КОНСПЕКТЪ КЪ ЛЕКЦІЯМЪ

ПО

ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ ПРАВА

П. И. НОВГОРОДЦЕВА.

(Изданіе для студентовъ).

МОСКВА.—1908.
Изданіе В. М. Саблина.

Типографія В. М. Саблина.
Москва, Петровка, домъ Обидиной. Телефонъ 131-34.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ДРЕВНІЙ МІРЪ.

Глава первая. Политическія идеи Греціи до Платона. 1

Традиціонный взглядъ на міросозерцаніе грековъ. Пессимизмъ Гезіода. Отвлеченная философія Гераклита. Зарожденіе политическаго искусства. Мудрецы-законодатели. Софисты. Ихъ критика традиціонной морали. Понятіе личной свободы. Сократъ. Его борьба съ софистами. Ученіе о двухъ мірахъ. Политическій идеалъ Сократа.

Глава вторая. Политическій идеалъ Платона 9

Развитіе его міросозерцанія: періодъ отрѣшеннаго идеализма. Отношеніе къ Сократу и его философіи. Дуализмъ. Міръ идей. Переходъ къ практическому идеализму. Идеальное государство. Общая историческая картина эпохи Платона: борьба олигарховъ и демократовъ. Критика существующихъ политическихъ формъ у Платона. Отрицательное отношеніе къ олигархіи и демократіи. Политическій идеалъ аристократіи ума. Правители-философы. Дѣленіе обществъ на классы. Воины и ремесленники. Воспитаніе. Цензура. Общность имуществъ.

Глава третья. Политическое ученіе Аристотеля. Стоики и эпикурейцы 19

Справедливость и дружба. Естественная смерть государствъ. Критика спартанскаго строя. Критика платоновскаго государства. Критика капитализма. Система очереднаго управленія. Взглядъ на рабство. Политическое преобладаніе средняго класса. Разложеніе античнаго государства. Философія стоиковъ. Понятіе добродѣтели у стоиковъ. Идея всеобщаго братства. Распространеніе стоицизма. Эпикурейцы. Идеалъ безмятежнаго спокойствія и счастья. Отрицаніе безсмертія. Дружба. Общая характеристика политическихъ идеаловъ Греціи. Принципъ замкнутости.

СРЕДНІЕ ВѢКА.

Глава четвертая. Средневѣковый теократическій идеалъ. Августинъ. 32

Принудительный универсализмъ средневѣковаго міровоззрѣнія. Стремленіе Католической церкви къ всемірному владычеству. Забвеніе ея истиннаго христіанскаго идеала — свободнаго нравственнаго совершенствованія. Августинъ. Два момента въ его ученіи. Самоотреченіе. Ученіе о подчиненіи церкви. Ученіе о предопредѣленіи и о происхожденіи зла въ мірѣ. Отрицаніе человѣческой личности и свѣтскаго государства

Глава пятая. Средневѣковыя политическія ученія. Марсилій Падуанскій. Данте 46

Протестъ Марсилія Падуанскаго противъ свѣтской власти церкви и противъ преслѣдованія еретиковъ Идеи народнаго суверенитета у Марсилія Падуанскаго. Ученіе Данте о всемірной свѣтской имперіи.

НОВОЕ ВРЕМЯ.

Глава шестая. Политическія ученія въ эпоху Возрожденія. Макіавелли 50

Наступленіе новаго времени. Джордано Бруно. Макіавелли. Его отрицательное отношеніе къ средневѣковому міровоззрѣнію. Культъ государства. Правильный взглядъ на Макіавелли. Политическія цѣли трактата „О князѣ“. Патріотическія стремленія. Политическій идеалъ „Разсужденій о Титѣ Ливіи“. Недостатки ученія Макіавелли. Его взглядъ на характеръ историческаго развитія и на человѣческую природу.

Глава седьмая. Зарожденіе демократическихъ ученій въ эпоху Реформаціи 66

Двѣ новыя силы, разрушавшія средневѣковую теократію. Идея правового государства, какъ результатъ борьбы этихъ силъ. Происхожденіе идеи автономной личности изъ протестантизма. Принципы Реформаціи. Отношеніе Лютера къ католической нетерпимости среднихъ вѣковъ. Провозглашеніе свѣтскихъ началъ развитія. Позднѣйшія отступленія протестантизма отъ своихъ принциповъ. Общее значеніе протестантизма для политическихъ, соціальныхъ отношеній и въ сферѣ религіозной. Отношеніе лютеранъ къ политическимъ вопросамъ. Политическая доктрина кальвинистовъ. Основные принципы, внесенные въ политику протестантизмомъ, и ихъ противорѣчіе.

Глава восьмая. Демократическія теоріи монархомаховъ 80

Монархическая теорія во Франціи въ началѣ XVI в. Столкновеніе монархической власти съ принципомъ религіозной свободы. Общій ходъ развитія оппозиціонной литературы. Готманъ и его книга. Отношеніе Готмана къ настоящему и прошлому Франціи Основной тезисъ сочиненія Готмана и его доказательства изъ исторіи Франціи. Общій характеръ либерализма Готмана. Дюплесси-Морнэ. Отношеніе его къ Макіавелли. Четыре вопроса книги Морнэ. Вопросы о повиновеніи и сопротивленіи властямъ въ церковной области и свѣтской. Возрожденіе средневѣковыхъ началъ. Взглядъ Дюплесси-Морнэ на государство. Значеніе договора въ средневѣковомъ государственномъ строѣ. Идея представительства. Радикальный характеръ теоріи Дюплесси-Морнэ Ученія католическихъ писателей.

Глава девятая. Теорія государственнаго суверенитета. Боденъ. 93

Религіозныя войны. Требованіе вѣротерпимости. Боденъ, какъ сторонникъ свѣтскаго суверенаго государства. Защита вѣротерпимости у Бодена, Мильтона и въ XVIII вѣкѣ. Взглядъ Бодена на монархію. Признаки суверенитета. Средневѣковый строй и прогрессивное значеніе идеи государственнаго суверенитета.

Глава десятая. Государственный и народный суверенитетъ въ политическихъ ученіяхъ Англіи XVII в. 104

Протестантизмъ въ Англіи. Столкновеніе короля съ народомъ. Гоббсъ, какъ теоретикъ государственнаго абсолютизма. Естественное состояніе. Первобытный договоръ. Монархическій и государственный абсолютизмъ. Антиклерикализмъ. Демократическія ученія въ Англіи. Пуритане. Роджеръ Вильямсъ. Джонъ Лильборнъ.

Глава одиннадцатая. Политическое ученіе Локка. 119

Понятіе естественнаго права и естественнаго состоянія. Первобытный договоръ и его этическое значеніе. Народный суверенитетъ. Раздѣленіе власти законодательной и исполнительной. Локкъ и Монтескьё. Болингброкъ, какъ защитникъ конституціонной монархіи.

Глава двѣнадцатая. Разложеніе стараго порядка и переходъ къ новому 127

Характерныя особенности стараго режима (произволъ власти, вражда различныхъ классовъ общества и отсутствіе общественной иниціативы)

и идеи политической и гражданской свободы у Вольтера и Монтескьё подъ вліяніемъ государственнаго строя Англіи. Теоретики стараго полицейскаго государства: Хр. Вольфъ. Главный недостатокъ его нравственнаго ученія. Критика полицейскаго государства въ доктринѣ В. Гумбольдта. Вліяніе государственнаго строя Англіи на общественные и политическіе идеалы Европы. «Духъ законовъ» Монтескьё. Всеобщее увлеченіе передовыми лозунгами въ политикѣ. Постепенный ростъ оппозиціоннаго духа. Фенелонъ. Бейль.

Глава тринадцатая. Политическіе идеалы эпохи Просвѣщенія. Вольтеръ 140

Вольтеръ, какъ защитникъ правъ и интересовъ человѣчества. Религіозныя воззрѣнія Вольтера. Политическія воззрѣнія Вольтера. Его симпатіи къ «просвѣщенному абсолютизму». «Вольтерьянство» Вольтера. Вольтеръ, какъ человѣкъ. Кондорсе и его вѣра въ просвѣщеніе. Требованіе демократизаціи знанія. Его ученіе о непрерывномъ прогрессѣ и вѣра въ силу просвѣщеннаго разума. Практическія указанія реформы политическаго строя въ доктринахъ Монтескьё и Руссо.

Глава четырнадцатая. Политическіе идеалы эпохи Просвѣщенія. Монтескьё. 147

Трактатъ Монтескье «Духъ законовъ» и его главная мысль. Понятіе политической свободы. Общій принципъ раздѣленія властей и организація каждой власти. Судьи; депутаты; монархъ. Недостатки теоріи раздѣленія властей Монтескье. Поправка Мабли. Солидарность кабинета министровъ въ Англіи, не замѣченная Монтескьё. Отдѣленіе суда отъ администраціи, какъ принципъ государственнаго устройства.

Глава пятнадцатая. Политическіе идеалы эпохи Просвѣщенія. Руссо 156

Идея народнаго суверенитета въ произведеніяхъ Руссо. Протестъ противъ культуры и ошибка Руссо. Естественное состояніе человѣка и переходъ къ гражданскому въ изображеніи Руссо. Руссо и Толстой. Главная мысль «Общественнаго договора». Общественный договоръ, какъ критерій различенія между правомъ и произволомъ. Народный суверенитетъ и общая воля. Неотчуждаемость, единство и нераздѣльность народнаго суверенитета. Воля общая и воля всѣхъ. Безусловное господство и абсолютное значеніе народной воли. Гоббеизмъ. Противорѣчіе въ доктринѣ Руссо.

Глава шестнадцатая. Реакція противъ идей XVIII вѣка. Де-Местръ. Бенжаменъ Констанъ 170

Реакція противъ идеи народнаго суверенитета. Жозефъ де-Местръ. Невѣріе въ силу разума, прибѣжище человѣка, его прошлое. Вѣра въ таинственность мірозданія. Отрицаніе общественнаго договора. Несправедливость есть законъ міра. Оправданіе войны и казней. Признаніе власти церкви. Отрицаніе революціи. Идеалъ де-Местра и реставрація. Бенжаменъ Констанъ. Вліяніе его. Его отношеніе къ Руссо. Ученіе о свободѣ въ древнемъ и новомъ мірѣ. Критика идей народовластія. Критика идей революціи. Констанъ и Наполеонъ. Ученіе о гарантіяхъ свободы. Либеральный идеалъ.

Глава семнадцатая. Демократическая доктрина у Токвиля 183

Практическая постановка демократической проблемы у Токвиля Отношеніе Гизо къ демократической доктринѣ. Вопросъ о соотношеніи въ демократіи свободы и равенства, правъ большинства и меньшинства. Децентрализація и верховный конституціонный судъ, какъ гарантіи свободы. Огражденіе правъ меньшинства въ ученіяхъ Токвиля и Милля.

Глава восемнадцатая. Ученія объ обществѣ. Сенъ-Симонъ. Спенсеръ 191

Позитивизмъ Сенъ-Симона. Взглядъ Сенъ-Симона на экономическую жизнь и на внѣшнія формы правленія. Истинная конституція. Новое христіанство. Проблемы взаимоотношенія личности и общества. Формы общества. Семья, классъ, государство, народъ, человѣчество. Органическая теорія общества. Спенсеръ. Отличіе общества отъ біологическаго организма. Психологическая теорія общества. Значеніе личности.

Глава девятнадцатая. Реакція противъ идеи народнаго суверенитета. Гегель. Штирнеръ 207

Три антитезы, выставленныя противъ идеи народнаго суверенитета въ XIX в. Теорія государственнаго абсолютизма въ ученіи Гегеля. Государство, какъ организмъ нравственной свободы. Право, какъ выраженіе свободы. Раздѣленіе властей, народный суверенитетъ и государственный суверенитетъ. Народъ и государство. Индивидуалистическій анархизмъ Штирнера и его основная мысль. Протестъ противъ идей и идеаловъ, противъ идеи долга и утвержденіе индиви-

дуальной личности, какъ самоцѣли, какъ единственной реальности. Скептицизмъ по отношенію къ началамъ политики и политической морали. «Союзъ эгоистовъ», какъ нормальная форма общенія, и ея оправданіе. Цѣль и смыслъ человѣческой жизни Критика ученія Штирнера Цѣнныя идеи индивидуализма.

Глава двадцатая. Критика идеи народнаго суверенитета въ наше время 221

Идея общечеловѣческой солидарности. Ея выраженіе у Вл. Соловьева. Ея значеніе, какъ конечной цѣли стремленій, какъ идеала. Идея народнаго суверенитета и ея содержаніе. Ея проведеніе на практикѣ. Критическія нападки на современное правовое государство а) съ точки зрѣнія интересовъ большинства, б) съ точки зрѣнія интересовъ меньшинства. Критика правового государства у А. Менгера. Начала народнаго блага, свободы, равенства не проведены до конца въ современномъ государствѣ. Еллинекъ о правахъ меньшинства въ современномъ правовомъ государствѣ. Общественное развитіе съ точки зрѣнія права и свободы личности. Формула общественнаго развитія у Спенсера, возраженія противъ нея. Ростъ общественной дифференціаціи и развитіе личности. Зиммель. Понятіе человѣческой личности. Идея о близкой гармоніи, какъ задача нравственныхъ усилій людей. Возраженія противъ этой идеи. Нравственная идея, какъ условіе прогресса.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящій конспектъ къ лекціямъ П. И. Новгородцева составленъ, по преимуществу, по запискамъ слушателей, представлявшимъ сокращенное изложеніе прочитаннаго курса. Эти записки, по порученію П. И. Новгородцева, просмотрѣны и дополнены приватъ-доцентами Московскаго Университета Б. П. Вышеславцевымъ, В. А. Савальскимъ и А. С. Ященко. Дополненія сдѣланы, главнымъ образомъ, по напечатаннымъ ранѣе курсамъ и статьямъ П. И. Новгородцева. Въ виду того, что настоящее изданіе имѣетъ своею цѣлью служить краткимъ пособіемъ для студентовъ при прохожденіи курса, въ немъ опущены обычныя ссылки на литературу. Приложенная въ концѣ конспекта библіографія не имѣетъ иной цѣли, какъ указать лишь самыя главныя пособія, которыя можно рекомендовать при изученіи политическихъ ученій.

Древній міръ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Политическія идеи Греціи до Платона.

Традиціонный взглядъ на міросозерцаніе грековъ. Пессимизмъ Гезіода. Отвлеченная философія Гераклита. Зарожденіе политическаго искусства. Мудрецы-законодатели. Софисты. Ихъ критика традиціонной морали. Понятіе личной свободы. Сократъ. Его борьба съ софистами. Ученіе о двухъ мірахъ. Политическій идеалъ Сократа.

Греческой мысли придается огромная важность, такъ какъ она продумала политическую проблему, проблему наилучшей организаціи общества и правового государства до самаго корня. Греческіе мыслители заглянули въ глубину тѣхъ вопросовъ, которые открываются при изслѣдованіи сущности права и государства. Они сохранили намъ великіе выводы и заключенія. Эту проблему и прежде и теперь ставитъ себѣ человѣческая мысль,— проблему, какъ устроить общество, какъ создать справедливое государство, какъ опредѣлить отношеніе отдѣльной личности къ обществу. Греческое государство сломилось подъ тяжестью великой проблемы свободы и равенства и передало ее для разрѣшенія послѣдующимъ вѣкамъ.

Чтобы правильно представить себѣ ходъ развитія греческой мысли, чтобы понять, каковы были тѣ вопросы, которые сама жизнь ставила античнымъ мудрецамъ для разрѣшенія, необходимо прежде всего устранить устарѣвшій оптимистическій взглядъ на греческое государство и жизнь: будто бы это была жизнь, исполненная гармоніи, будто бы греки были счастливѣйшимъ народомъ въ мірѣ, будто бы это былъ міръ, полный прекрасной иллюзіи. Но это романтическое сантиментальное представленіе о древности, какъ о золотомъ вѣкѣ, весьма далеко отъ дѣйствительности. Уже у Гомера мы встрѣчаемъ такую мысль: „изъ всего, что живетъ на землѣ, человѣкъ больше всего подверженъ страданіямъ". А вѣдь Гомеръ видѣлъ наиболѣе счастливую пору греческой жизни, когда еще не было перенаселенія, когда всего было вдоволь, когда люди жили натуральнымъ хозяйствомъ и были, дѣйствительно, сравнительно счастливы. И все-таки въ его изреченіяхъ слышится пессимизмъ

Другой греческій поэтъ, Гезіодъ, въ своей поэмѣ „Труды и дни" рисуетъ еще болѣе пессимистическую картину; въ этомъ произведеніи онъ обращается къ будущему поколѣнію и желаетъ ему болѣе счастливой жизни; онъ не слагаетъ пѣсенъ для знатныхъ и богатыхъ, онъ поетъ о томъ вѣкѣ, „когда, — говоритъ онъ, — и днемъ и ночью лишь работа и нужда, всюду господствуетъ насиліе и зависть; лучше бы я не жилъ среди такихъ людей". „Правды теперь не существуетъ, она изгнана", — восклицаетъ поэтъ и призываетъ возвратиться на путь правды. Нѣкоторые писатели по случайнымъ изреченіямъ хотѣли видѣть въ немъ предтечу древнегреческаго соціализма. Но Гезіодъ — писатель переходнаго времени, когда ломались формы стараго строя и еще

не созидались новыя. Съ VIII вѣка до Р. Х. общественная жизнь Греціи постепенно преобразовывается; патріархальный строй рушится, начинается живой обмѣнъ мыслями, является цѣлое движеніе въ сторону новыхъ началъ; но въ первое время это движеніе не вызываетъ довѣрія и надеждъ; оно кажется разрушеніемъ устоевъ добраго стараго времени, оно рождаетъ мысль о вѣчной борьбѣ въ людскихъ обществахъ, о неустойчивости всѣхъ человѣческихъ установленій. Въ указанной поэмѣ своей Гезіодъ скорбитъ о давно прошедшихъ временахъ блаженнаго „золотого“ и „серебрянаго“ вѣка и свой вѣкъ называетъ вѣкомъ „желѣзнымъ“. Раздоръ, обманъ и насиліе господствуютъ въ немъ. Скорбь есть удѣлъ смертныхъ.

Эта пессимистическая точка зрѣнія еще ярче выступаетъ у философа Гераклита, жившаго въ концѣ VI вѣка. Гераклитъ,— „умъ великій и могучій“, какъ говоритъ про него Гегель (Лассаль называетъ его „великимъ философомъ“),—созерцая міръ въ его безконечномъ измѣненіи, утверждалъ, что „все течетъ“, „все движется и ничто не пребываетъ“; это были его любимыя, основныя утвержденія. Гераклитъ не находитъ ничего постояннаго въ этомъ мірѣ, всю жизнь онъ представляетъ въ видѣ круговорота, гдѣ все безпрестанно мѣняется. „Какъ дитя играетъ пескомъ, такъ и вѣчность играетъ міромъ“; „жизнь и смерть, сонъ и бдѣніе, молодость и старость, удовольствіе и страданіе — неизбѣжно переходятъ одно въ другое. Человѣческая жизнь есть вѣчная смѣна суетныхъ стремленій“. „Родившись, они стремятся жить, чтобы затѣмъ умереть, или, лучше сказать, успокоиться, и оставляютъ дѣтей въ удѣлъ смерти“. Этотъ взглядъ на жизнь, на міровой процессъ постоянно живетъ въ сознаніи человѣче-

ства, какъ вѣчная идея, и въ различныхъ формахъ выражается философами и поэтами всѣхъ временъ; такъ напримѣръ одинъ нашъ русскій писатель говоритъ: „все дымъ и прахъ, все безпрестанно мѣняется, всюду новые образы, а въ сущности все то же и то же; все торопится, спѣшитъ, но все ничего не достигаетъ“. При такомъ міросозерцаніи политика, какъ имѣющая дѣло съ вѣчно измѣнчивымъ и съ вѣчно недостижимымъ, представляется несомнѣнно дѣломъ суетнымъ, пустымъ и для философа неинтереснымъ. Человѣческая мысль, достигнувъ умозрительной высоты, хочетъ прежде всего отрѣшиться отъ пестраго потока явленій и обратиться къ философскому созерцанію вѣчныхъ міровыхъ началъ. Но на ряду съ этимъ отвлеченно-философскимъ направленіемъ, мысли уже съ конца VII в. до Р. Х. начинаетъ развиваться подъ вліяніемъ усложнившейся общественной жизни интересъ къ вопросамъ практическимъ, къ проблемамъ житейской мудрости. Разрушеніе патріархальнаго строя, державшагося на вѣковѣчныхъ обычаяхъ, требуетъ новаго устройства общества на иныхъ началахъ, на началахъ законодательства. Такимъ образомъ зарождается политическое искусство. Появляются мудрецы-законодатели, учителя житейской мудрости. Преданіе сохранило намъ имена семи мудрецовъ, которые занимались вопросами о политикѣ; впрочемъ, достовѣрно извѣстны имена четырехъ изъ нихъ: Солонъ, Фалесъ, Біасъ и Питтакъ. Не легко установить въ точности, чему учили эти мудрецы: до насъ дошли лишь немногія краткія изреченія, какъ напримѣръ: „владѣй собой, забывай вражду“ и т. п. Чаще всего повторяется сентенція: „ничего слишкомъ, не переходить черезъ край“. Это требованіе очень знаменательно. Жизнь тогда становилась сложнѣе, новыя начала вторгались въ

общество, и вотъ древнѣйшіе философы обращаются съ этимъ призывомъ самоограниченія, умѣренности. Преданіе приписываетъ имъ славу первыхъ законодателей.

Въ слѣдующемъ періодѣ мысль грековъ еще болѣе выдвигаетъ на первый планъ задачу овладѣть нитями политической жизни, найти тайну, съ помощью которой дурное государство можно сдѣлать хорошимъ. Тутъ намѣчаются два основныхъ теченія: одно — разрушительное, уничтожающее, критикующее, другое — положительное, созидающее. Представителями перваго теченія можно назвать софистовъ; представителями второго являются Сократъ, Платонъ, Аристотель.

Софисты въ греческой жизни имѣли громадное значеніе. Они были въ Греціи первыми популяризаторами знанія, они распространяли интересъ къ философіи. Если мы постараемся узнать, чему они учили, въ какомъ направленіи они хотѣли подвинуть массы, то увидимъ, что, съ одной стороны, они проповѣдуютъ разрушеніе авторитетовъ, отрицаніе традиціонной морали и древнихъ религіозныхъ установленій; по ихъ ученію человѣкъ ставится во главу угла, онъ „есть мѣра всѣхъ вещей“; лозунгъ ихъ — право сильной личности. Они учатъ, что общество, связывающее отдѣльныя личности, только калѣчитъ ихъ; при этомъ лучшіе и сильнѣйшіе люди часто страдаютъ и гибнутъ, а этого не должно быть. Когда человѣкъ станетъ мудрымъ, сильнымъ и храбрымъ какъ левъ, онъ сброситъ оковы общежитія, разорветъ путы закона и обычая и подчинитъ себѣ неразумное большинство, толпу; „ибо лучшему справедливо преобладать надъ худшимъ, а сильнѣйшему—надъ слабѣйшимъ“. Подобная проповѣдь „господской морали“, представителемъ которой является изображаемый Платономъ софистъ Калликлъ, могла, конечно, имѣть только

отрицательное значеніе. Но на ряду съ такими взглядами съ одной стороны, мы съ другой стороны видимъ софистовъ совершенно другого направленія, софистовъ, какъ выразителей прогрессивныхъ стремленій — возстающихъ противъ политическаго неравенства, противъ рабства; они говорили, что всѣ люди родятся свободными, никто не рождается рабомъ; далѣе они говорили, что наказаніе не должно быть устрашеніемъ для преступника, а только исправленіемъ. Здѣсь уже сказываются элементы истиннаго освобожденія; свобода личности, свобода мысли предъявляютъ свои права; и въ этомъ смыслѣ заслуга софистовъ несомнѣнна. Но то понятіе свободы, которое они защищали и обосновывали, еще не давало возможности дѣлать положительныя построенія въ сферѣ политики; въ концѣ концовъ они понимали свободу въ смыслѣ освобожденія отъ всякой морали, отъ права, отъ религіи; и это ученіе неизбѣжно должно было внести много смуты и разлада въ греческую жизнь.

Ученіе Сократа противоположно ученію софистовъ; онъ не признаетъ свободы, какъ беззаконнаго произвола сильной личности, свободы, какъ отрицанія коренныхъ устоевъ греческаго государства. Своимъ изреченіемъ: „я знаю, что я ничего не знаю“ Сократъ противопоставляетъ свое незнаніе — всезнанію софистовъ. „Знаніе лежитъ въ глубинѣ вещей, — говоритъ этотъ великій мудрецъ, — въ глубинѣ нашего существа познается истина, и человѣкъ долженъ сдѣлаться достойнымъ истины“. Другое изреченіе Сократа: „я не занимаюсь политикой“ касается не политики вообще, а того политическаго искусства, искусства господствовать въ государствѣ, которому брались обучать софисты. Онъ съ ироніей относится къ ложнымъ знаніямъ софистовъ;

онъ старается открыть глаза обществу на ихъ честолюбіе и корысть, на ихъ самоувѣренность, доктринерство; онъ хочетъ уничтожить ихъ мнимую ученость. На судѣ Сократъ заявляетъ: „отпустите или нѣтъ, но я буду говорить то же самое, хотя бы пришлось умирать нѣсколько разъ“. Въ этихъ словахъ видна вся сила нравственнаго подвига философа-патріота.

За ироніей и критикой начинается положительная сторона ученія Сократа. Сократъ училъ непоколебимо вѣрить въ добро и истину, а въ ту эпоху, когда онъ жилъ, въ эпоху скептицизма и критики, всего труднѣе было — вѣрить. Настоящей философской системы Сократъ не выработалъ; онъ не имѣлъ возможности письменно излагать, приводить въ законченный видъ своего ученія; его призваніемъ была устная проповѣдь, вся жизнь его прошла въ бесѣдахъ съ народомъ. Но если у Сократа не было законченной системы, это не значитъ, чтобы у него не было опредѣленныхъ и глубокихъ взглядовъ. Одинъ его взглядъ, самый основной и важный, необходимо здѣсь отмѣтить, тотъ, которымъ онъ отличается отъ древнегреческаго созерцанія и который перешелъ затѣмъ отъ него къ Платону. Это мысль о двойственности міросданія, о противорѣчіи двухъ міровъ, преходящаго и вѣчнаго. Мысль эта не разъ мелькала какъ неясный образъ, какъ смутное предчувствіе въ системахъ перваго періода. Теперь она получаетъ значеніе коренного и центральнаго принципа и становится основнымъ убѣжденіемъ сократовой школы. Платонизмъ былъ только глубокимъ выраженіемъ ея. Съ тѣхъ поръ этотъ философскій дуализмъ, эта мысль о двойственности міросданія, стали принципомъ философіи, какъ одна изъ самыхъ выдающихся ея системъ. Въ концѣ концовъ она представляетъ собою замѣча-

тельную попытку разъяснить разладъ духа человѣческаго съ собою и съ міромъ, двойственность нашихъ стремленій, противорѣчіе между идеальными основами и земнымъ несовершенствомъ. Это — попытка понять человѣка, какъ участника двухъ міровъ — видимаго и преходящаго, съ одной стороны, незримаго и идеальнаго — съ другой. Это — попытка объяснить безконечность человѣческихъ стремленій, твердость человѣческихъ надеждъ и глубину вѣры. Все это идетъ — такъ учатъ насъ Сократъ и Платонъ — изъ нѣкоторой неизъяснимой глубины духа, изъ его идеальной основы; въ этомъ мірѣ человѣкъ пребываетъ лишь тѣломъ своимъ; душа его рвется вверхъ къ безконечному.

Его обращеніе къ ученикамъ: „ты, аѳинянинъ, гражданинъ города великаго и славнѣйшаго въ мудрости и силѣ, не стыдно ли тебѣ заботиться только о богатствѣ, чтобы его у тебя было всѣхъ больше, о почестяхъ, о славѣ людской, а о мудрости и правдѣ не заботиться и не думать о душѣ, чтобы она была всего лучше?“—это призывъ къ совершенствованію души, въ которомъ и заключается истинное благо человѣка; все же внѣшнее, случайное, преходящее, — не стоитъ вниманія и заботъ.

Идеальное государство по Сократу должно быть воплощеніемъ разума; власть должна принадлежать лучшимъ и знающимъ людямъ, и тогда государство будетъ процвѣтать. Изъ формъ правленія онъ предпочиталъ аристократическую форму.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Политическій идеалъ Платона.

Развитіе его міросозерцанія. періодъ отрѣшеннаго идеализма Отношеніе къ Сократу и его философіи. Дуализмъ. Міръ идей. Переходъ къ практическому идеализму. Идеальное государство Общая историческая картина эпохи Платона: борьба олигарховъ и демократовъ. Критика существующихъ политическихъ формъ у Платона. Отрицательное отношеніе къ олигархіи и демократіи. Политическій идеалъ аристократіи ума. Правители-философы. Дѣленіе обществъ на классы. Воины и ремесленники. Воспитаніе. Цензура. Общность имуществъ.

Первая половина въ развитіи философскаго міросозерцанія Платона весьма удачно охарактеризована у Вл. Соловьева, какъ „отрѣшенный идеализмъ“. Отношеніе истиннаго мудреца къ міру, къ жизненной суетѣ— можетъ быть только отрицательное. Мудрость состоитъ въ томъ, чтобы понять тщету, ничтожество видимаго міра, чтобы презрѣть пустые интересы толпы. Смерть Сократа, который хотѣлъ учить и исправлять, который хотѣлъ вести за собою невѣжественныхъ и неразумныхъ къ познанію единой, для всѣхъ необходимой истины, — эта смерть окончательно убѣдила Платона, что міръ весь во злѣ лежитъ, что толпа — неисправима и безнадежна въ своей тупой ограниченности, что философъ долженъ удаляться отъ житейскихъ интересовъ большинства; здѣсь мы встрѣчаемъ снова тѣ мотивы

пессимистическаго аристократизма, которые были намѣчены еще у Гераклита и составляютъ какъ бы вѣчно возвращающуюся идею въ исторіи человѣческой мысли. Съ этой точки зрѣнія политическія построенія — только пустая игра: созиданіе невозможнаго, исправленіе неисправимаго. Поэтому Платонъ и не занимается политикой въ первый періодъ своей философской дѣятельности. Его мысль всецѣло устремлена къ отвлеченнымъ созерцаніямъ. Если этотъ видимый міръ есть царство неправды, то нужно отвернуться отъ него, чтобы созерцать вѣчную истину. Изъ смерти Сократа, говоритъ Соловьевъ, Платонъ могъ вывести такое заключеніе: „тотъ міръ, въ которомъ праведникъ долженъ умереть за правду, не есть настоящій подлинный міръ. Существуетъ другой міръ, гдѣ правда живетъ“.

Прежде всего Платонъ, какъ мыслитель, начинаетъ съ развитія сократовской идеи о двухъ мірахъ. Міръ видимый, земной, несовершенный, „царство тѣней“ — противополагаетъ онъ міру невидимому тѣлеснымъ окомъ, міру созерцаемому духомъ, міру „надзвѣздному“, „царству идей“, гдѣ какъ невидимое солнце сіяетъ идея абсолютнаго добра, идея вѣчной правды. Земной міръ является лишь слабой искаженной копіей, тѣнью небеснаго міра. И мудрецъ отъ этихъ бѣглыхъ тѣней долженъ обратиться къ единому солнцу, къ царству идей. Еще до рожденія душа человѣка созерцала этотъ міръ идей, и потому въ ней никогда не умираетъ воспоминаніе о немъ, стремленіе приблизиться къ познанію идей добра.

Однако могучій философскій геній никогда не можетъ удовлетвориться бѣгствомъ отъ міра, монашескимъ отреченіемъ, признаніемъ, что „жизнь истиннаго философа есть постоянное умираніе“, онъ не можетъ оста-

новиться на„ отрѣшенномъ идеализмѣ“. Тотъ, кто возвысился къ созерцанію истинно-сущаго, идеи „абсолютнаго блага“, тотъ неизбѣжно постарается воплотить эту идею, насколько возможно, и здѣсь, на землѣ; тотъ захочетъ поднять и другихъ къ познанію истины, какъ дѣлалъ это Сократъ. Такъ совершается переходъ Платона къ практическому, или „конкретному“ идеализму. Достигнувъ вершинъ своей философской системы, Платонъ хочетъ вывести изъ нихъ мудрость жизни, хочетъ перестроить эту жизнь сообразно съ „идеями“. Онъ обращается, такимъ образомъ, къ проблемамъ политическимъ и соціально педагогическимъ. Какъ устроить идеальное государство? Какъ перевоспитать общество? Такіе вопросы интересуютъ его теперь. Чтобы понять тѣ мѣры, какія предлагаетъ для этого Платонъ, необходимо возстановить въ общихъ чертахъ политическую картину современной ему эпохи.

Нѣкогда славная аѳинская демократія временъ Перикла — начинаетъ уже возрождаться; во всемъ греческомъ мірѣ идетъ непримиримая борьба олигарховъ и демократовъ, т.-е. богатыхъ и бѣдныхъ; классовая ненависть достигаетъ послѣднихъ предѣловъ. Олигархи въ своихъ тайныхъ обществахъ клянутся въ непримиримой ненависти къ демосу, клянутся вредить демосу всѣми путями и средствами. Бѣднѣйшіе классы избиваютъ богачей палками, грабятъ ихъ имущество (свидѣтельство Исократа о погромѣ въ Аргосѣ въ 370 г.). Власть становится исключительно источникомъ личныхъ выгодъ. Ѳукидидъ говоритъ объ этомъ времени: „источникъ всѣхъ золъ — жажда власти, которой добиваются люди изъ корысти и любви къ почестямъ“. Исключительно съ этой точки зрѣнія смотрятъ демагоги на свою роль въ демократіяхъ.

Сама жизнь требуетъ постановки политическихъ и соціальныхъ проблемъ, и, дѣйствительно, появляются многочисленные трактаты о реорганизаціи общества, о „единомыслiи“, о „согласiи“ и т. п.

Весь этотъ строй государства Платонъ подвергаетъ жестокой, уничтожающей критикѣ въ восьмой книгѣ своей Политiи. Обѣ формы правленія — олигархія и демократія—совершенно не соотвѣтствуютъ идеальнымъ задачамъ государства: вмѣсто того, чтобы объединять людей въ дружескомъ общеніи, онѣ разъединяютъ и вносятъ вражду; вмѣсто того, чтобы воспитывать гражданъ, онѣ развращаютъ ихъ. Эгоизмъ господствуетъ въ обществѣ; каждый захватываетъ, что можетъ; развивается культъ денегъ, выдвигается классъ людей, для которыхъ деньги служатъ идоломъ. „Наполненный золотомъ денежный сундукъ богачей начинаетъ очень скоро проявлять свое притягательное дѣйствiе на массу. Сначала въ средѣ богачей, а затѣмъ и въ болѣе широкихъ кругахъ возгорается соперничество изъ-за матеріальныхъ благъ и непрерывно растетъ ненасытная жажда стяжанія“.

Одно богатство вызываетъ похвалы и удивленіе; лишь оно пролагаетъ путь къ почестямъ, бѣдность — вызываетъ презрѣніе. Капиталъ становится мѣриломъ для опредѣленія политическихъ правъ личности. Государствомъ управляютъ немногіе капиталисты. Капитализмъ выращиваетъ классъ лѣнтяевъ и расточителей, классъ „трутней“ и особенно типичный классъ спекулянтовъ, которые, какъ говоритъ Платонъ, „возводятъ въ своей душѣ на тронъ жадность и сребролюбiе и, украсивъ ихъ діадемами, золотыми ожерельями и драгоцѣннымъ оружіемъ, провозглашаютъ ихъ царями своей души“.

