирнеръ говоритъ о союзѣ эгоистовъ, повидимому, онъ и разумѣетъ „общество“ тѣхъ людей, которые, хотя и спятъ подъ одной крышей, однако же, для безопасности держатъ подъ подушкой браунингъ. Нельзя не видѣть, что при такихъ отношеніяхъ всегда возможно запастись бомбой и перетянуть „статическое равновѣсіе“ въ свою пользу. По всѣмъ вѣроятіямъ, Штирнеръ открыто не упоминаетъ о такой возможности изъ соображеній тактическихъ. Но то сознательное молчаніе, которое онъ хранитъ по поводу соціально-политическихъ отношеній будущаго „освобожденнаго“ строя, наводитъ насъ на мысль, что учрежденіе союза эгоистовъ явится ничѣмъ инымъ, какъ простой передачей власти въ другія руки [5]).

Если мы обратимся теперь къ своеобразному анархическому антиподу Штирнера, къ Л. Н. Толстому, то мы еще яснѣе убѣдимся, что соціальная философія анархизма не есть ученіе о чистомъ безвластіи, но только отрицаніе опредѣленныхъ формъ власти. Л. Н. Толстой, отвергая во имя закона христіанской любви принципъ голаго насилія, столь

откровенно культивируемый Штирнеромъ, стремится поставить на его мѣсто *власть* авторитета нравственнаго и религіознаго. По мнѣнію Л. Н. Толстого, люди должны двигаться въ обществѣ не внѣшней физической силой, но *силой духовной*, „влекущей ихъ къ постигновенію истины и осуществленію ея, той духовной силой, которая составляетъ источникъ всякаго движенія впередъ человѣчества“ [6]). „Рѣшителемъ всего, основною силою, двигавшею и двигающею людьми и народами, всегда была и есть только одна *невидимая, неосязаемая сила*, равнодѣйствующая всѣхъ духовныхъ силъ извѣстной совокупности людей и всего человѣчества, выражающаяся *въ общественномъ мнѣніи*“ [7]).

Мы видимъ, что Л. Н. Толстой далекъ отъ того, чтобы изгнать изъ общественной жизни начало авторитета вообще, онъ стремится только къ уничтоженію въ общественной жизни внѣшняго физическаго принужденія. Поэтому современное государство онъ и хочетъ замѣнить царствомъ Божіимъ, въ которомъ будетъ существовать господство, но господство нравственное. „Мы не признаемъ никакого человѣческаго правительства. Мы признаемъ *только одного Царя и Законодателя, только одного Судію и Правителя надъ человѣчествомъ*“... „Мы подчиняемся всѣмъ узаконеніямъ и всѣмъ требованіямъ правительства, кромѣ тѣхъ, которыя противны требованіямъ Евангелія“... „Мы... намѣрены не переставая нападать на дѣло міра, гдѣ бы оно ни было, вверху или внизу, въ области политической, административной или религіозной, стремясь всѣми возможными для насъ средствами къ осуществленію того, чтобы царства земныя слились въ одно Царство Господа Нашего Іисуса Христа“ [8]). Фактически идеалъ чистаго безвластія обычное свое воплощеніе находитъ въ отрицаніи той формы властвованія, которая именуется *государствомъ*, мечты же о вѣчномъ статическомъ равенствѣ индивидуумовъ остаются, обыкновенно, весьма туманными представленіями о какомъ-то конечномъ идеалѣ, основныя черты котораго теряются въ безграничныхъ пространствахъ будущаго. Государство умерло, отжило свой вѣкъ, одряхлѣло, утонуло въ крови и насиліи, погрязло во злѣ—вотъ основные мотивы анархическихъ ученій. Анархисты не могутъ принять правомѣрность того положенія дѣлъ, что властныя отношенія между людьми сплетаются въ организо-

ванную систему „зависимости и связанности“, въ своего рода „сопринадлежность“, „взаимоподчиненіе“, „въ порядокъ зависимости“ [9]); ихъ пугаетъ та великая система, которая воплощаетъ въ себѣ представительство „государственнаго единства и могущества“ [10]); они не могутъ помириться съ мыслью о томъ, что власть въ человѣческихъ отношеніяхъ образуетъ нѣкоторое единое устройство [11]), нѣкоторый единый центръ дѣйствія, что она кѣмъ-то монополизируется. Это—постоянный мотивъ всѣхъ склонныхъ къ анархизму политическихъ теорій,—безразлично, отправляются-ли онѣ отъ личности или отъ соціальной группы, смотрятъ ли онѣ на государство, какъ на отношеніе междуличное или междуклассовое [12]). Другими словами, анархисты не могутъ принять то, что образуетъ *политическій* характеръ государственнаго властвованія. По ихъ мнѣнію, нельзя противопоставлять деспотическую власть политической, какъ это дѣлали политики, начиная съ Аристотеля. *Всякая политическая власть не можетъ не быть деспотической*,—и это видно изъ тѣхъ аттрибутовъ, которые издревле приписывала себѣ политическая власть. Уже въ древнемъ античномъ государствѣ выступала она въ качествѣ нѣкоторой абсолютной силы, притязающей на безусловный и божественный авторитетъ. Въ особенности таковой была политическая власть римскаго государства, римское *imperium*. „Imperium“—какъ говоритъ Дюги—„есть абсолютное, недѣлимое субъективное право приказывать, существующее само по себѣ. Это—государственная власть, подчиняющая себѣ на томъ только основаніи, что она государственная власть. Она принадлежала общинѣ, римскому народу, императору; это не важно. Важно то, что представитель коллективности, надѣленный *imperium*'омъ, дѣлаетъ обязательной свою волю, и это составляетъ его право. Эта воля выражается въ различныхъ формахъ: она законодательствуетъ, управляетъ, судитъ. Всѣ эти качества не затрогиваютъ существеннаго характера этой воли: она можетъ подчинять себѣ индивидовъ, такъ какъ она стоитъ выше ихъ собственной воли“ [13]). Государство, надѣленное такой властью, развѣ не является абсолютнымъ деспотомъ? Поэтому-то съ такимъ особымъ вниманіемъ взираютъ анархисты на тѣ періоды человѣческой исторіи, въ теченіе которыхъ идея imperium'а теряла свою мощь и свое абсолютное вліяніе.

Такъ было въ средніе вѣка, въ эпоху феодальнаго строя. „Въ нѣдрахъ феодальнаго общества зарождается освободительное движеніе. Города свергаютъ иго своихъ господъ; ихъ жители „клянутся“ другъ другу въ взаимной поддержкѣ, стремятся къ независимости, организуются и объединяются для производства и обмѣна, промышленности и торговли... Свободные города, эти „пріюты, открытые для трудовой жизни“, по своему внутреннему устройству уподобляются лигамъ независимыхъ корпорацій. У каждой корпораціи своя юрисдикція, администрація, милиція. Каждый житель рѣшаетъ самостоятельно всѣ вопросы, касающіеся не только его ремесла или торговли, но и всѣхъ тѣхъ отраслей общественной жизни, которыя позже вошли въ вѣдѣніе государства: обученіе, санитарныя мѣры, уголовныя и гражданскія дѣла, военная защита страны. Эти корпораціи, какъ органы политическіе, промышленные и торговые, объединяются при помощи *форума*, народъ сзывается набатомъ и обсуждаетъ дѣла, касающіяся всего города; онъ разрѣшаетъ споры между отдѣльными корпораціями и устанавливаетъ соглашенія относительно общихъ крупныхъ предпріятій“ [14]). Такова идиллія средневѣковой феодальной жизни, которая въ своеобразныхъ чертахъ пережита были всѣми народами нашей христіанской культуры и у насъ русскихъ воплотилась въ учрежденія удѣльно-вѣчевого періода нашей исторіи. Власть государства здѣсь распылена, нѣтъ единаго центра дѣйствія государственныхъ силъ, нѣтъ imperium'a. Въ эту эпоху вмѣсто современнаго централизованнаго государства „можно было видѣть обширное, очень космополитическое общество, іерархизованное и интегрированное, изъ котораго почти совершенно были исключены римскія понятія государственной власти и абсолютной собственности, *imperium* и *dominium*“ [15]). Въ эту сторону и идетъ преобразованіе современнаго государства, какъ мыслятъ его новѣйшіе, заигрывающіе съ анархизмомъ реформаторы. „Въ противовѣсъ закону регальному мало-по-малу выступитъ законъ частныхъ соглашеній, въ противовѣсъ властному государственному авторитету выступитъ общественное самоуправленіе (la gestion publique), въ противовѣсъ безотвѣтственному государству—„глава предпріятій“ (le chef d'entreprises), въ противовѣсъ іерархическому режиму государственной службы—режимъ

договорнаго найма, въ противовѣсъ частному праву—право публичное (!?), свобода—въ противовѣсъ невыносимому государственному соціализму,—„этой отвратительной системѣ монополій, которая колеблется между меркантилистской анархіей и централизаторской автократіей“, какъ говоритъ Прудонъ. Всѣ службы общественнаго характера будутъ стремиться войти въ область исполнительнаго административнаго управленія (la gestion), по образцу коммерческихъ и частно промышленныхъ предпріятій, съ обыкновенными гарантіями для служащихъ и для публики“. Просто выражаясь, государство превратится въ фабрику, а правители—въ бухгалтеровъ и надсмотрщиковъ [16]).

На самомъ дѣлѣ въ явленіяхъ властвованія и подчиненія, такъ же какъ и во всѣхъ другихъ явленіяхъ этого міра, есть своя, особая законосообразность. Можно, конечно, отрицать власть, считать, что отношенія властвованія суть вообще отношенія ненормальныя. При всей трудности мыслить отношенія между душами по типу статическаго равенства было бы слишкомъ смѣло утверждать, что такія отношенія *просто немыслимы*. Авторитетныя отношенія нельзя считать чѣмъ-то само собою разумѣющимся, аксіоматическимъ, въ родѣ истины $2\times2=4$, отрицаніе которой ведетъ къ абсурду. Тотъ, кто сталъ бы утверждать идеалъ чистаго безвластія, тѣмъ самымъ не впалъ бы еще въ нелѣпость, не погрѣшилъ бы противъ законовъ логики. И для него, конечно, не были бы обязательны тѣ законы, которые съ неизбѣжностью вытекаютъ изъ любого отношенія власти. Но кто призналъ наличность властныхъ отношеній, кто вступилъ въ стихію власти, тотъ наложилъ на себя тѣмъ самымъ все бремя законовъ, природой власти обусловленныхъ.

2. Теоріи власти.

Какъ ни обычны и какъ ни общераспространенны эти властныя отношенія между людьми, однако въ наукѣ о государствѣ до сей поры недостаетъ еще сколько-нибудь разработанной теоріи власти. Воззрѣнія на власть создавались, подъ неопознаннымъ вліяніемъ тѣхъ взглядовъ, которыхъ государствовѣды и политики придерживались по вопросу о реальности государства, какъ общественнаго союза. Такимъ

образомъ теорія власти являлась невольнымъ рефлексомъ теоріи общенія. И потому тѣ многочисленные политики, которые смотрѣли на государство, какъ на порядокъ взаимоотношенія личностей, тѣмъ самымъ и въ власти государственной усматривали нѣкоторое „отношеніе взаимной зависимости множества свободныхъ личностей“ [17],—„отношеніе между властвующими и подчиненными, въ которомъ властвуютъ лишь одни лица надъ другими“ [18]). Такихъ взглядовъ придерживалась не только античная политика, но и всѣ старые христіанскіе политическіе мыслители, у которыхъ, несмотря на ихъ склонность къ органическимъ сравненіямъ, совершенно не выработался взглядъ на государственную власть, какъ на проявленіе какой-то особой, имманентной государству воли. Если, въ отличіе отъ древней философіи, христіане нерѣдко и подчеркивали особую цѣнность момента воли по сравненію съ моментомъ разума, если они иногда и усматривали въ государственной власти болѣе или менѣе одностороннее *велѣніе* властвующихъ по отношенію къ подвластнымъ, если нѣкоторымъ изъ нихъ былъ чуждъ тотъ элементъ свѣтскаго раціонализма, который вдохновлялъ античную политику [19]), то все-же государственная власть разсматривалась ими, какъ *отношеніе между волями*, а не единая и недѣлимая воля единой государственной личности. Власть для нихъ, стало быть, не переставала быть отношеніемъ *междуличнымъ*. Средневѣковой политической доктринѣ, какъ это показалъ Гирке, не былъ совершенно чуждъ взглядъ на государство, какъ на юридическое лицо или субъектъ права [20]). Однако этотъ внимательный изслѣдователь и поразительный знатокъ средневѣковыхъ политическихъ теорій не нащупалъ въ нихъ ни одного, даже самаго слабаго слѣда того воззрѣнія на государство, согласно которому государственное цѣлое мыслится, какъ нѣкоторое субстанціальное жизненное единство, надѣленное внутреннимъ волевымъ началомъ [21]). Личность государства понималась здѣсь, какъ фикція, за которой всегда стояло реальное множество конкретныхъ отношеній. Когда этотъ взглядъ на государство, какъ на юридическое лицо, восприняла изъ средневѣковой доктрины новая теорія естественнаго права, она, сообразно съ атомистическимъ характеромъ своихъ политическихъ воззрѣній, только еще болѣе подчеркнула фиктивный характеръ

государственной личности. Гоббсъ, который настаивалъ на мысли, что государство должно быть не только простымъ согласіемъ, но еще и *единеніемъ*, образующимъ какъ бы одну единую волю изъ множества воль политическихъ атомовъ, мыслилъ, однако, это „единеніе“, какъ „persona artificialis“ или „corpus fictitium“,—какъ продуктъ договора, а не какъ естественный, самостоятельно выросшій организмъ. Поэтому общей волей для него является воля того лица или той группы лицъ („совѣта“), которому согласятся подчинить свою волю всѣ [22]). Но подобныхъ же воззрѣній, какъ показалъ это Гирке, придерживались и другіе представители школы естественнаго права. Весьма распространенное у нихъ ученіе объ особомъ „гражданскомъ“ или „моральномъ“ лицѣ (persona civilis, moralis), является ничѣмъ инымъ, какъ „сокращенной формулой для нѣкотораго связующаго совокупность индивидуумовъ общаго правоотношенія [23]). Въ этомъ отношеніи естественно-правовая теорія юридическаго лица субстанціально не отличалась отъ древняго платоно-аристотелевскаго воззрѣнія, которое, какъ мы видѣли, разсматривало государство, какъ „отношеніе взаимной зависимости множества свободныхъ личностей“.

Новая, противоположная теорія власти зарождается только у тѣхъ новѣйшихъ политиковъ, которые такъ или иначе испытали вліяніе новѣйшихъ виталистическихъ воззрѣній на жизненный процессъ. Государство, мыслимое съ точки зрѣнія этой новой гипотезы, какъ субстанціальное цѣлое, было надѣлено собственной, внутренней волей, подобной той волѣ, которая живетъ внутри каждой дѣйствующей и разумной человѣческой личности, управляемой въ своихъ поступкахъ внутреннимъ, автономнымъ закономъ своей совѣсти. Подобная автономная воля въ государствѣ и есть его *власть*. Поэтому можно сказать, что „государственная власть есть волевая мощь мыслимаго какъ личность нравственнаго организма. Она не является въ результатѣ искусственнаго и механическаго складыванья многихъ отдѣльныхъ воль, но есть нравственная соборная сила, обладающая самосознаніемъ народа. Ея существованіе и природа вытекаютъ не изъ произвольнаго установленія и сознательнаго творчества, но суть продукты природной силы, изначально содержащейся въ государствѣ, какъ въ важнѣйшемъ типѣ человѣческаго общенія.

Правовое выраженіе государственной власти есть *господство*. Оно сводится къ выявленію волевой мощи, направленной къ выполненію задачъ государственнаго союза и подчиняющей себѣ весь народъ во всѣхъ его отдѣльныхъ элементахъ“ [24]). Эти классическія слова Гербера наилучшимъ образомъ выражаютъ основныя черты той волевой теоріи государства, которая въ XIX в. смѣнила старыя воззрѣнія на государственную власть и ея природу.

Но существующая теорія государственной власти создалась не только подъ вліяніемъ различныхъ воззрѣній на реальность государства; на нее вліяли также различныя политическія условія жизни современныхъ государствъ. Теорія государственной власти не была плодомъ кабинетной научной работы и безпристрастнаго философскаго размышленія, но результатомъ суровой борьбы государствъ европейской культуры за свое самосохраненіе и самоутвержденіе. Государственная власть принуждена была выявлять свою природу чисто эмпирически,—въ процессѣ историческаго дѣланія государствъ, въ процессѣ борьбы съ природнымъ анархизмомъ человѣческихъ обществъ. Такимъ образомъ теорія государственной власти связала свою исторію съ идеей *суверенитета*, которая, по общепризнанному въ наукѣ взгляду, прежде всего была идеей политической. Античная государственность не знала силъ, которыя конкурировали бы съ ней въ своей власти; когда въ средніе вѣка съ государствомъ стали конкурировать церковь, вселенская идея римской имперіи и, наконецъ, крупныя властныя единицы феодальнаго общества (ленные владѣльцы, корпораціи), когда выявилась „противоположность между государственной властью и другими властями“,— тогда государство и начало утверждать свое верховенство, свое преимущественное право власти, именуемое суверенитетомъ [25]). Такъ, приблизительно, рисуетъ современная наука происхожденіе этой идеи, сыгравшей столь значительную роль въ ученіи о государственной власти. Но вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ политическій мотивъ въ исторіи теоріи государственной власти переплелся незамѣтнымъ образомъ съ воззрѣніями государствовѣдовъ на природу государственнаго общенія. Въ теоріи суверенитета сначала выступали уже знакомыя намъ персоналистическія воззрѣнія: именно, суверенитетъ мыслился, какъ особое положе-

ніе властвующихъ надъ подвластными, ибо сама государственная связь считалась „отношеніемъ“ множества личностей. Такъ возникла уже въ средніе вѣка теорія, надѣляющая „полнотою власти“ въ государствѣ единоличнаго властителя, по сравненію съ которымъ всѣ остальныя „власти“ являлись подчиненными (доктрина монархическаго суверенитета) [26]). Въ противоположность ей была формулирована другая, демократическая теорія, утверждающая, что верховнымъ властителемъ въ государствѣ является весь народъ, другія же „власти“ въ государствѣ занимаютъ по отношенію къ нему положеніе несамостоятельное, а производное (теорія народнаго суверенитета) [27]). Въ послѣдующей политической борьбѣ эти двѣ теоріи сыграли выдающуюся роль—первая, какъ политическій лозунгъ западно-европейскаго абсолютизма, вторая—какъ революціонный лозунгъ народовластія. Но съ точки зрѣнія научной теоріи власти обѣ онѣ исходили изъ однѣхъ и тѣхъ же предпосылокъ,—изъ взгляда на государство, какъ на властное *отношеніе*, одному изъ членовъ котораго приписывались особыя свойства полноты и верховенства. Существенно иной теоретическій смыслъ идея суверенитета пріобрѣла тогда, когда была предпринята попытка обосновать ее уже не на понятіи отношенія, а на теоріи имманентной государственной воли. Суверенитетъ съ этой новой точки зрѣнія былъ истолкованъ, какъ свойство автономной и независимой воли, которою обладала личность государства. Суверенитетъ, какъ училъ Гегель, есть „безусловное самоопредѣленіе воли, въ которой заключается послѣдній принципъ при выборѣ рѣшеній“ [28]). Съ этой точки зрѣнія суверенитетъ есть просто выраженіе индивидуальности государства, какъ внутренняя автономія есть наиболѣе яркое выраженіе жизни самостоятельной личности. По мнѣнію Гербера, для того, чтобы волевая мощь государства вполнѣ соотвѣтствовала бы своей идеѣ, она должна заимствовать мотивы своего поведенія не изъ какой-либо внѣшней силы, но должна находить ихъ *внутри самой себя*. Это свойство государственной воли и называется суверенитетомъ [29]). Еллинекъ прямо сравниваетъ суверенитетъ государства съ идеей автономнаго нравственнаго закона. Какъ нравственно поступающая личность сама опредѣляетъ себя и сама связываетъ себя свободно признанными нормами, такъ и въ государствѣ

происходитъ „самообязываніе своими собственными законами“. Суверенитетъ есть не безграничность, а способность, юридически не связанной внѣшними силами государственной воли, къ исключительному самоопредѣленію, а потому и самоограниченію путемъ установленія правопорядка, на основѣ котораго дѣятельность государства только и пріобрѣтаетъ подлежащій правовой квалификаціи характеръ. Суверенитетъ означаетъ, такимъ образомъ, если формулировать его кратко, то свойство государственной власти, въ силу котораго она обладаетъ исключительной способностью къ правовому самоопредѣленію и самообязыванію“ [30]). Суверенитетъ съ этой точки зрѣнія является уже не свойствомъ нѣкоторыхъ обладающихъ особымъ положеніемъ элементовъ въ системѣ государственнаго властвованія, но особымъ свойствомъ государственнаго цѣлаго. Такъ создается ученіе о такъ называемомъ *государственномъ суверенитетѣ*, противопоставляющее себя одинаково и теоріи монархическаго суверенитета и теоріи суверенитета народнаго. При этомъ слѣдуетъ подчеркнуть, что нѣкоторые сторонники этого новаго аспекта въ теоріи суверенитета склонны сливать суверенитетъ съ самой государственной властью; другіе же считаютъ его только свойствомъ этой власти, расходясь въ вопросѣ, является ли свойство это необходимымъ или только случайнымъ [31]).

Теорія государственной власти является, такимъ образомъ, одной изъ самыхъ темныхъ и запутанныхъ теорій общаго ученія о государствѣ. Вплетенные въ нее политическіе элементы, перепутанные съ недостаточно осознанными теоретическими предпосылками, совершенно затемняютъ необходимыя родовыя особенности, составляющія внутреннее существо властныхъ отношеній. Проблема государственной власти кажется безнадежно темной, и нужно сдѣлать какое-то геройское усиліе, чтобы распутать туго завязанный узелъ содержащихся въ ней контроверзъ.

3. Природа властныхъ отношеній.

Власть есть такое отношеніе между людьми, въ которомъ каждый изъ членовъ занимаетъ положеніе неравное, неодинаковое. Понятія „выше“ и „ниже“ суть вѣчные аттрибуты властнаго отношенія, которое нельзя безъ нихъ мыслить. Въ

отношеніяхъ властныхъ члены ихъ занимаютъ всегда опредѣленно *разное* положеніе, которое можно характеризовать, какъ положеніе нѣкоторой болѣе или менѣе постоянной зависимости однихъ людей отъ другихъ. Зависимость эта, впрочемъ, не исключительно односторонняя. Природѣ соціальныхъ отношеній противорѣчило бы такое положеніе дѣлъ, въ которомъ отношенія между личностями перестали быть взаимодѣйствіями самостоятельныхъ единицъ, превратились въ одностороннюю зависимость одной—исключительно пассивной стороны—отъ другой—исключительно активной. Какъ справедливо отмѣтилъ Зиммель, во властныхъ отношеніяхъ дѣло идетъ не о томъ, чтобы вліяніе властвующаго опредѣляло поведеніе подвластнаго, но о томъ, чтобы это послѣднее оказывало свое обратное воздѣйствіе на властвующаго [32]). Поэтому наличность взаимодѣйствія можно наблюдать даже въ тѣхъ рудиментарныхъ формахъ властвованія, которыя стремятся къ одностороннему опредѣленію поступковъ и дѣйствій другихъ людей посредствомъ чужой воли. Въ концѣ концовъ такое отношеніе „властвованія“, въ которомъ властвующій стоитъ къ подвластнымъ въ положеніи художника, лѣпящаго статую, вообще нельзя назвать „общеніемъ“, ибо здѣсь отсутствуетъ характерный для соціальныхъ явленій моментъ „взаимодѣйствія“ [33]).

Однако, это взаимное вліяніе душъ во властныхъ отношеніяхъ пріобрѣтаетъ характеръ отношенія, въ которомъ всегда имѣется нѣкоторый перевѣсъ активности, нѣкоторое преимущество вліяній одной стороны, обусловливающей своими болѣе или менѣе самостоятельными дѣйствіями опредѣленное поведеніе другой. Такое состояніе *междупсихическаго неравновѣсія* можетъ быть весьма различно по своей прочности; оно можетъ быть также весьма разнообразно по своему объему, не только охватывая большіе или меньшіе общественные круги, но и различно касаясь входящихъ во властное общеніе лицъ. Но даже тогда, когда прикосновеніе власти отличается весьма интенсивнымъ характеромъ, властное отношеніе не теряетъ тѣхъ особенностей, которыя характеризуютъ состояніе взаимодѣйствія. Поэтому трудно отдѣльные элементы этого взаимодѣйствія разсматривать изолированно. Между ними всегда имѣется нѣкоторая взаимная связь, особенности однихъ всегда означаютъ особливое проявленіе другихъ.