Духу капитализма соотвѣтствуетъ безграничная свобода пріобрѣтенія и отчужденія имуществъ, частная собственность съ ея правомъ по произволу располагать имуществомъ. Эта экономическая свобода составляетъ жизненный нервъ капитализма, безъ нея невозможно накопленіе богатствъ. Однимъ она даритъ безмѣрныя сокровища, а другихъ дѣлаетъ „круглыми бѣдняками". „И вотъ, — говоритъ Платонъ, — обнищавшіе живутъ въ государствѣ вооруженные, одни — будучи обременены долгами, другіе — лишившись правъ, третьи — испытавъ и то и другое; всѣ они ненавидятъ людей, завладѣвшихъ ихъ достояніемъ, злоумышляютъ противъ нихъ и, вообще, противъ всѣхъ, нетерпѣливо ожидая всеобщаго переворота".

Достаточно ничтожнаго повода, чтобы вызвать этотъ переворотъ и отдать власть въ руки неимущихъ массъ; теперь отношеніе становится обратнымъ: демосъ притѣсняетъ богачей. Онъ дѣйствуетъ теперь по наущенію „трутней", разорившихся расточителей и лѣнтяевъ, которые стараются стать во главѣ рабочаго люда, живущаго трудами рукъ своихъ, чтобы вести эту толпу противъ богачей. Эти демагоги привлекаютъ къ себѣ массу, разжигая въ ней стремленіе къ „меду", который можно добыть у богатыхъ. Начинается преслѣдованіе и ограбленіе богачей, изгнанія, казни, конфискаціи, отмѣна долговъ, раздѣлъ земель; прежніе эксплуататоры становятся жертвами.

Принципъ беззаконной свободы, принципъ индивидуальнаго произвола становится въ демократіи руководящимъ началомъ. Демагоги борются между собою за преобладаніе, за право исключительнаго вліянія на толпу. Каждый старается сбросить съ государственной колесницы на землю всѣхъ своихъ соперниковъ. Когда

одному изъ нихъ, самому сильному, самому смѣлому, безпощадному и беззастѣнчивому въ выборѣ средствъ удается это сдѣлать, онъ становится неограниченнымъ властителемъ, „тираномъ“. Такъ гибнетъ демократія, развивая до конца свои начала индивидуалистической свободы.

Теперь изъ разсмотрѣнія того, что Платонъ отрицаетъ, мы можемъ предвидѣть, что онъ будетъ утверждать, какія начала онъ положитъ въ основу своего идеальнаго государства. Онъ отрицаетъ обѣ наиболѣе обычныя въ его время формы правленія: господство немногихъ богатыхъ (олигархію) и господство большинства бѣдныхъ (демократію). Не богачи должны управлять, ибо богатые скорѣе худшіе, чѣмъ лучшіе люди, и не большинство народа, ибо оно всегда невѣжественно, а истинные аристократы, т.-е. лучшіе люди, мудрѣйшіе люди, или философы. Отсюда знаменитое положеніе Платона: до тѣхъ поръ не прекратятся бѣдствія въ государствахъ, пока философы не будутъ царствовать, или цари философствовать. Затѣмъ, какъ мы видѣли, Платонъ осуждаетъ свободное распоряженіе имуществомъ, свободный обмѣнъ и слѣдовательно частную собственность. Отсюда вырастаетъ его требованіе коммунизма. Наконецъ онъ осуждаетъ развращающее вліяніе существующихъ формъ государства на моральный характеръ гражданъ и поэтому требуетъ сознательной постановки задачи воспитанія въ государствѣ.

Такимъ образомъ его политическій идеалъ можно охарактеризовать, какъ философскій аристократизмъ (аристократія ума) и какъ государственный соціализмъ.

Въ идеальномъ государствѣ правителями должны быть философы. Только они могутъ привести страну къ желанному результату. Они, познавшіе тщету жизни

на землѣ, созерцавшіе міръ идей, будутъ совершенствовать души гражданъ для будущей жизни.

Платонъ требуетъ для своихъ философовъ-правителей неограниченной власти управлять, издавать и охранять законы, руководить всеобщимъ воспитаніемъ, которое должно вестись по строго опредѣленной системѣ. Вообще, онъ требуетъ отъ нихъ постояннаго контроля надъ частною жизнью всѣхъ гражданъ. Если этотъ міръ можетъ спастись, то единственно уподобленіемъ небесному совершенству; но кто, кромѣ философовъ, знаетъ это совершенство? Кто созерцалъ идею высшаго блага? Они одни могутъ открыть путь къ нему, они — Божьи стражи, у нихъ однихъ есть какъ бы ключи отъ царства Божія. Отсюда понятна та абсолютная власть, тотъ безграничный контроль, которые онъ хочетъ предоставить философамъ.

Эта мысль Платона отличается оригинальною смѣлостью, но въ то же время она полна утопизма. Утопизмъ заключается въ томъ, что только одна группа людей, притомъ людей, которые постоянно удаляются отъ обыкновенныхъ житейскихъ интересовъ, призывается для управленія государствомъ; ихъ философскія знанія отличаются отсутствіемъ практичности и равнодушіемъ ко всему земному; поэтому едва ли имъ подъ силу нести бремя правленія; едва ли и народъ вынесетъ тяжкое иго этихъ суровыхъ аскетическихъ педагоговъ.

Какъ же протекаетъ подъ этой властью жизнь общества? Что осталось при этомъ строгомъ надзорѣ мудрецовъ отъ шумной жизни просвѣщенной столицы, отъ самодѣятельности гражданъ?

Стараясь воспроизвести строй государства по плану Платона, мы находимъ новый невиданный порядокъ, въ которомъ дисциплина военнаго лагеря сочетается съ

церковнымъ уставомъ; вмѣсто беззаботной жизни столицы, вмѣсто оживленной самодѣятельности гражданъ, мы находимъ обстановку военнаго лагеря со строгой дисциплиной; ничто не ускользаетъ отъ правителя, все подчинено верховному контролю философовъ. Наиболѣе характерны три особенности въ изображеніи его идеальнаго государства: это дѣленіе общества на классы, организація воспитанія и общность имуществъ.

Что касается первой черты, то Платонъ отстаиваетъ ее, указывая на цѣлесообразность распредѣленія гражданъ по занятіямъ: каждый долженъ дѣлать то, что ему предназначено свойствами его природы, способностями его души: однимъ предназначенъ физическій трудъ въ качествѣ земледѣльцевъ, ремесленниковъ и т. п., другимъ — вмѣняется въ обязанность защита государства, — это воинамъ, и, наконецъ, философамъ, какъ людямъ съ высшими умственными способностями, должно быть ввѣрено управленіе государствомъ. Платонъ допускаетъ однако переходы изъ одного класса въ другой, хотя при этомъ надо замѣтить характерную особенность: этотъ переходъ регулируется не свободными склонностями гражданина, а опредѣляется оцѣнкой, какую даютъ этимъ склонностямъ и способностямъ юношей ихъ воспитатели-философы.

Воспитаніе точно также находится подъ неограниченнымъ контролемъ философовъ. И въ этой области Платонъ ничего не оставляетъ для самодѣятельности гражданъ, которые должны воспитываться по строго опредѣленной программѣ. Онъ даже говоритъ, что въ его государствѣ нѣтъ мѣста для поэтовъ, музыкантовъ и художниковъ, которые въ своихъ произведеніяхъ уклоняются отъ образцовъ, указанныхъ государствомъ.

Нельзя не подивиться такому странному стремленію

философа создать цензуру надъ свободнымъ проявленіемъ мысли; вѣдь сама греческая философія была плодомъ свободы, а Платонъ хочетъ наложить руку на эту свободу. Это одна изъ тѣхъ странностей, которыя встрѣчаются у очень сильныхъ геніальныхъ натуръ: философъ столь глубоко убѣжденъ въ томъ, что его система есть абсолютная и единственная истина, что хочетъ преобразовать весь міръ, перевоспитать весь человѣческій родъ на основахъ этой единой истинной и спасительной системы; всѣ свободныя исканія другихъ началъ, всѣ отклоненія кажутся ему только препятствіями и затемненіемъ свѣта. Отсюда развивается нетерпимость, которая потомъ возводится въ принципъ.

Какимъ-то холодомъ вѣетъ отъ этой системы. Въ теченіе всей своей жизни граждане должны только повиноваться; никто не можетъ имѣть своихъ собственныхъ стремленій и чувствъ, они должны составлять коммуну, гдѣ все должно быть общее: и жены, и дѣти, и имущество. Дѣти отбираются отъ родителей и воспитываются на счетъ государства; каждый, не зная своихъ родныхъ, считаетъ всѣхъ согражданъ себѣ родными и близкими, и, такъ какъ нѣтъ ни у кого своего имущества, нѣтъ личныхъ интересовъ, то и не будетъ взаимной вражды. Государство будетъ представлять собою одно тѣло, одинъ организмъ, и боль одной части тѣла будетъ отзываться на всѣхъ остальныхъ.

Такими радикальными средствами хотѣлъ Платонъ искоренить жестокую эгоистическую борьбу интересовъ, которую онъ наблюдалъ въ современномъ ему обществѣ. Уничтоженіемъ частной собственности, уничтоженіемъ семьи онъ хотѣлъ достигнуть искорененія своекорыстія, уничтожить разобщеніе людей, создать солидарность всѣхъ интересовъ. Въ государствѣ Платона

есть одна отличительная черта, которая наиболѣе рѣзко выдѣляетъ его общественный идеалъ изъ всѣхъ тѣхъ живыхъ политическихъ формъ и отвлеченныхъ политическихъ идеаловъ, какіе были извѣстны грекамъ. Въ своихъ планахъ онъ напоминаетъ старую Спарту, но цѣль спартанской общины была — внѣшнее могущество; у Платона же цѣль другая, цѣль — идеально-философская: поднять души людей къ созерцанію міра идей, указать имъ путь къ безсмертію, подготовить гражданъ къ будущей загробной жизни.

Неоднократно указывалось, что въ своемъ государствѣ Платонъ какъ бы далъ прообразъ средневѣковаго строя общества, какъ бы предсказалъ этотъ строй. Католическая церковь занимается духовнымъ воспитаніемъ общества, спасеніемъ душъ и руководитъ благочестивыми королями; ея представители — соотвѣтствуютъ философамъ Платона; свѣтскіе властители, короли, феодалы, рыцари — соотвѣтствуютъ стражамъ Платона; наконецъ, трудовые цехи — соотвѣтствуютъ ремесленникамъ Платона.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Политическое ученіе Аристотеля. Стоики и эпикурейцы.

Справедливость и дружба Естественная смерть государствъ. Критика спартанскаго строя Критика платоновскаго государства. Критика капитализма Система очередного управленія. Взглядъ на рабство Политическое преобладаніе средняго класса. Разложеніе античнаго государства. Философія стоиковъ Понятіе добродѣтели у стоиковъ Идея всеобщаго братства. Распространеніе стоицизма. Эпикурейцы. Идеалъ безмятежнаго спокойствія и счастья. Отрицаніе бозсмертія. Дружба Общая характеристика политическихъ идеаловъ Греціи Принципъ замкнутости.

Въ основѣ ученія Аристотеля, такъ же какъ и Платона, лежитъ вѣчная идея добра и правды. Онъ находитъ, что людямъ недостаетъ единомыслія, любви и дружескаго общенія; но, по его мнѣнію, дружба есть не только общеніе немногихъ близкихъ людей, а это духъ солидарности всего народа, это то, что сплачиваетъ частные интересы всѣхъ. Эти двѣ добродѣтели: справедливость и дружба составляютъ основу его этическаго символа вѣры; это завѣтъ его греческому обществу.

Такіе мотивы вполнѣ понятны. Въ то время греческое общество переживало самую сильную вражду классовъ, торговое и капиталистическое развитіе сопровождалось страшными смутами; и на эту смуту греческаго государства и Платонъ и Аристотель отвѣтили каждый

по-своему. Платонъ хотѣлъ совершенно стереть капиталистическій наростъ, эту горечь и болѣзнь того времени, онъ мечталъ о полномъ уничтоженіи капиталистическаго хозяйства. Аристотель протестуетъ противъ такой крайности; хотя онъ, вмѣстѣ съ Платономъ, возстаетъ противъ вражды, противъ несправедливости соціальнаго строя, но не предлагаетъ совершеннаго уничтоженія частной собственности, какъ это дѣлалъ Платонъ, а настаиваетъ на внесеніи въ общество началъ любви и справедливости. Однако, Аристотель знаетъ, что одними совѣтами не поможешь, поэтому онъ старается дать свою политическую программу, и его программа выше программы Платона.

Трехъ мыслителей ставятъ выше другихъ политическихъ писателей: Аристотеля, Макіавелли и Монтескье. Но Аристотель во многихъ отношеніяхъ превосходитъ и Макіавелли и Монтескьё. Мысли Аристотеля во многихъ отношеніяхъ глубже и оригинальнѣе; онъ несравненно превосходитъ, напримѣръ, Макіавелли и по богатству и по нравственной высотѣ своихъ взглядовъ. Онъ былъ писатель съ болѣе возвышенными стремленіями; но въ то же время онъ умѣлъ сочетать твердые нравственные взгляды съ практическимъ примѣненіемъ ихъ. Что же касается Монтескьё, то послѣдній, хотя и располагалъ гораздо болѣе богатымъ фактическимъ матеріаломъ, чѣмъ Аристотель, но по своимъ выводамъ, по ихъ глубинѣ и интересности остался далеко позади Аристотеля.

Идеалъ свободнаго государства далъ скорѣе Аристотель, чѣмъ Платонъ. Платонъ былъ слишкомъ поэтъ, чтобы быть хорошимъ политикомъ; его слишкомъ угнетали упадокъ современнаго ему общества, несправедливость и вражда классовъ. Аристотель же съ трезвостью

объективнаго наблюдателя сознаетъ хорошія и дурныя стороны греческой дѣйствительности; не смущаясь упадкомъ государственныхъ формъ, отмѣчаетъ то, что въ нихъ было цѣннаго. Онъ глубоко понималъ значеніе историческаго момента въ политической жизни Греціи: онъ чувствовалъ, что стоитъ уже на развалинахъ греческаго государства; всѣ формы были испробованы: и тиранія, и олигархія, и демократія, и всѣ оказались непригодными. Невольно напрашивается выводъ: какъ ни устраивай государство, все-таки вѣчнаго счастья людямъ обезпечить невозможно; есть такая сила, которая рано или поздно приводитъ государство къ упадку. Этотъ выводъ и дѣлаетъ Аристотель. Какъ каждому человѣку суждена смерть, такъ и цѣлому государству: сегодня выпалъ жребій одному, завтра — другому. Не легко, конечно, человѣку примириться съ этой мыслью; естественно, является стремленіе задержать жизнь, остановить ея быстрое теченіе. Но это опасно по своимъ послѣдствіямъ; да и законъ природы все равно не устранимъ. Человѣкъ забываетъ, что жизнь должна быть прежде всего достойной и хорошей, а затѣмъ уже жизнью продолжительной. Эту мысль Аристотель выразилъ яснѣе, чѣмъ Платонъ. Платонъ думаетъ такъ: эллинскій міръ падаетъ вслѣдствіе свободы, а потому необходимо искоренить это зло. Аристотель дѣлаетъ такое же наблюденіе, но приходитъ къ другому заключенію; онъ хочетъ сказать: таковъ законъ природы, пусть живутъ свободно, устраняя только тѣ бѣдствія, которыя можно устранить.

Аристотель, какъ и Платонъ, писалъ въ ту историческую эпоху, когда вокругъ совершалось паденіе греческаго государства. Оно совершилось вслѣдствіе быстраго неудержимаго развитія новыхъ формъ жизни;

отсюда Платонъ дѣлаетъ заключеніе, что надо уничтожить новыя и возвратиться къ первоначальнымъ формамъ жизни. Но Аристотель говоритъ, что не надо уничтожать тѣхъ новыхъ формъ, которыя явились результатомъ естественнаго хода жизни; это неизбѣжная судьба человѣка, государства, равно какъ и другихъ явленій жизни,— подлежать смерти, паденію; пока они живутъ, надо предоставлять имъ жить и расти,— таковъ былъ выводъ Аристотеля.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ можно найти и другой существенный выводъ. Въ то время многія формы смѣняли одна другую, естественно, въ каждой изъ такихъ формъ есть свои недостатки, и Аристотель высказалъ это, говоря, что невозможно найти одной совершенной формы, что нѣтъ такихъ формъ, которыя давали бы средства противъ всѣхъ политическихъ и соціальныхъ бѣдствій. У величайшаго философа новаго времени, у Канта, мы находимъ объясненіе, почему это такъ: онъ говоритъ, что никакое созданіе рукъ человѣческихъ, а слѣдовательно, никакое государство не можетъ быть совершенно отъ начала до конца. Придя къ такому же выводу, Аристотель не смущается и спокойно изслѣдуетъ тѣ формы, тѣ средства, которыя могли бы на время обезпечить поддержаніе или сохраненіе государства.

Есть и у Аристотеля изображеніе идеальнаго политическаго устройства, но этотъ идеалъ не представляетъ неосуществимой утопіи; онъ взятъ изъ греческой жизни и воплощаетъ идеалъ греческаго государства въ лучшую пору его развитія. Въ эпоху Аристотеля греки увлекались спартанскимъ строемъ, считая, что Спарта является образцомъ крѣпкой власти и твердаго порядка для всѣхъ другихъ государствъ; и Платонъ отдалъ дань этому увлеченію Спартой. Но Аристотель смѣло и

открыто заявилъ греческому обществу, что это увлеченіе спартанскимъ строемъ (лакедемонизмъ) есть только самообманъ. Онъ анализируетъ государственный бытъ Спарты во всѣхъ подробностяхъ и раскрываетъ всѣ недостатки этого увлекательнаго строя. Онъ указываетъ, что здѣсь существовало имущественное неравенство, что многія учрежденія, которыми гордились спартанцы, полны несовершенствъ; онъ критикуетъ также и цѣль, которую ставило себѣ это государство, именно военное могущество, тогда какъ счастье государства во внутреннемъ развитіи силъ, и спартанцы, по его мнѣнію, не были довольны и счастливы, такъ какъ лучшая сторона жизни оставалась для нихъ закрытой. Эта критика представляетъ одну изъ лучшихъ частей его сочиненія.

Аристотель нападаетъ и на Платона за его склонность къ старымъ формамъ жизни: возвратъ къ старинѣ, по мнѣнію Аристотеля, и нежелателенъ и непрактиченъ. Государство есть союзъ свободныхъ гражданъ, а Платонъ хочетъ патріархальнаго господства. То полнѣйшее единство, котораго требовалъ отъ государства Платонъ, по мнѣнію Аристотеля, совершенно невозможно. Въ платоновскомъ государствѣ граждане — это какіе-то подвижники; нормально ли это,— спрашиваетъ Аристотель,—не есть ли это насиліе надъ человѣческой природой? Вѣдь истинный путь состоитъ въ томъ, чтобы личность, самодѣятельная и свободная, сознательно и добровольно шла на служеніе государству. Далѣе Платонъ хочетъ осуществить общность имуществъ, общность всѣхъ интересовъ и чувствъ. Аристотель противъ этого возстаетъ, говоря, что нельзя у человѣка отнять его личную жизнь.

Аристотель высказываетъ свой взглядъ и на экономическія отношенія. Онъ находитъ ненормальнымъ бы-

строе развитіе капитализма и въ своемъ идеалѣ государства ставитъ развитію капитала извѣстный предѣлъ. Онъ раздѣляетъ способы пріобрѣтенія на естественные и искусственные (спекуляція). Первые имѣютъ въ виду все необходимое въ домашней жизни; вторые — безмѣрное умноженіе богатствъ. Эти послѣдніе осуждаются Аристотелемъ, особенно — взиманіе процентовъ, добываніе денегъ изъ самыхъ денегъ. Онъ мечтаетъ о томъ, чтобы люди, имѣющіе извѣстный матеріальный достатокъ, обращали его на своихъ согражданъ, онъ мечтаетъ установить извѣстную взаимопомощь. Читая все это и сопоставляя Платона и Аристотеля, можно замѣтить нѣкоторое сходство ихъ идеаловъ,— это ихъ возстаніе противъ капитализма. Въ этомъ протестѣ можно найти тѣ мотивы, которые такъ отличаютъ и современную литературу о соціальныхъ и политическихъ вопросахъ.

Возвращаясь къ политическому идеалу Аристотеля, должно отмѣтить его основное стремленіе сдѣлать государство просвѣщеннымъ и свободнымъ, его желаніе, чтобы граждане были равноправны и свободны. Но какъ достигнуть этого? Всѣмъ гражданамъ править государствомъ невозможно. Въ наше время этотъ вопросъ разрѣшается народнымъ представительствомъ; греческій міръ не зналъ такихъ представителей, и Аристотель предлагаетъ оригинальное учрежденіе; именно — очередное управленіе: младшіе изучаютъ военное дѣло, а старшіе должны управлять, но притомъ правленіе должно быть по очереди. Само собою разумѣется, что этотъ выходъ возможенъ только для маленькаго государства; для большого государства остается только система представительства.

У Аристотеля, какъ и у другихъ философовъ, есть

свои недостатки — это принципъ признанія рабства и принципъ несвободы женщинъ. Рабство онъ оправдываетъ отчасти общественною необходимостью, отчасти даже самой природой человѣка; онъ говоритъ, что есть люди, которые призваны быть рабами. Но внѣ этихъ сужденій, напримѣръ, въ опредѣленіи политическихъ средствъ, онъ обнаруживаетъ удивительную проницательность взгляда. Онъ видѣлъ, что богатые и бѣдные едва ли придутъ къ взаимному примиренію, онъ видѣлъ, что греческое государство постоянно колеблется между правленіемъ олигархіи и демократіи, что послѣднія вѣчно враждуютъ,— и онъ подаетъ своей эпохѣ другой важный совѣтъ: бѣдные и богатые не могутъ примириться между собой; только средній классъ можетъ обезпечить государство отъ столкновенія бѣдности и богатства, поэтому среднему классу должно быть обезпечено политическое преобладаніе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ самъ указываетъ на трудность проведенія этой программы, на трудность соединенія въ нѣчто среднее такихъ различныхъ политическихъ формъ, какъ олигархія и демократія. И онъ долженъ былъ признать, что дни греческаго государства сочтены. Программа Аристотеля была такъ сказать некрологомъ для Греціи и завѣтомъ для государства будущаго. Этотъ завѣтъ тѣмъ цѣннѣе, тѣмъ выше, чѣмъ ярче мы представимъ себѣ условія жизни, при которыхъ произносились такія рѣчи. „Цѣль человѣчества состоитъ не въ томъ, чтобы жить, а чтобы жить достойнымъ образомъ“ — это слова Аристотеля. Можно сказать, что Платономъ и Аристотелемъ и кончается идеализмъ древняго міра.

До перехода къ среднимъ вѣкамъ слѣдуетъ отмѣтить одно любопытное теченіе. Послѣ Аристотеля греческій міръ падаетъ, а вмѣстѣ съ этимъ паденіемъ и

греческая мысль получаетъ иное развитіе, иное направленіе.

Въ древности государство для человѣка было объектомъ культа, оно составляло высшее единство человѣческой жизни, осуществленіе высшихъ идей; древній гражданинъ долженъ былъ всецѣло жить для государства или общества, въ жертву которому приносилась свобода личности; отдѣльная личность была мыслима только въ качествѣ гражданина, а не человѣка вообще. И вотъ, когда греческое государство разлагается и падаетъ, приходится перестраивать всю жизнь, искать для нея другихъ опоръ; естественно, что людьми овладѣваетъ извѣстная тоска отчаянія, извѣстное недовѣріе къ будущему. Отсюда возникли два новыхъ теченія мысли: одно утверждаетъ, что мудрость жизни состоитъ въ отрѣшеніи отъ міра и отъ страстей, въ мужественномъ равнодушіи къ несчастіямъ, въ добродѣтели; другое доказываетъ, что мудръ тотъ, кто умѣетъ разумно наслаждаться благами міра и собою, не переходя мѣры, что добродѣтель есть искусство быть счастливымъ. Эти два направленія мысли мы найдемъ въ цѣломъ рядѣ ученій позднѣйшихъ греческихъ философовъ и особенно ярко они проглядываютъ въ двухъ школахъ: стоической и эпикурейской.

Философія послѣ распаденія государства становится центральнымъ пунктомъ жизни; но философы теперь взяли на себя совершенно другую роль: они перестали быть устроителями государства и сдѣлались прежде всего утѣшителями душъ. Идеалъ этихъ школъ не есть идеалъ совершеннаго общества или государства, какъ у предшествующихъ мыслителей, а это есть идеалъ совершеннаго человѣка, мудреца. Задача всѣхъ такихъ направленій состоитъ въ томъ, чтобы разрѣ-

шить проблему человѣческаго счастья независимо отъ общества или государства, опираясь только на свои собственныя силы.

Стоики полагаютъ истинное счастье человѣка въ спокойствіи духа, въ освобожденіи отъ страстей; мудрецъ, по ихъ мнѣнію, долженъ воспитывать въ себѣ презрѣніе ко всякимъ случайностямъ жизни, равнодушіе къ страданіямъ, страстямъ и опасностямъ, помня, что все это суждено закономъ природы и что все онъ долженъ преодолѣвать силой своего духа, силой своего разума.

Такое господство разума, такая „жизнь, сообразная разуму“ — есть добродѣтельная жизнь. Добродѣтель есть знаніе и крѣпость духа. И только она есть благо для человѣка, въ ней одной — его счастье; единственное зло, единственное несчастье — есть порокъ. Все остальное, что люди называютъ обыкновенно хорошимъ или дурнымъ, для мудреца безразлично: такъ, жизнь, здоровье, имущество — не суть блага; смерть, болѣзнь, бѣдность — не суть зло. Все становится благомъ или зломъ лишь тогда, если способствуетъ, или препятствуетъ добродѣтели; такъ, напримѣръ, несчастіе можетъ воспитывать крѣпость духа. Сенека говоритъ: „никто не можетъ быть несчастнѣе того человѣка, съ которымъ никогда не случалось несчастія: онъ не имѣлъ случая испытать себя“. Но помимо этого идеала индивидуальной добродѣтели, ведущей къ совершенному равнодушію къ міру, къ атараксіи, къ безстрастію, у стоиковъ есть еще замѣчательная черта въ ихъ ученіи — это космополитическая идея всеобщаго братства; здѣсь, на развалинахъ античнаго міра, послѣдніе его представители провозглашаютъ идею человѣческой личности, идею равенства всѣхъ людей. „Нѣтъ болѣе ни аѳинянина, ни коринѳянина: всѣ люди братья, какъ дѣти

единаго отца". Человѣкъ сознаетъ себя здѣсь гражданиномъ всемірнаго государства, въ которомъ отдѣльныя государства являются какъ бы отдѣльными домами единаго города.

Эта мысль, что нѣтъ ни раба, ни свободнаго, но что всѣ люди по природѣ равны, мелькала уже и раньше въ ученіяхъ греческихъ софистовъ; но у стоиковъ она получаетъ значеніе моральной идеи, становится универсальнымъ, всемірнымъ принципомъ. Новое государство, новая этика кладутъ эту идею въ основу своихъ построеній.

Стоицизмъ несъ свою моральную проповѣдь не одной только Греціи, а и всему образованному міру; онъ получилъ такое распространеніе, какого не знала доселѣ ни одна философская школа; люди всѣхъ сословій и положеній составляли его представителей, какъ бы своимъ примѣромъ подтверждая, что нѣтъ различія между рабомъ и свободнымъ, между эллиномъ и варваромъ: Зенонъ, основатель школы, былъ сыномъ кипрскаго купца, Клеанѳъ — кулачнымъ бойцомъ, Эпиктетъ — рабомъ изъ Фригіи; Сенека былъ царедворцемъ Нерона, а Маркъ Аврелій — властителемъ всемірной имперіи.

Ученіе другой, противоположной стоикамъ школы, школы эпикурейцевъ, имѣло точно также большое вліяніе на духовную жизнь древняго міра. Идеалъ эпикурейцевъ — чувство довольства и счастья и возможность дружескаго общенія. У насъ установился взглядъ на эпикурейцевъ, какъ на людей, живущихъ только для наслажденій и удовольствій, но этотъ взглядъ не вѣренъ. Эпикурейцы вовсе не ставили наслажденія и удовольствія послѣднею цѣлью; они стремились только создать состояніе прочнаго довольства, они стремились найти такое счастье, которое было бы доступно каждому

человѣку; по ихъ мнѣнію, счастье заключается въ самомъ себѣ. „Дайте эпикурейцу кусокъ ячменнаго хлѣба и воды, — говорили они, — и онъ сумѣетъ найти свое счастье“. Истинное счастье для нихъ заключалось въ безмятежномъ спокойствіи духа, и для сохраненія этого спокойствія они отрицали всѣ шумныя удовольствія и наслажденія, препятствовавшія этому.

Ученіе эпикурейцевъ о счастьѣ отличается извѣстною оригинальностью; они говорили, что для человѣка должно быть безразлично, продолжительно счастье, или нѣтъ. „Помни, что удовольствіе было, и забудь, что оно прошло“,—учатъ они. Безмятежный духъ эпикурейцевъ пытался даже устранить ужасъ смерти. Греки представляли загробную жизнь въ самыхъ мрачныхъ краскахъ и поэтому невольно боялись смерти; самую жалкую земную обстановку они предпочитали ужасамъ загробной жизни. Эпикурейцы же не вѣрили въ безсмертіе души и въ существованіе загробной жизни они говорили: „пока мы живемъ, смерти нѣтъ, а когда приходитъ смерть, то насъ уже нѣтъ“. Это утѣшеніе не могло, конечно, удовлетворять тѣхъ, кто вѣрилъ въ безсмертіе души. До эпикурейцевъ мысль о смерти страшила и ужасала всѣхъ, но тогда еще былъ великъ интересъ къ государству, къ политикѣ, который захватывалъ всецѣло мыслящаго человѣка, и мысль о смерти невольно отступала назадъ. Когда же государство пало, когда личные интересы стали преобладающими у человѣка, тогда сильнѣе надвинулся ужасъ смерти. И потому этотъ вопросъ сталъ ярче выступать у мыслителей того времени.

Другой характерной чертой ученія эпикурейцевъ является ихъ взглядъ на дружбу. Съ паденіемъ государства человѣкъ какъ бы отданъ былъ самому себѣ и

поэтому онъ начинаетъ искать опору въ дружбѣ. Другъ — опора въ несчастіи, говорили эпикурейцы, и эта идея дружбы была дорога для ихъ школы, у нихъ дѣйствительно были самыя интимныя, дружескія отношенія.

Стоиками и эпикурейцами заканчивается древній періодъ.

Если мы теперь постараемся охарактеризовать общими признаками политическій идеалъ античной Греціи, то прежде всего должны будемъ выдѣлить ученіе стоиковъ о всеобщемъ, всечеловѣческомъ братствѣ. Это — идея новаго времени; она не только не характерна для основныхъ политическихъ построеній грековъ, — она прямо противоположна имъ по своему космополитическому духу. Она провозглашается въ моментъ паденія древняго міра, она ищетъ своего осуществленія еще теперь, и будетъ искать его вѣчно. Поэтому мы должны указать, что античный политическій идеалъ прежде всего не похожъ на идеалъ стоиковъ, онъ не космополитиченъ. Идеальное государство признавалось возможнымъ только для грековъ, какъ для носителей культуры, какъ для избраннаго народа; варварскій міръ противопоставлялся греческому полису. Поэтому идеальное государство неизбѣжно становилось замкнутымъ отъ внѣшняго міра, самодовлѣющимъ городомъ-государствомъ. Греческіе мыслители совершенно не допускали идеала всемірнаго объединенія: вѣдь это значило смѣшать эллиновъ съ варварами. Поэтому античный идеалъ города-государства всегда носилъ характеръ аристократической замкнутости, „самодостаточности“, какъ выражался Аристотель.

Какъ ни различны ученія Платона и Аристотеля въ остальномъ, но въ этомъ пунктѣ у нихъ замѣчается сходство: Платонъ опредѣляетъ число жителей совер-

шеннаго государства въ 5040 семействъ; Аристотель говоритъ, что государство должно быть не слишкомъ большое и не слишкомъ маленькое, такъ какъ въ первомъ трудно установить порядокъ и устроить счастье большинства, второе же не имѣетъ достаточно средствъ для существованія. Въ этомъ пунктѣ и состоитъ слабость античнаго построенія; современный взглядъ на жизнь иной; жизнь людей должна строиться не на замкнутости, а на всемірномъ универсальномъ общеніи: общечеловѣческое должно сдѣлаться такимъ же дорогимъ, близкимъ, какъ и свое національное.

Средніе вѣка.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Средневѣковый теократическій идеалъ. Августинъ.

Принудительный универсализмъ средневѣковаго міровоззрѣнія. Стремленіе Католической церкви къ всемірному владычеству Забвеніе ея истиннаго христіанскаго идеала — свободнаго нравственнаго совершенствованія Августинъ Два момента въ его ученіи. Самоотреченіе. Ученіе о подчиненіи церкви Ученіе о предопредѣленіи и о происхожденіи зла въ мірѣ. Отрицаніе человѣческой личности и свѣтскаго государства.

Изучая средневѣковое міросозерцаніе и его отношеніе къ политическому строю, къ обществу и къ человѣку, мы можемъ замѣтить, что основной его чертой былъ принудительный универсализмъ. Носительницей этого идеала выступила церковь со своимъ стремленіемъ объединить всѣхъ людей, образовать полную гармонію на принудительныхъ началахъ, подчинить себѣ всѣхъ; но это именно стремленіе церкви къ универсализму и было для нея тѣмъ подводнымъ камнемъ, о который она впослѣдствіи и разбилась.

Появленіе христіанства для древняго государства имѣло огромнѣйшее значеніе. Христіанство какъ бы выдѣлило нравственныя обязанности человѣка изъ его гражданской жизни и этимъ нанесло ударъ политиче-

скому ученію древняго міра, которое видѣло въ человѣкѣ прежде всего гражданина, отдавшаго всѣ свои силы на служеніе государству. Ученіе среднихъ вѣковъ выступаетъ уже подъ знаменемъ универсализма. И въ примѣненіи этой теоріи Римско-католическая церковь занимаетъ первое мѣсто, такъ какъ религія, сумѣвъ привлечь на свою сторону философію, этимъ самымъ старается подчинить богословскимъ началамъ всю область человѣческихъ знаній. Средневѣковая церковь, имѣя въ своей основѣ столь замѣчательную мысль, какъ мысль пересоздать и направить человѣческую душу на гармоническій ладъ, стремится захватить подъ свою власть весь міръ, дѣйствуя для этого и духовнымъ и свѣтскимъ мечомъ. И она достигаетъ этого: передъ папскимъ престоломъ склоняются и гордые властители царствъ и громадныя массы народа. Но это владычество церкви касается не только политической жизни, оно старается проникнуть и во внутреннюю духовную жизнь людей. Римско-католическая церковь выставляетъ своею цѣлью спасеніе человѣчества отъ зла, въ которомъ оно погрязло; по ея ученію государство должно быть отдано подъ ея охрану, и не только загробная жизнь, но и земное счастье человѣка зависитъ отъ нея; единственно заслугою Христа и принадлежностью къ этой церкви спасаются люди.