Вслѣдствіе этого властныя отношенія имѣютъ тенденцію объединяться въ извѣстныя системы, образующія различнаго характера *единицы властвованія*,—своеобразныя устойчивыя системы междуличныхъ отношеній, основанныя на постоянномъ неравновѣсіи находящихся въ общеніи субъектовъ. Эти системы и обнаруживаютъ нѣкоторыя постоянныя свойства какъ во внутреннихъ своихъ отношеніяхъ, такъ и во внѣшнихъ,—какъ въ своей властной, такъ и въ своей междувластной природѣ. Внутри подобная система властвованія всегда представляетъ собою нѣкоторое состояніе длительности, нѣкоторое единство разнообразія,—то, что старые юристы называли *status*'омъ [34]). Статусъ не есть мгновенный, возникнувшій и тотчасъ же погасшій процессъ, это есть, напротивъ, длительное *состояніе властвованія*, болѣе или менѣе прочно соединяющее входящихъ въ общеніе лицъ. Статусъ *пребываетъ*, несмотря на всѣ измѣненія, которыя происходятъ въ отдѣльныхъ проявленіяхъ властнаго отношенія. Семья, напр., представляющая собою подобную единицу власти, можетъ совершать тѣ или иныя дѣйствія, выполнять ту или иную работу, такъ или иначе руководиться своей главой,—отцомъ семейства,—но всѣ эти разнообразнѣйшія линіи ея поведенія, обусловленныя различными конкретными условіями ежедневной жизни, не мѣшаютъ быть ей *единой властной единицей*,—именно, данной семьей, даннымъ *состояніемъ* властвованія. Но если мы возьмемъ гораздо менѣе прочную и гораздо болѣе поверхностную единицу власти, которая имѣла бы происхожденіе искусственное или договорное, напр., управляемый кѣмъ-либо оркестръ музыкантовъ, рабочую артель, то и здѣсь мы будемъ имѣть дѣло съ нѣкоторымъ длящимся единствомъ отношеній, сохраняющимъ свою природу въ предѣлахъ постоянныхъ измѣненій. Властный статусъ, такъ же какъ и всякое соціальное отношеніе, обладаетъ поэтому характеромъ *динамическимъ*. Это не есть неизмѣнное равновѣсіе равенства, но подвижная устойчивость, основанная на живомъ и актуальномъ преобладаніи.

Если отправляться отъ пассивной стороны этихъ отношеній, отъ „подвластныхъ", то ихъ положеніе всегда характеризуется тѣмъ, что, подчиненные авторитету, они болѣе или менѣе длительно находятся въ состояніи, которое можно было бы лучше всего назвать отсутствіемъ разсуждающей, реф-

лектирующей дѣятельности. Въ отношеніяхъ подчиненія рефлектирующая сторона человѣческой психики необходимо угасаетъ, замѣняясь болѣе или менѣе автоматическимъ процессомъ коллективной мысли, коллективныхъ желаній, чувствованій и дѣйствій. Основанія для этого факта могутъ быть весьма различны. Наблюдатели явленій властвованія любятъ погружаться въ область соціальной патологіи, усматривая зачатки властныхъ отношеній въ своеобразномъ психическомъ гипнозѣ, въ коллективномъ помраченіи индивидуальнаго разсудка, когда онъ погружается, напримѣръ, въ стихію толпы. Но мы подчеркиваемъ, что эти психическія аномаліи, очень интересныя сами по себѣ, не представляютъ собою типичныхъ и длительныхъ явленій властвованія. Съ властными отношеніями мы имѣемъ дѣло вовсе не въ болѣзненномъ состояніи психики: люди въ здравомъ умѣ и твердой памяти постоянно властвуютъ и подчиняются. Нерѣдко вступаютъ они во властныя отношенія въ результатѣ совершенно сознательныхъ и намѣренныхъ актовъ. Но и во всѣхъ этихъ случаяхъ состояніе властвованія начинается тамъ, гдѣ индивидуальная рефлексія намѣренно погашается, замѣняясь психическимъ состояніемъ нѣкотораго молчанія, въ которое погружается личный рефлектирующій разумъ. Такъ, не рефлектируютъ музыканты въ оркестрѣ по поводу дѣйствій своего дирижера; не рефлектируютъ члены той товарищеской организаціи, которая выполняетъ совмѣстную работу подъ управленіемъ выборнаго начальника; не рефлектируетъ и армія, когда ею управляетъ полководецъ. Но какъ только во всѣ эти отношенія вторгается элементъ рефлексіи, какъ только музыканты начинаютъ обсуждать правильность движенія дирижерской палочки, подчиненные начинаютъ критиковать распоряженія начальника, а солдаты голосовать приказанія полководца, тогда властное состояніе, представляющее собою нѣкоторую организацію порядка, превращается въ хаотическій разбродъ отдѣльныхъ индивидуальныхъ дѣяній, властный статусъ распадается, единица власти приходитъ въ распыленіе. Поэтому, по природѣ вещей, нельзя властвовать, обращаясь къ рефлектирующей способности человѣческаго духа. Тотъ, кто хочетъ отношенія власти построить на постоянномъ убѣжденіи и уговариваніи, тотъ рубитъ подъ собою сукъ, на которомъ сидитъ. Убѣдить во властныхъ отношеніяхъ можно

только одинъ разъ,—именно, убѣдить въ необходимости того, чтобы былъ образованъ властный союзъ. Но убѣжденіе это по логическому содержанію своему и сводится къ тому, чтобы заставить людей по тѣмъ или инымъ причинамъ отказаться отъ своей индивидуальной рефлектирующей дѣятельности. Разъ убѣжденіе это достигнуто, наступаютъ отношенія властвованія. Разъ эти отношенія включаютъ въ себя вновь рефлектирующій элементъ, это значитъ, что властнаго статуса еще нѣтъ или уже нѣтъ налицо. Онъ установится въ тотъ моментъ, какъ индивидуальная рефлексія потухнетъ. Думать, что можно построить власть на ея разжиганіи, это значитъ просто погрѣшать противъ логики. Было бы прямымъ безумiемъ отрицать то великое значеніе, которое имѣетъ въ жизни человѣческаго духа наша индивидуально-рефлектирующая дѣятельность. Всѣ достиженія въ познаніи самихъ себя, а также и окружающаго насъ міра совершаются при помощи этой способности, составляющей одну изъ самыхъ свѣтлыхъ точекъ нашей душевной жизни. Однако, значеніе способности этой далеко не безгранично. Оно постепенно уменьшается по мѣрѣ перехода изъ внутреннихъ сферъ индивидуальной жизни къ области коллективной человѣческой практики. При помощи силъ индивидуальной рефлексіи не только очень трудно, но просто невозможно бываетъ организовать какое-либо коллективное заданіе, требующее сотрудничества болѣе или менѣе значительныхъ человѣческихъ массъ. Войско, которое идетъ въ походъ, потеряетъ добрую половину своей энергіи, если будетъ руководиться не единымъ авторитетомъ командованія, но индивидуальными соображеніями каждаго отдѣльнаго солдата. Какъ бы ни были разумны эти соображенія въ отдѣльности, они не могутъ охватывать движеніе цѣлаго, его общій смыслъ и его коллективныя цѣли. Чтобы совершить такой охватъ, нужно стоять *внѣ* общаго массоваго движенія, *поверхъ* него и *надъ* нимъ. А это и значитъ—стоять во главѣ войска, отправлять функціи военнаго командованія. Но если даже отдѣльные солдаты, находясь въ процессѣ общаго движенія, не теряютъ способности усматривать то, чего требуютъ интересы цѣлаго, то ихъ личное видѣніе натолкнется на тысячи препятствій и затрудненій, прежде чѣмъ станетъ всеобщимъ убѣжденіемъ. Никто не будетъ слушать такого ясновидца; ему придется убѣждать окру-

жающихъ, придется собирать сходки и произносить рѣчи. На что, однако, способна армія, которая будетъ голосовать каждый шагъ впередъ и каждый шагъ назадъ? Съ этой точки зрѣнія дѣлается совершенно яснымъ, что, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ областяхъ человѣческой коллективной дѣятельности властный принципъ является наиболѣе простымъ и экономическимъ началомъ объединенія. То, что не можетъ быть достигнуто индивидуальной рефлексіей, съ легкостью выполняется при помощи авторитетной организаціи, являющейся удобнѣйшей формой сложнаго сотрудничества. Вообще говоря, начало власти въ жизни человѣческихъ коллективовъ есть ничто иное, какъ одна изъ формъ раздѣленія труда,—принципа, великое экономическое значеніе котораго никѣмъ не можетъ быть оспариваемо. „Всякая непосредственно общественная или совмѣстная работа,—правильно говоритъ Марксъ,—въ большихъ размѣрахъ требуетъ большаго или меньшаго руководства, которое устанавливаетъ гармонію индивидуальныхъ дѣйствій и выполняетъ общія функціи, вытекающія изъ движенія совокупнаго производительнаго организма, поскольку оно отлично отъ движенія его самостоятельныхъ органовъ. Отдѣльный скрипачъ самъ дирижируетъ собой; оркестръ же нуждается въ капельмейстерѣ“ [35]). Вотъ эти-то функціи руководства, являющіяся принципомъ объединенія широкихъ человѣческихъ массъ для осуществленія коллективныхъ цѣлей, необходимо требуютъ того состоянія угашенности личной рефлексіи, о которомъ мы говорили ранѣе и которое составляетъ наиболѣе типичную черту всякихъ авторитетныхъ отношеній. И, чтобы цѣли эти были удачно достигнуты, чтобы авторитетная организація была прочной, требуется особое упроченіе душевныхъ движеній, характеризующихъ отношенія властованія. Нужно, чтобы состояніе угашенности личной рефлексіи поистинѣ стало прочнымъ, превратилось бы въ статусъ, въ нѣкоторый постоянный процессъ. Тотъ умѣетъ властвовать, кто знаетъ, какъ можно создать эти коллективно-психическія настроенія массъ. И основное заблужденіе политиковъ, которые мечтаютъ замѣнить *политическую* власть въ человѣческихъ союзахъ „властью“ бухгалтеровъ и надсмотрщиковъ, заключается въ полномъ непониманіи того, что такая власть ни въ коемъ случаѣ неспособна будетъ къ созданію постоян-

наго властнаго статуса. При нѣкоторыхъ условіяхъ,—правда, не всегда,—такое „правительство“ бухгалтеровъ можетъ быть весьма дешевымъ, но при всѣхъ условіяхъ потеряетъ оно свой политическій характеръ, утратитъ imperium. Возможно, что оно будетъ обладать и цѣлымъ рядомъ другихъ разнообразныхъ удобствъ, но въ немъ не будетъ одного и самаго главнаго: въ немъ не будетъ аттрибута постоянной власти. Повидимому, эту опасность чувствуютъ многіе изъ соціальныхъ реформаторовъ, близко стоящихъ къ дѣлу организаціи народныхъ массъ и призванныхъ ими руководствовать. Они чувствуютъ, что для такихъ функцій недостаточно еще бухгалтерскихъ талантовъ. И они вѣрятъ, что соціальное движеніе и непосредственная соціальная практика силою вещей создадутъ новыя авторитетныя отношенія между людьми, которыя будутъ обладать не *политическимъ*, а чисто *нравственнымъ* характеромъ. Такъ думаютъ нѣкоторые представители новѣйшаго рабочаго движенія, стремящагося преобразовать современное государство въ систему профессіональныхъ трудовыхъ организацій или синдикатовъ. „Вся сила синдикатовъ,— какъ говоритъ одинъ изъ нихъ,— вытекаетъ *изъ моральныхъ качествъ объединенныхъ въ нихъ рабочихъ*; они не имѣютъ вовсе той принудительной власти, какую имѣетъ государство; они не обѣщаютъ тѣмъ, кто за ними слѣдуетъ, никакихъ „тепленькихъ“ мѣстечекъ въ томъ правительствѣ, которое они завоюютъ, какъ это дѣлаютъ партіи. *Но масса, видящая ихъ дѣятельность, инстинктивно слѣдуетъ за ними*“ [36]). „*Борьба производитъ подборъ*. Наиболѣе отважные и сознательные идутъ во главѣ, подвергаясь ударамъ для защиты не своихъ личныхъ интересовъ“. „Нѣтъ больше *непрямого дѣйствія* черезъ полномочіе и представительство, какъ въ политическомъ обществѣ; вмѣсто него появляется *непосредственное дѣйствіе*, вызывающее *чувство отвѣтственности и личнаго достоинства*“ [37]). Эти новыя чувства освободятъ людей отъ власти абстрактныхъ правовыхъ формулъ, которыми пропитана современная государственная жизнь. Они вернутъ соціальную жизнь къ ея подлинной и естественной основѣ; они помогутъ отыскать глубокій источникъ жизни, извращенный нынѣ притязаніями государственниковъ“—[38]). Для государствовѣда совершенно ясно, куда клонятъ всѣ эти надежды: онѣ стремятся къ замѣнѣ

политическаго авторитета авторитетомъ нравственнымъ; онѣ хотятъ созданія своеобразнаго соціальнаго строя, въ которомъ внѣшній юридическій элементъ замѣненъ былъ бы управленіемъ нравственнымъ,—нѣчто въ родѣ старой теократіи или платоновскаго государства. Властный статусъ въ этихъ проектахъ устанавливается инымъ путемъ, чѣмъ статусъ современнаго правового и свѣтскаго государства, но все же онъ устанавливается.