Это ученіе церкви, хотя она и дѣйствовала подъ знаменемъ Христа, содержало въ себѣ больше грѣховнаго, земного, языческаго, чѣмъ духовнаго, небеснаго, христіанскаго. Идеалъ истинно-христіанской церкви состоитъ въ безконечномъ нравственномъ совершенствованіи души, въ свободномъ возвышеніи ея къ добру, но Римско-католическая церковь этотъ идеалъ извратила: она стремилась устроить счастливую жизнь человѣка на

лишеніи его свободы, на безпрекословномъ подчиненіи его церкви; по ея мнѣнію, свобода есть сатанинское начало, и стремленіе къ ней есть уже залогъ грѣховности міра. Эта ея идея создалась въ эпоху тревогъ о будущемъ міра, подъ вліяніемъ страха церкви передъ силой зла, въ эпоху, когда не было сильной вѣры въ торжество добра; отсюда у нея и явилась мысль устроить счастье безъ свободы, на одномъ подчиненіи церкви. Это положеніе церкви, какъ нельзя лучше, можно охарактеризовать словами изъ „Легенды о великомъ инквизиторѣ“ Достоевскаго: „свободный умъ и наука заведутъ человѣка въ дебри, и тогда люди, изнуренные и обезсиленные, придутъ къ намъ и скажутъ: „вы были правы, спасите насъ отъ насъ самихъ“. Этотъ опытъ стремленія людей къ свободѣ приведетъ лишь къ уничтоженію ея. Церковь же говоритъ: „Люди слабы, мы дадимъ имъ счастье, которое лучше и выше всего. Мы устроимъ ихъ жизнь, и разрѣшимъ ихъ грѣхи, и они будутъ за это любить насъ“. Въ этихъ словахъ виденъ уже намекъ средневѣковой католической церкви на индульгенціи.

Стремленіе церкви захватить весь міръ и подчинить его себѣ привело къ тому, что постепенно церковь отступила отъ своей первоначальной задачи, отъ разрѣшенія грѣховъ. Чѣмъ больше въ ширину распространялось ученіе, тѣмъ меньшую глубину получало оно по своему нравственному направленію. Первые христіане-идеалисты, безстрашно шедшіе на муки смерти, замѣнились ничтожными личностями, которыя, прикрываясь тѣмъ же самымъ именемъ Христа, являлись лишь затѣмъ, чтобы искажать Его ученіе. Церковь, стремясь овладѣть міромъ, теряла свой характеръ свѣтлой неподкупной небесной правды и уже ставила своей задачей внѣшнее умиротвореніе и успокоеніе. Однако

правители церкви, жаждавшіе успокоенія міра, не достигли этого: вражда царила въ немъ постоянно, безпрерывно велась борьба папъ съ императорами, разумъ тамъ боролся съ вѣрой, плоть съ духомъ. Правда, эта борьба есть признакъ жизни, но проповѣди о совершенствѣ души такъ и остались мечтою. Писатели того времени, напримѣръ, папа Григорій VII, мрачно смотрѣли на будущее; они вѣрили, что приближается конецъ міра, что теперь наступило время антихриста, дѣйствующаго черезъ своихъ сообщниковъ и разрушителей. Но не одни папы и ихъ приверженцы думали такъ, но и ихъ враги, сторонники императора, были такого же мнѣнія о состояніи міра. Пессимизмъ дошелъ тогда до кульминаціонной точки. Идеалъ средневѣковой церкви оказался мечтой и притомъ несбыточной мечтой; еще въ самомъ началѣ своего торжества церковь уже чувствовала начало своего пораженія. Теперь эта мечта отвергнута, какъ отвергнутъ идеалъ подчиненія одному владыкѣ, такъ какъ люди при этомъ теряютъ свою личную свободу. Вселенское братство и единство и средневѣковой жизнью признавались едва достижимой цѣлью.

Наиболѣе виднымъ представителемъ средневѣковой эпохи является Августинъ, великій мыслитель того времени. Это была натура богатая разнообразіемъ своихъ душевныхъ качествъ, съ пылкимъ воображеніемъ, съ громадными способностями. Работа мысли Августина грандіозна, но въ ней на ряду съ торжественными звуками гармоніи чувствуется драма и борьба. Одинъ писатель сравниваетъ Августина съ Фаустомъ, говоря, что у него та же жажда познанія съ муками мысли, что и у Фауста.

Въ сочиненіяхъ Августина можно отмѣтить одну характерную черту, именно его неустанное стремленіе къ познанію, охватывающее всю его жизнь. Ха-

рактеризуя Августина, нужно замѣтить, что въ этой богатой натурѣ было что-то загадочное. „Я самъ себѣ загадка“, говорилъ Августинъ. И эта загадочность, эта неразрѣшимость его натуры является особенно притягательной силой, которой можно объяснить увлеченіе многихъ писателей личностью Августина. Онъ былъ однимъ изъ немногихъ учителей средневѣковой эпохи, о которомъ появилось наибольшее количество сочиненій и въ исторіи, и въ философіи, и въ богословіи,— сочиненій какъ католическихъ, такъ и протестантскихъ, такъ какъ для каждой изъ этихъ наукъ загадочная личность Августина составляла нѣчто интересное; притягательная сила его живой мысли и его загадочность манятъ къ себѣ, какъ бы для разъясненія. На примѣрѣ Августина можно видѣть, какъ одинъ человѣкъ можетъ много значить въ исторіи.

Если мы обратимся къ разъясненію его философіи, то увидимъ, что яркой полосой свѣта въ его ученіи, исходнымъ его пунктомъ является мучительное переживаніе имъ своего внутренняго міра, своего *Я*. Во время его жизни обнаружилось наиболѣе ярко паденіе Рима, былъ замѣтенъ наибольшій упадокъ въ жизни общества, и Августинъ, послѣ глубокихъ наблюденій, дѣлаетъ выводъ, что нужно обновленіе внутренняго человѣка, нужно углубиться въ себя и измѣнить душу и стремленія. Это обращеніе къ самопознанію дѣлаетъ для Августина яснымъ, что у человѣка много недостатковъ; путемъ самоанализа онъ доходитъ до вывода, что душа человѣка — бездна, полная противорѣчій. „Пытаясь выплыть наружу, я погружаюсь вновь, волны захлестываютъ меня!“ — восклицаетъ Августинъ. Результатомъ этого самосозерцанія была глубокая тоска. „Глубокая тоска, снѣдаетъ меня— говоритъ онъ, въ одномъ мѣстѣ,

своей „Исповѣди“ — все опротивѣло мнѣ, кромѣ внутреннихъ исканій, опротивѣло все окружающее, опротивѣлъ весь міръ, кромѣ воплей и слезъ“. Видя это безвыходное внутреннее положеніе, Августинъ часто хотѣлъ кончить свое ученіе словами, что человѣкъ долженъ умереть душевной смертью, но въ это время въ его душѣ всегда оставалась живая жажда и стремленіе къ счастью. И это стремленіе къ счастью вывело его, наконецъ, на берегъ вѣры.

Въ его ученіи можно отмѣтить два момента: первый моментъ — это самопознаніе и разочарованіе въ жизни человѣка, второй — утвержденіе истины въ богопознаніи. „Я воззрѣлъ, на все существующее и увидалъ, — восклицаетъ онъ, — всѣ вещи пребываютъ въ Тебѣ и все конечное обязано Тебѣ своимъ существованіемъ!“ Какъ только Августинъ переходитъ къ этому второму моменту своего ученія, весь міръ пріобрѣтаетъ въ его глазахъ видъ безполезной суеты и предъ нимъ открывается новый путь: только въ богопознаніи заключается истинный разумъ, истинный смыслъ жизни; всѣ познанія, всѣ стремленія людей ведутъ къ Богу; все стремленіе людей къ добру есть стремленіе къ Нему; вся человѣческая культура есть служеніе Богу. На недосягаемую высоту ставитъ онъ Бога. „Чтобы приблизиться къ нему, надо отречься отъ самого себя“, — говоритъ Августинъ. Самоотреченіе, — вотъ одно изъ требованій, на которомъ строится все міросозерцаніе Августина; отречься отъ всего человѣческаго, смириться духомъ до самоуничиженія, — вотъ основныя начала его ученія. Такимъ образомъ, Августинъ раздѣляетъ міръ на два царства: первое — царство Божіе, второе — человѣческое; и первое онъ ставитъ неизмѣримо выше второго. Церковь есть воплощеніе истины и правды на

землѣ, вотъ почему надо ей отдать себя, чтобы познать Бога. Этими чертами своего ученія Августинъ обрисовываетъ себя, какъ человѣка вѣры. Но онъ былъ не только вѣрующій человѣкъ, онъ въ то же время былъ глубокій философъ, великій учитель и блестящій писатель; то, что онъ пережилъ въ своей душѣ, обратилось впослѣдствіи у него въ основу его философіи, въ основу его ученія о церкви. Дуалистическую проблему раздѣленія міровъ на небесный — идеальный и земной — несовершенный Августинъ заимствовалъ у Платона и ею онъ объясняетъ многія явленія мыслящаго ума и чувствующей души.

Въ ученіи Августина есть еще одна отличительная черта — это абсолютизмъ твердой вѣры; для него нѣтъ ничего неяснаго въ мірѣ; все устраивается и дѣлается по одному плану, по плану, начертанному Богомъ, и, кто хочетъ приблизиться къ Божеству, тотъ долженъ совершить подвигъ самоотреченія. Но это требованіе, надо сказать, относится лишь къ личной жизни человѣка; въ общественныхъ же отношеніяхъ Августинъ допускалъ свободу. Если мы глубже разсмотримъ ученіе Августина, то поразимся его страшной безучастностью къ людямъ; холодомъ вѣетъ отъ его отношеній къ человѣку. По выраженію одного писателя, Августинъ симпатичнѣе въ своихъ исканіяхъ, нежели тогда, когда онъ находитъ отвѣтъ на свои исканія.

Припоминая характеристику взглядовъ Августина, невольно задаешься вопросомъ, какъ могла эта свобода вѣры, зародившаяся на основахъ истины и любви, перейти въ средневѣковую инквизицію; какъ могло быть принесено торжественное ученіе о свободѣ въ дань ученію о предопредѣленіи. На этотъ вопросъ получается отвѣтъ: хотя основой ученія Августина является

ученіе о свободѣ, но вмѣстѣ съ этимъ церковь стремится охранить свою паству отъ другихъ ученій, отъ ученій еретиковъ, какъ называетъ церковь всѣхъ лицъ, отступившихъ отъ ея ученія. И въ такихъ случаяхъ въ Августинѣ происходитъ борьба глубокаго проповѣдника, философа-мыслителя съ пламеннымъ полемистомъ, и въ результатѣ практическій организаторъ беретъ верхъ надъ человѣкомъ вѣры. Августинъ держится того взгляда, что какъ церковь, такъ и государство надо оградить отъ ереси, но въ то же время онъ сознаетъ, какъ трудно удержаться на высотѣ того ученія, что истину нужно водворять постепенно; ему хочется ввести ее скорѣе, принудительными и быстро дѣйствующими мѣрами, и потому онъ въ концѣ концовъ склоняется къ суровымъ мѣрамъ средневѣковой инквизиціи. Но онъ вѣритъ въ то, что эти мѣры должны быть оправданы, такъ какъ они направлены къ благу людей; онъ вѣритъ, что недалеко то время, когда церковь будетъ призвана властвовать всюду, и, считая себя обладателемъ истины, а людей, борющихся противъ нея, слѣпыми въ своемъ невѣдѣніи ея, онъ страстно стремится къ скорѣйшему водворенію ея на землѣ. Раньше онъ еще вѣрилъ, что истина сама проложитъ себѣ путь, но потомъ онъ долженъ былъ притти къ разочарованію, такъ какъ бесѣды, устраиваемыя имъ, не привели къ желаннымъ результатамъ. Тогда-то онъ и начинаетъ склоняться къ идеѣ пресѣченія ереси жестокими средствами, забывая свѣтлые завѣты Христовой вѣры и подготовляя ужасную и мрачную инквизицію.

Плохую услугу оказала Августину его риторическая діалектика, которой онъ владѣлъ въ совершенствѣ. Блестящій спорщикъ, онъ нерѣдко самъ, незамѣтно для себя, увлекался тѣмъ, что ему удалось логически

доказать что-нибудь; и эта его діалектика и логика привели лишь къ принужденію, а его братская любовь выродилась въ жестокія мѣры противъ ереси. Существуетъ вопросъ, какъ можно принуждать еретиковъ, если всякая вѣра свободна? Августинъ и самъ раньше проповѣдывалъ свободное исповѣданіе вѣры, но потомъ пришелъ къ иному выводу и сталъ даже призывать на помощь духовной проповѣди для водворенія истины и свѣтскую власть. Онъ говорилъ, что разъ есть наказаніе за выбитый глазъ, то тѣмъ болѣе оно должно существовать, и болѣе суровое, для тѣхъ, кто впалъ въ ересь. „Принуждайте войти въ церковь всѣми способами“, — провозглашаетъ онъ и, слѣдуя этимъ словамъ, далеко заходитъ въ своихъ гоненіяхъ противъ еретиковъ.

Сквозь все ученіе Августина красною нитью проходитъ его вѣра въ предопредѣленіе. По его убѣжденію, участь всѣхъ душъ предопредѣлена заранѣе; однимъ предназначено блаженство, а другимъ — мука; кому предопредѣлено спасеніе, тотъ спасется; кому — погибнуть, тотъ погибнетъ, несмотря ни на какія стремленія избѣгнуть этого; только избраннымъ Богомъ дана благодать спасенія безъ участія ихъ воли. Усиліе людей, борьба — лишь пустые призраки; человѣкъ есть послушное орудіе воли Творца, и ничто не можетъ измѣнить Его предвѣчной воли.

Невольно является вопросъ: если все въ мірѣ предопредѣлено,—слезы и надежда, горе и радость,—то гдѣ же благость Творца? гдѣ же благость любви и надежды передъ закономъ неотвратимости, проповѣдуемымъ Августиномъ?

Центральное значеніе въ системѣ Августина занимаетъ вопросъ о происхожденіи и значеніи зла. Размышленія о злѣ проскальзываютъ во всемъ его ученіи, и

изъ всѣхъ этихъ размышленій онъ дѣлаетъ выводъ, что „зло необходимо въ мірѣ, зло есть законъ природы". Этотъ вопросъ о необходимости зла, коренной вопросъ ученія Августина, старались разъяснить и другіе философы, жившіе еще ранѣе этого мыслителя. Такъ, напримѣръ, въ ученіи Григорія, епископа Нисскаго, можно найти ту же мысль о необходимости зла; онъ говорилъ, что зло — въ порядкѣ вещей. Августинъ идетъ дальше, онъ глубже развиваетъ эту теорію; онъ говоритъ, что „зло есть сущность вещей природы, какъ благо и добро"; оно есть не болѣе, какъ умаленіе міра; собственныхъ дѣйствій оно не имѣетъ и служитъ только умаленіемъ вещей природы, ущербомъ блага; обладая зломъ, мы яснѣе чувствуемъ добро. Много размышляя о происхожденіи и значеніи зла, Августинъ не могъ, конечно, не попытаться дать отвѣтъ на вопросъ, почему зло въ мірѣ, почему благодать и любовь Творца допустили его существованіе въ мірѣ. Онъ хотѣлъ разрѣшить этотъ вопросъ съ эстетической точки зрѣнія, съ точки зрѣнія гармоніи и красоты; онъ говорилъ, что надо созерцать вещи въ одномъ цѣломъ; „зло отвратительно само по себѣ, — говорилъ онъ, — но въ общей красотѣ міра все прекрасно и хорошо. Оно необходимо въ мірѣ, какъ черная краска необходима для художника; сама по себѣ она мрачна, но въ картинѣ она не только не мѣшаетъ, но дополняетъ ее". Въ универсальномъ порядкѣ міра необходимо и высшее и низшее; какъ нельзя желать, чтобы въ природѣ было два солнца и не было совсѣмъ луны, такъ какъ иначе это было бы нарушеніемъ гармоничной красоты міра, такъ и нельзя избавиться совсѣмъ отъ зла, существованіе котораго въ мірѣ необходимо для единства и порядка въ природѣ. Каждой вещи опредѣлено мѣсто въ мірозда-

ніи, и перемѣщеніе какой-нибудь вещи влечетъ за собой нарушеніе гармоніи; зло, будучи упорядочено, тоже входитъ въ гармонію мірозданія, и его нельзя изъять изъ міра, такъ какъ убавленіе или прибавленіе чего-нибудь въ мірозданіи есть уже нарушеніе гармоніи; существованіе зла необходимо для того, чтобы ярче подчеркнуть значеніе добра.

Кромѣ вопроса о допущеніи зла въ мірѣ, есть у Августина еще одинъ вопросъ, который и теперь занимаетъ умы, это вопросъ о томъ, какъ объяснить страданія и мученія дѣтей и животныхъ, которыя сами не могутъ быть причастны грѣху. Во времена Августина этотъ вопросъ рѣшали многіе ученые. Августинъ нашелъ выходъ изъ этого затруднительнаго вопроса, но далеко не удовлетворительный. Въ страданіяхъ живыхъ существъ, по мнѣнію Августина, обнаруживается врожденное имъ стремленіе къ единству. „Ибо что такое страданіе, какъ не нѣкоторое нетерпѣливое чувство раздѣленія, либо извращенія? Отсюда ясно, какъ свѣтъ, насколько душа въ цѣломъ своемъ тѣлѣ жаждетъ и держится единства, ибо она не охотно и не равнодушно, а скорѣе сопротивляясь и упорствуя, относится къ страданію своего тѣла, которое болѣзненно потрясаетъ его цѣлость и единство. Итакъ, если бы не страданія животныхъ, то не обнаружилось бы, сколь сильное стремленіе къ единству присуще низшимъ животнымъ тварямъ. Если бы это не обнаруживалось, то мы меньше, чѣмъ слѣдуетъ, получали бы назиданія о томъ, что этимъ возвышеннымъ и неизреченнымъ существомъ Создателя всѣ эти существа устроены“. Вся тварь отъ высшихъ до низшихъ ступеней своимъ желаніемъ и страданіемъ свидѣтельствуетъ о „единствѣ Создателя“. И разумная душа въ своемъ стремленіи къ познанію относитъ все къ един-

ству и избѣгаетъ заблужденій, спасаясь отъ состоянія сомнѣнія, недостовѣрности, раздвоенія.

Такимъ образомъ, индивидуальное существо для Августина ничего не значитъ; онъ стремится доказать, что міръ прекрасенъ и съ грѣшниками; грѣшатъ они или нѣтъ, но присутствіе ихъ необходимо для гармоніи міра. Вся теорія Августина о мірозданіи носитъ антигуманный и жестокій характеръ; значеніе человѣческой личности въ его теоріи низведено на ничто; страданія человѣческой души неизлѣчимы, и личность, покорная волѣ Творца, существуетъ только для того, чтобы молчать и утѣшаться мыслью, что она лишь придатокъ къ общей гармоніи міра.

Посмотримъ, что думаютъ другіе философы о существованіи зла въ природѣ. Григорій Нисскій говоритъ, что зло неизбѣжно въ мірѣ вслѣдствіе допущенія свободы, свобода же допускается потому, что только она представляетъ единственно вѣрный путь, который ведетъ къ правдѣ. И нѣкоторые изъ нашихъ извѣстныхъ писателей, какъ, напримѣръ, Влад. Соловьевъ, тоже допускаютъ существованіе зла съ точки зрѣнія свободы. „Все зло заключается въ одномъ словѣ, говоритъ онъ, безъ котораго не могли бы существовать ни Богъ, ни сама природа; это слово — свобода. Если бы единство существовало при самомъ началѣ міра, то міръ самъ долженъ былъ бы усвоить значеніе добра и зла“. Но теперь „зло необходимо для порядка; свобода — начало гибели для человѣка; все хорошее въ насъ не есть заслуга съ нашей стороны, это есть единственно воля Бога, это высшее предопредѣленіе, это Богомъ намѣченный жребій“. И по ученію Августина также — зло необходимая потребность мірового порядка.

Августинъ ярко и рельефно выставляетъ свое полное

отрицаніе человѣческой личности, полное отрицаніе зависимости культуры и грядущихъ событій отъ воли людей. Не мало способствовалъ такому взгляду Августина и историческій ходъ событій его времени. Такъ, при немъ произошло паденіе гордаго Рима, побѣжденнаго Аларихомъ въ 410 году. Это великое событіе нанесло ударъ міровому господству Рима и произвело на современниковъ Августина тяжелое впечатлѣніе. Первый всемірный городъ гибнетъ, и это паденіе Августинъ истолковываетъ въ духѣ своихъ воззрѣній. Въ своемъ сочиненіи о „Царствѣ Божьемъ“ онъ развиваетъ такой взглядъ на паденіе Рима: съ паденіемъ этого великаго города погибло и земное благо, слѣдовательно, теперь люди должны жить не для земного блага, а для совершенствованія своей души, чтобы достичь небеснаго блага, которое вѣчно и неотъемлемо. Вся человѣческая культура есть, по его мнѣнію, ложный призракъ, и все земное есть прахъ. И Августинъ громитъ вѣковую имперію, называя ее союзомъ разбойниковъ. Только одинъ союзъ на землѣ признаетъ онъ, это союзъ, освященный церковью, союзъ, признающій надъ собою исключительно небесную власть; внѣ церкви не можетъ быть истиннаго государства, безъ нея государство является лишь вертепомъ разбойниковъ. Когда Александръ Македонскій взялъ въ плѣнъ одного пирата, тотъ сказалъ ему: „ты и я дѣлали одно и то же, разница въ томъ только, что тебя зовутъ царемъ, а меня разбойникомъ“. Августинъ тоже былъ согласенъ съ доводами разбойника и отъ себя еще добавилъ, что всѣ государства развивались на системѣ разбоя; по его словамъ, государство есть порожденіе дьявола, такъ какъ уже первое государство было основано на братоубійствѣ Авеля Каиномъ, а Римъ былъ основанъ тоже на убій-

ствѣ Ромуломъ своего брата Рема. Только одна церковь воплощаетъ въ себѣ царство Божіе на землѣ, только она одна прокладываетъ истинный путь въ царство Бога, и поэтому для воплощенія истины на землѣ государство должно слиться съ церковью въ одно, но только церкви должно принадлежать безграничное право принуждать и подчинять.

Философскія воззрѣнія Августина важны и интересны потому, что изъ нихъ выясняется, какимъ образомъ могли христіанская проповѣдь и братская любовь перейти въ суровую инквизицію, а стремленіе къ небесному совершенству въ стремленіе къ практическимъ земнымъ выгодамъ. Послѣ характеристики Августина намъ становится яснымъ, какъ могъ идеалъ небесной и божеской церкви воплотиться при ликвидаціи средневѣковой теократіи въ стремленія къ земной дѣйствительности, какъ могъ идеалъ Римско-католической церкви объ объединеніи всѣхъ на началахъ правды и любви и о водвореніи мира во вселенной воплотиться въ ученіе о безпрекословномъ подчиненіи этой церкви.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Средневѣковыя политическія ученія. Марсилій Падуанскій. Данте.

Протестъ Марсилія Падуанскаго противъ свѣтской власти церкви и противъ казни еретиковъ. Идеи народнаго суверенитета у Марсилія Падуанскаго. Ученіе Данте о всемірной свѣтской имперіи.

Философъ-богословъ, Марсилій Падуанскій, выступилъ въ первый разъ съ своимъ ученіемъ, которое было совершенно противоположно ученію Августина, по поводу распри императора Людовика Баварскаго съ папой Іоанномъ XXII. Характеръ его ученія виденъ изъ самаго заглавія его сочиненія: „Защитникъ мира“. Онъ отнимаетъ у церкви всякую принудительную власть, какую требовалъ для нея, напротивъ, Августинъ. Свое сочиненіе Марсилій начинаетъ съ того, что находитъ наиболѣе желательнымъ для государства спокойствіе и наиболѣе опаснымъ — раздоръ. Онъ говоритъ, что Августинъ, перечисляя причины несовершенства міра, не предвидѣлъ одной, которая оказалась впослѣдствіи самой главной и вредной, — это ложное положеніе духовной власти, вслѣдствіе чего и происходитъ постоянная борьба свѣтской и духовной власти.

Отстаивая миръ и спокойствіе для государства, Марсилій нападаетъ на неправильныя притязанія папъ на

главенство не только надъ церковью, но и надъ свѣтскимъ міромъ и призываетъ всѣхъ на защиту правъ государства. Въ этомъ смыслѣ онъ расходится съ Августиномъ, который училъ, что церковь должна стремиться захватить весь міръ подъ свое владычество; по мнѣнію Марсилія Падуанскаго, задача церкви иная: она должна допустить и признать свободное для всѣхъ исповѣданіе вѣры; въ дѣлахъ вѣры не должно быть мѣста насилію, ея ученіе должно быть основано только на евангельской истинѣ. Церковь, по его мнѣнію, должна оставаться чисто нравственнымъ союзомъ, и она имѣетъ право дѣйствовать только нравственными средствами. Подобныя воззрѣнія шли наперекоръ не только папскимъ притязаніямъ, но и всему средневѣковому порядку.

Во взглядѣ на преслѣдованіе ересей Марсилій Падуанскій нѣсколько расходился со взглядами, господствовавшими въ его время среди католическихъ богослововъ. Онъ считалъ, что наказаніе, наложенное на еретиковъ, должно имѣть своею цѣлью только ихъ исправленіе, тогда какъ другіе ученые богословы держались иныхъ взглядовъ; такъ, напримѣръ, Ѳома Аквинскій требовалъ для еретиковъ наказанія смертью; также и св. Іеронимъ говорилъ относительно нихъ слѣдующее: „какъ зараженная овца должна быть отдѣлена отъ стада, чтобы все стадо не заразилось, такъ и еретеки подлежатъ смерти, чтобы они не испортили всего народа“. Ѳома Аквинскій приводилъ въ защиту своего мнѣнія о казни еретиковъ примѣръ ереси Арія, отъ одной искры ученія котораго произошелъ какъ бы пожаръ во вселенной. Этотъ богословъ по духу своихъ убѣжденій былъ схожъ съ Августиномъ, защитникомъ всевластной церкви.

Марсилій, слѣдуя демократическому направленію, приписывалъ народу какъ свѣтскую, такъ и духовную власть, папа же по его мысли является не болѣе, какъ предсѣдателемъ христіанской общины. Въ этомъ отношеніи Марсилій является какъ бы предтечей протестантизма. Идея народнаго суверенитета въ церковномъ управленіи сближаетъ до нѣкоторой степени Марсилія съ Лютеромъ, съ Реформаціей и съ Руссо.

По своимъ взглядамъ на отношенія между свѣтской и духовной властью къ Марсилію Падуанскому примыкалъ другой итальянецъ — извѣстный поэтъ Данте Алигіери. Въ своемъ трактатѣ „О монархіи“ Данте требуетъ полнаго признанія верховенства императорской власти, доказывая непосредственное происхожденіе власти императора отъ Бога, а не отъ папы; кромѣ этого, Данте доказываетъ и необходимость всемірной свѣтской имперіи. Данте также думаетъ, что миръ, спокойствіе есть идеалъ, какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и всего человѣчества, — это высшее, что требуется для нашего блаженства; достиженіе же этого идеала только и возможно во всемірной монархіи. Въ доказательство преобладанія власти императора надъ властью папы Данте приводитъ цѣлый рядъ богословскихъ, юридическихъ и философскихъ доказательствъ; между прочимъ, онъ доказываетъ, что императоръ не могъ получить своей власти отъ папы, такъ какъ его власть существовала и тогда, когда власти папъ не было еще; церковь не могла получить свѣтской власти отъ Бога-Христа, такъ какъ Христосъ самъ сказалъ, что царство его не отъ міра сего.

Думая нарисовать картину будущаго, Данте своимъ восхваленіемъ всемірной имперіи далъ лишь эпитафію прошлаго. Какъ Августинъ былъ апологетомъ принуди-

тельнаго универсализма церкви, такъ Данте является таковымъ же для полновластнаго императора. Но искусственное принудительное объединеніе было идеаломъ уже старымъ, и на смѣну ему шелъ новый идеалъ свободнаго объединенія людей.

Новое время.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Политическія ученія въ эпоху Возрожденія. Макіавелли.

Наступленіе новаго времени. Джордано Бруно. Макіавелли. Его отрицательное отношеніе къ средневѣковому міровоззрѣнію. Культъ государства. Правильный взглядъ на Макіавелли. Политическія цѣли трактата „О князѣ". Патріотическія стремленія. Политическій идеалъ „Разсужденій о Титѣ Ливіи". Недостатки ученія Макіавелли. Его взглядъ на характеръ историческаго развитія и на человѣческую природу.

Наступленіе новыхъ вѣковъ можно отмѣтить смѣшеніемъ средневѣковыхъ понятій и идей съ идеями новаго времени. Средневѣковое міровоззрѣніе съ высоты своихъ небесныхъ порывовъ спустилось въ земную человѣческую обстановку; благія начала свелись въ концѣ концовъ къ земнымъ принципамъ. Если будемъ спрашивать средневѣковое міровоззрѣніе о томъ, гдѣ царство Божіе, то оно скажетъ, что царство Божіе здѣсь, на землѣ, среди людей. Человѣкъ мыслится центральнымъ пунктомъ вселенной; человѣкъ со своими стремленіями какъ бы исчерпываетъ всю глубину міросданія, все около него и все для него; этотъ міръ былъ его міромъ. И вотъ, при переходѣ къ новому времени наносится ударъ этому основному средневѣковому воззрѣнію; этотъ ударъ подготовляется во

всѣхъ наукахъ, сначала въ естественныхъ, а потомъ въ философскихъ. Эпоха открытій и изобрѣтеній необычайно расширяетъ міросозерцаніе; она даетъ представленіе о новыхъ земляхъ и новыхъ народахъ, имѣющихъ свою культуру, жизнь и религію, отличную отъ жизни европейскихъ народовъ. Также и открытіе Коперника сразу переворачиваетъ всѣ обычныя воззрѣнія: вращеніе земли вокругъ солнца, новыя свѣтила и міры, среди которыхъ земля превращается теперь въ маленькій атомъ—все это разрушало прежнее представленіе людей о землѣ, какъ объ единственномъ мірѣ во вселенной.

Это новое ученіе о безчисленномъ множествѣ міровъ и о безпредѣльности вселенной углубило благоговѣйное отношеніе человѣка къ міру, оно научило видѣть величіе человѣка не въ томъ, что онъ центръ вселенной, а въ томъ, что онъ связанъ съ безконечностью и безпредѣльностью этой вселенной. Не разрушеніе вѣры, какъ думала католическая средневѣковая церковь, а большую глубину и чистоту даетъ ей эта новая система взглядовъ. Это мы видимъ у философа того времени, у Джордано Бруно, у котораго мы находимъ восторженное преклоненіе передъ безконечностью вселенной и передъ безпредѣльностью міровъ. Сильное религіозное чувство, благоговѣніе и восторгъ возбуждаются въ немъ при созерцаніи вселенной; онъ говоритъ: „мы ищемъ Бога въ неизмѣнныхъ законахъ природы, мы ищемъ Его и въ блескѣ солнца, и въ чудесныхъ явленіяхъ звѣздныхъ міровъ, которые живутъ, чувствуютъ и поютъ хвалу Всемірному, Всесовершенному и Всевышнему“. Видно, какою радостью дышитъ его религіозный энтузіазмъ; какимъ чисто поэтическимъ чувствомъ полна его душа. Въ этомъ отношеніи его можно сравнить съ Фаустомъ, который тоже говоритъ, что

„его душа ожила и кровь быстрѣе потекла при чудной картинѣ безпредѣльности вселенной“.

Сравнивая воззрѣнія античнаго и средневѣковаго міра съ ученіями новаго времени, мы можемъ отмѣтить разницу въ нихъ; древній міръ и средневѣковый, проводя мысль объ улучшеніи государства и общества, стремились къ тому, чтобы или устроить извѣстную небольшую общину или создать единую Римско-католическую церковь, имѣющую одну главу,— словомъ, стремились къ тому, чтобы образовать замкнутый, обособленный міръ. Новое время приходитъ къ иному стремленію, къ тому, чтобы въ область политики и морали внести болѣе широкіе взгляды и запросы. Вѣчно искать и стремиться, вѣчно переносить борьбу съ собою и съ окружающими обстоятельствами—вотъ девизъ новыхъ вѣковъ. Этотъ путь,— путь постоянныхъ стремленій, вѣчныхъ исканій, требуетъ неустанной работы человѣка, постоянной энергіи съ его стороны. Но гдѣ же здѣсь конечная цѣль? — Ея нѣтъ и не можетъ быть съ этой точки зрѣнія, ибо сила не въ достиженіи, а въ постоянномъ стремленіи, въ постоянномъ исканіи новыхъ и новыхъ началъ; главное, чтобы не переставать хотѣть и стремиться.

Если разсмотрѣть эти новыя требованія, то можно увидѣть, что они не раскрываютъ программы для ближайшаго устроенія жизни разъ навсегда, но зато они открываютъ вѣчные завѣты, завѣты братства, свободы и равенства, которые всегда стояли и будутъ стоять желанной цѣлью, къ достиженію которой стремится человѣчество. Дѣйствительно, для всеобщаго развитія въ духѣ свободы и равенства, для стремленія къ всемірному единенію на основахъ вселенской правды всегда останутся и время и мѣсто; цѣль эта отдаляется въ

безконечность, но она вѣчно будетъ двигать человѣческую исторію. Какъ бы она ни была отдалена, развѣ мы не чувствуемъ, что все болѣе и болѣе укрѣпляются связи между народами, союзы народныхъ общеній? И въ этомъ залогъ того, что эта цѣль дѣйствительная, а не утопическая.

Величайшимъ политикомъ XVI вѣка является Макіавелли; онъ рѣзко выдѣляется среди представителей той эпохи своимъ геніальнымъ умомъ и талантомъ писателя-политика. Но его геній выразился не въ восторженныхъ, высокихъ порывахъ чувства, а въ мелкихъ расчетахъ политическаго искусства; не радостнымъ энтузіазмомъ, а безотраднымъ унынiемъ дышитъ отъ его мыслей: онъ говоритъ о разладѣ между людьми, о силѣ зла, о козняхъ и коварствахъ человѣка. Эти мрачныя мысли заставляютъ предположить, что впечатлѣнія отъ дѣйствительности въ то время были очень тяжелы.