Эта объективная необходимость и нравственная цѣнность властнаго статуса для коллективной жизни людей не можетъ не повести изслѣдователей властныхъ отношеній къ самому серіозному пересмотру популярной нынѣ догмы о нераціональномъ составѣ исторически сложившейся власти. Всего удивительнѣе утвержденіе этой догмы въ устахъ тѣхъ соціологовъ, которые считаютъ себя представителями естественно-научнаго и историческаго міросозерцанія. По меньшей мѣрѣ странно слышать изъ ихъ устъ утвержденіе, что *властвуютъ всегда худшіе*,—будетъ ли то худшій классъ, или худшая соціальная группа, или просто худшіе индивидуумы. Казалось бы, что естественный процессъ развитія человѣческихъ обществъ, законъ ихъ общественнаго самосохраненія, долженъ былъ инстинктивно вести къ отбору тѣхъ болѣе умѣлыхъ, сноровливыхъ и энергичныхъ, которые и становятся во главѣ даннаго строя, какъ его правящіе и властвующіе. Какъ выражалъ эту мысль Карлейль, сама природа не желаетъ, чтобы ея бѣдныя дѣти погибли,—„и поэтому она приглашаетъ суроваго правителя и цѣлый рядъ правителей“ [39]). **Разумѣется, все это предполагаетъ** *нормальный* ходъ соціальнаго развитія, а не его болѣзненныя, упадочныя формы. Нельзя поэтому отрицать, что можетъ случиться и обратное, что при ненормальныхъ условіяхъ у власти могутъ очутиться и худшіе. Но все же общій процессъ соціальной жизни, который не былъ же сплошной болѣзнью, который велъ часто людей къ культурному расцвѣту, а не къ упадку,—все же онъ, казалось бы, въ своемъ цѣломъ долженъ былъ выдвигать на первый планъ тѣхъ, кто истинно сильны духомъ и энергіей. Нельзя не привѣтствовать поэтому ту послѣдовательность, съ которой новѣйшіе представители теоріи классовой борьбы признали, что было время, когда и буржуазное господство было господствомъ болѣе лучшихъ,

а не болѣе худшихъ. Если они и протестуютъ теперь противъ капитализма, то потому, что онъ выродился. „Буржуазія, которую Марксъ наблюдалъ въ Англіи,— говоритъ одинъ изъ смѣлыхъ честныхъ мыслителей, прославляющій теорію классовой борьбы,—и была въ подавляющемъ большинствѣ проникнута тѣмъ духомъ бодрости, неутомимости и неумолимости, которымъ отличались основатели новой промышленности и авантюристы, отправлявшіеся въ поиски за неизвѣстными странами. Необходимо при изученіи современнаго производства всегда имѣть въ виду это родство между типами капиталиста и воина; людей, стоявшихъ во главѣ гигантскихъ предпріятій, вполнѣ основательно называли „капитанами индустріи“. До сихъ поръ можно встрѣтить этотъ типъ прекрасно сохранившимся въ Соединенныхъ Штатахъ; тамъ вы встрѣтите неукротимую энергію, смѣлость, основывающуюся на вѣрной оцѣнкѣ своихъ силъ, холодный расчетъ,— всѣ качества, присущія великимъ полководцамъ и великимъ капиталистамъ“ [10]). Не такъ уже это было дурно, что въ буржуазномъ государствѣ господствовали эти люди. Когда же подвластные имъ хотятъ замѣнить ихъ мѣсто, на нихъ лежитъ вся тяжесть доказательства того, что они-то какъразъ и являются „лучшими“. Во всякомъ случаѣ они должны показать это своимъ примѣромъ, своимъ актуальнымъ строительствомъ лучшей жизни.

Нѣсколько труднѣе убѣдить въ смыслѣ власти тѣхъ моралистовъ, которые, подобно Толстому, просто слѣпы къ воспріятію нѣкоторыхъ совершенно самоочевидныхъ фактовъ. Если вы увѣрены въ томъ, что никогда и нигдѣ не могутъ властвовать болѣе добрые, если къ тому же вы думаете, что всякая власть есть непремѣнно насиліе, если вы считаете самой простой и вредной человѣческой дѣятельностью ту, которая исходитъ изъ принципа, что „меньшинство можетъ устраивать жизнь большинства“,—вамъ не помогутъ никакіе аргументы. Вы просто должны вдуматься въ противоположную мысль, которая такъ геніально высказана Карлейлемъ: „если ты въ самомъ дѣлѣ *болѣе мудръ*, чѣмъ я, то пусть благодѣтельный инстинктъ заставитъ и побудитъ тебя „побѣдить“ меня, повелѣвать мною! Если ты знаешь лучше, чѣмъ я, что добро и что справедливо,—въ такомъ случаѣ я заклинаю тебя именемъ Господа: принудь меня дѣлать это! Какіе

бы ни понадобились для этого мѣдныя ожерелья, кнуты кандалы,—не давай мнѣ итти надъ пропастями! Что меня называли во всѣхъ газетахъ „свободнымъ человѣкомъ“, это не много мнѣ поможетъ, если мое странствіе окончилось смертью и крушеніемъ. О, пусть газеты называютъ меня рабомъ, трусомъ, безумцемъ или какъ тамъ ни будетъ угодно ихъ сладкимъ голосамъ называть меня,—лишь бы я достигъ не смерти, а жизни! Свободѣ должны быть даны новыя опредѣленія“ [41]). Кто можетъ прислушаться къ глубокому смыслу этихъ словъ, для того ясно, что *благородное повиновеніе* лучше, чѣмъ *рабскій бунтъ*. Но всѣ ли имѣютъ для этого уши?

Если мы теперь возьмемъ обратную сторону властныхъ отношеній, самое начало властвованія, начало господствующее и подчиняющее, то и въ его природѣ мы не можемъ не усмотрѣть нѣкоторыхъ специфическихъ чертъ, обусловливающихъ собою наличность во властномъ общеніи особыхъ явленій, сущность которыхъ ускользаетъ отъ вниманія многихъ людей. Само властвованіе есть дѣятельность, по природѣ своей стремящаяся къ рѣшеніямъ безусловнымъ, не терпящимъ оговорокъ и ограниченій. Началу властвованія по существу чужды всякая неопредѣленность, нерѣшительность, двойственность, колебанія. Властвуетъ тотъ, кто умѣетъ и можетъ съ неуклонной рѣшительностью и во что бы то ни стало проводить свой планъ жизни. Разъ въ сферѣ властвованія начинаются колебанія, утрачивается навсегда авторитетъ, поддерживающій сколько-нибудь длительное властное состояніе. Въ этомъ отношеніи можно сказать, что если со стороны подчиняющихся властный статусъ требуетъ отсутствія рефлектирующей дѣятельности, то онъ не выноситъ рефлексіи также и со стороны властвующихъ. Плохой властитель тотъ, кто раздумываетъ и сомнѣвается, вмѣсто того, чтобы дѣйствовать. Нерефлектирующая и безусловная активность—вотъ основное свойство властвующихъ, которому, какъ мы видѣли, соотвѣтствуетъ со стороны подвластныхъ особая нерефлектирующая способность слѣдовать за этой активностью, воспроизводить сдѣланныя ею начинанія. Властвованіе, далѣе, всегда есть дѣятельность самочинная и автономная. Властвуютъ на свой страхъ и рискъ, беря на себя всю тяжесть отвѣтственности за результаты и послѣдствія. Власть есть бремя—(„о, тяжела ты, шапка

Мономаха)". Автономность власти связана съ ея *самостоятельностью и независимостью*. Какъ тотъ, кто властвуетъ надъ собою, не терпитъ, чтобы вмѣшивались въ его внутреннее дѣло, такъ не терпитъ вмѣшательства и тотъ, кто властвуетъ надъ другими и для другихъ. При этомъ къ чисто моральнымъ соображеніямъ, въ отношеніяхъ властвованія, присоединяется еще и внѣшній, техническій моментъ. Нарушеніе самостоятельности властвованія не можетъ не нарушать властнаго статуса, не можетъ не вести къ анархіи. Поэтому всякое властвованіе до извѣстной степени „самостоятельно".— Въ извѣстныхъ предѣлахъ самостоятельными и независимыми являются и распоряженія дирижера въ оркестрѣ, и управленіе фабричной дирекціи и т. п.

Всякое властвованіе въ предѣлахъ своихъ не выноситъ конкуренціи и есть дѣятельность по преимуществу монопольная. Если въ одномъ и томъ же властномъ статусѣ властвовать начинаютъ многіе, властная организація необходимо распадается, порядокъ превращается въ хаосъ. Въ силу безусловности властвованія конкуренція въ дѣлахъ власти превращается въ открытое столкновеніе, въ прямую войну. Все это проявляется съ еще большей силой тогда, когда властная организація ставитъ своей задачей объединить не какія-либо частныя цѣли извѣстнаго круга лицъ, но слить въ одно универсальное цѣлое нѣсколько властныхъ единицъ. Этихъ простыхъ и самой природой власти обусловленныхъ явленій не понимаютъ всѣ тѣ, кто отрицаетъ государство, считая, что его монополія властвованія есть ничто иное, какъ неправомѣрная и безсовѣстная узурпація. Государство нельзя лишить монополіи власти, нельзя разложить на нѣсколько самостоятельныхъ единицъ власти, на „кооперацію" властныхъ союзовъ, безъ того, чтобы само государство не погибло, чтобы оно не превратилось въ рядъ самостоятельныхъ государствъ. Властный статусъ знаетъ только одну форму „кооперації", если это только можно назвать „кооперацією", — именно, „кооперацію" *іерархическую*. Если въ предѣлахъ одного властнаго статуса устанавливаются многія власти, то власти эти должны образовать систему взаимнаго подчиненія, координаціи и субординаціи. Или, въ общей формѣ, если въ предѣлахъ властнаго статуса А—В возникаетъ новый властный статусъ М—N, то этотъ послѣдній не можетъ не быть включен-

нымъ въ общую систему властвованія А—В, не можетъ не образовать іерархическаго отношенія А—В—М—N. Въ противномъ случаѣ М — N становится къ А — В въ отношенія двухъ самостоятельно властвующихъ единицъ. Отношенія такихъ единицъ будутъ опредѣляться признаками независимости и самоопредѣленія, не выносящаго уже никакой новой властной организаціи.

Сторонники государственнаго начала не разъ указывали отрицателямъ государства на эти свойства властныхъ отношеній, и тотъ отвѣтъ, который былъ данъ анархистами, едва ли можетъ быть признанъ удовлетворительнымъ. „Условимся, что государство уничтожено“,— писалъ одинъ практическій англичанинъ Веніамину Тэкеру. „Каковъ будетъ результатъ этого? Раньше всего въ большихъ городахъ образуются комитеты безопасности для предупрежденія и защиты отъ нападенія грабителей, воровъ и тому подобныхъ мародеровъ. Я не представляю себѣ ясно ни того, какъ они будутъ организованы, ни границъ ихъ функцій. Затѣмъ появляется взаимное общество изслѣдованія труповъ передъ погребеніемъ или сжиганіемъ; его задача—сдѣлать убійство возможно болѣе невыгоднымъ дѣломъ. Вотъ передъ нами бдительная ассоціація, разсылающая сыщиковъ для обнаруженія и расправы съ тѣми противообщественными элементами, которые путешествуютъ по общественнымъ дорогамъ, завѣдомо страдая заразительными болѣзнями. Вотъ журналъ, поддерживаемый потребителями и публикующій имена купцовъ, фальсифицирующихъ продукты. А вотъ общество, основанное отважными негоціантами типа старой Остъ-Индской компаніи, для веденія торговли въ чужеземныхъ странахъ съ согласія или безъ согласія сторонъ, являющихся объектомъ захвата. Вотъ статистическое общество, изобрѣтающее правила, дѣлающія непріятнымъ уклоненіе отъ регистраціи и переписи и поощряющія всѣхъ, дающихъ требуемыя свѣдѣнія. Каковабудетъ организація,—если только таковая будетъ,— основанная для принужденія (непремѣнно посредствомъ грубой силы) къ исполненію договоровъ? Или будетъ много такихъ организацій, имѣющихъ дѣло съ различными видами договоровъ? Будетъ ли существовать Лига женщинъ для бойкота мужчинъ, злоупотреблявшихъ довѣріемъ женщины и нарушившихъ данныя ими ручательства? Какъ она будетъ

судить и установлять нарушенія обѣщаній? Но, кромѣ всего этого, какъ должна быть устроена та могущественная компанія, которая беретъ на себя задачу защищать страну отъ нападенія чужеземцевъ? Какую защиту она дастъ своимъ членамъ противъ тираніи чиновниковъ"?..