Не менѣе любопытно отношеніе его практическихъ взглядовъ къ средневѣковому міровоззрѣнію: оно знаменуетъ собою разрывъ его съ этими воззрѣніями Прежде всего, Макіавелли отвергаетъ авторитетъ католической церкви; и Марсилій Падуанскій писалъ въ защиту мира, попраннаго папами, но Макіавелли идетъ дальше, онъ идетъ противъ самаго христіанства. Если мы прислушаемся къ тому, на что нападаетъ Макіавелли въ средневѣковыхъ воззрѣніяхъ, то сначала мы подумаемъ, что это говоритъ человѣкъ съ высокимъ христіанскимъ чувствомъ; на самомъ же дѣлѣ для него христіанскія начала не много значатъ. Онъ опирается на политическія соображенія. Разъясняя причину упадка Италіи, Макіавелли во всемъ винитъ католическую церковь. Вмѣсто того, чтобы сохранить въ чистотѣ за-

вѣты христіанской религіи, она сама подавала примѣръ безнравственности. Ей обязаны итальянцы утратой религіознаго духа и нравственныхъ стремленій. Она старалась поддерживать разъединеніе въ странѣ и, такимъ образомъ, привела ее къ гибели. Государство не можетъ пользоваться единствомъ и счастьемъ, если оно не подчинено одному правительству; а римская церковь, сама не будучи въ силахъ стать во главѣ всей Италіи, была, однако, достаточно сильна для того, чтобы поддерживать въ ней раздѣленія. Изъ опасенія потерять свою свѣтскую власть, всякій разъ, когда являлась возможность объединенія Италіи подъ чьимъ-либо владычествомъ, она призывала иноземцевъ и разрушала планы тѣхъ, кто могъ пріобрѣсти власть надъ всей страной. Отсюда произошла политическая слабость Италіи, дѣлающая изъ нея легкую добычу не только для могущественныхъ государствъ, но для всякаго, кто рѣшится на нее напасть. Такимъ образомъ, Макіавелли видитъ въ католической церкви врага государственнаго единства Италіи и потому самъ становится ея рѣшительнымъ врагомъ. Но съ точки зрѣнія своего идеала,— идеала могущественнаго свѣтскаго государства, онъ готовъ иногда нападать на самую христіанскую религію. Пріучивъ людей къ смиренію, къ пренебреженію земными благами, она сдѣлала то, что міръ сталъ добычею злыхъ, безпрепятственно господствующихъ надъ добрыми, которые, изъ стремленія спасти душу, болѣе склонны терпѣть зло, чѣмъ мстить за него. Она расшатала государственный порядокъ и ослабила въ людяхъ привязанность къ мірскимъ почестямъ и къ государственному служенію. Языческая религія, напротивъ, воспитывала въ гражданахъ мужественныя добродѣтели, пріучала ихъ любить отечество и выше всего

ставить служеніе государству. Поэтому Макіавелли готовъ почти отдать ей предпочтеніе предъ христіанствомъ. Здѣсь увлеченіе древностью и отрицаніе всего средневѣковаго достигаетъ у Макіавелли высшихъ предѣловъ. Одностороннее стремленіе освободить государственное начало отъ всякихъ стѣснительныхъ вліяній приводитъ его къ самымъ крайнимъ послѣдствіямъ. Онъ ставитъ устроеніе государства выше основной идеи среднихъ вѣковъ, выше спасенія человѣческой души.

Въ своей реакціи противъ среднихъ вѣковъ Макіавелли ушелъ далеко; его воззрѣнія шли въ разрѣзъ съ средневѣковыми: авторитетъ церкви, благо ея для народа, святость религіозныхъ вѣрованій, — все это для него отходитъ въ область прошлаго и теряетъ свое значеніе. Надо было, вѣроятно, испытать много горестей, чтобы перейти къ такой реакціи противъ всѣхъ вѣрованій, и мы находимъ у Макіавелли вмѣсто средневѣковыхъ воззрѣній, вмѣсто этой преданности церкви, новую вѣру, новый культъ, — культъ государства. Этотъ культъ у Макіавелли былъ не только результатомъ возрожденія древнихъ, античныхъ идеаловъ, но и результатомъ опыта его дѣйствительной практической жизни. Макіавелли прежде всего былъ практическимъ политикомъ; онъ имѣлъ въ виду государственную цѣль, но не идеальную, а практическую; онъ видѣлъ въ государствѣ новую созидающую силу, которая одна можетъ спасти страну, и его новымъ вѣрованіемъ была вѣра въ политику и въ государство.

Если смотрѣть на Макіавелли съ этой точки зрѣнія, то мы пріобрѣтемъ болѣе правильный и глубокій взглядъ на его значеніе въ политикѣ. Въ исторіи утвердился взглядъ на Макіавелли, какъ на льстеца тирановъ, защитника деспотизма, приверженца сильныхъ міра сего, сторон-

ника деспотической династіи. На самомъ же дѣлѣ изслѣдованіе его ученій убѣждаетъ насъ, что этотъ взглядъ одностороненъ. Изученіе его сочиненій раскрыло новыя и неожиданныя черты: черты пламеннаго патріота, приверженца республиканскихъ традицій и республиканскихъ началъ. Это послѣднее качество можетъ показаться особенно удивительнымъ для тѣхъ, кто привыкъ считать Макіавелли сторонникомъ деспотизма; однако, сопоставляя его различныя сочиненія, мы убѣждаемся, что его завѣтною мечтою было возстановленіе въ государствѣ республиканскихъ формъ; правда, онъ считалъ это не всегда возможнымъ, но цѣнилъ республиканскія формы выше всего. Конечно, надо замѣтить, что то, что называется именемъ макіавеллизма, есть не что иное, какъ система политическаго коварства, хитрости и вѣроломства. Но изученіе той эпохи невольно наводитъ на мысль, что не Макіавелли былъ изобрѣтателемъ той системы, которую называютъ его именемъ; онъ излагалъ только то, что видѣлъ вокругъ себя; въ его сочиненіяхъ отразилась политическая жизнь современной ему Италіи.

Въ своемъ сочиненіи „О князѣ“ онъ хвалитъ Цезаря Борджіа и говоритъ, что лучшаго совѣта не можетъ дать новому князю, какъ указаніе на примѣръ Борджіа. Съ безстрастнымъ спокойствіемъ описываетъ онъ этого жестокаго политика, этого деспота, который, стремясь къ своей цѣли, не пренебрегалъ ничѣмъ, чтобы удержать свою власть. Достигнувъ своего положенія при поддержкѣ папы и при помощи союзныхъ войскъ, Цезарь Борджіа постарался затѣмъ пріобрѣсти собственную силу, на которую можно было бы опираться въ дальнѣйшихъ дѣйствіяхъ. Путемъ подарковъ и почестей онъ привлекъ къ себѣ много приверженцевъ, враговъ

же своихъ онъ истребилъ, при чемъ, когда нужно было, прибѣгалъ къ хитрости. Такъ, напримѣръ, наиболѣе опасныхъ своихъ соперниковъ онъ заманилъ къ себѣ подъ предлогомъ переговоровъ, увѣривши ихъ предварительно въ своей дружбѣ, и всѣхъ ихъ убилъ. Совершая завоеванія, онъ изъ предосторожности истреблялъ даже потомство тѣхъ, у которыхъ отнималъ владѣнія, чтобы обезопасить себя на будущее время. Народъ онъ умѣлъ расположить къ себѣ хорошимъ управленіемъ. Когда требовались жестокія мѣры, онъ не останавливался и передъ ними, но старался показать видъ, что онѣ исходятъ не отъ него, а отъ его подчиненныхъ, которымъ приходилось выполнять его планы. Иногда, послѣ того какъ главное уже было сдѣлано, онъ выдавалъ даже своихъ слугъ народу, чтобы успокоить раздраженныхъ. Такъ рисуетъ Макіавелли дѣятельность Цезаря Борджіа. Свой разсказъ онъ заканчиваетъ слѣдующими характерными словами: „Разсматривая все поведеніе герцога, я не могу его ни въ чемъ упрекнуть; напротивъ, мнѣ кажется, что его можно поставить въ примѣръ всѣмъ, которые достигнутъ власти при помощи счастія и чужого оружія. Имѣя высокую душу и великія цѣли, онъ и не могъ дѣйствовать иначе“. Здѣсь съ яркостью выступаетъ основное воззрѣніе Макіавелли: онъ смотритъ на Цезаря, какъ на мудраго правителя, стремившагося къ установленію твердаго государственнаго порядка, и потому во всей его жестокой и безнравственной политикѣ видитъ лишь проявленіе рѣшительности, проницательности и ловкости; гдѣ преслѣдуются политическія цѣли, тамъ всѣ средства кажутся ему дозволенными.

Итакъ, ужасная политика Цезаря Борджіа кажется Макіавелли только похвальной. Свой политическій

идеалъ Макіавелли списывалъ съ дѣйствительности; онъ бралъ примѣры изъ окружающей его практики жизни. Въ то время Италія не имѣла объединяющей власти, многіе честолюбцы и политическіе авантюристы постоянно боролись изъ-за мелкихъ земель, которыхъ тогда было много въ Италіи; для каждаго представлялась тогда полная возможность захватить власть; но такіе правители, отнимавшіе по своей политической безнравственности престолъ силой и являвшіеся такимъ образомъ узурпаторами, постоянно видѣли себя въ опасности со стороны другихъ, желающихъ также воспользоваться властью. Вотъ среди такой политики, гдѣ каждый подстерегалъ другого, гдѣ каждый покушался на чужую власть, правители привыкли къ тому, чтобы на козни и убійства отвѣчать еще большимъ коварствомъ и насиліемъ. Такъ развилась эта ужасная политика, которую возвелъ въ теорію Макіавелли. Макіавелли, защищая Цезаря Борджіа, защищая правителей своего времени, вполнѣ оправдываетъ ихъ за одно ихъ стремленіе: укрѣпивъ государственную власть и обезпечивъ этимъ безопасность гражданъ, создать прочную организацію государства, не обращая при этомъ вниманія на средства, такъ какъ хорошая цѣль вполнѣ оправдываетъ дурныя средства. Но Макіавелли стоялъ не за династическіе интересы, онъ не былъ также защитникомъ тирановъ, онъ стоялъ за благо народа, но единственный путь къ этому благу онъ видѣлъ въ суровой политикѣ; поэтому онъ и прославлялъ Цезаря Борджіа, какъ спасителя народа.

Въ концѣ его трактата мы найдемъ то, что составляетъ лучшую мечту его, надежду, что Италія наконецъ объединится и спасется; и свой трактатъ онъ кончаетъ обращеніемъ къ Лаврентію Медичи, прося

залѣчить застарѣлыя раны разъединенной Италіи и спасти ее, почти умирающую, отъ неистовства варваровъ. Въ этихъ словахъ мы видимъ, что въ груди Макіавелли билось сердце пламеннаго патріота; его пламенная любовь къ родинѣ видна во всѣхъ его сочиненіяхъ. Макіавелли сохраняетъ до конца свою непоколебимую и твердую увѣренность въ спасеніи Италіи при помощи сильной власти. Живя среди развращеннаго общества и видя общій политическій упадокъ Италіи, онъ ждалъ осуществленія этихъ задачъ только отъ энергичнаго реформатора, который понялъ бы нужды страны и сумѣлъ бы объединить вокругъ себя ея силы. Онъ горячо вѣритъ въ возможность этого дѣла и хочетъ убѣдить въ этомъ другихъ. Не возникали ли вокругъ него государства при помощи личной энергіи предпріимчивыхъ людей? Слѣдуетъ только не останавливаться передъ затрудненіями, но прямо и рѣшительно идти къ цѣли. И вотъ Макіавелли, проникнутый этой мыслью, зоветъ своего князя къ реформамъ, которыя требовались жизнью, зоветъ его прекратить грабежи и убійства въ Ломбардіи, установить порядокъ въ Неаполѣ и Тосканѣ, залѣчить застарѣлыя раны Италіи и спасти ее, почти умирающую, отъ неистовства варваровъ. Его рѣчь проникается при этомъ рѣдкимъ одушевленіемъ; хитрый дипломатъ, возмущавшій наше нравственное чувство, уступаетъ здѣсь мѣсто пламенному патріоту, привлекающему наши симпатіи.

Но слѣдуетъ сказать, что Макіавелли полагался на монарха въ современной ему Италіи только въ данный моментъ; вообще же говоря, его идеальной формой правленія была республика. Макіавелли — республиканецъ, это можетъ показаться теперь страннымъ послѣ установившейся за нимъ репутаціи сторонника деспотической династіи.

Если мы обратимся къ другому его сочиненію, менѣе блестящему, но болѣе продуманному, именно къ его „Разсужденію о 10 книгахъ Тита Ливія“, то мы увидимъ, что Макіавелли и здѣсь развиваетъ тѣ же воззрѣнія, но съ большими обобщеніями для разныхъ временъ и государствъ. Въ „Разсужденіяхъ о Титѣ Ливіи“ предъ нами раскрывается политическій идеалъ Макіавелли. Къ итальянской дѣйствительности онъ относится съ глубокой скорбью патріота, видящаго свое отечество на краю гибели. Но тѣмъ болѣе преклоняется онъ передъ государственнымъ величіемъ Рима, въ которомъ онъ видитъ живое воплощеніе гражданскихъ доблестей и политической мудрости. Его идеалъ — Римъ, и притомъ Римъ республиканскій, покорившій весь міръ. Лучшаго образца невозможно придумать. „А между тѣмъ,— говоритъ Макіавелли,— политики никогда не обращаются за поученіемъ къ исторіи древнихъ; обыкновенно считаютъ труднымъ и даже невозможнымъ подражать великимъ примѣрамъ прошлаго. Какъ будто бы люди не остались все тѣ же, подобно небу, солнцу и стихіямъ“. Разъяснить на историческихъ примѣрахъ истинный духъ римлянъ, который создалъ ихъ славу и величіе, и внушить этотъ духъ своимъ современникамъ, — такова была задача, которую поставилъ себѣ Макіавелли въ „Разсужденіяхъ о Титѣ Ливіи“.

Объясненіе политическихъ успѣховъ римлянъ онъ прежде всего видитъ въ совершенствѣ ихъ учрежденій. Они сумѣли установить у себя республиканскія формы и допустить народъ къ участію въ управленіи, а въ этомъ заключается залогъ государственнаго единства и и необходимое условіе для распространенія владычества на другія страны. Главное, что укрѣпляетъ мощь государства, это — вниманіе къ общей пользѣ, вызывающее

расположеніе гражданъ къ правительству; а это всего скорѣе можетъ быть достигнуто въ республикахъ. При завоеваніяхъ надо опираться на народныя массы, но для этого надо привлечь ихъ къ участію въ управленіи. Въ отзывахъ Макіавелли о преимуществахъ римскаго строя слышится голосъ гражданина Флорентійской республики, расположеннаго къ свободнымъ формамъ государственной жизни. Замѣтимъ, впрочемъ, что Макіавелли высказывается въ пользу свободнаго режима скорѣе съ точки зрѣнія государства, чѣмъ гражданъ. Конечно, его республиканскія симпатіи явились результатомъ свободолюбивыхъ флорентійскихъ традицій; но эти традиціи прошли у него черезъ призму политическихъ соображеній и приняли форму вывода изъ данныхъ политическаго опыта. Свободныя формы лучше всего обезпечиваютъ единство и могущество государственнаго союза, — вотъ почему Макіавелли предпочитаетъ ихъ всѣмъ прочимъ. Однако, будучи несомнѣннымъ сторонникомъ народнаго правленія, Макіавелли не считаетъ его пригоднымъ для всѣхъ временъ. Какъ разъясняетъ онъ въ „Разсужденіяхъ“, для установленія порядка въ новомъ государствѣ или для осуществленія важныхъ реформъ гораздо болѣе умѣстно монархическое правленіе. Притомъ же для прочности республиканскихъ учрежденій необходима доблесть гражданъ, а она встрѣчается не вездѣ. Римляне умѣли сохранить добрые нравы и этимъ надолго обезпечили у себя прочный государственный порядокъ и свободныя учрежденія. Умѣренность, благоразуміе и мужество гражданъ, энергія и преданность общему дѣлу должностныхъ лицъ, постоянный надзоръ за всѣмъ государственныхъ учрежденій, — все это обусловливало здѣсь правильное теченіе народной жизни. Излагая политическіе пріемы

римлянъ, Макіавелли сопоставляетъ ихъ съ пріемами другихъ народовъ, разсуждаетъ, выводитъ общія правила. Такимъ образомъ, его разсужденія о римской исторіи превращаются въ теорію политическаго искусства. Онъ говоритъ, главнымъ образомъ, о республикахъ, но выясняетъ мимоходомъ и свой взглядъ на княжества, ихъ преимущества и недостатки. Надъ всѣмъ изложеніемъ господствуетъ идея сильнаго государства, умѣющаго сохранить внутренній порядокъ и распространить свое могущество. Эта идея, которой Макіавелли былъ фанатическимъ поклонникомъ, казалась ему воплотившейся въ древнемъ республиканскомъ Римѣ; отсюда его преклоненіе предъ римской исторіей.

Хотя всѣ обвиненія противъ Макіавелли отошли въ область прошлаго, хотя въ его пламенномъ патріотизмѣ, въ его стремленіи воплотить въ государствѣ не частные интересы, не династическіе, а общіе, теперь, послѣ изслѣдованія его сочиненій, никто ужъ не сомнѣвается, но тѣмъ не менѣе надъ памятью Макіавелли все еще тяготѣетъ извѣстный упрекъ, который не могутъ стереть самые пламенные панегирики. И несмотря на то, что въ послѣднее время Макіавелли въ итальянской литературѣ сталъ въ ряду наиболѣе знаменитыхъ поборниковъ объединенія Италіи, все же никогда не удастся сгладить съ его памяти извѣстныхъ темныхъ слѣдовъ. Въ этихъ упрекахъ по адресу Макіавелли сказывается вѣрный инстинктъ общественнаго сознанія. Правда, иногда общественное мнѣніе терпитъ плохихъ правителей, дурныя политическія средства, но, однако, оно будетъ всегда осуждать того, кто попытается эти средства возвести въ систему. Такъ, отъ того упрека, что Макіавелли далъ вѣроломной политикѣ санкцію печатнаго слова, его никогда не избавитъ исторія, но,

изучивъ извѣстный кругъ идей, мы должны понять его. Въ политикѣ не разъ встрѣчаются такія системы, которыя говорятъ, что цѣль оправдываетъ средства, такія системы, которыя идутъ на все, чтобы достигнуть счастья и блага народа; у Макіавелли мы можемъ прослѣдить эти основныя предпосылки, изъ которыхъ вытекаютъ подобныя политическія системы. Эти системы всегда создаются на почвѣ извѣстныхъ пессимистическихъ воззрѣній, на почвѣ невѣрія въ человѣческую исторію, невѣрія въ силу добра, въ силу нравственныхъ началъ. И если мы обратимся къ Макіавелли, то мы увидимъ, что онъ въ душѣ своей глубокій пессимистъ; вотъ изъ этихъ мрачныхъ взглядовъ и вытекаетъ вѣроломная политическая система, извѣстная подъ именемъ макіавеллизма.

Слѣдуетъ отмѣтить два взгляда Макіавелли: первый — его представленіе о характерѣ историческаго развитія и второй — его мнѣніе о человѣческой природѣ. У него твердо жила увѣренность, что все земное непрочно, что всякія человѣческія начинанія недолговѣчны, что человѣчество не движется впередъ, а, совершивъ извѣстное движеніе, возвращается къ первоначальному состоянію; какой-то печальный фатумъ тяготѣетъ надъ человѣческой судьбой, и злой рокъ разрушаетъ то, что человѣкъ создаетъ; отсюда понятно, что у него нѣтъ увѣренности въ свѣтломъ будущемъ, нѣтъ надежды, что сѣмена взойдутъ и принесутъ плоды для человѣческаго прогресса. Для того, чтобы здоровыя начала легли въ основу ученія, надо имѣть передъ собой извѣстный свѣтлый горизонтъ, надо имѣть ясную перспективу и вѣру въ грядущее; у Макіавелли нѣтъ этого горизонта, нѣтъ широкаго взгляда на будущее, нѣтъ вѣры; вся его система получаетъ характеръ узкой практической программы.

Не менѣе важнымъ моментомъ является и его второй взглядъ, взглядъ на человѣческую природу. Вся его вѣроломная политика построена на увѣренности, что люди болѣе расположены ко злу, чѣмъ къ добру, что только необходимость заставляетъ ихъ итти по пути добра. Этотъ взглядъ Макіавелли аналогиченъ съ средневѣковымъ, что человѣкъ есть грѣховный сосудъ и что церковь должна руководить имъ, но Макіавелли извѣрился въ церковь и думалъ, что человѣкомъ должна руководить не церковь, а государство. Онъ говоритъ, что на людей нужно дѣйствовать силой, и только тогда можетъ быть обезпеченъ успѣхъ въ жизни; вынужденный считаться съ людскими кознями, человѣкъ долженъ быть жестокъ, когда требуютъ обстоятельства; подобный жестокій совѣтъ Макіавелли оправдываетъ слѣдующими словами: „было бы не хорошо держаться такихъ правилъ, если бы всѣ люди были добры; но, такъ какъ люди злы, то почему не быть жестокимъ?“ Недовѣріе къ людямъ является его основнымъ мотивомъ, отсюда вытекаетъ его своеобразный взглядъ на управленіе государствомъ; въ связи съ этимъ стоитъ характерное невѣріе его въ силу добра, въ торжество правды; ему чужда мысль, что нравственность сама по себѣ имѣетъ силу преодолѣвать противодѣйствія обстоятельствъ, исходящихъ изъ безнравственныхъ началъ. Въ одномъ его сочиненіи сказывается съ особенною ясностью его узкій взглядъ на существующія формы жизни: „если бы люди сообразовались съ тѣмъ, какъ они должны жить, то они скорѣе научились бы, какъ погубить себя, нежели сохранить“. Этотъ взглядъ Макіавелли на дѣйствительность означаетъ не что иное, какъ стремленіе принимать во вниманіе одни пороки людей и не признавать существованія у человѣка какихъ-либо нравственныхъ тре-

бованій. Такова была политика Макіавелли, которую онъ оставилъ эпохѣ Возрожденія.

Если провести параллель, напримѣръ между теоретикомъ философомъ, Джордано Бруно, и политическимъ практикомъ Макіавелли, мы увидимъ, что животворныя и лучшія начала оставилъ мечтатель-поэтъ Бруно, а не умудренный практикой жизни Макіавелли. Практика послѣдняго есть только прискорбное воспоминаніе прошлаго, а философія перваго есть призывъ къ новой жизни, къ новому творчеству.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Зарожденіе демократическихъ ученій въ эпоху Реформаціи.

Двѣ новыя силы, разрушавшія средневѣковую теократію Идея правового государства, какъ результатъ борьбы этихъ силъ. Происхожденіе идеи автономной личности изъ протестантизма. Принципы Реформаціи. Отношеніе Лютера къ католической нетерпимости среднихъ вѣковъ Провозглашеніе свѣтскихъ началъ развитія. Позднѣйшія отступленія протестантизма отъ своихъ принциповъ. Общее значеніе протестантизма для политическихъ, соціальныхъ отношеній и въ сферѣ религіозной Отношеніе лютеранъ къ политическимъ вопросамъ Политическая доктрина кальвинистовъ. Основные принципы, внесенные въ политику протестантизмомъ, и ихъ противорѣчіе

Для того, чтобы понять Макіавелли и другихъ слѣдующихъ за нимъ писателей, надо имѣть въ виду тотъ исходный пунктъ, отъ котораго отправляется ихъ политическая мысль. Этимъ исходнымъ пунктомъ было разочарованіе въ политическомъ призваніи католической средневѣковой церкви; эта церковь могла имѣть много заслугъ въ дѣлѣ вліянія на просвѣщеніе, но въ области политики ея миссія кончилась неудачей; результатомъ этого и было общее разочарованіе. На почвѣ такого разочарованія создалась теорія Макіавелли и его послѣдователей. Мы видимъ у Макіавелли горячій протестъ противъ всѣхъ средневѣ-

ковыхъ теорій и въ особенности противъ религіозныхъ воззрѣній. Но не только Макіавелли, но и всѣ, кто слѣдуетъ за нимъ, такъ или иначе подрываютъ авторитетъ всемогущества католической церкви. Двѣ новыхъ силы возстаютъ противъ ея владычества: 1) суверенное государство, которое постепенно водворяется на развалинахъ средневѣковаго феодализма и теократіи и 2) автономная личность, которая встаетъ на защиту своихъ правъ, своей совѣсти, своей мысли. Изъ этихъ двухъ теченій, — изъ идеи суверенаго государства и идеи автономной личности, изъ ихъ взаимнаго соотношенія и вліянія и развиваются та мысль, которая знаменуетъ новое время, именно идея правового государства. Первое стремленіе, — развитіе суверенаго государства, провозвѣстникомъ котораго мы называемъ Макіавелли, растетъ и встрѣчаетъ противодѣйствіе со стороны автономной личности; личность не хочетъ болѣе всемогущей власти, она не хочетъ неограниченнаго государства, и въ этомъ движущій мотивъ всего политическаго развитія новаго времени.

Если прослѣдить затѣмъ, какъ постепенно развивалось правовое государство, то можно отмѣтить рядъ любопытныхъ теченій. Сравнивая новый расцвѣтъ политическаго развитія съ прошлымъ, мы замѣтимъ какъ бы обратный ходъ мыслей: тамъ развитіе начинается съ провозглашенія универсальныхъ началъ, а затѣмъ эти начала какъ бы принижаются, изъ небесныхъ становятся земными. Церковь, это высшее единство души, постепенно спускается къ людямъ и сама проникается ихъ заботами. Это уже не то Царство Божіе, о которомъ говорилъ Августинъ; это практическая земная организація для водворенія порядка между людьми, а не для возвѣщенія религіозныхъ истинъ. Водворить во всемъ

мірѣ подчиненіе единому папскому скипетру, — таково было основное стремленіе среднихъ вѣковъ. Въ новое время мы замѣчаемъ обратное движеніе мысли: мы видимъ постепенный ростъ мысли отъ нѣкоторыхъ практическихъ положеній, которыя иногда отпугиваютъ даже своимъ практическимъ цинизмомъ, къ универсальнымъ построеніямъ; мы видимъ, какъ политическая мысль возвращается къ идеаламъ универсализма и единства. Этотъ ростъ не кончился еще и въ наше время.

Въ очеркѣ политическихъ ученій новаго времени, въ ближайшемъ ихъ разсмотрѣніи, мы остановимся сначала на развитіи правового государства. Мы увидимъ, какъ идея независимаго государства постепенно вносила понятіе ограниченія власти, что является сущностью правового государства. Мы указывали уже, что въ ученіи Макіавелли много мрачнаго, но въ то же время въ немъ можно отмѣтить и признаки прогресса, — именно требованіе свѣтскаго государства. Макіавелли былъ человѣкомъ новаго времени, онъ порвалъ навсегда съ идеями средневѣковаго теократизма и уже говорилъ о независимости государства, отграничивая его область отъ области церкви, идущей своимъ особымъ путемъ. Въ этомъ первые признаки нарождающагося новаго государства.

Рядомъ съ этимъ существовало параллельно другое теченіе, которое представляло уже не государственныя начала, не идею правового государства, а идею автономной личности; это теченіе обязано своимъ возникновеніемъ протестантизму. Протестантизмъ былъ возстаніемъ противъ владычества католической церкви въ защиту новыхъ началъ; это было явленіе широкое, захватившее всѣ стороны жизни, отразившееся на всемъ: и на религіи, на церкви и въ области полити-

ческой, экономической, философской и научной. Реформаціонное движеніе знаменовало собою освобожденіе личности отъ авторитета церкви. Это былъ періодъ борьбы за свободу совѣсти, за свободу вѣры, за автономность личности, это,— какъ выражается одинъ историкъ,— была борьба за такой общественный порядокъ, при которомъ каждый говорилъ бы то, что онъ хочетъ, при которомъ принудительная власть надъ мыслью отвергалася.

Власть католической церкви надъ мыслью была отвергнута, Лютеръ возсталъ противъ старыхъ стѣсненій — противъ того, что онъ называлъ „вавилонскимъ плѣненіемъ церкви". „По какому праву,— спрашивалъ онъ,— полагаетъ намъ папа законы? Кто далъ ему власть поработить свободу, сообщенную намъ крещеніемъ? Я говорю: ни папа, ни епископъ, ни какой бы то ни было человѣкъ не имѣетъ права установить хотя единую букву надъ христіаниномъ, если не будетъ на то его собственнаго согласія; что дѣлается иначе, дѣлается въ тираническомъ духѣ". На мѣсто принудительнаго руководства церкви ставится личное отношеніе человѣка къ Богу. Лютеръ хорошо понимаетъ, что насиліе, внесенное въ нравственно-религіозную область, можетъ вызвать только чисто-внѣшнее притворство. Вотъ почему онъ высказывается противъ тѣхъ, кто считаетъ возможнымъ стѣснять свободу совѣсти и преслѣдовать еретиковъ. „Эти ослѣпленные и жалкіе люди не замѣчаютъ, за какое тщетное и невозможное дѣло они берутся. Какія бы жестокія мѣры они ни принимали, они могутъ лишь заставить слѣдовать за собою по внѣшности; сердца они не въ состояніи принудить и должны потерпѣть здѣсь неудачу. Справедливо говоритъ пословица: „всякій воленъ думать по-своему". Такимъ образомъ, Лютеръ является принципіальнымъ

противникомъ средневѣковой системы церковнаго господства.

Но духъ новаго времени коснулся его и въ другомъ отношеніи; онъ идетъ навстрѣчу тому свѣтскому направленію мысли и жизни, которое распространяется теперь всюду. Онъ не хочетъ болѣе слышать объ убіеніи плоти, объ аскетизмѣ, къ которому стремились въ средніе вѣка. „Ты можешь позволить себѣ всякую радость въ мірѣ,— пишетъ онъ однажды,— если она не грѣховна; этого не запрещаетъ тебѣ твой Богъ, но даже желаетъ этого. Любящему Богу пріятно, когда ты отъ глубины сердца радуешься или смѣешься".

Протестантизмъ способствовалъ въ частности утвержденію свѣтскаго начала и въ политической жизни. Лютеръ отвергнулъ главенство церкви надъ государствомъ и призналъ всякое вмѣшательство духовной власти въ свѣтскія дѣла незаконнымъ. Послѣдствіемъ этого должно было явиться освобожденіе государства изъ-подъ опеки церкви.

Таковы были начала протестантизма,— какъ видимъ, всѣ тѣ же начала, которыя характеризуютъ собою и всю разсматриваемую эпоху. Протестантизмъ скоро измѣнилъ своему знамени, но первоначальный его успѣхъ былъ великимъ торжествомъ свободнаго духа. Авторитетъ католической церкви, не допускавшій никакихъ отступленій отъ своихъ предписаній, былъ отвергнутъ, власть средневѣковыхъ преданій сломлена.

Хотя, какъ мы увидимъ, сами великіе провозвѣстники начала свободы должны были отступить на практикѣ отъ этихъ началъ, но такъ или иначе эти начала провозглашены, свобода совѣсти, свобода вѣры,— все это утверждается по ихъ почину. Также и въ области отношеній государства къ церкви совершаются новыя

явленія, которыя знаменуютъ собой великій переворотъ; не сразу этотъ переворотъ укрѣпился въ жизни, но тѣмъ не менѣе здѣсь начинается борьба со вселенской католической церковью. И какъ бы сильно ни было послѣдующее возвращеніе къ старинѣ, все-таки, подорванная въ корнѣ, она должна была рано или поздно отойти навсегда въ область прошлаго.

Однако провозгласить принципъ религіозной свободы было гораздо легче, чѣмъ провести его немедленно въ жизнь. Протестантскому движенію суждено было вскорѣ пережить борьбу между основными своими началами и потребностями практической жизни. Въ спорѣ съ католиками протестанты не могли ограничиться однимъ отрицаніемъ: они должны были выставить нѣкоторыя положительныя утвержденія, извѣстную систему взглядовъ и ученій. И не долго пришлось ждать пока эта система пріобрѣла законченный характеръ и получила всѣ черты ортодоксальной догматики. Церковь не можетъ долго стоять во главѣ освободительнаго движенія; чтобы не распасться на части, она должна имѣть нѣкоторый фундаментъ, извѣстную связь, объединяющую ея членовъ. Эту необходимость почувствовала вскорѣ и церковь протестантская. А вслѣдъ затѣмъ въ ней не замедлили появиться и свои еретики; появились и кары за отступничество отъ ортодоксіи. Правда, теперь карали не за ересь, а за богохульство; но понятіе богохульства получило на практикѣ столь широкое распространеніе, что невольно вспоминались недавніе пріемы католической церкви. Завершеніемъ этого отступленія отъ принциповъ протестантизма было утвержденіе въ Женевѣ протестантской инквизаціи, которая должна была, по мысли ея основателя Кальвина, слѣдить за легкимъ образомъ жизни и за ошибочными воззрѣніями.

Таковъ былъ исходъ протестантизма, исходъ поистинѣ трагическій. Но, обсуждая значеніе Реформаціи, не слѣдуетъ разсматривать ее въ ней самой, не слѣдуетъ ограничиваться областью одной церковной практики. Тогда великое историческое призваніе ея станетъ яснымъ и несомнѣннымъ. Протестантизмъ вылился вскорѣ въ форму ортодоксальной церкви и уклонился отъ своихъ принциповъ. Но важно было то, что онъ громко, во всеуслышаніе провозгласилъ принципъ индивидуальной свободы. Это не могло остаться безслѣднымъ. И, когда мы теперь изучаемъ новую исторію, мы не можемъ не видѣть, что свобода мысли и свобода совѣсти своимъ постепеннымъ утвержденіемъ въ европейскомъ обществѣ въ значительной мѣрѣ обязаны тому отважному возстанію противъ стараго гнета, которое было поднято Лютеромъ.

Протестантское движеніе отразилось не только въ области религіи, но и въ области соціальныхъ и политическихъ отношеній; здѣсь также Лютеръ подчеркнулъ независимость государства отъ авторитета папъ, и въ этомъ смыслѣ Реформація провозгласила новыя начала. Вмѣстѣ съ тѣмъ такая проповѣдь имѣла неисчислимыя послѣдствія для церкви, для политическихъ и соціальныхъ отношеній. Возьмемъ, напримѣръ, крестьянскія войны,— вначалѣ они выразили собою желаніе всего народа улучшить свой бытъ, но теперь все яснѣе обнаруживается, что дѣло не ограничивалось въ ту эпоху только хозяйственными войнами. Новѣйшія изслѣдованія показываютъ намъ, какъ возбужденіе, которое овладѣло Германіей въ XVI вѣкѣ, отразилось во всемъ: и въ церкви и въ государствѣ. Еще въ болѣе раннюю эпоху, когда протестантизмъ только подготовлялся, изъ религіозныхъ движеній дѣлались выводы политическаго

и соціальнаго характера; у религіозныхъ сектантовъ, напримѣръ, во Франціи и въ Англіи, можно отмѣтить одну и ту же мысль: о несправедливости существующаго строя и, въ частности, экономическихъ отношеній, а также мысль о необходимости новаго строя, гдѣ бы все было общее. Большую популярность пріобрѣла одно время чешская секта, извѣстная подъ именемъ таборитовъ или гусситовъ, возставшая противъ злоупотребленій католической церкви и признававшая главою церкви не папу, а Іисуса Христа. Гусситы придали своему движенію не національный только характеръ, а интернаціональный; любопытенъ фактъ, что проповѣдь доходила до Англіи и Франціи, гдѣ простой народъ собиралъ деньги въ пользу чешскихъ сектантовъ.