„Возвращаясь къ наблюдательному комитету, образующемуся для расправы съ лицами, больными оспой и скарлатиной и, несмотря на это, свободно разгуливающими въ публичныхъ мѣстахъ, я позволю себѣ спросить, какими правилами онъ будетъ руководствоваться въ своей дѣятельности? Предположимъ, что онъ признаетъ всякое лицо, которому не привита оспа, „очагомъ заразы". Значитъ ли это, что мы будемъ свидѣтелями образованія другого общества, противоположнаго наблюдательному и поставившаго себѣ задачей разбивать головы агентамъ, разбивающихъ въ свою очередь головы „очагамъ заразы"? Вспомнимъ, что подобныя два общества дѣйствуютъ въ настоящее время. Одно зовется государствомъ, другое есть Общество для борьбы съ оспопрививаніемъ" [12]).

Но что же отвѣтилъ на это Тэкеръ? „Какъ должно быть организовано въ анархическомъ строѣ сопротивленіе „нападенію", индивида, которому не привита оспа?.. Я отвѣчаю: посредствомъ другого союза добровольныхъ кооператоровъ. Но не будемъ ли мы тогда имѣть... безчисленнаго множества союзовъ добровольныхъ кооператоровъ, находящихся въ безпрерывной войнѣ другъ съ другомъ? *Отнюдь нѣтъ*. Фукціонирующій анархическій строй предполагаетъ предварительное воспитаніе народа въ принципахъ анархіи; а послѣднее, въ свою очередь, предполагаетъ такое недовѣріе и ненависть къ вмѣшательству, что *единственнымъ союзомъ* добровольныхъ кооператоровъ, который *сумѣетъ пріобрѣсть силу, достаточную для того, чтобы принуждать къ исполненію своей воли*, будетъ именно тотъ союзъ, который или совершенно воздержится отъ вмѣшательства, *или сведетъ его къ минимуму*" [13]). Но этотъ „единственный" союзъ, который пріобрѣтетъ подобную „силу принужденія", и будетъ обладать тѣмъ, что государственники называютъ *верховная* власть, суверенитетъ, imperium. Повидимому только, такая верховная власть въ анархическомъ строѣ будетъ имѣть чисто нравственный характеръ. Это будетъ не авторитетъ внѣшняго принужденія, но авторитетъ моральнаго превосходства. Но все-таки это будетъ не

статическое состояніе равенства, а *властное* общеніе, которое постарается избѣгать внѣшнихъ силъ воздѣйствія,—по крайней мѣрѣ, *сведетъ ихъ къ минимуму*. Мы думаемъ, что всякое разумное государство идетъ по такому пути, и какихъ бы результатовъ въ этомъ отношеніи оно ни достигло, всегда все-таки въ немъ будетъ нѣкоторая *высшая* власть, нѣкоторая монополія властвованія, — стало-быть, нѣкоторая іерархія властныхъ отношеній. Ибо въ одномъ властномъ статусѣ не могутъ существовать бокъ-о-бокъ другъ съ другомъ нѣсколько различныхъ государствъ, надѣленныхъ властью независимой и самостоятельной [44]). Это вовсе не простыя затрудненія „административнаго свойства", „которыя могутъ быть легко преодолены изобрѣтательностью, упорнымъ трудомъ, осторожностью и надлежащими мѣрами" [45]). Это, именно, „затрудненія" *логическія*, *принципіальныя*.

Во всей остротѣ своей подобныя затрудненія проявляются въ организаціи такъ называемаго международнаго союза. Здѣсь, именно, мы имѣемъ дѣло съ нѣсколькими самостоятельными властными статусами, которые до тѣхъ поръ будутъ находиться въ состояніи безвластнаго временнаго и случайнаго общенія, пока не признаютъ себѣ соподчиненными какой-либо болѣе высокой и самостоятельной власти или же не образуютъ сложную іерархическую систему властвованія и подчиненія. Кто хочетъ послѣдовательно разложить современныя государства на множество совершенно самостоятельныхъ единицъ власти, тотъ хочетъ просто предложить человѣчеству организоваться по началамъ современнаго международнаго общенія, превративъ начала эти въ нѣкоторый универсальный принципъ. Тогда на мѣсто десятка современныхъ государствъ будутъ тысячи и даже сотни тысячъ, и каждое изъ нихъ будетъ „самостоятельнымъ" и „независимымъ", каждое будетъ договариваться съ другими, поскольку это можно, а поскольку нельзя—будетъ воевать.

Всѣмъ сказаннымъ объясняется также непрочность той формы соединенія государствъ, которая стремится избѣжать іерархической системы отношеній, сохранивъ полную самостоятельность и независимость входящихъ въ нее членовъ (такъ называемая конфедерація или союзъ государствъ). Если эта форма государственныхъ соединеній признается политически „крайне неудовлетворительной", если ни одинъ

изъ подобныхъ союзовъ „не утвердился и не могъ удержаться надолго“ [16]), то объясняется все это наличностью въ ней нѣкотораго принципіальнаго противорѣчія, не могущаго не обнаружиться при ея воплощеніи въ жизни. Подобное соединеніе, имѣя дѣло съ единицами властными, самостоятельными и независимыми и въ то же время стремясь вылиться также въ организацію властную, стоитъ передъ явно неразрѣшимой проблемой, передъ своеобразной квадратурой круга. Ибо властный союзъ между властными единицами можно основать только на принципѣ іерархіи. Когда же анархическіе сторонники подобнаго конфедерализма мечтаютъ построить его на началахъ *безвластныхъ*, на своеобразномъ *статическомъ равновѣсіи* общественныхъ группъ, вся утопичность ихъ проектовъ обнаруживается при первыхъ историческихъ экспериментахъ. Такое статическое равновѣсіе—все равно между индивидами или между коллективами—является, какъ мы уже говорили, состояніемъ довольно исключительнымъ и фактически почти что невозможнымъ. Нельзя поэтому не привѣтствовать тѣхъ изъ современныхъ соціальныхъ реформаторовъ, которые, склоняясь къ федерализму, поняли всю трудность организаціи властнаго общенія, построеннаго безъ начала іерархіи. Къ нимъ относятся нѣкоторые современные синдикалисты, рисующіе себѣ будущій строй обществъ европейской культуры, какъ особую организацію профессіональныхъ союзовъ или синдикатовъ. Пусть въ такомъ синдикализированномъ государствѣ каждая синдикальная группа будетъ въ извѣстныхъ границахъ „*автократическимъ центромъ*“, т.-е. будетъ „облечена автономнымъ политическимъ верховенствомъ“. Однако, „группы не могутъ, безъ сомнѣнія, жить изолированно“, онѣ будутъ „взаимно зависимы другъ отъ друга“ (interdépendants) [17]). „Отсюда вытекаетъ необходимость свободной федеративной связи, образующей изъ изолированныхъ синдикальныхъ группъ болѣе обширный, болѣе сложный и болѣе гармоничный синдикальный организмъ и обусловливающей, такимъ образомъ, существованіе *болѣе компетентной и болѣе общей воли*, этого естественнаго основанія *болѣе обширнаго политическаго суверенитета*“ [18]). Но это и есть іерархическій порядокъ властвованія, который неизбѣжно долженъ имѣть нѣкоторый *наивысшій, суверенный* органъ [19]). Безъ него невозможна никакая іерархія, какъ

невозможна неусѣченная пирамида безъ вершины. Мы можемъ безконечно увеличивать или безконечно уменьшать высоту этой пирамиды, отчего вершина будетъ приближаться къ основанію или удаляться отъ него, но какова ни была бы эта высота, пока она не совпадетъ съ основаніемъ, пирамида будетъ имѣть вершину. Точно такъ же мы можемъ безконечно увеличивать или уменьшать область автономіи входящихъ въ такой союзъ группъ, измѣняя сообразно съ этимъ содержаніе власти высшаго органа; но каково бы ни было это содержаніе, властный союзъ будетъ имѣть свою вершину до тѣхъ поръ, пока онъ не превратится въ статическое равновѣсіе соціальныхъ группъ. Поэтому всеобщая конфедерація труда, объединяющая союзъ синдикатовъ, не можетъ не быть въ синдикалистскомъ государствѣ *верховнымъ* органомъ, не можетъ не обладать нѣкоторой „регальной“ властью. Какъ бы мы ни ограничивали содержаніе этой власти, все же она не можетъ потерять нѣкоторыхъ верховныхъ функцій,—хотя бы функцій суда „послѣдней“ инстанціи или чего-либо подобнаго. Но если мы превратимъ конфедерацію въ простое статистическое или информаціонное бюро, тогда вся конфедерація синдикатовъ потеряетъ властный характеръ, превратится въ случайное соглашеніе совершенно несвязанныхъ, вполнѣ автономныхъ и дѣйствующихъ на свой страхъ профессіональныхъ союзовъ, которые будутъ относиться другъ къ другу приблизительно такъ, какъ относятся другъ къ другу государства въ современномъ международномъ общеніи. Чтобы избѣжать этого, придется и синдикаты превратить въ союзы безвластные, основанные не на авторитетныхъ началахъ, а на статическомъ равновѣсіи личностей. Когда такое разложеніе власти совершится, тогда не нужна будетъ и іерархія, не нужно будетъ и верховенство тѣхъ, кто занимаетъ въ іерархическомъ ряду высшее мѣсто. Но пока будетъ власть, до тѣхъ поръ не удастся уничтожить и всѣхъ послѣдствій этой власти, независимо отъ того, кажутся ли они намъ пріятными или непріятными.

4. Суверенитетъ. Личное и территоріальное верховенство политическихъ союзовъ.

Изложенныя черты властныхъ отношеній даютъ намъ ключъ для пониманія специфическихъ особенностей власти

въ союзахъ политическаго характера. Политическій союзъ есть такое властное общеніе, которое обладаетъ характеромъ всеобщимъ и универсальнымъ. Политическая власть не преслѣдуетъ какую-либо опредѣленную, строго спеціальную цѣль,—какъ дирижеръ въ оркестрѣ,—она ставитъ весьма различныя цѣли, стремясь охватить весь укладъ человѣческой жизни. „Цѣли гражданскихъ союзовъ“,—какъ правильно замѣчаетъ Б. Н. Чичеринъ,—„всѣ имѣютъ характеръ частный или мѣстный. Цѣль союза церковнаго, по своему нравственному значенію, высшая, какая существуетъ для человѣка; но она точно такъ же имѣетъ характеръ односторонній и отвлеченный: она ограничивается нравственно-религіозной областью и не простирается на то безчисленное сплетеніе отношеній, которое образуетъ свѣтское общество... Одна государственная цѣль совокупляетъ въ себѣ всѣ общественные интересы... Это не означаетъ однако, что цѣль государства должна поглощать въ себѣ остальныя. Напротивъ, всѣ частныя цѣли остаются каждая въ своей сферѣ, ибо только черезъ это сохраняются и свобода человѣка и самостоятельность отдѣльныхъ союзовъ. Государство же беретъ на себя исполненіе той совокупной цѣли, которая осуществляется совокупными силами“ [50]). Политическая власть государства въ этомъ своемъ универсальномъ характерѣ не представляетъ какого-то совершеннаго уникума,—и другіе союзы могутъ ставить такія всеобщія цѣли. Таковъ, напримѣръ, союзъ семейный, также обладающій властнымъ характеромъ и также осуществляющій универсальныя функціи. Семейная власть состоитъ „въ общемъ правѣ повелѣнія и воздѣйствія на подвластныхъ сообразно общему благу семьи (къ которой относится и самъ субъектъ власти), соединенномъ съ обязанностью заботиться объ общемъ благѣ и соотвѣтственно примѣнять свое право власти“ [51]). Своимъ *общимъ* характеромъ семейная власть похожа на политическую, и потому семья была той ячейкой, изъ которой исторически развивалась политическая власть, превращая, зачастую, отца въ патріарха, въ начальника рода и перваго князя. Но, насколько жизнь цѣлаго общества сложнѣе жизни семьи и рода, настолько и политическая власть государства *универсальнѣе* власти семейной. И если вообще властныя отношенія при ихъ іерархическомъ строѣ необходимо требуютъ нѣкотораго *высшаго*