Иногда проповѣдники новой правды и новаго общественнаго строя поднимали цѣлыя возстанія; такъ извѣстно возстаніе въ Англіи въ XIV вѣкѣ; точно такой же характеръ носило возстаніе въ Тюрингіи; въ XVI вѣкѣ подобный взрывъ народнаго недовольства охватываетъ всю Германію. Несомнѣнно, исходнымъ пунктомъ этого движенія была реформація Лютера; начавшееся протестантское движеніе прежде всего было направлено противъ католической церкви, противъ ея принудительныхъ сборовъ, противъ папскаго авторитета, но затѣмъ оно направляется вообще въ сторону улучшенія матеріальнаго положенія, при чемъ это требованіе связывается съ проповѣдью Евангелія. Въ Священномъ Писаніи теперь хотятъ видѣть не только догматы религіи, но и основанія новой, болѣе совершенной соціальной жизни. Проповѣдники горячо нападаютъ на богатыхъ и знатныхъ, требуя общаго имущества для всѣхъ, всеобщаго равенства и, въ концѣ концовъ, приходятъ даже къ отрицанію всѣхъ властей,

словомъ, приближаются къ анархизму. Среди такихъ горячихъ проповѣдниковъ новыхъ идей наиболѣе видное мѣсто занимаетъ Томасъ Мюнцеръ. Онъ проповѣдуетъ уничтоженіе всякаго духовнаго сословія, мечтаетъ объ уничтоженіи частной собственности, сословій, о проведеніи равенства. Онъ говоритъ, что власть князей приходитъ къ концу и должна быть передана народу.

Итакъ, Реформація подняла въ широкихъ кругахъ населенія надежду на близкое водвореніе равенства, братства и полной свободы, на измѣненіе всѣхъ соціальныхъ отношеній. Лютеръ сказалъ своимъ современникамъ: „будьте свободны, живите по словамъ Евангелія". Простой народъ понялъ этотъ призывъ во всей его силѣ; обездоленные классы потребовали буквальнаго исполненія слова Божія, т.-е. всеобщаго равенства и братства, люди науки потребовали свободы слова. Тогда церковь и государство соединились вмѣстѣ, чтобы сохранить старый порядокъ, чтобы остановить распространеніе тѣхъ идей, которыя шли слишкомъ далеко впередъ.

Если мы будемъ разсматривать, каковы получились результаты протестантизма, то мы должны будемъ сначала отмѣтить неудачи, но эти неудачи нельзя приписывать Лютеру. Лютеръ былъ одинъ изъ тѣхъ великихъ двигателей человѣчества, которые рождаются вѣками и которые предназначены для того, чтобы вести впередъ массы. Появленіе протестантизма, какъ извѣстно, имѣло своимъ послѣдствіемъ раздѣленіе церкви на католическую и протестантскую. Этотъ фактъ раскола, произошедшаго въ церкви, этотъ фактъ раздвоенія свидѣтельствуетъ уже о новыхъ началахъ; появленіе двухъ церквей исключаетъ тѣмъ самымъ всякое

требованіе единства вѣры, всякое требованіе единаго авторитета. Протестантизмъ, самъ того не замѣчая, однимъ своимъ протестомъ противъ единства догматовъ, долженъ былъ развить начала свободы. И дѣйствительно, вслѣдъ за появленіемъ протестантской церкви, развиваются протестантская мысль, протестантская наука, философія; это послѣднее названіе вполнѣ было примѣнимо къ тому новому движенію мысли, которое возстало противъ средневѣковой схоластики и противъ авторитета средневѣковой церкви.

Въ области политической, такъ же какъ и въ области религіозной, не сразу утверждаются начала свободы, поэтому не сразу видимъ мы это дѣйствіе провозглашенныхъ протестантизмомъ началъ; медленно и постепеннымъ путемъ борьбы утверждаются они въ жизни. Но когда мы обдумаемъ эти не тотчасъ наступившія, но безспорныя послѣдствія протестантизма, когда взвѣсимъ связь ихъ съ проповѣдью Лютера и Меланхтона, то увидимъ, что ихъ принципы, которые до сихъ поръ считались дѣломъ англійской и французской революцій, въ концѣ концовъ есть результатъ Реформаціи. Въ Реформаціи, въ движеніи мысли, возбужденномъ ею, въ протестѣ противъ католической церкви,—во всемъ этомъ можно видѣть, такъ сказать, окольный путь, по которому шло движеніе политической мысли.

Если бы мы захотѣли указать другіе результаты появленія протестантизма, то должны были бы сказать, что протестантизмъ при своемъ появленіи всюду произвелъ распаденіе общества на различныя религіозныя партіи; онъ породилъ вражду классовъ, притѣсненія; слѣдствіемъ этого явилась потребность въ гарантіи мира и свободы. Нигдѣ въ это время не отмѣчается столько стѣсненій, какъ въ области религіи; и именно на

этой-то почвѣ выросла та страстная жажда политической свободы, которая легла въ основаніе правового государства. Даже у позднѣйшихъ писателей можно замѣтить, что ихъ конституціонная теорія беретъ корни изъ тѣхъ же мотивовъ,—изъ мотивовъ религіозной свободы; начала либерализма и демократизма прямыми корнями сочетаются съ тѣми требованіями религіозной свободы, къ какимъ относится и движеніе протестантизма. Во всякомъ случаѣ, эти указанныя начала были лишь позднѣйшимъ выводомъ всего протестантскаго движенія. Первымъ же результатомъ этого движенія было утвержденіе подъ вліяніемъ Реформаціи той системы, которая носитъ названіе теократической системы. Въ этомъ отношеніи протестантизмъ прошелъ черезъ любопытную смѣну политическихъ воззрѣній, начавъ съ идей самаго консервативнаго свойства и кончивъ системами крайняго радикализма.

Утвержденіе лютеранства въ Германіи совершилось при дѣятельной поддержкѣ свѣтскихъ князей, и вожди Реформаціи, сознавая важность этой поддержки, въ свою очередь старались подкрѣпить значеніе свѣтской власти своимъ сочувственнымъ признаніемъ ея авторитета. Они прямо признали въ свѣтскихъ правителяхъ блюстителей церкви и вѣры. Когда затѣмъ началось крестьянское броженіе, Лютеръ еще рѣшительнѣе сталъ на сторону правительства. Какъ извѣстно, къ возстанію крестьянъ присоединилось движеніе въ городахъ; отъ недовольства старою церковью перешли къ стремленію реформировать всю общественную жизнь. Въ Священномъ Писаніи думали найти не только основы истинной религіи, но и указанія для реформъ общественной жизни. „И возстали подданные противъ своихъ господъ и властей,—говоритъ одинъ лѣтописецъ этого време-

ни,—отказываясь платить имъ ренту, пошлину, десятину и другіе сборы и обвиняя ихъ въ томъ, что они не даютъ проповѣдывать слова Божія". Въ различныхъ кругахъ населенія Реформація подняла надежды на близкое водвореніе евангельскаго братства и полной свободы, на измѣненіе всѣхъ соціальныхъ отношеній. Но руководители протестантизма въ это время уже были въ союзѣ съ властью и старались поддержать ея авторитетъ. Лютеръ высказалъ по этому поводу теорію безусловнаго повиновенія власти, утверждая, что Евангеліе проповѣдуетъ страданіе и терпѣніе и что всякое возстаніе, какъ бы ни было оно справедливо по своимъ мотивамъ, должно быть осуждено, какъ противное христіанскому закону. Въ томъ же духѣ высказывался и Меланхтонъ. Такимъ образомъ ученія руководителей протестантскаго движенія способствовали тому усиленію свѣтской власти, которое явилось практическимъ результатомъ церковной реформы. Государство получило при этомъ даже извѣстное преобладаніе надъ церковью, которая для своего утвержденія нуждалась въ его покровительствѣ и защитѣ. Его вліяніе распространилось и на кругъ духовнаго вѣдомства. Старое смѣшеніе двухъ областей возродилось въ протестантскихъ странахъ въ новой формѣ.

Иной оборотъ политическая доктрина протестантизма получила у кальвинистовъ. Первоначальное отношеніе Кальвина къ государству представляетъ собою подчеркнутое воспроизведеніе идей Лютера и Меланхтона. Настаивая на важности государственнаго строя для жизни людей, Кальвинъ съ большимъ осужденіемъ относился къ тѣмъ „мечтателямъ", которые думаютъ, что церковь должна быть предоставлена самой себѣ. Порочность нечестивыхъ, говорилъ онъ, едва сдержи-

вается строгостью гражданскихъ законовъ и внѣшней силой. Пользованіе благами государства для человѣка не менѣе необходимо, чѣмъ пища, питье, свѣтъ и тепло. Но это сочувственное отношеніе къ государству высказывается, главнымъ образомъ, для того, чтобы отмѣтить его значеніе для охраны религіознаго ученія и и культа Государство у Кальвина ставится на стражу религіозныхъ интересовъ и получаетъ теократическій характеръ. Протестантизмъ вообще и кальвинизмъ въ особенности способствовали возрожденію въ новое время теократической идеи: свѣтская власть, была освобождена отъ подчиненія церкви, но государство было призвано на защиту церковныхъ началъ, и въ этомъ была положена главная его задача. Государственный порядокъ, который Кальвину удалось осуществить въ Женевѣ, былъ полнымъ смѣшеніемъ политическаго устройства съ церковнымъ. Итакъ, съ одной стороны укрѣпленіе государственнаго авторитета, а съ другой возрожденіе теократической идеи—таковы были основные принципы, внесенные въ политику протестантизмомъ. Но эти принципы далеко не находятся между собою въ такой неразрывной связи, которая при всѣхъ условіяхъ могла бы только усиливать ихъ. У протестантскихъ писателей государство защищается не какъ самостоятельная организація, а какъ необходимая поддержка для церкви. Именно поэтому подчеркивается его значеніе; но разъ оно уклоняется отъ поставленной ему цѣли, оно становится въ противорѣчіе съ указаннымъ ему призваніемъ и должно навлечь на себя осужденіе церкви. Такимъ образомъ, этотъ теократическій консерватизмъ, по самому существу своему, измѣнчивъ и непроченъ. На почвѣ его въ средніе вѣка не разъ вырастали либеральныя демократическія уче-

нія. То же не замедлило произойти и здѣсь. Уже у Кальвина замѣтна была извѣстная тенденція въ эту сторону. По своимъ внутреннимъ симпатіямъ онъ съ самаго начала былъ приверженцемъ республики; но подобно Лютеру онъ проповѣдывалъ подданнымъ безусловную преданность всякимъ установленнымъ формамъ правленія, такъ какъ всѣ онѣ происходятъ отъ Бога. Въ его позднѣйшихъ политическихъ воззрѣніяхъ симпатіи къ республиканскимъ формамъ сказываются еще опредѣленнѣе. По мѣрѣ того какъ онъ сживался съ демократическимъ устройствомъ Женевы и терялъ надежду на поддержку своей церкви со стороны государей, онъ все болѣе склоненъ былъ дѣлать различіе между формами государственнаго устройства. Въ эту пору его развитія у него встрѣчаются даже зачатки ученія о необходимости противодѣйствія нечестивымъ государямъ. Теократическій элементъ, такимъ образомъ, уже у Кальвина приходитъ въ столкновеніе съ консервативнымъ. Еще ярче это сказывается у его послѣдователей, которые, подъ вліяніемъ религіозной борьбы, возгорѣвшейся во Франціи, пришли къ самымъ крайнимъ ученіямъ. Разсмотрѣніе этихъ ученій познакомитъ насъ съ первоначальнымъ зарожденіемъ новой демократической теоріи.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Демократическія теоріи монархомаховъ.

Монархическая теорія во Франціи въ началѣ XVI в. Столкновеніе монархической власти съ принципомъ религіозной свободы. Общій ходъ развитія оппозиціонной литературы. Готманъ и его книга. Отношеніе Готмана къ настоящему и прошлому Франціи. Основной тезисъ сочиненія Готмана и его доказательства изъ исторіи Франціи. Общій характеръ либерализма Готмана. Дюплесси-Морнэ. Отношеніе его къ Макіавелли. Четыре вопроса книги Морнэ. Вопросы о повиновеніи и сопротивленіи властямъ въ церковной области и свѣтской. Возрожденіе средневѣковыхъ началъ. Взглядъ Дюплесси-Морнэ на государство. Значеніе договора въ средневѣковомъ государственномъ строѣ. Идея представительства Радикальный характеръ теоріи Дюплесси-Морнэ. Ученія католическихъ писателей.

Первую формулировку либеральныхъ идей можно указать во французскихъ доктринахъ XVI вѣка, и для того, чтобы прослѣдить, какъ эти доктрины зарождались, мы должны коснуться того положенія, которое имѣлъ здѣсь монархъ.

Къ началу XVI вѣка не только монархическій режимъ, но и монархическая теорія получаютъ во Франціи преобладаніе. Монархія дѣлается популярной, лучшія силы страны становятся подъ ея знамя. Въ ней видятъ прогрессивную силу, носительницу порядка и закона. Совѣтникъ Людовика XII — Клодъ Сейселль, повидимому, первый

попытался возвести въ идеалъ умѣренную монархію, какою она являлась тогда на практикѣ. Сейселль говоритъ о сдержкахъ монархической власти, но эти сдержки имѣютъ у него скорѣе моральный, чѣмъ конституціонный характеръ. Еще яснѣе эти возрастающія симпатіи къ монархическому принципу выражаются у юристовъ Тулузской школы, воспитанныхъ на римскомъ правѣ и вынесшихъ отсюда извѣстный принципъ: „Quidquid principi placuit, legis habet vigorem“. Одинъ изъ этихъ юристовъ, Грассайль, отзывается о французскомъ королѣ въ слѣдующихъ выраженіяхъ, свидѣтельствующихъ о томъ, сколь прочныя симпатіи сложились въ это время во Франціи въ пользу трона. Французскій король, по словамъ Грассайля,— первый между всѣми государями міра. Императоръ германскій во многихъ отношеніяхъ ему уступаетъ. Онъ не признаетъ ни по праву, ни на дѣлѣ никого высшаго надъ собою въ свѣтскихъ дѣлахъ. Верховному епископу, папѣ онъ подчиняется не болѣе, чѣмъ кому-либо другому. Ему стоитъ только захотѣть, чтобы устранить всѣ другія инстанціи въ своей монархіи. Король есть какъ бы воплощенный Богъ. Грассайль ограничиваетъ права короля только въ двухъ отношеніяхъ: онъ не можетъ отчуждать государственную территорію и не можетъ отмѣнить закона о престолонаслѣдіи. Эти оговорки, конечно, не имѣютъ существеннаго значенія.

Сочиненіе Грассайля, вышедшее въ первой половинѣ XVI столѣтія и обобщающее въ себѣ взгляды многихъ его современниковъ, намѣчаетъ тѣ идеи, которыя въ концѣ этого столѣтія выскажетъ Боденъ.

Но въ то время, когда слагалась эта монархическая теорія, реформація, проникшая во Францію, вдругъ подняла страсти и породила теченія противоположныя.

Французская монархія слишкомъ близко сроднилась съ католической вѣрой, чтобы равнодушно смотрѣть на утвержденіе въ предѣлахъ Франціи протестантизма. Столкновеніе монархической власти съ принципомъ религіозной свободы было неизбѣжно. Здѣсь-то и возгорѣлась полемика между сторонниками монархіи и протестантскими писателями, породившая цѣлый рядъ оппозиціонныхъ теорій; при этомъ слѣдуетъ отмѣтить фактъ постояннаго нарастанія въ нихъ революціоннаго духа. До Варѳоломеевской ночи оппозиціонныя ученія оставляютъ нетронутыми права короля, которому подданные призываются повиноваться. Недовольство оппозиціи выливается въ форму нападокъ противъ злоупотребленій королевскихъ совѣтниковъ. Послѣ Варѳоломеевской ночи тонъ оппозиціонный литературы мѣняется. Она рѣшительнѣе выступаетъ противъ верховнаго носителя власти и постоянно ставитъ вопросъ о томъ, какъ гарантировать свободу и права подданныхъ отъ притѣсненій правительства. Теократическій консерватизмъ обнаруживаетъ здѣсь свои внутреннія противорѣчія и переходитъ въ направленіе противоположное. Изъ оппозиціонныхъ теорій, которыя были въ это время высказаны, мы остановимся, главнымъ образомъ, на ученіяхъ Готмана и Дюплесси-Морнэ.

Готманъ обратился въ протестантство, потрясенный сценой сожженія гугенотовъ, которую ему пришлось наблюдать въ Парижѣ. Печальный обрядъ сожженія произвелъ на него сильнѣйшее впечатлѣніе. Съ этихъ поръ онъ сталъ ревностнымъ сторонникомъ протестантовъ. Послѣ Варѳоломеевской ночи онъ поклялся ненавистью къ Карлу IX. Результатомъ этого настроенія явилась книга, надѣлавшая въ свое время много шума — знаменитая „Franco-Gallia“. Повидимому, Готманъ при-

нялся за ея составленіе вскорѣ послѣ Варѳоломеевской ночи. Сочиненіе Готмана по своему внѣшнему виду и задачѣ есть историческое изслѣдованіе. Авторъ задается цѣлью показать развитіе государственнаго права Франціи и разрабатываетъ свою тему со всѣмъ аппаратомъ ученой эрудиціи. Однако подъ покровомъ ученаго изслѣдованія всюду пробивается едва скрытая политическая страсть и обнаруживается ярко опредѣленная политическая тенденція.

Готманъ старается въ прошедшей исторіи Франціи найти ту форму государственнаго устройства, которая имѣетъ за себя авторитетъ времени, чтобы противопоставить ее существующему порядку, который кажется ему незаконнымъ. Основной тезисъ сочиненія состоитъ въ томъ, что королевская власть во Франціи всегда была ограничена властью народа.

У франковъ короли были выборными. Назначая королей, народъ могъ и низлагать ихъ; это повторялось часто, начиная съ низложенія перваго короля Хильперика. Народъ имѣлъ также участіе въ дѣлахъ управленія. Тиранія была невозможной. Въ той или другой формѣ суверенитетъ всегда принадлежалъ или всему народу (ad universitatem civium) или, по крайней мѣрѣ, собранію благородныхъ (nobilium). Капетинги сохранили этотъ старинный порядокъ: народное собраніе и при нихъ удержало свой авторитетъ. Государственные чины продолжали собираться.

Наилучшій образъ правленія, — продолжаетъ Готманъ, переходя на почву теоріи, — состоитъ въ соединеніи трехъ элементовъ: монархическаго, аристократическаго и демократическаго. Аристократія необходима, какъ посредствующій членъ между королемъ и народомъ. При такомъ образѣ правленія обезпечивается и

качество общихъ рѣшеній и свобода отдѣльныхъ лицъ. Еще римляне, ставя выше всего благо народа, поручали верховную власть народнымъ собраніямъ. Едва ли гдѣ-либо, кромѣ Турціи, существуетъ управленіе, въ которомъ граждане не сохраняли бы нѣкоторой свободы, а она состоитъ исключительно въ правѣ держать собранія. Поэтому правители, отнимая эту свободу, являются нарушителями исконныхъ правъ народа. Они перестаютъ быть королями и становятся тиранами. Готманъ указываетъ на Людовика XI, какъ на того короля, который первый сталъ нарушать добрые законы предковъ, — это и создало глубокую рану, послужившую началомъ всѣхъ бѣдствій. Мѣсто народнаго собранія заступило царство адвокатовъ. Юристы и практики начали заправлять всѣмъ. Государственные чины перестали дѣйствовать.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе любопытнаго сочиненія Готмана. Позднѣйшей исторической наукѣ не трудно было вскрыть слабыя стороны въ историческихъ построеніяхъ писателя; но на современниковъ Готмана они производили тѣмъ болѣе сильное впечатлѣніе, что напоминали имъ преданія старой Франціи, преданія, которыхъ не успѣли еще забыть. Въ то время, когда абсолютизмъ утверждался и когда легисты давали ему принципіальное обоснованіе, Готманъ настаиваетъ на верховныхъ правахъ народа и говоритъ о границахъ королевской власти, вытекающихъ одинаково и изъ традицій прошлаго и изъ требованій теоріи. Легко замѣтить, что подъ народнымъ правленіемъ онъ понимаетъ не демократическій режимъ, а ту форму государственнаго устройства, которая дѣйствовала прежде во Франціи подъ именемъ Генеральныхъ штатовъ, собиравшихся періодически изъ представителей трехъ сословій: дво-

рянства, духовенства и горожанъ. Онъ не ищетъ новыхъ вольностей, а хочетъ лишь возродить старыя права, которыми пользовалась прежняя Франція. Онъ всюду апеллируетъ къ исторіи и къ авторитету прошлаго. Его либерализмъ зарождается на почвѣ средневѣковыхъ воспоминаній, подогрѣтыхъ протестанской враждой къ католической монархіи.

Еще интереснѣе другое сочиненіе, которое появилось вскорѣ послѣ книги Готмана подъ именемъ „Vindiciae contra tyrannos“ („Защита противъ тирановъ“). Вопросъ объ авторѣ этой книги, скрывшемся подъ псевдонимомъ Юнія Брута, до сихъ поръ остается спорнымъ. Теперь думаютъ, что это—Дюплесси-Морнэ. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что авторъ этой книги — протестантъ, вышедшій изъ той же партіи, что и Готманъ, и одинаково съ нимъ возмущенный религіозными преслѣдованіями.

Книга эта раздѣляется на четыре части, соотвѣтственно четыремъ разбираемымъ въ ней вопросамъ. Уже первый вопросъ обнаруживаетъ намъ и поводъ къ написанію сочиненія и тенденцію автора. „Обязаны ли подданные повиноваться князю, если онъ даетъ предписанія, противныя волѣ Божіей?“—спрашиваетъ Юній Брутъ и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно: „Богу слѣдуетъ повиноваться болѣе, чѣмъ человѣку“— такъ говоритъ само священное писаніе.— Но, какъ бы принимая во вниманіе новыя теоріи, въ которыхъ королевская власть объявляется божественной, а король называется воплощеннымъ Богомъ (припомнимъ хотя бы Грассайля, выдержку изъ котораго мы привели выше), Юній Брутъ считаетъ необходимымъ присоединить къ словамъ писанія нѣкоторые аргументы. Богъ, замѣчаетъ онъ, существуетъ самъ по себѣ, король же—

по благодѣянію Божію. Сотворивъ міръ изъ ничего, Богъ является его истиннымъ собственникомъ, князья суть лишь намѣстники его, а намѣстникамъ повинуются только изъ уваженія къ тому, кого они замѣщаютъ. Поэтому-то королямъ и надо повиноваться лишь въ томъ случаѣ, когда они соблюдаютъ волю своего Господина.

„Но можно ли сопротивляться князю, нарушающему законъ Божій?“—продолжаетъ свои вопросы Брутъ. На это онъ отвѣчаетъ утвердительно: народъ долженъ воздерживать князей-богоотступниковъ отъ разоренія церкви, и если онъ не дѣлаетъ этого, то съ него взыщется Богомъ. Впрочемъ, право сопротивленія должно принадлежать не частнымъ лицамъ, а должностнымъ; если же эти послѣднія поддерживаютъ князя, то каждый городъ и каждая отдѣльная область имѣютъ право сопротивляться. Но ни въ какомъ случаѣ это право не можетъ принадлежать толпѣ, которую Брутъ называетъ чудовищемъ съ многочисленными головами. Подъ народомъ, разъясняетъ онъ, слѣдуетъ разумѣть его представителей (qui universum populi coetum representant). Но когда должностныя лица даютъ сигналъ къ возстанію, народъ долженъ за ними слѣдовать. И если говорятъ, что со времени Христа запрещено употреблять оружіе для защиты церкви, то это невѣрно. Евангеліе не запрещаетъ употребленіе меча; а какое лучшее употребленіе можно для него придумать, какъ не защиту вѣры?

До сихъ поръ рѣчь шла о дѣлахъ церкви. Юній Брутъ не ограничивается однако церковной областью и, постепенно усиливая свои требованія, въ третьей части ставитъ еще болѣе общій вопросъ: „Позволительно ли противодѣйствовать тирану, такъ или иначе

угнетающему и разрушающему государство?“ Этотъ вопросъ переводитъ насъ изъ церковной области на почву общей политики. Рѣшеніе его дается съ точки зрѣнія народнаго верховенства. Авторъ доказываетъ, что народъ установляетъ царей, и хотя они получаютъ свою власть отъ Бога, но не иначе, какъ черезъ посредство народа и для его пользы. Когда народъ переноситъ свою власть въ руки представителей, то эти избранники народные продолжаютъ стоять надъ государями. Они участвуютъ въ управленіи, воздерживаютъ князей отъ произвола и низлагаютъ тирановъ. Къ числу такихъ представителей народныхъ авторъ относитъ и собранія трехъ чиновъ во Франціи. Если замѣтятъ, прибавляетъ онъ, что короли пріобрѣли абсолютную власть и что народъ всюду потерялъ свою свободу, то на это слѣдуетъ отвѣтить, что противъ народа нѣтъ давности; народъ не умираетъ и всегда можетъ требовать назадъ утраченную имъ свободу.

Наконецъ, Юній Брутъ ставитъ четвертый и послѣдній вопросъ: „Имѣютъ ли право сосѣди изъ другихъ странъ помогать народу противъ тирана?“ Онъ отвѣчаетъ и на этотъ вопросъ утвердительно: всѣ члены церкви, какъ общечеловѣческой организаціи, выходящей за предѣлы одного народа, обязаны защищать ее отъ притѣсненій; человѣколюбіе требуетъ, чтобы мы помогали ближнимъ.

Вопросы и отвѣты Юнія Брута свидѣтельствуютъ о томъ, что въ его эпоху всѣ центробѣжныя силы среднихъ вѣковъ возстаютъ противъ новаго государственнаго строя. Сословное представительство и церковный космополитизмъ вновь противопоставляются государственному абсолютизму и національной обособленности. Макіавелли хвалилъ тѣхъ, которые національное благо

цѣнятъ выше спасенія своей души. Протестантскіе публицисты стоятъ на противоположной точкѣ зрѣнія: они не хотятъ знать національныхъ перегородокъ и государственныхъ границъ. Религіозный интересъ для нихъ выше всего этого, но не интересъ теократическій, не власть церкви надъ міромъ, а свобода ея членовъ. Это былъ космополитизмъ протестантской церкви, а не католической.

Сопоставляя „Vindiciae contra tyrannos“ съ „Франко-Галліей“ Готмана, мы должны придти къ заключенію, что Юній Брутъ, несмотря на преобладаніе въ его сочиненіи богословскихъ и философскихъ аргументовъ надъ историческими, стоитъ въ сущности на той же точкѣ зрѣнія, что и Готманъ. Раздраженные религіозными преслѣдованіями со стороны абсолютной власти, оба они ищутъ оплота для свободы совѣсти и одинаково находятъ его въ возвратѣ къ средневѣковому сословному представительству; у Юнія Брута, какъ и у Готмана, понятіе о народномъ верховенствѣ, которое они противопоставляютъ королевскому абсолютизму, сводится къ понятію объ извѣстномъ представительствѣ изъ высшихъ сословій и сановниковъ. Все это прямо заимствовано изъ недавняго прошлаго. Ни о какомъ расширеніи правъ народныхъ здѣсь нѣтъ и рѣчи. Радикализмъ Брута сводится къ тому, что онъ признаетъ возстаніе за органическое явленіе государственной жизни и возводитъ его до степени права.

Нѣкоторыя подробности въ разсужденіяхъ Брута еще болѣе обнаруживаютъ, что все представленіе о государствѣ цѣликомъ заимствовано изъ среднихъ вѣковъ. Въ основѣ государственной жизни лежитъ, по его мнѣнію, договоръ, по которому князь обязывается править согласно съ закономъ, а народъ подъ этимъ условіемъ

обязывается повиноваться. Если этотъ договоръ не заключается явно, то всюду онъ подразумѣвается самъ собой; онъ вытекаетъ изъ закона природы; ибо что можетъ быть противнѣе природѣ, какъ не то, чтобы народъ самъ наложилъ на себя цѣпи. Вездѣ, гдѣ государство заслуживаетъ этого названія, такой договоръ лежитъ въ его основѣ. — Съ этой точки зрѣнія государство есть не отношеніе властвованія и подчиненія, какъ понимаетъ его новая политическая наука, а отношеніе чисто договорнаго характера. Но этимъ именно и отличается средневѣковое понятіе государства какъ отъ позднѣйшаго, такъ и отъ болѣе ранняго античнаго. Древнее государство все равно, будетъ ли это греческая „πόλις“ или римская „civitas“ — является съ самаго начала единой гражданской общиной. Конечно, и въ этой общинѣ есть свои партіи, есть различныя общественныя группы; но правящіе элементы представляютъ извѣстное единство. Точно такъ же въ новое время все болѣе утверждается тотъ государственный строй, который — какова бы ни была его внутренняя организація — является „совокупностью всѣхъ политическихъ силъ, мыслимыхъ какъ единство“. Общія рѣшенія и законодательныя постановленія являются здѣсь результатомъ совмѣстной дѣятельности государственныхъ органовъ, а не продуктомъ договора или соглашенія. Не такъ было въ средніе вѣка: договоръ являлся здѣсь обычною практикой политической жизни. Въ средневѣковомъ государствѣ князь и народъ не представляютъ единаго цѣлаго, а стоятъ другъ противъ друга, какъ самостоятельные субъекты права. Договоры между ними дѣйствительно заключаются, и государство не только въ теоріи, но и на практикѣ имѣетъ характеръ договорнаго отношенія. Феодальная организація, утверждающаяся постепенно въ

средневѣковой Европѣ, какъ нельзя болѣе способствовала договорному характеру государственнаго быта. Вассальныя отношенія феодаловъ къ королямъ, по самому происхожденію своему, покоились на идеѣ договора. Обязанности, которыя вассалы на себя принимали, не были результатомъ верховныхъ распоряженій государственной власти, а послѣдствіемъ добровольныхъ соглашеній обѣихъ сторонъ. Вассалы были обязаны дѣлать для своего сюзерена только то, за что получили ленъ. Сроки воинской службы и обязательные платежи были заранѣе опредѣлены; и если сюзеренъ желалъ большаго, ему не оставалось ничего иного, какъ вступить въ новое соглашеніе съ феодаломъ и взамѣнъ новыхъ требованій пообѣщать ему новыя льготы. Для подобныхъ договоровъ организуются постепенно даже правильныя собранія или съѣзды, подъ именемъ курій или парламентовъ. Изъ этихъ курій и вырабатывается постепенно средневѣковое сословное представительство. Не входя въ подробности развитія и организаціи средневѣковыхъ сословныхъ учрежденій, замѣтимъ только, что дѣятельность ихъ сохранила тѣ же договорныя черты, которыми они отмѣчены при самомъ своемъ происхожденіи. Во Франціи, напримѣръ, договоры штатовъ съ правительствомъ были явленіемъ обычнымъ: требованіе новыхъ налоговъ постоянно сопровождается обѣщаніемъ реформъ или отмѣной какихъ-либо старыхъ стѣсненій.

Юній Брутъ, какъ и многіе публицисты его направленія, не выдумали идеи договора между правителями и народомъ, а только вспомнили явленія старой средневѣковой дѣйствительности. Въ эпоху утверждавшагося абсолютизма они возродили идею представительства и въ этомъ смыслѣ теоретически подготовили тотъ элементъ новѣйшаго правового государства, который

сталъ его неотъемлемою принадлежностью. Новое народное представительство значительно отличается отъ средневѣковаго сословнаго, и новое государство не раздробляется болѣе на договаривающіяся политическія силы, какъ во времена феодализма. Мы укажемъ впослѣдствіи, какъ позднѣйшая теорія сумѣла сочетать новый принципъ государственнаго единства съ идеей представительства. Писатели XVI в., и въ томъ числѣ Юній Брутъ, не могутъ разрѣшить еще этой задачи и противопоставляютъ принципу единаго государства идею договорнаго соглашенія. Несомнѣнно однако, что какъ средневѣковыя вольности и представительныя собранія послужили зародышемъ основъ позднѣйшаго правового государства, такъ идеи Готмана и Юнія Брута, возродившихъ память объ этихъ вольностяхъ, послужили первымъ проявленіемъ того сложнаго литературнаго движенія, которое привело къ созданію новой теоріи государства.

Что касается дальнѣйшей судьбы либеральныхъ идей во Франціи XVI в., то онѣ были здѣсь воспроизведены съ извѣстными модификаціями и въ ученіяхъ католическихъ писателей. Движеніе Лиги, которая ставила своею цѣлью сохраненіе незыблемыхъ основъ католицизма, имѣло также и политическій характеръ. Когда руководители Лиги обѣщали возвратить провинціямъ „ихъ старинныя права и вольности, какія были во времена Хлодвига, перваго короля христіанскаго“, они выражали въ сущности тѣ же стремленія, которыя такъ ярко обнаруживаются въ произведеніяхъ протестантскихъ писателей, Готмана и Юнія Брута. Главный теоретикъ Лиги, Буше повторялъ лишь идеи Юнія Брута, когда онъ, называя пустыми болтунами защитниковъ божественнаго установленія власти, настаиваетъ на ея дого-

ворномъ происхожденіи и на вытекающей отсюда зависимости ея отъ народа. Отмѣтимъ также, что и католическіе писатели не болѣе становились на почву демократической теоріи, чѣмъ протестантскіе. Идея народнаго суверенитета и у нихъ носитъ всѣ черты своего происхожденія изъ средневѣковыхъ притязаній, сословныхъ и теократическихъ.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Теорія государственнаго суверенитета. Боденъ.

Религіозныя войны. Требованіе вѣротерпимости. Боденъ какъ сторонникъ свѣтскаго суверенаго государства. Защита вѣротерпимости у Бодена, Мильтона и въ XVIII вѣкѣ. Взглядъ Бодена на монархію. Признаки суверенитета. Средневѣковый строй и прогрессивное значеніе идеи государственнаго суверенитета.

Одно изъ видныхъ мѣстъ въ политической литературѣ занимаетъ знаменитый публицистъ и ученый XVI вѣка, Жанъ Боденъ. Въ послѣднее время его нерѣдко характеризуютъ какъ писателя, исполненнаго противорѣчій. Но такой взглядъ явился, быть можетъ, результатомъ того, что многіе склонны были искать въ его ученіи излишней законченности и цѣльности, склонны были искать въ его сочиненіяхъ самодовлѣющей теоріи, логическихъ построеній; между тѣмъ, при изученіи различныхъ теорій естественно напрашивается то соображеніе, что эти теоріи всегда отражаютъ на себѣ сложность и противорѣчія жизненной обстановки, въ которой онѣ возникаютъ. Въ каждую эпоху мы найдемъ въ жизни общества сочетаніе старыхъ и новыхъ началъ, сочетаніе противоположныхъ стремленій; это различіе и отражается какъ въ области политической, такъ и философ-

ской. По отношенію къ Бодену должно замѣтить прежде всего, что онъ былъ представителемъ переходной эпохи и что противорѣчіе, которое у него отмѣчается, есть противорѣчіе между тѣмъ, что онъ защищаетъ, съ одной стороны, абсолютную монархію, а съ другой стороны, защищаетъ начала свободы личности и въ частности религіозную свободу. Это противорѣчіе вытекаетъ изъ одного источника.

Если мы постараемся глубже проникнуть въ сущность его мыслей, то сейчасъ же замѣтимъ, что у него можно найти одну центральную идею, изъ которой совершенно послѣдовательно вытекаютъ стремленія, исполненныя на первый взглядъ противорѣчія; чтобы пояснить эту идею, надо вспомнить объ исторической эпохѣ, объ условіяхъ жизни, при которыхъ развивалась теорія Бодена. Это была эпоха жестокихъ религіозныхъ войнъ, вражды протестантизма и католицизма, эпоха, когда общество раскололось на такія партіи, которыя ни въ чемъ не могли сойтись; протестанты требовали свободы совѣсти, католики находили это ненормальнымъ; найти тотъ или другой выходъ изъ этого принципіальнаго столкновенія было трудно и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо. Вотъ въ это время наиболѣе рѣзко и выразилось стремленіе къ созданію высшихъ инстанцій, къ созыву народныхъ собраній, какъ учрежденій, въ которыхъ могли бы примириться противоположныя стремленія.

Дѣйствительно, въ XVI вѣкѣ одно за другимъ собираются эти народныя собранія, которыя во Франціи носили названіе генеральныхъ штатовъ, но и они не привели къ желанному результату, такъ какъ и здѣсь не могли найти объединяющихъ началъ. Невозможность найти общую точку для соглашенія, взаимное

раздраженіе — вотъ что обнаружилось въ результатѣ этихъ собраній; общество оказалось какъ бы безсильнымъ само въ себѣ найти почву для взаимнаго примиренія, и это потому, что религіозные интересы разбили общество на двѣ половины. Вмѣсто съ тѣмъ было ясно, что новое устроеніе, на которомъ могли бы примириться обѣ стороны, заключается въ томъ, чтобы утвердить начала вѣротерпимости. Склоняясь на сторону католиковъ или протестантовъ, власть вызывала реакцію съ той или другой стороны. Единственнымъ выходомъ изъ такого положенія была возможность стать выше партій, выше религіозной вражды, стать за начала вѣротерпимости, и единственной почвой для примиренія могло явиться суверенное государство съ одной стороны и автономная личность — съ другой. Это именно и есть тѣ начала, которыя защищаетъ Боденъ, потому что, защищая свободу совѣсти, онъ защищаетъ права личности. Здѣсь, въ этомъ суверенномъ государствѣ, личность, жаждущая религіозной свободы, нашла себѣ союзника, оба они вступили въ союзъ и нашли средства противъ религіозной нетерпимости, противъ притѣсненій всемогущей католической церкви. Вотъ почему противъ нетерпимой церкви выступило свѣтское и охраняющее свободу и вѣротерпимость государство, и миръ могъ быть водворенъ только при условіи, чтобы власть объявила себя нейтральной въ вопросахъ вѣры.

Если посмотрѣть, какъ Боденъ относится къ вопросамъ вѣротерпимости, то можно видѣть, что религіозная свобода защищается съ той же точки зрѣнія, съ какой защищается единство власти; онъ требуетъ, чтобы государство стало сильнымъ и единымъ, и для этого призналъ принципъ религіозной свободы. Въ его защи-

тѣ этой свободы сказывается не религіозный проповѣдникъ, не сторонникъ той или другой церкви, а прежде всего — политикъ. Когда онъ доказываетъ, что религія должна быть охранена, что свобода совѣсти должна быть краеугольнымъ камнемъ государства, онъ проявляетъ полный религіозный индиферентизмъ. Онъ говоритъ, напримѣръ, что для государства выгодно, если въ немъ будетъ нѣсколько вѣроисповѣданій; если бы ихъ было только два, то они легко могли бы вступать въ борьбу другъ съ другомъ. Къ этому политическому соображенію онъ добавляетъ еще такой доводъ: никого нельзя заставить вѣровать противъ воли, противъ убѣжденій.

Если въ защитѣ вѣротерпимости у Бодена приходится отмѣтить преимущественно политическій характеръ, то у позднѣйшихъ защитниковъ свободы вѣроисповѣданія сказываются иныя начала; напримѣръ, у Мильтона точка зрѣнія совершенно другая,—это точка зрѣнія не утилитарнаго политика, а человѣка, который вѣритъ въ окончательное торжество истины. „Развѣ вы не знаете, — говоритъ Мильтонъ, — что истинная религія всегда одерживаетъ верхъ, развѣ вы не знаете, что истина сильна; пусть она борется съ ложью; развѣ кто когда-нибудь видѣлъ, чтобы ложь побѣждала истину?“ Впослѣдствіи, въ XVIII вѣкѣ, будетъ высказанъ еще одинъ доводъ, который защищаетъ равноправіе религій, доводъ, который тоже нельзя назвать политическимъ. Этотъ доводъ высказанъ Лессингомъ. Въ своемъ произведеніи „Натанъ Мудрый“ онъ развиваетъ такой взглядъ: какъ указать, какая религія истинна. Истинная религія не имѣетъ особыхъ примѣтъ; пусть каждая растетъ и развивается свободно, пусть каждый ищетъ свободно истинную религію, согласно словамъ мудраго Натана; пусть плоды религіи докажутъ ея истину;

поэтому свобода должна служить основаніемъ въ каждой религіи. Таковы позднѣйшіе доводы свободы вѣроученій. У Бодена такихъ доводовъ еще нѣтъ; та точка зрѣнія, какую развиваетъ Боденъ, состоитъ въ томъ, чтобы отстаивать сильную верховную власть; эту власть онъ противопоставляетъ раздробленной власти феодальнаго владыки, который дробилъ государство на множество мелкихъ единицъ.

Политическимъ идеаломъ Бодена является свѣтское государство, дающее право и свободу для всѣхъ, а лучшимъ средствомъ для обезпеченія такого порядка онъ считаетъ сильную монархію. Въ этомъ отношеніи онъ напоминаетъ нѣсколько Макіавелли, но послѣдователемъ Макіавелли его нельзя назвать, такъ какъ послѣдній, признавая тоже абсолютную монархію, склоненъ былъ предоставлять государю для достиженія и сохраненія неограниченной власти всѣ возможныя средства, безъ различія нравственныхъ и безнравственныхъ, справедливыхъ и несправедливыхъ; напротивъ, Боденъ говоритъ, что и для монарха обязательны законы естественнаго и божескаго права, которымъ онъ долженъ подчиняться. Въ этомъ его различіе отъ Макіавелли и въ этомъ его заслуга.

Итакъ, первая основная особенность новаго государства, согласно ученію Бодена, состоитъ въ томъ, что государство должно быть свѣтское. Провозгласить государство свѣтскимъ, — это значитъ выразить протестъ противъ той зависимости государства отъ церкви, которая ставила государственную власть въ подчиненіе господствующей церкви, заставляя поддерживать одну религію и притѣснять другую, заставляя вторгаться въ ту внутреннюю область, гдѣ человѣкъ самъ себѣ долженъ быть господиномъ.

Это требованіе, чтобы новое государство отрѣшилось отъ союза съ какой-нибудь опредѣленной церковью, требованіе терпимости ко всякой вѣрѣ—легко объясняется, какъ мы видѣли, изъ историческихъ условій. Труднѣе и сложнѣе задача объясненія другой особенности, другого существеннаго признака въ понятіи государства у Бодена, это именно той особенности, по которой новое государство является суверенным ъ, т.-е. верховнымъ и неограниченнымъ. Прежде всего надо знать, чему противопоставляется это суверенное государство? Оно противопоставляется средневѣковому феодальному государству съ его раздробленностью, многовластіемъ мелкихъ князей, съ его неравноправіемъ, съ его ограниченною властью королей. Боденъ старается опредѣлить, каковы должны быть свойства верховной власти, стоящей во главѣ государства; совокупность тѣхъ опредѣленій, которыя онъ даетъ, и составляетъ сущность государственной власти. Вотъ эти опредѣленія: верховная власть должна быть постоянной; она не можетъ быть временной; только перенесенная на лицо всецѣло безъ ограниченія какимъ-либо срокомъ, она можетъ сохранить свое верховное значеніе; она должна быть, далѣе, неограниченной, абсолютной; она можетъ быть ограничена только божескими и естественными законами, но она выше всякихъ человѣческихъ законовъ, такъ какъ сама является единственнымъ ихъ источникомъ. Абсолютная верховная власть не можетъ быть связана никакими обѣщаніями, такъ какъ она всегда можетъ измѣнить законы, изданные ею. Наконецъ, еще одно новое и важное опредѣленіе верховной власти состоитъ въ томъ, что эта власть—единая и недѣлимая, что она не допускаетъ никакихъ другихъ государственныхъ орга-

новъ, которые стояли бы надъ нею или рядомъ съ нею. Этотъ взглядъ Бодена чрезвычайно знаменателенъ; юристы нашего времени не безъ основанія интересуются этимъ взглядомъ, ибо въ немъ заключается одинъ изъ догматовъ современной политической науки. Если мы раскроемъ какой-либо учебникъ по государственному праву, то обычно найдемъ въ качествѣ основного ученія о государственной власти утвержденіе, что эта власть — суверенная, т.-е. верховная и неограниченная. Смыслъ этого термина выражаетъ дѣйствительныя преимущества новаго государства надъ средневѣковымъ; послѣднее, вслѣдствіе своей раздробленности, вслѣдствіе постоянной борьбы феодаловъ, не могло обезпечить единаго для всѣхъ права, ибо для этого требуется господство надъ всѣми единой суверенной власти; только такая власть можетъ создать почву для осуществленія единаго и равнаго для всѣхъ права. Единство, верховенство и неограниченность не разумѣются въ смыслѣ единоличной власти; власть можетъ быть чрезвычайно сложно устроена, она можетъ быть выражена въ одной палатѣ и государѣ или въ двухъ палатахъ и государѣ, какъ въ Англіи; можетъ быть выражена и въ народномъ референдумѣ, но въ качествѣ совокупнаго цѣлаго эта власть всегда должна обладать верховенствомъ, должна господствовать надъ всѣми прочими государственными органами.

Чтобы ясно представить себѣ, какой именно новый порядокъ мы имѣемъ въ виду, когда говоримъ, что суверенное государство является н о в ы м ъ правовымъ государствомъ, мы должны вспомнить тотъ старый средневѣковый порядокъ, который новое государство отрицаетъ, т.-е. порядокъ феодальнаго строя. Этотъ послѣдній, въ виду самаго своего характера временныхъ соглашеній

между феодалами и сюзереномъ и между различными корпораціями давалъ почву для возникновенія временныхъ правилъ и обязанностей, а не для твердаго и равнаго для всѣхъ права: здѣсь возникалъ рядъ отдѣльныхъ договоровъ, имѣвшихъ часто личный характеръ и притомъ постоянно мѣнявшихся. Правда, исходнымъ началомъ здѣсь являлась свобода; на основаніи ея вассалы входили въ соглашеніе съ королями, но эта свобода была свободою произвола, она дѣйствовала не на основаніи права, равнаго для всѣхъ, а посредствомъ той силы, которая находилась у нея въ распоряженіи. Съ одной стороны, въ этомъ порядкѣ вещей коренился, можно сказать, залогъ будущихъ свободныхъ учрежденій, ибо отношенія власти опредѣлялись здѣсь по свободному соглашенію короля съ подчиненными, съ вассалами; свободная личность признавалась независимой отъ государства — въ этомъ великое значеніе средневѣковаго порядка, который вложилъ въ понятіе правового государства извѣстные важные элементы; въ этомъ смыслѣ правъ Монтескьё, который говорилъ, что свобода правового государства взошла на зарѣ средневѣковья. Съ другой стороны, однако, въ такомъ порядкѣ вещей наблюдалось неравенство правъ отдѣльныхъ лицъ; каждый бралъ здѣсь себѣ столько, сколько могъ взять; положеніе личности въ обществѣ опредѣлялось ея могуществомъ, знатностью, силой, слѣдствіемъ чего явились на одной сторонѣ — привилегіи, монополіи, на другой — безправіе, закрѣпощеніе. Такова была картина средневѣковаго порядка, и для того, чтобы покончить съ такимъ порядкомъ, надо было усилить верховную власть, которая могла бы устранить между собой и подчиненными посредствующія инстанціи въ лицѣ феодальныхъ властей и самостоятельныхъ

корпорацій; могла бы дать вмѣсто частныхъ соглашеній рядъ общихъ и равныхъ для всѣхъ законовъ. Такою властью могла быть только суверенная власть, которая отвергаетъ всякія феодальныя права, всякія привилегіи.

Такимъ образомъ, въ своемъ идеальномъ опредѣленіи суверенное государство возстаетъ не противъ правъ личности, а противъ безправія, неравенства, противъ привилегій и монополій. Сущность суверенаго государства не въ томъ, чтобы государство стало всемогущимъ, а въ томъ, чтобы оно имѣло достаточное могущество для того, чтобы устранить между собой и народомъ посредствующія инстанціи. Неудивительно, что начиная съ XVI вѣка и до настоящаго времени, ученіе Бодена о суверенной власти признается прогрессивнымъ ученіемъ и до сихъ поръ разсматривается въ современныхъ учебникахъ о государственномъ правѣ. Въ концѣ XVIII вѣка идея народнаго суверенитета явилась одной изъ тѣхъ идей, которыя довершили новый государственный строй. Когда въ знаменитую ночь на 4-е августа Національное собраніе объявило уничтоженіе всѣхъ средневѣковыхъ привилегій, то это было торжествомъ идеи народнаго суверенитета.

Не разъ говорили и удивлялись тому, что Руссо какъ бы переиначилъ Бодена, удивлялись, что у Руссо на ряду съ проповѣдью свободы имѣются указанія на необходимость началъ государственнаго суверенитета, но мы легко поймемъ теперь, почему у Руссо, пламеннаго защитника равенства и свободы, идея суверенитета имѣетъ большое значеніе.

Опредѣливъ такимъ образомъ суверенитетъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ былъ провозглашенъ Боденомъ, мы должны указать и значеніе идей суверенитета въ

развитіи правового государства вообще, въ связи не только съ прошлымъ, но и съ будущимъ. Суверенитетъ есть принципъ объединенія соціальныхъ силъ на почвѣ общаго и равнаго для всѣхъ права. Для того, чтобы утвердить начала законности, равноправія и свободы въ борьбѣ съ противодѣйствующими элементами, надо было могущество центральной суверенной власти. Но когда противоборствующія силы были сломлены, тогда суверенная власть могла обратиться изъ могущественной силы въ простой символъ самостоятельнаго государства, и тогда наступаетъ пора для развитія децентрализаціи и федераціи. Въ развитіи этихъ идей суверенное государство представляется намъ великимъ историческимъ этапомъ на пути къ всеобщему объединенію и уравненію правъ, на пути къ международному общенію; въ этомъ смыслѣ суверенитетъ есть какъ бы шагъ ко всеобщечеловѣческой солидарности.

Какъ же должна быть организована суверенная власть, для того чтобы она исполняла свои идеальныя задачи, для того чтобы она не обращалась противъ тѣхъ самыхъ идей, которыя составляютъ ея корень? Послѣдующіе писатели развивали этотъ вопросъ, развивали тѣ начала, которыя могли послужить средствомъ для осуществленія идеальныхъ задачъ суверенной власти, именно идею раздѣленія власти, идею представительства народа. Но въ то время, когда жилъ и училъ Боденъ, для этихъ идей еще не пришла пора; правда, еще въ XVI вѣкѣ во Франціи были сдѣланы попытки построить демократическія теоріи; здѣсь впервые раздалось громкое слово „народный суверенитетъ“, однако не было такихъ силъ, которыя могли бы стать на защиту этихъ стремленій, и всѣ эти идеи такъ и не могли тогда здѣсь привиться; даже идеи, провозглашен-

ныя Боденомъ, были какъ бы преждевременны для Франціи того вѣка. Вскорѣ послѣ Генриха IV, въ царствованіе Людовика XIV, наступили новыя гоненія на протестантизмъ, и тѣ пріобрѣтенія, которыя были сдѣланы при Генрихѣ IV, были забыты, и идеи Бодена какъ бы отошли въ область прошлаго. Больше того, его ученіе было ложно истолковано нѣкоторыми католическими политиками, которые видѣли въ немъ скрытаго кальвиниста, возбуждающаго протестантовъ къ возстанію. Это, конечно, невѣрно, Боденъ хотѣлъ защищать не одну какую-либо религіозную секту, а, напротивъ, требовалъ признанія всѣхъ вѣроисповѣданій. Изъ этого ложнаго толкованія его книги можно лишь видѣть, что для него не пришла еще пора быть признаннымъ; онъ былъ забытъ, и только въ концѣ XVIII вѣка его идеи въ новой формѣ были возрождены въ политической литературѣ.

Заканчивая очеркъ развитія политическихъ идей во Франціи, мы должны сказать, что онѣ мало отразились на практикѣ жизни; для того чтобы перейти теперь къ странѣ, политическія мысли которой дѣйствительно выражали собою практическія явленія жизни, мы должны обратиться къ Англіи. И здѣсь прежде всего должно отмѣтить то громадное значеніе, какое имѣло религіозное теченіе въ общественной жизни.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Государственный и народный суверенитетъ въ политическихъ ученіяхъ Англіи XVII в.

Протестантизмъ въ Англіи. Столкновеніе короля съ народомъ. Гоббсъ, какъ теоретикъ государственнаго абсолютизма. Естественное состояніе. Первобытный договоръ. Монархическій и государственный абсолютизмъ. Антиклерикализмъ. Демократическія ученія въ Англіи. Пуритане. Роджеръ Вильямсъ. Джонъ Лильборнъ.

Въ послѣднее время все чаще и чаще источникомъ новыхъ политическихъ идеаловъ начинаютъ признавать англійскія ученія. Декларація правъ, которую мы привыкли считать самостоятельнымъ порожденіемъ французской націи, въ дѣйствительности заимствуетъ свои начала изъ Англіи; идея раздѣленія властей, идея суверенаго государства, — все это было выражено впервые въ Англіи. Заслуга французскихъ писателей состоитъ не въ оригинальномъ творчествѣ, а въ томъ, что они сумѣли сдѣлать истины англійскихъ ученій общечеловѣческимъ достояніемъ. Гуманистическое движеніе въ Англіи имѣло громадное значеніе въ развитіи общественныхъ идеаловъ всей Европы. Гуманизмъ, который развился прежде всего въ Италіи и Германіи и который тамъ былъ выразителемъ, главнымъ образомъ, возрожде-

нія классической древности, въ Англіи обратился въ сторону религіи; всѣ писатели, которые здѣсь являлись представителями гуманизма, являлись вмѣстѣ съ тѣмъ и религіозными проповѣдниками; гуманизмъ пріобрѣлъ здѣсь характеръ нравственный и религіозный.

Вожди гуманизма въ Англіи были въ то же время первыми представителями реформаціи. Одинъ изъ такихъ писателей проповѣдывалъ даже новое пониманіе Евангелія, отличное отъ средневѣковаго пониманія; онъ стремился къ тому, чтобы Евангеліе сдѣлалось доступнымъ для всѣхъ, стремился реформировать бытъ духовенства и мечталъ о преобразованіи церкви. „Никогда это не было такъ необходимо, какъ теперь, — говоритъ этотъ писатель, — и никакая ересь не опасна для насъ такъ, какъ прочная жизнь духовенства.“ Также и другой знаменитый гуманистъ, Эразмъ Роттердамскій, въ значительной степени направлялъ свою дѣятельность на возрожденіе религіи и церкви; онъ постоянно заявлялъ свое желаніе сдѣлать библію доступной для всѣхъ. „Это для королей, можетъ быть, благоразумно скрывать свои тайны, — говоритъ Эразмъ, — а Христосъ хотѣлъ, чтобы его тайны распространялись между всѣми, чтобы ученіе Его было явнымъ“.

Если мы будемъ слѣдить за первоначальными зачатками протестантизма въ Англіи, то будемъ поражены внѣшнимъ характеромъ этого новаго движенія, страннымъ началомъ проявленія его въ жизни. Такъ, въ царствованіе Генриха VIII реформація выразилась въ томъ, что монастыри были разгромлены и папскій авторитетъ былъ разрушенъ вслѣдствіе спора короля съ Римомъ по поводу развода его съ женою, котораго не допускалъ папа. Это, конечно, не объясняетъ намъ всей важности того событія, которое окончилось раз-

рывомъ съ католической церковью. Если бы мы не обратили вниманія на долгую подготовительную почву для этого разрыва, то, конечно, пришлось бы признать, что споръ короля съ Римомъ былъ рѣшительнымъ поводомъ къ разрыву, тогда какъ оставалось сдѣлать только небольшой толчокъ къ тому, чтобы эта связь порвалась. Позже, въ царствованіе Елизаветы, протестантское движеніе, и въ частности пуританское, окончательно разрослось и утвердилось въ Англіи; оно вошло въ такую глубину народнаго сознанія, что было ясно, что малѣйшее воздѣйствіе противъ этого новаго движенія вызоветъ въ народѣ рѣшительный отпоръ.

По свидѣтельству англійскихъ писателей, этотъ переворотъ много ранѣе намѣчался въ англійскомъ обществѣ. Когда библія сдѣлалась доступной для всѣхъ, она вызвала всюду изумительный восторгъ; было общимъ массовымъ, явленіемъ, что обыкновенная рѣчь людей наполнялась выраженіями, взятыми изъ священнаго писанія; даже писатели и поэты пользовались образами и выраженіями изъ библіи; нерѣдко даже поэты въ своихъ стихотвореніяхъ чувство любви выражали словами псалмовъ. Лица, которыя заѣзжали тогда въ Англію, удивлялись тому, что тамъ исключительно занимались священнымъ писаніемъ и богословіемъ; распространеніе пуританства еще болѣе подчеркнуло характеръ этой напряженной религіозности.

Такова была почва, на которой впервые столкнулось правительство съ народомъ; это была почва религіозныхъ интересовъ; та среда, въ которой особенно въ то время выдвинулись свободныя идеи, была религіозная среда пуританъ. Въ борьбѣ съ королями пуритане были передовыми борцами; благодаря ихъ настойчивости и

утвердилась здѣсь та свобода, которой давно добивалось англійское общество. Пуритане представляли собою замкнутую секту, отличавшуюся фанатической преданностью своимъ религіознымъ идеаламъ, смотрѣвшую на весь міръ съ извѣстной высокомѣрной гордостью и въ минуту борьбы всегда готовую стать на защиту своихъ вѣрованій. Правительство относилось къ нимъ безъ особаго довѣрія; Елизавета вначалѣ терпѣла ихъ, а потомъ, опасаясь крайностей этого религіознаго движенія, стала его преслѣдовать. Ея преемникъ, Іаковъ I, былъ государь, созданный какъ бы для того, чтобы поколебать уваженіе и довѣріе къ верховной власти; государь, считавшій себя ученымъ, писавшій обо всѣмъ на свѣтѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ бездарный узкій педантъ; понятно, онъ не могъ отвѣчать запросамъ англійскаго общества и тѣмъ болѣе пуританскимъ требованіямъ, которыя предъявлялись тогда королю.

Іаковъ I развивалъ такой взглядъ на королевскую власть: „если добрый король и будетъ согласовать свою дѣятельность съ законами, то онъ будетъ это дѣлать не по обязанности, такъ какъ онъ выше закона, а по своей доброй волѣ и для того, чтобы подавать примѣръ другимъ; также король признаетъ и папу по собственному праву, а не по закону“. И ранѣе въ Англіи говорили о неограниченности монарха, но говорили это въ смыслѣ независимости его власти отъ власти церкви, Іаковъ же понималъ этотъ терминъ посвоему: для него полновластный король есть дѣйствительно неограниченный, который правитъ единственно на основаніи собственной воли, собственнаго усмотрѣнія, а не на основаніи законовъ. Въ защиту этого взгляда, сторонники короля приводили также религіозные доводы; они опирались на сборникъ церковныхъ

каноновъ, гдѣ говорилось, что королевская власть есть установленіе воли Божіей; эту идею божественнаго происхожденія власти, которая была противоположна другой теоріи, утверждавшей, что всякая власть дается изъ рукъ народа, выгодно было защищать всѣмъ тѣмъ, кто хотѣлъ противопоставить народному суверенитету независимую королевскую власть. Понятно, эта теорія должна была вызвать глубокое возмущеніе среди подданныхъ, и особенно среди пуританъ. И дѣйствительно, на этой почвѣ возгорѣлась борьба, которая при Іаковѣ I выразилась въ постоянныхъ конфликтахъ короля съ парламентомъ. Англійское общество упорно заявляло о своихъ правахъ вольностей, преимуществъ, полномочій, которыя составляютъ законное наслѣдіе всѣхъ гражданъ, король же въ свою очередь оказывалъ не меньшую настойчивость въ защитѣ своихъ правъ. Эта борьба возгорѣлась, какъ мы сказали, въ религіозной сферѣ и потомъ уже перешла на политическую почву. Впослѣдствіи, когда Кромвель создалъ свою новую организацію войскъ для борьбы съ королями, онъ пытался вдохнуть въ это войско религіозное убѣжденіе, что оно идетъ не только на защиту націи, но и на защиту вѣры, на защиту свободной религіи. Вотъ чѣмъ объясняется то пламенное воодушевленіе, которымъ были полны войска Кромвеля и которое привело ихъ къ полной побѣдѣ.

Среди англійскихъ ученыхъ того времени наиболѣе видное мѣсто занимаетъ Гоббсъ, который и до сихъ поръ является авторитетомъ англійской юриспруденціи. Въ его ученіи можно указать аналогію съ ученіями Бодена и Макіавелли, которые, какъ извѣстно, были защитниками сильной суверенной власти; ихъ идея нашла примѣненіе на континентѣ, а идея Гоббса — въ Англіи.

Въ лицѣ этого писателя мы имѣли едва ли не самаго послѣдовательнаго теоретика государственнаго абсолютизма.

Здѣсь слѣдуетъ, однако, избѣгать одного весьма распространеннаго недоразумѣнія. По старой традиціи, Гоббса слишкомъ охотно изображаютъ, какъ безусловнаго приверженца монархіи, для которой онъ готовъ забыть все прочее. Въ этомъ есть своя доля истины. Но, когда мы, запасшись этимъ представленіемъ, начинаемъ знакомиться съ судьбой идей Гоббса, мы тотчасъ же наталкиваемся на нѣкоторыя противорѣчія. Прежде всего мы узнаемъ, что когда появился „Левіаѳанъ", крупнѣйшее политическое сочиненіе писателя, Гоббсъ лишился милости короля и былъ обвиненъ въ недостаткѣ лояльности; а вскорѣ послѣ того, Кромвель предложилъ ему мѣсто секретаря республики. Не менѣе способно удивить и то обстоятельство, что послѣдователями и поклонниками Гоббса въ XVIII в. являлись передовые французскіе философы. Сопоставляя эти данныя съ представленіемъ о Гоббсѣ, какъ приверженцѣ исключительнаго и безусловнаго монархизма, мы не можемъ не видѣть, что все это плохо вяжется вмѣстѣ. Гдѣ же въ такомъ случаѣ объясненіе?

Постараемся воспроизвести постепенный ходъ мыслей писателя и для этого прежде всего припомнимъ черты изображаемаго имъ естественнаго состоянія. Гоббсъ начинаетъ свое описаніе естественнаго состоянія съ печальной картины „войны всѣхъ противъ всѣхъ". Гоббсъ отправляется при этомъ отъ мысли, что основу человѣческой природы составляютъ эгоистическія стремленія. Онъ не согласенъ съ тѣми писателями, которые называютъ человѣка животнымъ общежительнымъ: общеніе представляетъ собою не результатъ природной

склонности человѣка, а продуктъ искусственной организаціи. Люди ищутъ въ обществѣ удовлетвореніе своихъ собственныхъ интересовъ и для этого соединяются вмѣстѣ. Прирожденный эгоистъ, человѣкъ, сближается лишь съ тѣми, отъ кого онъ ожидаетъ себѣ выгоды.

Но, если такъ, то понятно, почему Гоббсъ подчеркиваетъ преимущества, доставляемыя обществу властью. При отсутствіи власти между людьми господствуетъ страхъ, вытекающій изъ постоянныхъ опасеній взаимнаго зла. Когда каждый считаетъ себѣ все позволеннымъ, то на каждомъ шагу возникаютъ между людьми столкновенія. Болѣе сильные стараются подчинить себѣ болѣе слабыхъ; всѣ чувствуютъ взаимный страхъ. При этихъ условіяхъ неизбѣжна война всѣхъ противъ всѣхъ— bellum omnium contra omnes. Но эта всеобщая война противорѣчитъ основѣ человѣческой жизни, — самосохраненію. Во имя сохраненія человѣкъ долженъ найти выходъ изъ естественнаго состоянія. Спасаясь отъ войны, онъ долженъ искать мира. „Pax quaerenda est“ — таковъ первый основной законъ природы, подсказываемый человѣку самою цѣлью его существованія. Изъ него проистекаютъ всѣ другіе законы общественной жизни.

Прежде всего, очевидно, для сохраненія міра человѣкъ долженъ ограничивать свои притязанія. Онъ не можетъ требовать для себя безграничныхъ правъ на все; часть своихъ правъ онъ долженъ уступить другимъ. Гоббсъ думаетъ, что это можетъ быть сдѣлано только по взаимному согласію или договору. Но разъ такой договоръ заключенъ, онъ долженъ быть свято соблюдаемъ; иначе мирное сожительство будетъ невозможно. Отсюда второй законъ природы: „Должно соблюдать договоры“ („Pactis standum est“). Изъ потребности мирнаго сожительства Гоббсъ выводитъ далѣе и всѣ осталь-

ные, какъ юридическіе, такъ и нравственные законы. Всѣ они сводятся, по его словамъ, къ одному ясному и понятному правилу: не дѣлай другимъ того, чего ты не желаешь, чтобы они тебѣ дѣлали. Но, чтобы всѣ эти законы получили надежную силу, необходимо, чтобы въ обществѣ утвердилась власть, которая стояла бы на стражѣ закона и воздерживала бы людей отъ дѣйствій, противорѣчащихъ миру; необходимо, чтобы всѣ условились подчинить свою частную волю какому-нибудь лицу или собранію, воля котораго считалась бы волею для всѣхъ. Такъ возникаетъ государство, какъ результатъ взаимнаго договора и соглашенія.

Оригинальность Гоббса въ этомъ установленіи понятія государства состоитъ въ томъ, что, имѣя въ виду вывести теорію абсолютизма, онъ смѣло вступаетъ на путь тѣхъ самыхъ естественно-правовыхъ дедукцій, съ помощью которыхъ до сихъ поръ оперировали теоретики либерализма. До него идея первобытнаго договора употреблялась обыкновенно для того, чтобы указать верховной власти на ея обязанности предъ народомъ. Гоббсъ, напротивъ, самый абсолютизмъ попытался вывести изъ первобытнаго договора. Въ этомъ проявляется несомнѣнная смѣлость мысли. До сихъ поръ абсолютную власть выводили изъ божественнаго установленія, какъ это особенно часто дѣлалось въ средніе вѣка, или изъ потребностей государственной жизни, какъ это мы видѣли у Макіавелли. Однако, тотъ новый фундаментъ, который пытался создать для абсолютной теоріи Гоббсъ, былъ едва ли устойчивымъ и прочнымъ: идею Гоббса можно толковать такъ или иначе, и если въ основѣ всего государственнаго строя лежитъ свободное соглашеніе частныхъ волъ, то одно это расшатываетъ значеніе абсолютной власти,

превращая ее въ продуктъ взаимнаго договора людей. Это былъ одинъ изъ тѣхъ пунктовъ въ теоріи Гоббса, которые болѣе лояльнымъ монархистамъ казались столь сомнительными.

Какъ бы то ни было, самъ Гоббсъ считалъ, однако, вполнѣ возможнымъ вывести, что власть, установленная по договору, должна быть по самому существу своему безусловной и неограниченной, какова бы ни была ея форма. Въ этомъ пунктѣ Гоббсъ почти повторяетъ Бодена. При всякой формѣ правленія, говоритъ онъ, всегда можно указать нѣкоторую высшую власть, которой подчинены всѣ другія, но которая сама не подлежитъ никакому контролю. Установленная волею гражданъ, она не можетъ быть уничтожена по ихъ произволу. Актомъ договора они связали себя навсегда обязанностью подчиненія, отъ которой не могутъ болѣе отступиться. Точно такъ же, какъ и Боденъ, Гоббсъ, во имя единства и неограниченности власти, отвергаетъ смѣшанныя формы правленія, не подозрѣвая той простой истины, что суверенитетъ можетъ принадлежать не только одному лицу или учрежденію, но и совокупности нѣсколькихъ. У писателей этого направленія всегда можно замѣтить склонность къ неограниченной монархіи, всего полнѣе воплощающей принципъ единства. Борьба партій, непостоянство толпы, вліяніе демагоговъ, дѣйствующихъ на страсти людей, — таковы, по мнѣнію Гоббса, невыгоды народнаго правленія. Самая свобода частныхъ лицъ болѣе уважается въ монархіи, а общія рѣшенія гораздо успѣшнѣе постановляются въ небольшихъ собраніяхъ, чѣмъ въ значительныхъ.

Принципъ единства заставляетъ, наконецъ, Гоббса утверждать, что въ монархіи государь есть самъ народъ, ибо онъ именно воплощаетъ въ себѣ государ-

ственное единство; подданные же въ противоположность ему, не болѣе, какъ собраніе отдѣльныхъ лицъ.

Чтобы не упустить, однако, изъ виду того пункта, который мы поставили своею цѣлью разъяснить, мы должны замѣтить, что для Гоббса, при всѣхъ его симпатіяхъ къ монархическому абсолютизму, еще важнѣе былъ государственный абсолютизмъ вообще. Съ самаго начала онъ замѣчаетъ, что безусловное верховенство власти принадлежитъ ей одинаково во всѣхъ формахъ. Мало того, онъ, повидимому, старается разрѣшить практически и непосредственно интересный для англичанъ его времени вопросъ, когда онъ разъясняетъ, при какихъ условіяхъ подданные обязаны повиноваться новому правительству. Смыслъ его разъясненій состоитъ въ томъ, что если новое правительство утвердилось и если подданные находятся въ его власти и подъ его охраной, то они должны ему подчиниться. Гоббсъ осуждаетъ интриги роялистовъ противъ республиканскаго правительства; позднѣе онъ ставилъ себѣ въ заслугу, что его книга убѣдила многихъ колеблющихся возвратиться въ отечество подъ охрану существовавшаго въ то время республиканскаго режима. Въ этой защитѣ всякаго существующаго порядка проявлялась болѣе тенденція государственнаго абсолютизма, чѣмъ монархическаго, болѣе любовь къ гражданскому порядку, чѣмъ преданность къ изгнанной династіи. Вотъ почему истиннымъ роялистамъ книга Гоббса казалась продуктомъ нелояльныхъ чувствъ.

Еще большее негодованіе должна была возбудить другая тенденція этого писателя — его вражда къ клерикализму. Для самого Гоббса, по всему складу его ума, интересъ религіозный не имѣетъ большого значенія. Мысль его была чисто практическая, чуждая вся-

кихъ мистическихъ и религіозныхъ элементовъ. Къ этому религіозному индиферентизму присоединялось сознаніе, что тягостныя смуты, столь долго тревожившія Европу, были продуктомъ церковныхъ притязаній. Еще въ 1641 г. Гоббсъ писалъ въ одномъ изъ своихъ писемъ: „Опытъ намъ свидѣтельствуетъ, что соперничество между духовной властью и свѣтской въ послѣднее время болѣе, чѣмъ что-нибудь другое, было причиной гражданскихъ войнъ во всѣхъ концахъ гражданскаго міра“. И, конечно, онъ не колеблется указать выходъ изъ этихъ бѣдствій въ полномъ подчиненіи духовной власти авторитету свѣтской. Онъ хочетъ, чтобы государство стало чисто свѣтскимъ, чисто гражданскимъ, чисто раціональнымъ, и это стремленіе составляетъ одну изъ господствующихъ идей его „Левіафана“, логически связывающуюся съ проповѣдью государственнаго абсолютизма. Нѣтъ ничего удивительнаго, что роялистическая партія не замедлила объявить Гоббса атеистомъ и измѣнникомъ, врагомъ религіи и королевства. До сихъ поръ королевская власть Стюартовъ была тѣсно связана съ церковью. Самая революція и паденіе королевскаго дома совершились изъ-за этого. Партія королевскихъ приверженцевъ состояла изъ весьма значительнаго количества духовныхъ лицъ и клерикально настроенныхъ лордовъ. Монархистамъ стараго закала было чуждо выведеніе королевской власти изъ народнаго договора. Религіозный индиферентизмъ Гоббса долженъ былъ показаться имъ преступнымъ. Въ требованіи подчинить церковь государству они почуяли тотъ самый духъ, который воодушевлялъ Кромвеля, и въ этомъ отношеніи они, во всякомъ случаѣ, не ошибались. Соотвѣтствующія выдержки изъ Гоббса охотно цитировались республиканцами, и самъ Кромвель почти по-

вторялъ слова философа, когда онъ возставалъ противъ владычества духовенства и требовалъ безусловнаго господства свѣтской власти.