члена іерархіи, нѣкоторой высшей власти, то тѣмъ болѣе такая власть необходима въ союзахъ *всеобщаго властвованія*, необходимо „воздвигающагося“ [52]) надъ другими, спеціальными властными единицами и господствующаго надъ ними. Это свойство политической власти *быть властью верховной* мы называемъ суверенитетомъ. Въ нашемъ пониманіи суверенитетъ есть необходимый признакъ всякой государственной власти. Если эмпирически мы и наблюдаемъ иногда государства несуверенныя, то это значитъ, что или эти послѣднія являются членами нѣкоторой суверенной коллегіи, „участниками“ суверениаго властвованія [53]), (напр., отдѣльные члены союзнаго государства), или же они стоятъ въ іерархическомъ отношеніи къ другимъ властнымъ единицамъ, какъ ихъ подчиненныя части (напр., протекторатъ). Это значитъ, что произошло сліяніе нѣсколькихъ властныхъ статусовъ, установился новый властный статусъ, въ которомъ, какъ и во всякомъ іерархическомъ порядкѣ, должна быть нѣкоторая вершина, нѣкоторая верховная, т.-е. суверенная власть. Сложное и запутанное ученіе о суверенитетѣ государства нужно свести къ простымъ его основамъ, какъ издавна формулированы были онѣ въ чуждой всякой юридической метафизикѣ, простой и ясной классической теоріи суверенной власти, столь ярко формулированной старыми юристами и изъ нихъ наиболѣе удачно англичаниномъ Остиномъ. По ученію его, во всякомъ независимомъ политическомъ союзѣ должна быть высшая власть. Если опредѣленное лицо, будучи поставленнымъ выше всѣхъ другихъ и не зная надъ собою ничего высшаго, пользуется повиновеніемъ со стороны членовъ союза, то такое лицо является верховнымъ властителемъ общества; общество же (включая и его высшаго члена) есть общество политическое и независимое. Подчиненные члены этого общества являются его подданными, положеніе которыхъ можетъ быть характеризовано, какъ состояніе подчиненія и зависимости [54]). „Во всякомъ независимомъ политическомъ обществѣ“,—какъ прекрасно излагаетъ эти воззрѣнія Остина Сэръ Сумнеръ Мэнъ,—„то-есть въ такомъ обществѣ, которое не знаетъ надъ собою высшаго общества, существуетъ извѣстное лицо или извѣстная комбинація лицъ, имѣющія возможность принудить другихъ членовъ общества оказывать имъ полное повино-

веніе". Такое лицо или группа лицъ—индивидуальный или коллегіальный властитель...—„можетъ быть найдено во всякомъ независимомъ политическомъ обществѣ, такъ же несомнѣнно, какъ центръ тяжести во всякомъ физическомъ тѣлѣ. Если общество насильственно или добровольно распадается на отдѣльныя части, то какъ только отдѣльная изъ этихъ частей приходитъ въ состояніе равновѣсія, такой властитель долженъ явиться, и мы можемъ найти его во всякой отдѣльной части, сдѣлавшейся независимою"...

„...Иногда чрезвычайно затруднительно указать верховнаго властителя даннаго общества, то-есть лицо или группу лицъ, облеченныхъ такою властью, и даже когда онъ найденъ, характеръ его часто не поддается опредѣленію; но вездѣ, гдѣ только есть независимое политическое общество, не находящееся въ состояніи анархіи, тамъ неизбѣжно долженъ быть и верховный властитель" [55]). Суверенитетъ съ этой точки зрѣнія не есть свойство государственной воли, такъ какъ такой воли вообще не существуетъ. Суверенитетъ есть нѣкоторое особое положеніе элементовъ сложнаго соціальнаго отношенія. Поэтому справедливо указываютъ, что идея суверенитета всегда включаетъ въ себя *идею сравненія*, *идею соотносительности*. Она означаетъ *степень* власти и ея размѣры *по сравненію* съ другими властями [56]). Если мы подвергнемъ анализу тѣ главныя группы явленій, *относительно* которыхъ эта степень образуется, мы увидимъ, что онѣ распадаются на три основныхъ вида: 1) Другія государства, по отношенію къ которымъ государственная власть выступаетъ въ качествѣ власти самостоятельной. Это такъ называемый международно-правовой суверенитетъ, главнымъ признакомъ котораго является моментъ одинаковой взаимной независимости властныхъ государственныхъ статусовъ [57]). Здѣсь государственная власть не выступаетъ, какъ власть *высшая*, какъ *suprema potestas*, но только какъ автономное бытіе одного государственнаго статуса по отношенію къ другому самостоятельному статусу. 2) Различныя властныя единицы, одинаково соподчиненныя государственной власти и живущія въ ея предѣлахъ (союзы, корпораціи, общества). По отношенію къ нимъ государственная власть выступаетъ въ состояніи *преимущественности*, не обусловленной, однако, іерархическимъ подчиненіемъ [58]). Суверe-

нитетъ тождествененъ въ этомъ своемъ аспектѣ съ идеей монополіи властвованія, которой преимущественно обладаетъ универсальное властное общеніе. 3) Сама іерархія власти въ государственномъ союзѣ, въ предѣлахъ которой суверенитетъ опять выступаетъ, какъ степень превосходная. Это есть особое мѣсто въ системѣ іерархіи, вершина іерархическаго устройства, ея необходимый верховный членъ. Какъ видно отсюда, суверенитетъ есть весьма сложное отношеніе и даже рядъ отношеній. Государственная наука не можетъ a priori рѣшить, каковы тѣ двигательные центры, къ которымъ пріурочены эти отношенія, и какъ они должны быть организованы. Нельзя апріорно сказать, кому долженъ принадлежать суверенитетъ въ государствѣ. Поэтому старая теорія монархическаго и народнаго суверенитета столь же ошибочна, какъ и теорія волевая. Нельзя также апріорно опредѣлить, каково должно быть содержаніе суверенной власти. По содержанію своему идея суверенитета—чисто формальна. „Изъ понятія суверенитета, имѣющаго чисто формальный характеръ“,—говоритъ Еллинекъ,—„нельзя вывести никакихъ заключеній относительно содержанія государственной власти. Компетенція государства мѣняется исторически. Всякое положительное содержаніе государственной власти можетъ быть установлено только исторически для опредѣленной эпохи и опредѣленнаго государства“ [59]). Бываютъ государства, суверенная власть которыхъ обладаетъ очень ограниченной компетенціей. Таковы, напримѣръ, нѣкоторыя федеральныя государства, въ частности Соединенные Штаты, слабость правительственной власти которыхъ, какъ справедливо указываютъ, происходитъ отъ раздѣленія власти между центральнымъ правительствомъ и отдѣльными членами федеральнаго союза. „Распредѣленіе полномочій между равноправными властями неизбѣжно ведетъ къ тому результату, что ни одна изъ властей не можетъ пользоваться такимъ количествомъ силы, какой при унитарной конституціи обладаетъ верховная власть. Кромѣ того, система преградъ и уравновѣшеній, при которой сила общаго правительства, такъ сказать, вступаетъ въ состязаніе съ правительствомъ отдѣльныхъ штатовъ, ведетъ къ нѣкоторой излишней тратѣ энергіи“ [60]). Стремленіе къ федерализму всегда означаетъ желаніе уменьшить полноту государственнаго

верховенства. Поэтому анархизмъ имѣетъ понятную склонность къ федерализму,—забывая только одно и самое существенное: какъ бы ни были распредѣлены власти, пока общество сохраняетъ властный характеръ, въ немъ должна имѣться *высшая* власть, хотя бы и съ чрезвычайно ограниченной компетенціей.

Отсюда слѣдуетъ, что суверенитетъ не можетъ обладать признакомъ недѣлимости въ томъ смыслѣ, въ какомъ едина и недѣлима воля человѣческой личности [61]). Напротивъ, суверенная власть въ политическомъ союзѣ можетъ воплощаться въ естественной волѣ одного лица или въ искусственно образованныхъ рѣшеніяхъ коллегіи лицъ (напр., король, палата лордовъ и палата общинъ въ Англіи). Между теоріей суверенитета и теоріей раздѣленія власти нѣтъ поэтому того противорѣчія, на которое указываютъ сторонники волевой теоріи, утверждающіе несовмѣстимость раздѣленія властей съ теоріей государства-личности [62]). Раздѣленіе властей несовмѣстимо съ суверенитетомъ только въ томъ случаѣ, если во главѣ государства становится не одна принадлежащая коллегіи суверенная власть, но нѣсколько вполнѣ самостоятельныхъ и суверенныхъ единицъ власти. Когда единство властныхъ отношеній раскалывается, такимъ образомъ, государство превращается въ состояніе анархіи, которая кратковременно можетъ быть спокойной и мирной, но со временемъ неизбѣжно ведетъ къ столкновеніямъ.

Суверенитетъ нерѣдко называли властью *абсолютной*, не опредѣляя точно смыслъ и значеніе этого термина. Акты, вытекающіе изъ суверенной власти, можно назвать абсолютными въ томъ смыслѣ, въ какомъ юристы говорятъ объ абсолютныхъ правахъ (напр., право собственности). Суверенный актъ связывая всѣхъ членовъ даннаго государства безъ исключенія, имѣетъ, стало-быть, всеобщее, а не частное только дѣйствіе. Субъектамъ властвованія „принадлежатъ абсолютныя, направленныя противъ всѣхъ и каждаго изъ постороннихъ права на то, чтобы эти постороннія лица не вмѣшивались, воздерживались отъ посягательства на подвластныхъ и терпѣли ихъ воздѣйствіе на подчиненныхъ ихъ власти“ [63]). Этимъ всеобщимъ характеромъ своимъ права верховной власти похожи на права собственника, хотя сходство здѣсь только поверхностное и внѣшнее. По содержанію своему

власть собственника совершенно не похожа на власть суверена. Собственность есть власть болѣе или менѣе безусловнаго пользованія, потребленія и распоряженія. Нѣтъ никакой необходимости, чтобы всякое властное отношеніе между людьми имѣло такое направленіе и по содержанію своему совпадало съ собственностью. Властный статусъ можетъ быть построенъ такъ, что по природѣ своей будетъ исключать всякій элементъ использованія и потребленія. Послѣдній предполагаетъ нѣкоторый односторонній интересъ, преслѣдуемый въ процессѣ властвованія; но развѣ полководецъ, ведущій войско къ побѣдѣ, непремѣнно используетъ свои интересы? Развѣ его „распоряженіе“ войскомъ есть въ тоже время jus utendi et fruendi, которое входитъ, какъ необходимый элементъ, въ отношенія собственности? Нельзя отрицать возможности тѣхъ случаевъ, когда властвованіе можетъ служить и интересамъ властвующихъ и интересамъ подвластныхъ. И полководецъ и дирижеръ оркестра могутъ быть заинтересованы въ успѣхѣ ихъ дѣла. Однако, здѣсь, именно, устанавливается нѣкоторая *солидарность* интересовъ властвующихъ и подвластныхъ,—та солидарность интересовъ, которая отсутствуетъ въ отношеніи собственности и въ отношеніяхъ рабства. Непониманіе того положенія дѣлъ, что властныя отношенія могутъ быть построены на такой солидарности, что властный статусъ можетъ быть гармоническимъ цѣлымъ, а не результатомъ насильственнаго односторонняго угнетенія,—непониманіе этихъ простыхъ вещей является главнымъ недостаткомъ всѣхъ анархическихъ воззрѣній на власть. Власть политическаго союза, будучи властью суверенной, не перестаетъ оставаться властью въ *общемъ* интересѣ, а не въ интересахъ *частныхъ*. Этотъ общій интересъ не всегда совпадаетъ съ суммой интересовъ отдѣльныхъ личностей, хотя часто между общимъ и индивидуальнымъ интересомъ наблюдается гармоническое соотвѣтствіе. Общій интересъ выходитъ за предѣлы временныхъ интересовъ сейчасъ живущихъ поколѣній; онъ охватываетъ интересы и еще не родившихся людей, простираясь на далекое будущее. Когда государство вводитъ всеобщую воинскую повинность или проводитъ желѣзныя дороги, оно имѣетъ въ виду не только актуальныхъ своихъ гражданъ, но и всѣ будущія поколѣнія [64]). Мудрая государственная политика заключается не

только въ служеніи настоящему, но и въ прозрѣніи далекаго будущаго.