Гоббсъ не былъ защитникомъ абсолютной монархіи, хотя его упрекаютъ за это; онъ былъ сторонникомъ государственнаго суверенитета. Въ идеальномъ своемъ значеніи суверенитетъ не есть понятіе абсолютизма, а лишь символъ гражданскаго уравненія всѣхъ, и въ томъ видѣ, въ какомъ онъ былъ у Гоббса, это былъ символъ независимости свѣтской власти отъ церковной. На этомъ пунктѣ Гоббсъ сходился съ французскими писателями.

Мы указывали, что Гоббсъ стоялъ на стражѣ свѣтскаго государства, на стражѣ независимости государства отъ церкви, и въ этомъ отношеніи онъ ушелъ, можетъ быть, слишкомъ далеко въ томъ смыслѣ, что хотѣлъ не только освободить государство отъ церкви, но и подчинить государству эту церковь и даже больше, подчинить совѣсть человѣка, мечталъ о томъ, чтобы на землѣ не было власти, которая была бы равна власти государя. Въ этомъ уже сказывается увлеченіе теоретика.

Если мы обратимся теперь къ другимъ ученіямъ, къ либеральнымъ, демократическимъ, то мы должны будемъ принять во вниманіе тѣ изъ нихъ, которыя утверждали начала индивидуальной свободы, начала неотчуждаемости правъ личности. Это было первое провозглашеніе того, что затѣмъ получило во Франціи знаменитое названіе неотчуждаемыхъ правъ человѣка и гражданина. Извѣстная „Декларація правъ“ имѣетъ свои идейные корни не во Франціи, а въ Англіи. И что знаменательно,— первыхъ провозвѣстниковъ этой идеи должно искать среди пуританъ, которые отстаивали свободу совѣсти.

Пуритане утверждали, что религіозныя истины не могутъ раскрываться сразу и вполнѣ, что онѣ подлежатъ постепенному развитію, которое нельзя остановить; между тѣмъ, протестантскія церкви замкнулись въ своемъ неподвижномъ ученіи и не идутъ дальше въ своемъ развитіи. За это и нападали на нихъ пуритане, которые изъза принципа безусловной свободы совѣсти не хотѣли связывать себя никакими законченными догматами, а искали дальнѣйшаго развитія религіозной мысли. Одинъ изъ наиболѣе яркихъ и послѣдовательныхъ представителей индепендентства, Робинзонъ, хорошо выражалъ взгляды своей партіи, когда онъ говорилъ: „Я не могу достаточно оплакивать положеніе реформированныхъ церквей, которыя дошли до извѣстнаго предѣла въ религіозномъ вопросѣ и не хотятъ итти далѣе. Лютеране остановились на Лютерѣ, кальвинисты — на Кальвинѣ; но, если эти лица были въ свое время великими свѣточами, то они все же не могли проникнуть вполнѣ въ тайны божественной истины и, если бы они жили теперь, то они такъ же охотно подчинились бы новому откровенію, какъ и тому, которое получили сначала. Ибо невозможно допустить, чтобы христіанство въ столь короткое время разсѣяло прежній мракъ и чтобы вся полнота христіанскаго познанія могла раскрыться сразу“.

Это убѣжденіе, что истина не раскрылась еще вполнѣ, что нѣтъ предѣловъ ея исканію, представляетъ у Робинзона и его сторонниковъ прогрессивный элементъ религіозной жизни, рѣзко отличающій ихъ отъ консервативныхъ догматиковъ. Эта подвижность религіозной жизни сообщала ей характеръ вѣчнаго исканія, что такъ удачно отмѣчено въ наименованіи соотвѣтствующей части индепендентства сикерами, т.-е. искателями.

Сикерство было сродни квакерству, также ожидавшему постоянныхъ озареній. На почвѣ подобныхъ взглядовъ и выросла впервые идея неотчуждаемой свободы совѣсти. Изъ этой идеи неизбѣжно вытекаютъ важныя требованія, предъявляемыя ко всякому государственному устройству. Если религіозная мысль не можетъ остановиться на опредѣленныхъ догматахъ, если между отдѣльными членами государства и общества неизбѣжно извѣстное религіозное разномысліе, то отсюда слѣдовалъ прямой выводъ: необходимо утвердить принципъ вѣротерпимости, принципъ невмѣшательства государства въ церковныя дѣла.

Этотъ принципъ полнаго невмѣшательства государственной власти въ религіозную сферу жизни впервые осуществилъ Роджеръ Вильямсъ, который переселился изъ Англіи въ Америку и въ 1636 году основалъ небольшую колонію „Провидансъ“; она положила въ основу своего гражданскаго общежитія великій принципъ, ставшій всемірнымъ историческимъ принципомъ: „граждане будутъ повиноваться законамъ, но только въ гражданскихъ дѣлахъ, ибо религія не подлежитъ законодательному вмѣшательству“. Въ этихъ словахъ было заложено начало неотчуждаемости правъ человѣка, тѣхъ правъ, которыя не подлежатъ вѣдѣнію государства. Вотъ почему этотъ фактъ основанія небольшой колоніи имѣетъ всемірное историческое значеніе. Отсюда эти идеи перешли въ позднѣйшія американскія декларації, которыя только модифицировали и развили далѣе этотъ принципъ и передали его затѣмъ въ декларацію французскую, которая и сообщила ему столь широкое распространеніе подъ именемъ прирожденныхъ и неотчуждаемыхъ правъ личности.

Духовнымъ преемникомъ Роджера Вильямса является

тоже мало извѣстное лицо, Джонъ Лильборнъ. Только въ послѣднее время начали отмѣчать значеніе Джона Лильборна, который проповѣдывалъ освобожденіе совѣсти отъ всѣхъ внѣшнихъ стѣсненій и основаніе свободнѣйшаго въ мірѣ государства. Джонъ Лильборнъ и его послѣдователи не ограничились однако теоретическимъ провозглашеніемъ своихъ началъ,—вмѣстѣ съ Кромвелемъ они вступили въ борьбу съ режимомъ Карла I, но затѣмъ они пошли далѣе Кромвеля и не удовлетворились даже революціей, сверженіемъ короля Карла I и установленіемъ республики. Они возстали затѣмъ противъ самого Кромвеля, обвиняя его въ деспотизмѣ. Возстаніе, поднятое ими, однако, окончилось неудачей, и Лильборнъ долженъ былъ бѣжать въ Голландію. Но онъ сумѣлъ запечатлѣть свои идеи въ своихъ сочиненіяхъ.

Основная мысль ученія Лильборна выражена имъ самимъ такъ: „все писанное мною направлено было противъ произвола власти, противъ угнетенія совѣсти со стороны духовенства, а также противъ дурной практики нашихъ судовъ“. И эти идеи онъ хотѣлъ связать съ историческимъ прошлымъ Англіи, заявивъ, что англійскій народъ былъ издавна свободнымъ и потому не можетъ подчиниться желѣзному ярму, которое возлагается на него правительствомъ.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Политическое ученіе Локка.

Понятіе естественнаго права и естественнаго состоянія. Первобытный договоръ и его этическое значеніе Народный суверенитетъ. Раздѣленіе власти законодательной и исполнительной. Локкъ и Монтескье. Болингброкъ, какъ защитникъ конституціонной монархіи

Джонъ Локкъ былъ не только политическимъ писателемъ, но и выдающимся философомъ. Онъ является защитникомъ идеи естественнаго права человѣка, при чемъ считаетъ это право прирожденнымъ. Въ характеристикѣ естественнаго состоянія человѣка Локкъ расходится съ Гоббсомъ. Послѣдній рисуетъ естественное состояніе въ мрачныхъ краскахъ: постоянныя войны, бѣдствія, ужасы, отъ которыхъ люди принуждены были бѣжать подъ сѣнь гражданскаго общежитія — вотъ картина естественнаго состоянія людей. Совершенно иное находимъ мы у Локка. Не картину всеобщей войны, постоянныхъ страховъ и опасеній, заставляющихъ людей жертвовать всѣмъ, чтобы только отъ него избавиться, находимъ мы у него, а изображеніе мирной жизни, согласной съ природой,— жизни, въ которой люди наслаждаются свободой и равенствомъ. Всѣ люди въ этомъ состояніи распоряжаются своею личностью и собственностью по своему усмотрѣнію, не спрашивая

ничьего разрѣшенія и не завися ни отъ чьей воли. Полное равенство господствуетъ здѣсь, ибо всѣ люди сотворены одинаковой породы; всѣ они равны между собою въ томъ смыслѣ, что всѣ одинаково свободны, и никто не подчиняется другому. Естественное состояніе есть идеальное состояніе. Подобно Руссо, подобно многимъ своимъ современникамъ, Локкъ понимаетъ этотъ идеалъ, какъ нѣкоторый утраченный рай, къ которому слѣдуетъ стремиться. Но проявленіе людскихъ страстей помѣшало продолженію такой жизни, и люди должны были подумать о другомъ общественномъ строѣ, они должны были искать порядка и власти, не жертвуя, однако, своимъ естественнымъ правомъ. Локкъ и описываетъ намъ этотъ переходъ изъ естественнаго состоянія въ гражданское. Въ теоріи Гоббса, если вспомнимъ, этотъ переходъ объясняется исключительно необходимостью бѣжать отъ ужасовъ естественнаго состоянія хотя бы подъ ярмо власти. Локкъ же въ основу этого перехода изъ естественнаго въ гражданское состояніе ставитъ принципы свободы и равенства. „Люди всѣ равны,— говоритъ онъ,— потому что всѣ рождены для пользованія одними и тѣми же благами природы, это естественное равенство есть равное право каждаго на свою свободу, безъ всякаго подчиненія другому“. Цѣлью соединенія людей въ общество, цѣлью ихъ перехода въ гражданское состояніе, по его мнѣнію, должно служить стремленіе гарантировать свою свободу, стремленіе охранить и спасти тѣ права, которыя всецѣло принадлежатъ человѣку.

Далѣе, Локкъ въ основаніе рисуемаго имъ политическаго строя кладетъ тѣ идеи, которыя позднѣе развилъ Руссо въ своемъ „Общественномъ договорѣ“. Именно, Локкъ говоритъ, что государство — правомѣрно

только при условіи добровольнаго согласія всѣхъ свободныхъ людей перейти изъ естественнаго состоянія въ гражданское, въ государственное. Локкъ не утверждаетъ, чтобы государства всегда основывались такимъ образомъ: для него идетъ рѣчь только о правомѣрномъ способѣ ихъ возникновенія. Эта черта его трактата заслуживаетъ особеннаго вниманія. Подобно тому, какъ у Руссо и у многихъ другихъ представителей естественнаго права, теорія первобытнаго договора имѣетъ у Локка не столько историческое, сколько этическое значеніе. Онъ не столько занятъ изображеніемъ дѣйствительныхъ процессовъ исторіи и разнообразныхъ способовъ возникновенія государствъ, сколько анализомъ тѣхъ условій, при которыхъ это возникновеніе можетъ быть признано правомѣрнымъ. Такъ именно слѣдуетъ понимать его трактатъ. Локкъ сознательно и послѣдовательно примыкаетъ къ школѣ естественнаго права, особенность которой состоитъ въ томъ, что она, не ограничиваясь описаніемъ фактовъ исторіи, всюду ставитъ вопросъ объ этическомъ ихъ оправданіи. Если мы припомнимъ французскія теоріи XVI в. и въ особенности теорію Готмана, то мы сразу замѣтимъ различіе между ними и Локкомъ. Готманъ ищетъ для своей точки зрѣнія опоръ въ исторіи. Вся его „Франко-Галлія“ есть по преимуществу историческое построеніе. Историческія воспоминанія ясно проглядываютъ и сквозь философскую аргументацію автора „Vindiciae contra tyrannos“. Англійскія ученія также не отрѣшаются отъ историческихъ основъ. Они возникаютъ въ живой связи съ дѣйствительностью и постоянно имѣютъ въ виду реальныя событія исторіи, но они все болѣе переходятъ съ точки зрѣнія историческихъ аргументовъ на почву общечеловѣческихъ требованій, отъ исторіи къ этикѣ. Въ этомъ

отличительная черта всего естественнаго права и въ частности теоріи Локка.

Въ государствѣ, которое рисуетъ намъ Локкъ, нельзя забывать перваго условія,— свободы и равенства, и потому для осуществленія этихъ началъ власть народа онъ ставитъ выше всѣхъ другихъ властей. Народъ можетъ передать исполнительную власть королю, но при этомъ онъ не теряетъ своихъ естественныхъ правъ; народный суверенитетъ неотчуждаемъ. Власть народа проявляется и въ законодательствѣ и въ постоянномъ контролѣ надъ исполнительной властью.

Изъ исторіи прошлаго Англіи Локкъ даетъ примѣры того, какъ надо поступать въ тѣхъ случаяхъ, когда власть, сдѣлавшись абсолютной, неограниченной, перестала признавать надъ собой власть народа. Практика жизни показала, что англичане въ подобномъ случаѣ изгнали Стюартовъ; когда послѣдніе, забывъ традиціи свободнаго народа, захотѣли абсолютной власти, граждане призвали на тронъ новую династію въ лицѣ Вильгельма Оранскаго. Джонъ Локкъ считалъ абсолютную монархію совершенно несовмѣстимой съ гражданскимъ устройствомъ государства; по его мнѣнію, абсолютизмъ власти гораздо хуже естественнаго состоянія, и переходъ изъ естественнаго состоянія къ неограниченной монархіи онъ сравнивалъ съ переходомъ изъ зубовъ лисицы въ пасть льва. Для соблюденія нормальныхъ отношеній между властью и народомъ надо создать гарантіи, которыя выразились бы въ раздѣленіи власти законодательной и исполнительной; „только при такомъ раздѣленіи возможно правильное функціонированіе этихъ органовъ“,— говоритъ Локкъ.

Законодательную власть Локкъ считаетъ верховной, ей одной принадлежитъ право издавать законы; но, бу-

дучи верховной, законодательная власть, однако, не абсолютна. Область дѣятельности законодательной власти — провозглашеніе и защита правъ каждаго члена общества, и она не должна ни убивать, ни порабощать личность, „такъ какъ,— говоритъ Локкъ,— законы природы всегда существуютъ какъ правило для всѣхъ людей,— для законодателей такъ же, какъ и для всѣхъ другихъ".

Изъ самой природы людей уже слѣдуетъ, по мнѣнію Локка, то, что законодательная власть не можетъ быть соединена съ исполнительной; если эти двѣ власти соединить въ одномъ лицѣ, то у него всегда проявится склонность къ деспотизму. Эту идею раздѣленія власти позднѣе блестяще развилъ Монтескье.

Шумный успѣхъ теоріи Монтескье совершенно затмилъ заслугу Локка. Давно принято говорить, что Монтескье былъ истолкователемъ англійской конституціи и ея первымъ теоретикомъ. Однако, несомнѣнно, что Локкъ былъ гораздо ближе къ дѣйствительности и къ англійскимъ порядкамъ, чѣмъ блестящій французскій публицистъ. Какъ извѣстно, главный недостатокъ доктрины Монтескьё состоитъ въ полномъ обособленіи властей, при которомъ становится совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ возможна ихъ совмѣстная дѣятельность. Монтескьё отдѣлывается ничего незначащей оговоркой, когда, предвидя возможность возраженія, онъ замѣчаетъ, что, такъ какъ силою вещей власти должны двигаться, то онѣ и будутъ двигаться согласно. У Локка, который гораздо ближе стоялъ къ англійской дѣйствительности, чѣмъ Монтескье, допускается взаимодѣйствіе властей и при ихъ раздѣленіи.

Оставляя на долю короля исполнительную власть, Локкъ защищаетъ его прерогативы, такъ какъ парла-

ментъ того времени оставлялъ желать многаго. Главной цѣлью правленія короля онъ ставитъ заботу о благѣ народа. И, вспоминая прошлое Англіи, именно изгнаніе Стюартовъ въ силу нарушенія правъ народа, онъ говоритъ, что, если король злоупотребляетъ своей властью, то этимъ онъ подрываетъ къ себѣ довѣріе народа; въ такихъ случаяхъ король долженъ быть замѣненъ новымъ правителемъ, и въ крайнемъ случаѣ угнетенный народъ можетъ даже прибѣгнуть къ силѣ.

Докрины Локка, воспроизводящія идеи естественнаго права, раздѣленія власти, народнаго суверенитета, свободы личности, — заимствованы имъ изъ англійской конституціи. Въ ученіи Локка, видны два противоположныхъ направленія, которыя впослѣдствіи образовали двѣ различныя школы,— одна развила идею полной чистой демократіи, другая искала обезпеченія и сохраненія свободы личности въ раздѣленіи властей. На все послѣдующее теченіе общественной мысли Локкъ имѣлъ такое большое вліяніе, что англичане сравниваютъ его иногда съ Сократомъ или съ Лютеромъ; большая часть европейскихъ ученыхъ признаетъ его за величайшаго политическаго писателя, но этотъ великій англійскій мыслитель указалъ только путь, по которому вслѣдъ за нимъ съ большей послѣдовательностью пошли другіе.

Появившееся въ то время сочиненіе Дефо: „Робинзонъ Крузо“ было какъ бы отвѣтомъ Локку и Гоббсу на ихъ ученіе о естественномъ состояніи человѣка; это сочиненіе полно глубокаго философскаго смысла. Въ лицѣ Робинзона, Дефо изображаетъ жизнь человѣка въ первобытномъ состояніи; дикарь является здѣсь совершенствомъ, безъ политическихъ стремленій и страстей, живущимъ заодно съ природой и не рвущимъ связи съ

ней. Трактатъ Руссо, явившійся позднѣе, не содержалъ въ этомъ отношеніи новой мысли, и сюжетъ его, можно сказать, въ значительной степени былъ взятъ изъ Англіи. Далѣе, Дефо проводитъ въ своемъ сочиненіи ту мысль, что человѣкъ, живущій общиной, постепенно выходитъ изъ естественнаго состоянія; такъ, когда у Робинзона водворяется община, онъ уже чувствуетъ необходимость перехода изъ естественнаго состоянія къ гражданскому устройству. Повѣсть Дефо и была описаніемъ естественнаго состоянія человѣка.

Болингброкъ — писатель той же эпохи, къ какой принадлежитъ и Локкъ. Онъ былъ также крупнымъ политическимъ дѣятелемъ въ Англіи. Болингброкъ пытался развить идеальное понятіе монархіи на конституціонной почвѣ. Послѣ торжества идей конституціонализма, парламентская жизнь еще не встала въ то время на правильный и твердый путь. Современный механизмъ англійскаго парламента въ сравненіи съ парламентомъ временъ Болингброка представляется совершенствомъ. Въ ту эпоху этотъ механизмъ еще не былъ законченъ, и въ немъ чувствовалось все несовершенство его устройства. Совѣщанія происходили въ немъ негласнымъ путемъ, господство можно было обезпечить посредствомъ подкуповъ; эти подкупы и негласность засѣданій вызывали, конечно, сильное недовольство и нареканія въ народѣ. И вотъ Болингброкъ пишетъ трактатъ королю, въ которомъ указываетъ на недостатки парламента и совѣтуетъ искоренить подкупы, эти язвы тогдашней парламентской жизни.

Болингброкъ проводитъ такую мысль: король не отецъ своихъ подданныхъ, а скорѣе — слуга ихъ, и потому онъ обязанъ работать и трудиться на пользу и и благо своего народа; онъ долженъ создать такое пра-

вительство, которое удовлетворяло бы народъ. Первая и главная цѣль такого правительства должна быть конституціонная свобода, и эта свобода вмѣстѣ съ тѣмъ есть самое священное и необходимое условіе для правомѣрной власти короля; у него не должно быть иныхъ правъ, кромѣ правъ конституціонныхъ. Первое стремленіе, которое долженъ поставить себѣ король, это — стремленіе устранить партійность и подкупы въ парламентѣ. Король долженъ быть во главѣ народа, чтобы управлять партіями, а не партіи должны управлять народомъ; король долженъ слушать голосъ народа, а не крикъ партійнаго кружка, — говорилъ Болингброкъ. Въ его конституціонно-монархическомъ идеалѣ проглядываютъ уже взгляды XIX вѣка.

ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

Разложеніе стараго порядка и переходъ къ новому.

Характерныя особенности стараго режима (произволъ власти, вражда различныхъ классовъ общества и отсутствіе общественной инициативы) и идеи политической и гражданской свободы у Вольтера и Монтескьё подъ вліяніемъ государственнаго строя Англіи. Теоретики стараго полицейскаго государства: Хр. Вольфъ. Главный недостатокъ его нравственнаго ученія. Критика полицейскаго государства въ доктринѣ В. Гумбольдта. Вліяніе государственнаго строя Англіи на общественные и политическіе идеалы Европы. «Духъ законовъ» Монтескьё. Всеобщее увлеченіе передовыми лозунгами въ политикѣ. Постепенный ростъ оппозиціоннаго духа. Фенелонъ. Бейль.

Восемнадцатый вѣкъ богатъ такими великими мыслителями, какъ Вольтеръ, Русco, Монтескьё и др. Посмотримъ, каковъ былъ тотъ строй, тотъ порядокъ, который вызвалъ противъ себя блестящую критику названныхъ мыслителей.

Характерными особенностями стараго политическаго режима были прежде всего господство абсолютизма власти и полное безсиліе права, полная безпомощность правовыхъ идей. Но это явленіе, происходило не отъ отсутствія законовъ, напротивъ, ихъ было слишкомъ много, но они не соотвѣтствовали правовому сознанію общества и потому не пользовались уваженіемъ гражданъ. Это была эпоха, когда всюду царствовалъ безгра-

ничный произволъ, эпоха, когда сильны были только противозаконныя начала. Только одна страна была свободна тогда отъ произвола, только одна страна стремилась къ упорядоченію государственной власти, — и это была Англія. Когда Вольтеръ пріѣхалъ въ Англію послѣ пережитыхъ волненій и испытаній на континентѣ, онъ былъ изумленъ тѣмъ уваженіемъ, съ которымъ англичане относились къ своимъ законамъ, и тою охотой, съ которой подчинялись они своимъ законамъ, иногда даже суровымъ. Это удивленіе Вольтера новыми для него порядками было вполнѣ объяснимо и понятно, такъ какъ онъ недавно былъ выпущенъ изъ Бастиліи, куда попалъ за поэму, написанную не только не имъ, но и не вызвавшую его сочувствія своими мыслями. Другой разъ онъ попалъ въ ту же Бастилію за то, что, будучи избитъ на обѣдѣ у одного герцога его слугою, хотѣлъ пожаловаться на него и за это самъ попалъ въ тюрьму. И это случилось уже въ то время, когда его имя пріобрѣло большую популярность въ литературѣ, когда онъ сталъ уже знаменитъ. Этотъ одинъ случай ярко характеризуетъ тотъ произволъ, который господствовалъ тогда во Франціи. Власть стремилась тогда къ полному абсолютизму, она стремилась все захватить въ свои руки и всѣмъ управлять безгранично. Такое безграничное, ничѣмъ не сдерживаемое владычество власти можно было назвать централизованнымъ произволомъ.

Въ этотъ періодъ полнаго безсилія правовыхъ началъ появилась докрина Монтескьé. Эту докрину мы разберемъ подробнѣе потомъ, а теперь скажемъ только, что главная мысль ея была понята въ то время, какъ защита идей политической и гражданской свободы на основаніи для всѣхъ обязательныхъ законовъ. Для тог-

дашняго французскаго общества мысли этой докрины были ключомъ къ свободѣ, были открытіемъ тайнъ политическаго совершенства Англіи. Тотъ старый порядокъ государственнаго строя, основой котораго было стремленіе къ всемогуществу власти, отрицалъ не только свободу, но и равенство; вражда, разобщеніе и прогрессирующее неравенство отмѣчаются въ каждомъ классѣ общества. Это неравенство сильнѣе всего сказалось при созданіи привилегій и проведеніи налоговъ.

Неравномѣрное взиманіе налоговъ съ различныхъ сословій разобщало общество, внося въ него вражду; низшіе классы требовали уменьшенія тяжелыхъ податей, а привилегированныя сословія стремились сохранить и защитить свои права и льготы. Эта вражда сказалась во всѣхъ классахъ общества, она даже проникла въ такія сословія, которыя по своему соціальному положенію и привычкамъ должны были бы придти къ общему чувству солидарности, а между тѣмъ они стремились въ своей борьбѣ возвыситься одно надъ другимъ. Правительствующая власть, порождающая эти споры, старалась поддерживать ихъ, такъ какъ эта взаимная борьба классовъ была ей выгодна.

Грустныя размышленія о несовершенныхъ порядкахъ того времени можно отмѣтить у знаменитаго публициста, Токвиля; онъ удивлялся тому, какимъ образомъ правительство стремилось возстановлять противъ власти общество, вмѣсто того чтобы стараться систематизировать и поддерживать силы своихъ подданныхъ. Характеризуя порядки того времени, Токвиль приводитъ слѣдующее любопытное свидѣтельство современника, Тюрго: „Нація, — съ грустью говоритъ Тюрго въ одномъ секретномъ докладѣ на имя короля, — это общество, состоящее изъ различныхъ, слабо соединенныхъ сословій и на-

рода, между членами котораго существуетъ очень мало связей и гдѣ, слѣдовательно, каждый занятъ только своими частными интересами. Замѣтнаго общаго интереса нѣтъ нигдѣ. Села, города имѣютъ такъ же мало взаимныхъ отношеній, какъ и округа, къ которымъ они причислены. Они не могутъ даже вступать между собою въ соглашенія для производства необходимыхъ имъ общественныхъ работъ. Въ этой вѣчной борьбѣ притязаній и предпріятій Ваше Величество вынуждены все рѣшать сами черезъ уполномоченныхъ. Вашихъ особыхъ приказаній ждутъ, чтобы сдѣлать что-либо для общаго блага, чтобы соблюсти чужія права, иногда — чтобы пользоваться своими собственными правами". Такъ мѣтко отмѣчаетъ Тюрго ту раздробленность, парализованность, которыя господствовали тогда въ обществѣ; общество какъ бы чувствуетъ себя безпомощнымъ, оно ничего не предпринимаетъ, а ждетъ только мановенія свыше. Эта черта безсилія и пассивности составляетъ главную, основную черту того времени. Общество съ отсутствіемъ идей свободы и равенства перестало какъ бы быть органическимъ существомъ съ своей мыслью и своей волей, а стало представлять чисто механическое соединеніе. Эта черта есть отличительный признакъ полицейскаго государства, которое было распространеннымъ типомъ государства во всей Европѣ, исключая Англіи.

Однако находились теоретики, которые защищали старый полицейскій государственный строй, хотя, правда, не во Франціи, гдѣ старый режимъ особенно кололъ всѣмъ глаза, а въ Германіи, гдѣ эти особенности не выступали такъ ярко. Но такихъ теоретиковъ этотъ государственный строй привлекалъ не фактической своей стороной, а идеей благожелательнаго попечитель-

ства о своихъ подданныхъ. Изъ такихъ защитниковъ въ Германіи извѣстенъ теоретикъ-философъ, Христіанъ Вольфъ, который вышелъ изъ философской школы Лейбница.

Вольфъ развивалъ теорію полнаго подчиненія государственной власти, устраняющую всякую личную свободу. Въ этомъ требованіи регламентировать всю безъ остатка, даже и глубоко частную сторону жизни подданныхъ,и притомъ во имя совершенствованія и счастья самихъ же подданныхъ, и заключается главный недостатокъ нравственной системы Вольфа. Вольфъ боялся, что граждане, предоставленные самимъ себѣ, не будутъ заботиться искренно объ общественномъ благѣ. Только правительство, по его мнѣнію, можетъ вполнѣ искренно заботиться о счастьѣ своихъ подданныхъ, поэтому ему должна быть подчинена вся жизнь гражданъ. Воспитаніе гражданъ, ихъ образованіе, семейная жизнь, разнообразныя имущественныя отношенія,— все должно находиться подъ опекой государства; даже забота о пищѣ и одеждѣ, даже забота объ удовольствіяхъ есть забота исключительно государства. Цѣль такого государства состоитъ въ охранѣ общественнаго благосостоянія и безопасности, то-есть въ созданіи такого состоянія, въ которомъ подданные могли бы жить счастливѣйшимъ образомъ; поэтому всѣ правительственныя учрежденія въ образцовомъ государствѣ должны стремиться прежде всего къ этой цѣли.

Всю дѣятельность государства Вольфъ старается основать на нравственныхъ началахъ, приписывая, однако, государству задачу опеки надъ гражданами. Первымъ требованіемъ правительства должно быть требованіе отъ гражданъ исполненія ихъ обязанностей; къ этому оно можетъ понуждать ихъ наградами или наказаніями;

ради общественнаго блага онъ оправдываетъ даже пытку, хотя совѣтуетъ примѣнять ее въ крайнихъ случаяхъ. Однимъ словомъ, рука правительства лежитъ на всемъ и, какъ мы сказали, личной свободѣ нѣтъ мѣста въ государствѣ, рисуемомъ Вольфомъ. Между тѣмъ этотъ строй, по его мнѣнію, былъ идеальнымъ строемъ, къ осуществленію котораго должно стремиться каждое государство.

Въ эту эпоху въ Германіи наблюдалось и противоположное теченіе мыслей, высказанныхъ между прочимъ прусскимъ политическимъ дѣятелемъ, Вильгельмомъ Гумбольдтомъ. Идеи его о значеніи права, о задачахъ и границахъ дѣятельности государства съ ясностью и послѣдовательностью вылились въ его сочиненіи о предѣлахъ дѣятельности государства. Въ противоположность Вольфу и его попечительному полицейскому государству, Гумбольдтъ категорически возсталъ противъ всякой опеки государства надъ лицомъ и обществомъ, говоря: „положитесь на каждаго человѣка, предоставьте всѣ заботы самому обществу— и вы увидите, что все пойдетъ хорошо“. Высшая цѣль государственной дѣятельности должна совпадать по Гумбольду съ цѣлью жизни вообще. Цѣлью же жизни каждаго человѣка, по его мнѣнію, должно быть стремленіе къ развитію общей гармоніи силъ, и первымъ условіемъ для этого должна быть свобода. Въ государствѣ же, гдѣ нѣтъ свободы, гдѣ нѣтъ мѣста самостоятельности гражданъ, гдѣ на всемъ лежитъ рука правительства, человѣкъ не можетъ безпрепятственно развиваться. Единственной заботой государства должна быть забота о внѣшней и внутренней безопасности народа, всякія же положительныя заботы о благосостояніи гражданъ выходятъ изъ границъ его компетенціи. Такимъ образомъ, въ противополож-

ность Вольфу, Гумбольдтъ провозглашаетъ принципъ невмѣшательства государства въ жизнь гражданъ. Въ подтвержденіе своего главнаго положенія Гумбольдтъ приводитъ любопытныя соображенія, которыя могутъ считаться типическими для всѣхъ теорій этого рода. Онъ указываетъ на вредъ, вытекающій отъ государственнаго вмѣшательства для оригинальнаго развитія лицъ. Властное руководство гражданами со стороны правительства налагаетъ на все общество печать однообразія. Вслѣдствіе этого свободное движеніе индивидуальныхъ силъ и связанная съ нимъ возможность самобытнаго развитія устраняются. Государство можетъ, такимъ образомъ, водворить матеріальное благосостояніе и довольство, но въ ущербъ внутреннему развитію, которое должно составлять его цѣль. Препятствуя оригинальному развитію лицъ, правительственное вмѣшательство вмѣстѣ съ тѣмъ вообще парализуетъ умственныя и нравственныя способности гражданъ, ибо эти способности развиваются только самодѣятельностью. Когда правительство руководитъ гражданами и пріучаетъ ихъ надѣяться на его помощь, оно убиваетъ въ нихъ всякую иниціативу. Конечно, предоставляя человѣка самому себѣ, мы подвергаемъ его извѣстнымъ опасностямъ, но именно это способствуетъ изощренію человѣческихъ силъ. Наконецъ, только при условіи полной свободы человѣкъ осуществляетъ свои цѣли съ тѣмъ внутреннимъ влеченіемъ, которое сообщаетъ всякой дѣятельности ея истинную цѣну. Все же вынужденное остается для человѣка внѣшнимъ и чуждымъ. Тамъ, гдѣ государство вводитъ систему принужденій и вмѣшательства, граждане превращаются въ его орудія, дѣйствуя по внѣшнимъ побужденіямъ. Таковы главнѣйшіе доводы Гумбольдта въ пользу невмѣшательства государства.

Вся теорія его представляетъ живую противоположность теоріи полицейскаго государства Вольфа—и въ этомъ ея заслуга.

Хотя приблизительно къ половинѣ XVIII вѣка старый порядокъ еще и царилъ на континентѣ Европы, и даже имѣлъ своихъ идейныхъ защитниковъ, но было очевидно, что онъ доживалъ свои послѣдніе дни; и къ концу этого вѣка мы видимъ картину полнаго разрушенія стараго строя.

Государственный строй Англіи оказалъ громадное вліяніе на общественные и политическіе идеалы всей Европы. Благодаря сношеніямъ съ Англіей идеи свободы и равенства развились и во Франціи. Но Англіи принадлежитъ честь провозглашенія и проведенія этихъ идей, Франціи же нужно воздать хвалу за то, что она эти принципы свободы и равенства блестяще возвела въ доктрины и въ легкой, доступной и привлекательной формѣ широко распространила ихъ. Отсюда теорію правового государства можно назвать англо-французской теоріей; и эта англо-французская теорія правового государства впослѣдствіи послужила образцомъ для всѣхъ государствъ.

Англійская конституція въ XVIII вѣкѣ становится привлекательнымъ вопросомъ для изученія. До этого вѣка она еще не окончательно вошла въ жизнь, такъ какъ ей приходилось вести упорную борьбу съ абсолютизмомъ. Но уже и въ это время начались поѣздки съ континента въ Англію, которыя и принесли знакомство съ этой страной и ея конституціей. Первыми піонерами въ этомъ дѣлѣ являются гугеноты, принужденные переселиться вслѣдствіе гоненій въ своемъ отечествѣ въ Англію. Новые порядки, совершенно противоположные порядкамъ ихъ отечества, должны были

показаться имъ вдвойнѣ привлекательными; принципъ свободы, который они мечтали провести въ жизни, здѣсь уже былъ отчасти осуществленъ.