Государственная власть, будучи властью соціальнаго служенія, не можетъ быть поэтому властью абсолютно деспотической. По природѣ своей она связана моральными, правовыми и соціальными узами, которыя являются внутренними побудительными мотивами ея дѣятельности. Поэтому и объектъ политической власти не можетъ не обладать совсѣмъ особой природой. Природа эта обнаруживается въ понятіяхъ *подданства* и *гражданства*. Юристы опредѣляютъ подданство, какъ принадлежность къ государству. „Быть подданнымъ—значитъ принадлежать къ государству, подчиняться его правотворческой власти, опредѣляться нормами дѣйствующаго въ немъ права“ [65]). Въ этомъ смыслѣ подданство „является опредѣленной квалификаціей, опредѣленнымъ *свойствомъ* индивида“ [66]). Свойство это является условіемъ цѣлаго ряда обязанностей и правъ, вытекающихъ изъ принадлежности подданнаго къ данному государству. Однако, по преобладающему въ настоящее время мнѣнію, эти права и обязанности изъ идеи подданства апріорно невыводимы. Подданство, подобно суверенитету, является понятіемъ съ весьма бѣднымъ содержаніемъ,—„ибо все содержаніе его,—какъ замѣчаетъ В. И. Гессенъ,—исчерпывается однимъ моментомъ—моментомъ принадлежности къ государству“ [67]).

Этотъ *формальный* характеръ идеи подданства ставитъ передъ юристами значительныя трудности въ вопросѣ объ отличіи подданныхъ отъ иностранцевъ. Съ полнымъ правомъ можно сказать, что и иностранецъ, пока онъ живетъ на территоріи чужого государства, въ извѣстномъ смыслѣ *принадлежитъ* ему, повинуется его законамъ и его порядку жизни. Такимъ образомъ *формально* и иностранецъ является также „подданнымъ“. Напрасно мы стали бы съ формально-юридической точки зрѣнія искать тѣ твердые признаки, которые дали бы намъ точное отличіе подданнаго отъ иностранца. Указанія на особыя обязанности и права, которыя лежатъ на собственныхъ подданныхъ (напр., на воинскую повинность и т. п.), вращаются въ области случайныхъ, историческихъ различій и не даютъ какихъ-либо незыблемыхъ основъ для разграниченія понятій [68]). Съ другой стороны, тѣ свойства, которыя какъ-будто даютъ такія различія, не являются юридическими,—какъ, напр., „вѣрность“ къ

государству (Freue), на которую любятъ указывать нѣмецкіе юристы. Конечно, „вѣрности“, какъ правовой обязанности, не существуетъ [69]). Вѣрность, скорѣе всего, есть нравственное понятіе, или же одна изъ идей естественнаго права. И если, дѣйствительно, иностранецъ, подчиняясь чужому государству, не обязанъ быть ему вѣрнымъ, тогда какъ „невѣрный“ подданный идейно вышелъ уже изъ своего отечества и не является его „подданнымъ“,—то всѣ эти справедливыя опредѣленія выходятъ изъ области чисто юридическихъ понятій и указываютъ на ограниченность юридическаго анализа при изученіи государственныхъ явленій.

Для общей науки о государствѣ едва ли можно признать пріемлемой ту новую, чрезвычайно интересную попытку опредѣленія понятія „подданства“, которая, не сходя съ точки зрѣнія юридическаго метода, привлекаетъ къ рѣшенію своей задачи не только категоріи государственнаго, но и международнаго права. По мнѣнію В. И. Гессена, „иностранецъ, въ отличіе отъ подданнаго, опредѣляется не однимъ, а двумя правопорядками,—отечественнымъ и территоріальнымъ; при чемъ господство надъ нимъ того и другого соотвѣтственнымъ образомъ ограничивается международнымъ правомъ“. Напротивъ того, подъ подданствомъ мы должны понимать „*личную*“, независимую отъ мѣста пребыванія, принадлежность индивида къ государству. Въ этой теоріи единственнымъ положительнымъ признакомъ подданства является *личная* связь съ государствомъ. Но что же, однако, означаетъ эта связь? На вопросъ этотъ наука международнаго права можетъ отвѣтить столь же мало, какъ и юридическая теорія государства. Связь, „объединяющая людей въ одинъ государственный союзъ“ и устанавливающая „принадлежность“ къ государству, обладаетъ гораздо болѣе „внутреннимъ“ характеромъ, чѣмъ тѣ правоотношенія, которыя устанавливаются между иностранцами и властвующимъ надъ ними чужимъ правительствомъ [70]). По правильному замѣчанію Н. М. Коркунова, „подчиненіе государству подданныхъ существенно отличается отъ случайнаго подчиненія ему иностранцевъ. Подчиненіе государству подданныхъ включаетъ въ себѣ нѣчто большее, чѣмъ пассивное исполненіе обращенныхъ къ нимъ велѣній. Подданный сознаетъ надъ собою власть государства и тогда, когда никакихъ велѣній органовъ государственной власти къ нему не можетъ быть обращено. Находясь за границей, внѣ

предѣловъ дѣйствія нашей отечественной государственной власти, мы не выходимъ въ силу этого изъ-подъ ея господства. Въ чужой странѣ связь наша съ родиной, наша зависимость отъ нея, наше подчиненіе ея интересамъ, ея власти сознаются нерѣдко еще сильнѣе и живѣе, чѣмъ дома. Точно такъ же и въ критическія минуты жизни государства, когда существующіе органы власти обнаруживаютъ полное безсиліе и распаденіе, не всегда наступаетъ вмѣстѣ съ нимъ и гибель государства. Исторія представляетъ не мало примѣровъ того, какъ при полномъ разложеніи государственной организаціи въ гражданахъ сохранялось живое сознаніе ихъ политическаго единства, ихъ зависимости отъ судьбы государства, и народъ, непонуждаемый ничьими велѣніями, напрягалъ свои послѣднія силы и цѣною тяжелыхъ жертвъ спасалъ свое государство, возрождая его къ новой жизни. Да и въ обыкновенныхъ условіяхъ государственной жизни граждане не ограничиваются однимъ пассивнымъ исполненіемъ велѣній правительства. Они даютъ государству гораздо больше простого исполненія велѣній. Они сами идутъ навстрѣчу его требованіямъ; активно и по собственной иниціативѣ поддерживаютъ его могущество, содѣйствуютъ его развитію—и по всему этому они признаютъ себя обязанными; видятъ въ этомъ свой гражданскій долгъ, а не въ одномъ исполненіи того, что имъ прикажутъ другіе“ [71]).

Въ такихъ опредѣленіяхъ подданство есть одно изъ необходимыхъ проявленій построеннаго на началахъ общаго интереса и солидарности властнаго статуса. Въ подобной властной организаціи должны наличествовать длительныя отношенія подчиненности, которыя въ ихъ политическомъ аспектѣ носятъ названіе подданства. Поэтому подданные должны быть въ каждомъ государствѣ; безъ подданства государство вообще не мыслимо. Государство, которое было бы основано на совершенно раціональныхъ основахъ, на всеобщемъ согласіи или договорѣ, не лишено подданныхъ, если только оно не отказалось отъ принциповъ власти. И такое государство должно было бы создать въ своихъ членахъ сознаніе того, что существуетъ власть и что власти этой нужно подчиняться, нужно быть „подданными“ этой власти. Но въ то же время во всякомъ нормальномъ и здоровомъ государствѣ идея подданства тѣсно сливается съ идеей гражданства. Подданный не можетъ не быть и гра-

жданиномъ, поскольку онъ принимаетъ участіе въ солидарной организаціи властнаго союза, живетъ съ нимъ одной жизнью и способствуетъ осуществленію его назначеній. Это опредѣленіе понятія подданства, какъ мы видимъ, лишено признака территоріальности, который, согласно изложенному выше во II главѣ, не является существенной родовой особенностью государства. Современная наука о государствѣ, какъ мы уже говорили, смотритъ на территорію, какъ на границу государственной власти надъ подданными. „Такимъ образомъ,—говоритъ *Л. Шалландъ* [72]),—понятіе территоріальнаго верховенства совпадаетъ съ понятіемъ государственной власти". Территоріальное верховенство „есть *сама государственная власть, разсматриваемая лишь подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія, въ отношеніи компетенціи ratione loci*" [73]). Защищаемое нами воззрѣніе является необходимымъ послѣдствіемъ этой теоріи, которая, обычно, не продумывается до конца юристами. Мы понимаемъ тѣхъ, которые обосновывали свой взглядъ на территорію, какъ на необходимый самостоятельный моментъ въ понятіи государства, исходя изъ воззрѣній, что состояніе территоріальнаго верховенства есть нѣкоторое особое отношеніе,—нѣчто среднее между dominium и imperium [74]). Для нихъ территоріальность выливалась въ цѣлый рядъ совершенно специфическихъ опредѣленій, которыя ни въ коемъ случаѣ не совпадали съ опредѣленіями государственной власти надъ лицами и со свойствами государственнаго суверенитета. Для нихъ, стало-быть, территоріальность поднималась на степень момента самостоятельнаго. Но когда утверждаютъ противоположное, когда говорятъ, что о территоріи нельзя сказать болѣе того, что уже сказано о власти,—тѣмъ самымъ низводятъ территоріальность на степень момента болѣе или менѣе случайнаго и въ родовой сущности государства не содержащагося. Какъ правильно замѣтилъ Шалландъ,—„юридическое значеніе территоріи есть несомнѣнное послѣдствіе множества государствъ. Если бы на свѣтѣ существовало только одно властвующее единеніе людей, одно государство, то матеріальный субстратъ его имѣлъ бы лишь фактическое значеніе, въ смыслѣ физическаго условія существованія. Строго говоря, самый вопросъ о правѣ въ территоріи и на территорію не могъ бы вовсе быть поставленъ" [75]). Но мы и утверждали какъ-разъ, что моментъ территоріи есть моментъ фактическій, а не эндети-

ческій, что идея государства столь же безразлична къ этому моменту, сколь безразлична она къ тому, существуетъ ли на землѣ одно государство, или нѣсколько, или просто ни одного.

Примѣчанія къ IV гл.

[1]) Оливетти. «Проблемы современнаго соціализма», 1918, стр. 38.

[2]) M. Stirner. «Der Einzige und sein Eigentum», Lpz. von Ph. Reclam, p. 301; р. п. Гиммельфарба и Гогшиллера, изд. «Свѣточъ», т. II, стр. 118 і.

[3]) Ibid., p. 299; р. п., стр. 118 ж.

[4]) Ibid., p. 365; р. п., стр. 181.

[5]) Ibid., p. 303; р. п., стр. 118 л.

[6]) Л. Н. Толстой. «Царствіе Божіе внутри васъ», ч. I, Берлинъ, 1894, стр. 68.

[7]) Ibid., стр. 71.

[8]) Ibid., стр. 6. Изъ «Провозглашенія основъ, принятыхъ членами общества, основаннаго для установленія между людьми всеобщаго братства», Бостонъ, 1838.

[9]) Stirner, l. c., p. 259; р. п., стр. 83.

[10]) Толстой, l. c., стр. 86.

[11]) Л. Н. Толстой. «Законъ насилія и законъ любви», изд. «Свободнаго Слова», № 106, Лондонъ, 1909, стр. 20.

[12]) Ср. К. Марксъ. «Восемнадцатое Брюмера», р. п., изд. «Молотъ», 1905, стр. 112—13: „эта исполнительная власть съ ея громадной бюрократической и военной организаціей, съ ея крайне сложнымъ и искуснымъ механизмомъ; эта полумилліонная гражданская армія чиновниковъ съ полумилліонной же арміей солдатъ; этотъ огромный корпусъ паразитовъ, густо усѣявшихъ тѣло французскаго общества и затыкавшихъ всѣ поры этого тѣла,—все это возникло еще во времена абсолютной монархіи, въ эпоху паденія феодализма, гибель котораго этотъ механизмъ исполнительной власти ускорилъ. *Сеньоральныя привилегіи землевладѣльцевъ и городовъ превратились въ аттрибуты государственной власти*, феодальные сановники превратились въ наемныхъ чиновниковъ и пестрая смѣсь средневѣковыхъ взаимно исключавшихъ другъ друга правъ и полномочій *превратились въ правильную, планомѣрно-дѣйствующую правительственную власть*, трудъ которой, подобно фабричному труду, былъ затѣмъ раздѣленъ и централизованъ. Первая французская революція, задача которой состояла въ томъ, чтобы сломить всѣ мѣстныя, территоріальныя, городскія и провинціальныя власти и *создать вмѣсто того буржуазное единство націи*,—эта революція должна была развить далѣе то, что начато было абсолютной монархіей: *развить централизацію, но вмѣстѣ съ тѣмъ развить также размѣры, аттрибуты и аксессуары правительственной власти*. Наполеонъ и закончилъ развитіе этого государственнаго механизма. Легитимная же монархія и монархія іюльская добавили отъ себя лишь большее раздѣленіе труда, которое возрастало

по мѣрѣ того, какъ раздѣленіе труда внутри буржуазнаго общества создавало новыя группировки интересовъ,—слѣдовательно, и новые объекты государственнаго управленія. Всякіе интересы общаго характера тотчасъ стали обособляться отъ общества и *противополагаться ему въ качествѣ интересовъ общенародныхъ, интересовъ высшаго порядка*, а затѣмъ они, какъ раньше, были изъяты изъ сферы самостоятельности отдѣльныхъ членовъ общества и превращены въ объектъ дѣятельности правительственной». Въ этомъ отношеніи новѣйшее государство по деспотизму своему ничуть не отличается отъ стараго: «Представительный режимъ—этотъ компромиссъ со старымъ режимомъ, *сохранилъ правительству всѣ аттрибуты неограниченной власти*»... «Какъ ничтожна, въ самомъ дѣлѣ, власть Людовика XIV, дерзнувшаго сказать: «государство—это я», по сравненію съ властью конституціоннаго министерства нашихъ дней». Ср. Кропоткинъ. «Рѣчи бунтовщика», 1917, стр. 83. Но тотъ же мотивъ можно найти у Штирнера и др.

[13]) Дюги. «Соціальное право», стр. 30—1. М. Леруа. «Эволюція государственной власти», р. п., 1907, особ. гл. 2.

[14]) Кропоткинъ. «Рѣчи бунтовщика», 1917, стр. 88.

[15]) Дюги, l. c., стр. 32.

[16]) Леруа, l. c., стр. 192. В. Ильинъ. «Государство и революція», 1918. Впрочемъ, всѣ эти идеи, пересаженныя на русскую почву изъ теорій французскихъ синдикалистовъ, были брошены Марксомъ въ его различныхъ политическихъ брошюрахъ и памфлетахъ, изъ которыхъ названный авторъ сдѣлалъ исчерпывающія выборки.

[17]) Н. М. Коркуновъ. «Указъ и законъ», стр. 60.

[18]) Паліенко. «Суверенитетъ», стр. 12.

[19]) На что указываетъ Н. М. Коркуновъ, l. c., выводя отсюда, впрочемъ, невѣрныя послѣдствія. Волюнтаристическій уклонъ христіанской психологіи и этики не оказалъ, какъ указано ниже, никакого существеннаго вліянія на соціально-политическія теоріи христіанскихъ мыслителей.

[20]) O. Gierke, I. Altusius, 2-te Ausgabe, 1902, p. 136.

[21]) Ibid.

[22]) Ibid., p. 189. [23]) Ibid., p. 198.

[24]) Ср. Gerber. «Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts» 1869, p. 19—21. О волевой теоріи, кромѣ трудовъ Коркунова, ср. H. Kelsen. «Die Hauptprobleme des Staatsrechtslehre», 1911.

[25]) Классическая формулировка этого общепринятаго нынѣ взгляда у Еллинека, l. c., гл. XIV, § 1.

[26]) Gierke, l. c., p. 140 и слѣд.

[27]) Ibid.

[28]) Hegel, l. c., § 279.

[29]) Gerber, l. c., p. 22.

[30]) Iellinek, l. c., 438; p. п., стр. 17.

[31]) Ср. Rehm. Staatsllere, p. 57.

[32]) „Soziologie“, p. 134.

[33]) Поэтому едва-ли можно считать правильной ту чисто *психологическую* теорію власти, которую далъ въ своихъ философски-правовыхъ изслѣдованіяхъ Л. І. Петражицкій, хотя нужно всячески привѣтствовать его критику волевой теоріи власти. Гораздо болѣе выдвинуть со-

ціальный моментъ взаимодѣйствія въ трудахъ Н. М. Коркунова („Указъ и законъ", „Русское государственное право"), воззрѣнія котораго на власть нужно считать самымъ примѣчательнымъ, изъ того что было написано объ этомъ предметѣ въ новѣйшемъ государствовѣдѣніи. Особо интересно тяготѣніе Н. М. Коркунова къ старой персоналистической теоріи власти, ведущей свое начало отъ Платона и Аристотеля. Ср. также С. А. Котляревскій. «Власть и право», 1915, гдѣ указана и необширная литература предмета. Изъ иностранныхъ сочиненій малоизвѣстно выдающееся изслѣдованіе Th. H. Green. «Lectures on the principles of political obligation», Works, v. II, New Jork and Bombay, 1900, p. 335.

34) См. объ этомъ Е. В. Спекторскій. «Проблема соціальной физики», т. II, стр. 454. Мое «Введеніе въ изученіе права», стр. 152 сл.

35) К. Марксъ. «Капиталъ», т. I, пер. подъ ред. П. Б. Струве, стр. 225.

36) Г. Лягордель. «Пролетаріатъ и демократія. Соціальное движеніе въ современной Франціи». Сборникъ статей подъ ред. Л. С. Козловскаго, 1908, стр. 86.

37) Ibid., стр. 85.

38) Ed. Berth. «Marchands, intellectuels et politiciens. Le mouvement socialiste», 1907, v. I, p. 6.

39) Т. Карлейль. «Теперь и прежде», пер. Горбова, 1906, стр. 304.

40) Сорель. «Размышленіе о насиліи», пер. подъ ред. Фриче, 1907, стр. 24.

41) L. c., стр. 303.

42) В. Тэкеръ. «Вмѣсто книги». Пер. подъ ред. Симановскаго, 1908, стр. 138—39.

43) Ibid., стр. 143.

44) Ibid., стр. 42.

45) Ibid., стр. 46.

46) Iellinek, l. c., p. 703. Ср. также А. С. Ященко. «Теорія федерализма», 1912, стр. 299 и слѣд.

47) Sergio Panunzio. «Syndicalisme et Souveraineté. Le Mouvement socialiste», 1910. T. 34, p. 62.

48) Ibid.

49) Но далеко не всѣ синдикалисты придерживаются этихъ взглядовъ. Для нихъ болѣе характерна точка врѣнія Прудона, который мыслилъ федерацію, какъ противоположность іерархіи. Ср. «Du principe fédératif», 1863.

50) Б. Н. Чичеринъ. «Собственность и государство», 1883, т.1, стр.180. Универсальный характеръ государственнаго властвованія подчеркиваютъ также Haenel. «Deutsches Staatsrecht», 1892, p. 110; Br. Schmidt. «Der Staat», 1896, p. 51.

51) Л. І. Петражицкій, l. c., стр. 205.

52) Чичеринъ, l. c.

53) Ср. Borel. «Etude sur la souveraineté et l'Etat fédératif», 1886; Le Fur. «Etat fédéral et confédération d'Etats», 1896. Ященко, l. c., стр. 294.

54) «Or the notions of sovereignty and independent political society may be expressed concisely thus.—If a *determinate* human superior, *not* in a habit of obedience to a like superior, receive *habitual* obedience from

he *bulk* of a given society, that determinale superior is sovereign in that society, and the society (including the superior) is a society political and independent». John Austin. «The province of Jurisprudence determined», 2 ed., 1861, p. 170.

55) Мэнъ. «Древнѣйшая исторія учрежденій», р. п., стр. 279—80.

56) Ср. Haenel, l. c., p. 114. Но Генель неправильно отожествляетъ эту идею соотносительности съ *превосходной степенью*, что будетъ выяснено изъ послѣдующаго текста.

57) Различіе между *внѣшнимъ* и *внутреннимъ* суверенитетомъ проведено особенно у французскихъ авторовъ. Ср. Despagnet. «Essai sur les protectorats», 1896; M. Haurion. «Principes de droit public», p. 453, гдѣ указана литература.

58) Л. І. Петражицкій, l. c., стр. 215.

59) Iellinek, l. c., p. 441; p. п, стр. 320.

60) Дайси. «Основы государственнаго права Англіи», пер. Полторацкой, 1905, стр. 192.

61) Iellinek, l. c., p. 457 и слѣд.; p. п., стр. 333.

62) Напр. Еллинекъ, въ главѣ XIV его книги. Ср. также Палиенко. «Суверенитетъ», 1903, гдѣ указана и литература.

63) Л. І. Петражицкій, l. c., стр. 206.

64) Iellinek. «System», p. 68—69, гдѣ указана и соотвѣтствующая литература.

65) В. М. Гессенъ. «Подданство, его установленіе и прекращеніе», т. I, 1909, стр. 4. Въ этомъ капитальномъ и выдающемся сочиненіи можно найти богатыя указанія на литературу предмета. Критическія замѣчанія о немъ въ рец. Ивановскаго. «Новая теорія подданства», «Вѣстн. Европы».

66) Ibid.

67) Ibid., стр. 5.

68) Какъ показываетъ Гессенъ, логически вполнѣ возможно мыслить такое государство, которое во всѣхъ отношеніяхъ уравняло бы права и обязанности подданныхъ и иностранцевъ. Ср. l. c., стр. 46.

69) Ср. Гессенъ, l. c.

70) L. c., стр. 109.

71) «Указъ и законъ», стр. 170.

72) Л. Шалландъ. «Юридическая природа территоріальнаго верховенства», 1903, стр. 118.

73) Ibid., 186. Однако, самъ уважаемый авторъ въ своемъ во всѣхъ отношеніяхъ выдающемся сочиненіи не придерживается защищаемыхъ нами взглядовъ.

74) Объ этихъ теоріяхъ см. вышеназванное сочиненіе, гдѣ указана обширнѣйшая литература.

75) Тѣмъ болѣе неожиданнымъ является мнѣніе уважаемаго автора, высказанное на 119 стр. его книги: «Подобно тому, какъ не можетъ быть государства безъ людей, немыслимо государство безъ пространственнаго элемента». Но государство безъ людей это все равно, что треугольникъ безъ сторонъ или окружность безъ центра; тогда какъ государство безъ территоріи есть вещь весьма необычайная, однако же вполнѣ мыслимая.

МОСКОВСКІЙ НАУЧНЫЙ ИНСТИТУТЪ.
ИЗДАТЕЛЬСКІЙ ОТДѢЛЪ.
Москва, Пречистенка, Лопухинскій пер., д. 1, кв. 11.
Телефонъ 1-82-87.

Лазаревъ, П. П. — „Изслѣдованія по іонной теоріи возбужденія". Ч. I. 1916 г. (Разошлось).

P. Lazareff — „Recherches sur la théorie ionique de l'excitation". 1918. Prix 10 frs.

„Архивъ Физическихъ Наукъ". — (Разошлось).

„Archives des Sciences physiques". 1918. Prix 6 frs.

„Успѣхи Физическихъ Наукъ". — Подъ ред. акад. П. П. Лазарева. №№ 1 4.

„Физическій Институтъ Московскаго Научнаго Института". (Разошлось).

Кулагинъ, Н. М. — „Зубры Бѣловѣжской пущи". 1919 г. Ц. 15 руб.

„Исторія Экономической Мысли". — Подъ ред. В. Я. Желѣзнова и А. А. Мануилова. (Разошлось).

Хвостовъ, В. М. — „Соціологія". Томъ I. 1917 г. (Разошлось).

Таль, Л. С. — „Очерки пром. рабочаго права". 1918 г. (Разошлось).

Кауфманъ, А. А. — „Аграрный вопросъ въ Россіи". 1919 г. Ц. 40 р.

Хвостовъ, В. М. — „Исторія римскаго права". 1919. Цѣна 60 руб.

Шершеневичъ, Г. Ф. — „Учебникъ торговаго права". 1919. Ц. 50 р.

Новгородцевъ, П. И. — „Политическіе идеалы древняго и новаго міра". 1919 г. Цѣна 30 руб.

Хвостовъ, В. М. — „Теорія историческаго процесса". 1919 г. Ц. 40 р.

Кауфманъ, А. А. — „Статистика 1919 г.". Цѣна 30 руб.

Ипатьевъ, В. и Сапожниковъ, А. — „Курсъ неорганической химіи". 1920 г. Цѣна 170 руб.

Чарновскій, Н. Ф. — „Организація промышленныхъ предпріятій по обработкѣ металловъ". 1919. (Разошлось).

Алексѣевъ, Н. Н. — „Очерки по общей теоріи государства". Вып. I. 1920 г. Цѣна 125 руб.

Карѣевъ, Н. И. — „Исторія Западной Европы въ началѣ XX вѣка". 1920 г. Цѣна 350 руб.

(5.000 экз.). **Цѣна 125 руб.**