Французскіе писатели того времени считали своимъ долгомъ знакомиться съ англійской конституціей; начинаются поломничества съ континента въ Великобританію. Подобно тому, какъ мы ѣздимъ теперь на Западъ, чтобъ закончить свое образованіе, такъ и французы считали необходимостью съѣздить въ Англію для ознакомленія съ ея политическимъ строемъ. Одинъ изъ такихъ путешественниковъ, Прево, восхищенный англійскими порядками, далъ такой отзывъ: „прекрасны всѣ ихъ учрежденія, прекрасны ихъ законы, ихъ правовое сознаніе, ихъ религіозная терпимость, прекрасны и ихъ нравы". Неудивительно, что результатомъ такого знакомства съ Англіей было преклоненіе передъ ея общественной и политической жизнью и переворотъ всѣхъ французскихъ воззрѣній. Знаменитое произведеніе Монтескьё „Духъ законовъ" носитъ на себѣ всѣ слѣды вліянія англійской конституціи. Когда появилось это сочиненіе, — въ половинѣ XVIII вѣка, — среди европейскаго общества уже царило повсемѣстное недовольство существующимъ порядкомъ, и никто не могъ указать выхода изъ царящаго произвола и насилій. Монтескье говоритъ, что онъ нашелъ ключъ къ этому въ Англіи, и политическая свобода должна служить теперь первой, главной цѣлью французскаго народа. Знакомство съ англійской конституціей послужило, можно сказать, однимъ изъ первыхъ толчковъ въ стремленіи къ радикальнымъ перемѣнамъ всего строя французскаго общества.

Укажемъ сначала переходныя стадіи французской мысли, для того чтобы лучше выяснить республикан-

ское настроеніе общества. Интересно то, что это настроеніе было общенароднымъ. Творенія писателей той эпохи, также и знаменитое сочиненіе Монтескьѐ „Духъ законовъ“ достигаютъ самыхъ отдаленныхъ предѣловъ Европы, какъ, напримѣръ, Россіи. Насколько широко разлилось революціонное настроеніе, насколько передовые лозунги становились общимъ достояніемъ во Франціи, можно видѣть изъ словъ Токвиля, который говорилъ, что общество уже задолго до революціи было проникнуто идеями о неотъемлемыхъ правахъ гражданина, идеями свободы и равенства.

Конечно, это увлеченіе передовыми лозунгами не всегда шло въ глубину сознанія; для многихъ оно казалось умственной забавой, это были красивыя и модныя, а главное — привлекательныя по своей смѣлости фразы. Въ этомъ смыслѣ характерно одно признаніе изъ того времени, что было пріятно слушать всѣ эти опасныя рѣчи политиковъ и философовъ, такъ какъ онѣ были только забавой ума, далекой отъ практическаго осуществленія. Пріятно было поговорить объ опасныхъ перспективахъ и смѣлыхъ планахъ и затѣмъ сознавать, что все это остается на бумагѣ. Не для всѣхъ, однако, это было забавой; проповѣдники не забавлялись, они писали съ негодованіемъ, съ пыломъ страсти; ихъ возмущеніе передавалось другимъ, революціонизировало массы.

И нельзя было не возмущаться, ибо всѣ чувствовали тягость стараго порядка, каждый французъ чувствовалъ себя затронутымъ и оскорбленнымъ въ своихъ гражданскихъ правахъ, въ своемъ человѣческомъ достоинствѣ. Кромѣ того, неравномѣрность налоговъ была такъ велика, что не было ни одного плательщика налоговъ, который не приходилъ бы въ возбужденіе при

мысли, что всѣ будутъ равны, что всѣ привилегіи будутъ уничтожены.

Политическая жизнь сдѣлалась тогда предметомъ жаркихъ преній. Если для однихъ нарождавшіеся вопросы политической и соціальной жизни были предметомъ мелкихъ войнъ на бумагѣ, то для другихъ они составляли вопросъ жизни, они произвели тотъ переворотъ въ умахъ, котораго давно ждала и жаждала вся страна. Литература, которая всегда стояла и стоитъ въ связи съ стихіями жизни, которая всегда собираетъ въ себѣ все то, что еще неясно носится въ жизненныхъ движеніяхъ, была отзвукомъ той жизни, отзвукомъ той упорной борьбы, которую вело тогдашнее французское общество за права своихъ членовъ. Вотъ чѣмъ объясняется тотъ колоссальный успѣхъ, которымъ пользовались многія произведенія политическихъ мыслителей и философовъ того времени.

Чтобы прослѣдить постепенный ростъ оппозиціоннаго духа, мы начнемъ съ того періода, въ который еще не было слышно ни язвительныхъ насмѣшекъ Вольтера, ни пламеннаго красорѣчія Руссо, ни строгой учености Монтескьё. Въ этомъ періодѣ мы встрѣтимъ среди писателей такихъ лицъ, какъ, напримѣръ, благожелательный епископъ Фенелонъ, или благородный маршалъ Вобанъ, или вѣрующій скептикъ Бейль. Эти лица были представителями привилегированнаго класса; епископъ Фенелонъ занималъ даже высокую должность воспитателя наслѣдника Франціи, а между тѣмъ они становятся, такъ сказать, первыми застрѣльщиками въ оппозиціонномъ движеніи. Что же они считаютъ ненормальнымъ? Фенелонъ высказалъ свои мысли въ знаменитомъ произведеніи „Телемакъ“, предназначенномъ для руководства его царственнаго воспитанника.

Но это сочиненіе сочли опаснымъ для того времени, такъ какъ въ немъ усмотрѣли критику государственной системы Людовика XIV, и Фенелонъ, благодаря ему, попалъ въ немилость Надо замѣтить, однако, что эта книга была шаблонной, она не содержала въ себѣ ничего новаго, оригинальнаго. Подобно Болингброку, Фенелонъ проводилъ ту мысль, что король есть слуга народа, что онъ поставленъ Богомъ для служенія народу, которому онъ долженъ отдавать всѣ свои силы, всю свою любовь, все свое время. Но каковы же гарантіи такого служенія народу? Эти гарантіи не указаны ни Фенелономъ, ни Болингброкомъ; воля самого монарха — вотъ гарантія этого служенія народу.

Изъ переписки Фенелона можно видѣть, что онъ стоялъ за конституціонныя идеи, за идею ограниченія монарха народнымъ представительствомъ, но эти идеи онъ понималъ не въ широкомъ смыслѣ слова, а держался воззрѣній своего круга: онъ стоялъ за привилегіи дворянъ, духовенства и монарха. Его нельзя назвать революціонеромъ, онъ былъ просто благожелательный мыслитель, болѣе образованный, чѣмъ другіе, хотя въ ту эпоху его книга и казалась революціонной.

Другой французскій мыслитель, философъ-богословъ, Бейль, хотя и не былъ политическимъ писателемъ, но также оказалъ своимъ ученіемъ немало вліянія на теченіе современной ему общественной и политической жизни, такъ какъ философія и политика тогда были тѣсно связаны между собою во Франціи и духъ критическаго изслѣдованія одинаково и повсюду подрывалъ основы стараго строя. Теперь сочиненія Бейля мало извѣстны, но тогда они пользовались большою популярностью, и не только во Франціи, но и въ дру-

гихъ странахъ. Всѣ обратили вниманіе на новыя философскія мысли, изложенныя въ его произведеніяхъ.

Бейль, какъ человѣкъ вѣрующій, хотѣлъ оградить вѣру отъ разума, который не понимаетъ ее; по его мнѣнію, вѣра не можетъ согласоваться со знаніемъ, такъ какъ религіозныя истины противны разуму, потому-то и нужно въ нихъ только вѣрить. Однако современники усвоили скорѣе отрицательную, критическую сторону положеній Бейля, такъ что въ концѣ концовъ онъ содѣйствовалъ не укрѣпленію, а разрушенію вѣры. Но нужно замѣтить, впрочемъ, что успѣхъ его сочиненій заключался не столько въ оригинальности, сколько въ изяществѣ слога, въ легкой формѣ изложенія; что же касается мыслей, то онѣ были уже не такъ новы. Еще и ранѣе существовало ученіе такъ называемыхъ номиналистовъ, которые относили разумъ и вѣру въ совершенно разныя области. Сочиненія Бейля, какъ мы сказали, все же имѣли большое вліяніе на мысли его современниковъ, и онъ, неожиданно для себя, явился однимъ изъ первыхъ предвозвѣстниковъ оппозиціи, а затѣмъ — и революціи.

Мысли, носившія на себѣ тогда отпечатокъ времени и высказанныя въ печати, быстро становились достояніемъ массъ; то была такая эпоха, когда каждая новая политическая или философская доктрина обращалась какъ бы въ разрывной снарядъ, брошенный для разрушенія стараго порядка. Вся Франція ждала новыхъ перспективъ, и вотъ подъ вліяніемъ всѣхъ тогдашнихъ доктринъ и сложилось представленіе о близкой картинѣ счастливаго будущаго. Эти мысли о близкой гармоніи жизни укрѣплены были тремя вождями политической и общественной жизни—Вольтеромъ, Руссо и Монтескьё.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

Политическіе идеалы эпохи Просвѣщенія. Вольтеръ.

Вольтеръ, какъ защитникъ правъ и интересовъ человѣчества. Религіозныя воззрѣнія Вольтера. Политическія воззрѣнія Вольтера. Его симпатіи къ «просвѣщенному абсолютизму». «Вольтерьянство» Вольтера. Вольтеръ, какъ человѣкъ. Кондорсе и его вѣра въ просвѣщеніе. Требованіе демократизаціи знанія. Его ученіе о непрерывномъ прогрессѣ и вѣра въ силу просвѣщеннаго разума. Практическія указанія реформы политическаго строя въ доктринахъ Монтескьё и Руссо.

Вольтеръ, великій философъ, историкъ и писатель XVIII вѣка, былъ горячимъ защитникомъ интересовъ человѣчества. Онъ всегда и вездѣ боролся за человѣческое достоинство, за справедливость, проводя настойчиво ту мысль, что человѣческія права должны быть уважаемы во всѣхъ слояхъ общества. Отстаивая равенство всѣхъ передъ закономъ, отстаивая идеи вѣротерпимости, онъ всегда являлся врагомъ церковнаго и гражданскаго деспотизма. Такъ же какъ и Монтескьё, онъ протестовалъ противъ пытокъ и говорилъ, что „крайности въ законахъ разрушаютъ самые законы“. Онъ такъ же, какъ и Руссо, велъ непрерывную вражду со старыми порядками. Эти три мыслителя своими сочиненіями много способствовали реформѣ церковныхъ, политическихъ и соціальныхъ отношеній во Франціи,

даже больше, ихъ страстный протестъ, ихъ непримиримость противъ стараго режима касались основъ всей европейской жизни.

Вольтеръ былъ убѣжденнымъ послѣдователемъ религіи разума, деистомъ, а не атеистомъ и безбожникомъ, какимъ его многіе считали. Слѣдующія его слова вполнѣ подтверждаютъ эту мысль: „Нужно потерять всякій здравый смыслъ, чтобы утверждать, что изъ матеріи можно творить разумныя существа. Нѣтъ, это твореніе можетъ происходить только отъ руки высшаго разумнаго существа. Если бы не было Бога, то Его надо было бы выдумать, такъ какъ вся природа говоритъ, что Онъ есть. Какъ можно психическую жизнь объяснять матеріально!“

Онъ часто повторяетъ ту мысль, что безъ Бога перспективы будущаго были бы безнадежны и что природа слишкомъ искусно устроена для того, чтобы произойти изъ матеріи; „только разумная и искусная рука Творца могла создать всѣ красоты природы“,—говоритъ онъ. Въ извѣстной энциклопедіи встрѣчается слѣдующій разговоръ, написанный Вольтеромъ, разговоръ философа съ природой, въ которомъ какъ разъ проводится послѣдняя мысль. „Бѣдное дитя,—отвѣчаетъ природа философу на его вопросъ, кто ее создалъ,—неужели ты не видишь всего того искусства, съ которымъ я создана“... Но, будучи противникомъ атеизма, Вольтеръ въ то же время былъ и противникомъ христіанства въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно проповѣдывалось католической церковью, именно со стороны догматовъ церковнаго ученія.

Опредѣляя Вольтера по его политическимъ взглядамъ, мы должны замѣтить, что въ этомъ случаѣ его нельзя назвать радикальнымъ политикомъ, и даже те-

перь мы затруднились бы его назвать и либеральнымъ, несмотря на провозглашенные имъ лозунги равенства и свободы. Правда, онъ сознавалъ необходимость въ перемѣнѣ общественнаго строя жизни, но онъ видѣлъ эту возможность переустройства не въ новыхъ формахъ политическихъ учрежденій, а единственно въ силѣ просвѣщенія; какихъ-нибудь оригинальныхъ идей о законодательствѣ и политикѣ Вольтеръ не оставилъ своему времени. Вѣря въ силу просвѣщенія, Вольтеръ, однако, не довѣрялъ силѣ народа и даже въ письмахъ къ своимъ друзьямъ говорилъ такъ: „Крестьяне — это такой разрядъ людей, который неспособенъ научиться, да и для государства было бы плохо, если бы весь народъ принялся разсуждать". Какъ видно, Вольтера скорѣе можно назвать умѣреннымъ реформаторомъ, чѣмъ революціонеромъ, какимъ его считали многіе; названіе „вольтерьянецъ", которымъ охарактеризовали многіе его послѣдователей, совершенно неправильно скрываетъ въ себѣ понятіе о человѣкѣ, разрушающемъ основы жизни, революціонерѣ, безбожникѣ, какимъ представляли себѣ нѣкоторые Вольтера. Такая характеристика ничего не имѣетъ общаго съ настроеніемъ Вольтера. Не сила положительнаго ученія Вольтера, а его сатира, которой онъ прекрасно владѣлъ, можетъ скорѣе объяснить ту боязнь, какую онъ возбуждалъ въ своихъ современникахъ.

Правда, онъ говоритъ о естественныхъ правахъ человѣка и провозглашаетъ начала, которыя получаютъ затѣмъ такую славу—liberté et égalité. Но, высказываясь, такимъ образомъ, за равенство и свободу, Вольтеръ соединялъ эти принципы съ подчиненіемъ закону и порядку: онъ всегда стоялъ за реформу, а не за революцію. Его политическая программа сводится къ требованію, чтобы установлена была правильная юстиція и

равенство всѣхъ передъ закономъ и чтобы обезпечена была свобода мысли. Но въ общемъ онъ стоитъ за то, что въ Европѣ того времени называли „просвѣщеннымъ абсолютизмомъ“. Реформы чрезъ просвѣщенныхъ монарховъ,—вотъ его политическая программа. Такимъ образомъ, Вольтеръ является представителемъ той стадіи оппозиціонной литературы, которая нападала по преимуществу на церковь и оставляла нетронутыми основы государственнаго быта. Недостатки существующаго строя Вольтеръ объяснялъ не ветхостью государственнаго механизма, не элементарной простотой старыхъ государственныхъ формъ, а отсутствіемъ просвѣщенія и господствомъ невѣжества. Кто поддерживаетъ это невѣжество?—По мнѣнію Вольтера,—церковь. Кто можетъ его устранить?—Философы и просвѣщенные правители. Отсюда политическія симпатіи и антипатіи Вольтера.

Его надежда на возможность привлечь на свою сторону правителей какъ бы подкрѣпляется тѣмъ обстоятельствомъ, что многіе государи и министры второй половины XVIII в. раздѣляютъ воззрѣніе философовъ, и въ частности всѣ преклоняются предъ Вольтеромъ, заводятъ съ нимъ переписку, выражаютъ сочувствіе его ученію. Конечно, Вольтеръ хотѣлъ сочетать абсолютизмъ со свободою мысли и слова. Поэтому-то онъ и стоялъ за „просвѣщенный“ абсолютизмъ. Просвѣщеніе было въ концѣ концовъ первымъ и послѣднимъ словомъ его политической философіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ основой для его вѣры: „придетъ день, когда все будетъ хорошо“.

Какъ человѣкъ, Вольтеръ отличался рядомъ мелкихъ слабостей, въ его біографіяхъ указывается цѣлая совокупность недостатковъ: онъ былъ тщеславенъ, корыстолюбивъ, гордился своимъ богатствомъ. Лучше

всѣхъ и короче охарактеризовалъ Вольтера Фридрихъ Великій: „Въ Вольтерѣ соединенъ величайшій философъ съ слабымъ человѣкомъ; геніальность, и вмѣстѣ съ нею—слабая душа“. Однако, прослѣдя жизнь этого геніальнаго мыслителя, можно замѣтить, что съ теченіемъ времени онъ становился лучше; то, что съ робостью высказывалъ юный Вольтеръ, то старый Вольтеръ проповѣдывалъ смѣло и открыто.

Писатель эпохи Великой революціи, Кондорсе, съ своей пламенной вѣрой въ просвѣщеніе, явился въ этомъ отношеніи какъ бы преемникомъ Вольтера. Но требованія, которыя предъявлялъ къ просвѣщенію Кондорсе, много шире требованій Вольтера; Кондорсе уже не боится дать просвѣщеніе всему народу; наоборотъ, онъ требуетъ, чтобы „весь народъ обучали всему, что необходимо знать каждому для домашней экономіи, для управленія своими дѣлами, для свободнаго развитія своихъ способностей, для того чтобы сознавать свои права, умѣть пользоваться ими и отстаивать ихъ“. Въ просвѣщеніи Кондорсе видитъ рычагъ, благодаря которому строй жизни превращается въ лучшій.

Во время преслѣдованія со стороны конвента Кондорсе выпустилъ свой трактатъ, въ которомъ онъ проводитъ ту мысль, что совершенствованіе человѣка безгранично; изъ года въ годъ растетъ сумма знаній, растетъ ихъ моральная сила и въ этомъ прогрессѣ нѣтъ перерыва; передъ свѣтомъ разума разсѣивается мракъ невѣжества. И, слѣдя шагъ за шагомъ за развитіемъ человѣческой мысли, Кондорсе раздѣляетъ исторію на 10 эпохъ, характеризуя каждую какимъ-либо изобрѣтеніемъ и различая въ нихъ постепенныя стадіи человѣческаго развитія. Французская революція, по его мнѣнію, знаменуетъ собою наступленіе эпохи всеобщей гармоніи и возрожденія.

Высоко ставая силу просвѣщенія, Кондорсе говоритъ, что только разумное, просвѣщенное существо можетъ стать владыкой въ государствѣ. Всѣ заблужденія, всѣ недостатки уничтожатся, когда просвѣщенный разумъ будетъ осуществлять свою волю.

Кондорсе съ необыкновенной послѣдовательностью проводитъ мысль, что всѣ заблужденія въ политикѣ, въ морали, въ жизни проистекаютъ отъ заблужденій ума. Успѣхи человѣческаго ума объявляются главнымъ и единственнымъ условіемъ прогресса. Это было цѣльное и систематическое выраженіе началъ просвѣтительной философіи.

Но вѣра въ просвѣщеніе, какъ бы основательна она ни была, не давала никакихъ опредѣленныхъ указаній для измѣненія существующаго строя. А между тѣмъ люди болѣе практическаго склада ждали именно такихъ указаній. Отвѣтить на эту потребность призваны были Монтескьё и Руссо. Этимъ прежде всего объясняется громадный успѣхъ, который они имѣли. Когда Монтескьё выступилъ съ своей теоріей раздѣленія властей, заявляя, что онъ открылъ тайну политической свободы, его ученіе было принято съ необыкновеннымъ воодушевленіемъ. Теперь стали думать, что знаютъ не только, что слѣдуетъ измѣнить, но и какъ должно осуществить это измѣненіе. Стали думать, что теорія раздѣленія властей представляетъ нѣкотораго рода философскій камень, при помощи котораго можно дурное государственное устройство превратить въ хорошее.

Насколько сильно было впечатлѣніе отъ теоріи раздѣленія властей, ясно, между прочимъ, и изъ того, что французское общество этой эпохи не замѣтило въ книгѣ ничего другого и — что особенно любопытно — не замѣтило ея главной мысли. Монтескьё никогда не выдавалъ

раздѣленія властей за тотъ чудодѣйственный принципъ, за который его приняли.

Сопоставляя Вольтера и Кондорсе, мы видимъ, что ихъ заслуга состоитъ въ распространеніи великихъ идей свободы и равенства, и въ томъ, что они создавали бодрое настроеніе общества. Конкретная же программа осуществленія этихъ идей свободы и равенства въ жизни нашла себѣ мѣсто въ твореніяхъ другихъ великихъ мыслителей, — Руссо и Монтескьё.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ.

Политическіе идеалы эпохи Просвѣщенія. Монтескьё.

Трактатъ Монтескьё „Духъ законовъ“ и его главная мысль. Понятіе политической свободы. Общій принципъ раздѣленія властей и организація каждой власти. Судьи; депутаты; монархъ. Недостатки теоріи раздѣленія властей Монтескьё. Поправка Мабли. Солидарность кабинета министровъ въ Англіи, не замѣченная Монтескьё. Отдѣленіе суда отъ администраціи, какъ принципъ государственнаго устройства.

Въ эпоху ожиданій и надеждъ, почти наканунѣ Революціи, появились сочиненія Монтескьё и Руссо. Мы остановимся прежде всего на Монтескьё, на его сочиненіи „Духъ законовъ“. Когда появилась эта книга, успѣхъ ея былъ изумительный; это сочиненіе произвело совершенный переворотъ въ мысляхъ общества; политическія дѣла сдѣлались теперь предметомъ философскихъ истолкованій. Насколько сильно было впечатлѣніе отъ теоріи Монтескье о раздѣленіи властей, видно изъ того любопытнаго факта, что французское общество только эту теорію и замѣтило въ сочиненіи „О духѣ законовъ“, не замѣтивъ совершенно его главной мысли. Главною же мыслью этого знаменитаго трактата было доказать то теоретическое положеніе, что законы и учрежденія не есть что-либо внѣшнее

для того или другого народа; наоборотъ, всѣ учрежденія стоятъ всегда въ полномъ соотвѣтствіи со всей ихъ исторической обстановкой. Но французское общество ждало не этихъ ученыхъ разъясненій, оно ждало тогда, главнымъ образомъ, политическихъ лозунговъ. Такой лозунгъ оно и вычитало въ ученіи Монтескье. Интересно и обаятельно для современниковъ Монтескьё въ этой книгѣ было то любопытное мѣсто, которымъ объясняется успѣхъ его книги, тѣ нѣсколько строкъ, въ которыхъ говорится о политической свободѣ.

„Духъ законовъ“ по общему своему построенію производитъ и на современнаго читателя другое впечатлѣніе, чѣмъ „Общественный договоръ“ Руссо; и теперь, если читаешь произведеніе Руссо, съ первыхъ же строкъ поражаешься его необычайно смѣлыми мыслями и красивыми формами изложенія ихъ; для Руссо не нужно комментаріевъ, его мысли ясны сами по себѣ. Совсѣмъ не то у Монтескьё, его произведеніе „Духъ законовъ“ требуетъ поясненій того, что было въ немъ важнаго для современниковъ. Этимъ важнымъ и интереснымъ и было, какъ мы сказали, всего нѣсколько словъ о политической свободѣ. Главная же цѣль самого Монтескьё заключалась въ доказательствѣ чисто отвлеченнаго научнаго положенія, что такой или иной характеръ законовъ („духъ законовъ“) зависитъ отъ всей совокупности внѣшнихъ условій. Характеръ законовъ зависитъ не только отъ характера народа, но находится въ зависимости отъ природы, отъ климата, географическаго положенія страны, отъ образа жизни населенія, его религіи, нравовъ, обычаевъ, отъ развитія въ странѣ торговли, науки, вообще отъ степени ея культурности. И вотъ, вѣрный своему основному положенію, онъ переходитъ отъ страны къ странѣ, отъ одной эпохи къ другой; начавъ съ Аѳинъ, онъ по-

слѣдовательно останавливается на эпохѣ среднихъ вѣковъ и, наконецъ, подходитъ къ новому времени, доказывая и иллюстрируя свое положеніе на цѣломъ рядѣ историческихъ примѣровъ.

Останавливаясь на разборѣ самыхъ различныхъ формъ правленія, Монтескьё отдаетъ, однако, преимущество представительнымъ учрежденіямъ. Онъ и самъ былъ президентомъ одного изъ провинціальныхъ парламентовъ, которые одни сохраняли еще въ то время остатки старинныхъ вольностей Франціи, такъ какъ Генеральные Штаты уже не собирались около полутораста лѣтъ. Механизмъ англійской конституціи Монтескьё считалъ идеальнымъ, только эту систему онъ находилъ образцовой для примѣненія и въ своей странѣ. „Только одна нація въ мірѣ поставила цѣлью своего государства политическую свободу, именно Англія", говоритъ въ своемъ трактатѣ Монтескье.

Приступая къ разъясненію своей теоріи, Монтескьё избираетъ въ качествѣ примѣра англійскую конституцію, которая, покоясь на принципѣ раздѣленія властей, обезпечиваетъ политическую свободу. Но предварительно онъ считаетъ нужнымъ выяснить, что слѣдуетъ понимать подъ политической свободой. По мнѣнію Монтескье, политическая свобода состоитъ не въ томъ, чтобы дѣлать все, что хочешь, а въ томъ, чтобы дѣлать все, что позволяютъ законы. Для того чтобы возможна была подобная свобода, необходимо такое государственное устройство, при которомъ никто не былъ бы вынужденъ дѣлать того, къ чему не обязываютъ его законы, и никто не встрѣчалъ бы препятствій дѣлать то, что законы ему разрѣшаютъ. Это достигается проведеніемъ въ жизнь начала законности, въ господствѣ котораго состоитъ сущность свободнаго режима. Теорія

раздѣленія властей и имѣетъ въ виду разъяснить тѣ условія, при которыхъ могутъ быть осуществлены на практикѣ начала свободы и законности.

Въ государствѣ можно различить три власти — законодательную, исполнительную и судебную. Для того чтобы свобода была утверждена въ народѣ, власти эти должны быть раздѣлены. Когда въ одномъ и томъ же лицѣ или въ одномъ и томъ же учрежденіи власть законодательная соединяется съ исполнительной, — нѣтъ свободы, ибо законодатели будутъ издавать тираническіе законы, чтобы исполнять ихъ тирански. Не можетъ быть также свободы и тогда, если власть судебная не отдѣлена отъ законодательной и исполнительной. Судебная власть, соединяясь съ законодательной, становится произвольной, ибо въ этомъ случаѣ самъ судья издаетъ законы и онъ же приводитъ ихъ въ исполненіе, т.-е. дѣлаетъ, что хочетъ. Если она соединяется съ исполнительной, судья можетъ стать притѣснителемъ. Всего хуже, если три власти соединены въ одномъ и томъ же лицѣ или учрежденіи.

Высказавъ общій принципъ раздѣленія властей, Монтескьé разъясняетъ затѣмъ, какъ каждая отдѣльная власть должна быть организована въ цѣляхъ успѣшнаго дѣйствія.

Судебная власть должна принадлежать не какому-либо постоянному учрежденію, а лицамъ, избираемымъ изъ среды народа на опредѣленное время.

Законодательная власть въ свободномъ государствѣ можетъ принадлежать только народу, ибо каждый человѣкъ, считающійся свободнымъ, самъ долженъ управлять собою. Но такъ какъ въ большихъ государствахъ это невозможно, а въ малыхъ сопряжено съ большими неудобствами, то приходится прибѣгать къ избранію

представителей. Задача представительнаго собранія должна сводиться къ тому, чтобы издавать законы и наблюдать за правильнымъ ихъ исполненіемъ. Въ вопросѣ объ организаціи законодательнаго собранія Монтескьё, какъ поклонникъ англійскихъ порядковъ, высказывается за систему двухъ палатъ, изъ которыхъ верхняя должна быть аристократической, составленной изъ наслѣдственныхъ пэровъ. Однако въ отношеніи къ избирательной системѣ онъ стоитъ за всеобщую подачу голосовъ: право голоса при выборѣ представителей должно принадлежать всѣмъ гражданамъ, за исключеніемъ тѣхъ, которые находятся въ столь приниженномъ положеніи, что не могутъ имѣть самостоятельной воли.

Что касается, наконецъ, власти исполнительной, то она должна находиться въ рукахъ монарха. Исполненіе требуетъ почти всегда дѣйствія быстраго, поэтому гораздо лучше, если оно предоставлено одному, а не многимъ. Съ другой стороны, оно должно быть поручено лицу, независимому отъ законодательнаго собранія, во избѣжаніе совпаденія двухъ властей, которое можетъ угрожать гражданской свободѣ. Точно также и министры, какъ органы исполнительной власти, по той же причинѣ не должны выбираться изъ состава законодательныхъ палатъ. Но какъ же должны относиться другъ къ другу раздѣленныя власти? Монтескьё часто упрекали въ томъ, что онъ недостаточно разъясняетъ возможность ихъ совмѣстнаго дѣйствія. Посмотримъ, что говоритъ онъ по этому поводу.

Законодательный корпусъ не можетъ быть постоянно въ сборѣ. Это и безполезно для дѣла, и неудобно для самихъ представителей. Кромѣ того, это затруднительно и для исполнительной власти, которая въ этомъ случаѣ болѣе думала бы объ охранѣ своихъ правъ на

исполненіе, чѣмъ о самомъ исполненіи. Нельзя однако допустить и того, чтобы законодательный корпусъ долго оставался въ бездѣйствіи, ибо это дало бы въ руки исполнительному органу абсолютную власть и побудило бы его самого къ законодательству. Необходимо, чтобы представители собирались въ извѣстные сроки. Право опредѣлять эти сроки и созывать въ опредѣленное время представителей лучше всего предоставить исполнительной власти, которая, по ходу дѣлъ, можетъ судить, когда именно требуется законодательная дѣятельность. Необходимо также, чтобы исполнительная власть могла останавливать рѣшенія законодательнаго корпуса и распускать его, ибо иначе онъ могъ бы забрать въ свои руки всю власть и сдѣлаться деспотическимъ. Напротивъ, законодательной власти нельзя предоставить права останавливать исполнительную, ибо такимъ образомъ могли бы задерживаться дѣла; однако она должна наблюдать за правильнымъ исполненіемъ законовъ и, въ случаѣ замѣченныхъ уклоненій, привлекать къ отвѣтственности министровъ, черезъ которыхъ дѣйствуетъ монархъ. Самъ монархъ долженъ оставаться безотвѣтственнымъ, иначе онъ сталъ бы въ зависимость отъ законодательнаго собранія, которое въ такомъ случаѣ получило бы незаконный перевѣсъ надъ исполнительною властью. Но, привлекая министровъ къ отвѣтственности, народные представители не могутъ судить ихъ сами, такъ какъ они являются при этомъ заинтересованной стороной. Лучше всего предоставить въ этомъ случаѣ судъ аристократической палатѣ, которая занимаетъ срединное положеніе между королемъ и министрами, съ одной стороны, и народными представителями — съ другой.

Такъ изображаетъ Монтескье нормальное соотноше-

ніе властей въ государствѣ. Законодательное собраніе, составленное изъ двухъ палатъ, изъ которыхъ каждая сдерживаетъ другъ друга; самостоятельная исполнительная власть, которая сдерживаетъ законодательную и сама контролируется ею; наконецъ, судъ, независимый отъ законодательства и правительства, — таково устройство власти въ свободномъ государствѣ. „Задерживая другъ друга,—замѣчаетъ Монтескьё, три власти, повидимому, должны были бы придти въ бездѣйствіе, но такъ какъ силою вещей онѣ должны двигаться, то онѣ и будутъ двигаться согласно".

Такова сущность знаменитой теоріи Монтескьё

Если мы хотимъ объяснить, почему эта теорія имѣла громадный успѣхъ, то мы должны обратить вниманіе на тѣ нѣсколько строкъ, въ которыхъ говорится о конституціи или представительствѣ: эти слова явились тѣмъ магическимъ лозунгомъ, который открывалъ новые, широкіе горизонты современникамъ Монтескье.

Мы видѣли, что подъ конституціей Монтескье разумѣлъ такой государственный строй, при которомъ за гражданами обезпечена политическая и гражданская свобода. Но единственнымъ средствомъ гарантіи этихъ свободъ Монтескьё призналъ раздѣленіе властей, такъ что понятіе конституціи и раздѣленіе властей у него совпали и въ томъ же смыслѣ были поняты и современниками. Достаточно было словамъ: „если вы хотите избѣжать деспотизма, раздѣлите власть", появиться въ прославленномъ сочиненіи знаменитаго писателя, чтобы всѣ согласились съ тѣмъ, что образцомъ для новаго порядка во Франціи должна служить Англія съ ея представительнымъ образомъ правленія. Теперь, послѣ того какъ передъ нами прошло много опытовъ въ примѣненіи этой теоріи, послѣ того какъ мы имѣемъ цѣ-

лую массу произведеній, направленныхъ къ критикѣ Монтескьё, мы можемъ сказать, что эта теорія имѣла много недостатковъ.

Мы видѣли, что главная мысль этой теоріи заключалась въ томъ, что власть должна быть не только раздѣлена, но и обособлена одна отъ другой; въ этомъ смыслѣ поняли ученіе Монтескье и современники; но потомъ, когда явились писатели конституціоннаго періода Франціи, они истолковали этотъ принципъ раздѣленія властей нѣсколько иначе. Такъ, Мабли, одинъ изъ французскихъ писателей XVIII вѣка, не соглашался съ тѣмъ, что порядокъ, существующій въ Англіи, образцовый, такъ какъ въ немъ есть, по его мнѣнію, одинъ крупный недостатокъ, который противорѣчитъ принципу раздѣленія власти, именно — право короля созывать и распускать парламентъ. Поэтому Мабли требуетъ, чтобы это право было отнято у короля. И нужно сказать, что первая французская революція, кончившаяся конституціей 1791 года, осуществила теорію раздѣленія властей именно въ этомъ истолкованіи Мабли; точно также и конституція III года была построена на полномъ раздѣленіи властей; но, какъ въ первомъ случаѣ такъ и во второмъ, опытъ показалъ всю непрактичность обособленія властей: каждый разъ обособленныя власти становились другъ противъ друга и каждый разъ дѣло кончалось тѣмъ, что одна власть поглощала другую; въ первомъ случаѣ была провозглашена республика, во второмъ — республика была поглощена цезаризмомъ Наполеона.

Должно замѣтить, что теорія о раздѣленіи властей, не только въ истолкованіи Мабли, но и въ пониманіи Монтескьё, не соотвѣтствовала англійской дѣйствительности въ томъ отношеніи, что въ Англіи, какъ теперь, такъ и тогда, исполнительная власть вовсе не находи-

лась въ такомъ обособленіи, какъ это казалось. Монтескье просмотрѣлъ фактъ, общепризнанный и состоящій въ томъ, что министры, т.-е. представители активной власти, выбираются изъ среды законодательнаго собранія; здѣсь не только нѣтъ обособленія и раздѣленія власти въ смыслѣ Монтескьё, а, напротивъ, существуетъ прямая зависимость, прямая связь между законодательной и исполнительной вльстью; этимъ и объясняется та солидарность кабинета министровъ, которую мы видимъ въ Англіи. Монтескье этого не замѣтилъ, и этимъ объясняется главный недостатокъ его теоріи о раздѣленіи власти.

Но, какъ бы ни критиковали эту теорію, одного въ ней нельзя отнять, въ одномъ она была права, именно въ томъ, что соединеніе власти въ однѣхъ рукахъ ведетъ къ деспотизму, къ тираніи. Монтескьё былъ совершенно правъ, когда говорилъ: „соедините власти въ одномъ органѣ, и вы усилите этотъ органъ, а между тѣмъ сама добродѣтель нуждается въ сдержкѣ“.

Практика политической жизни отлично показала всю ненормальность соединенія судебной и административной власти. Дѣйствительной основой правильнаго правового государства должно быть отдѣленіе суда отъ администраціи; это Монтескьё сказалъ вѣрно, и въ этомъ его заслуга.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ.

Политическіе идеалы эпохи Просвѣщенія. Руссо.

Идея народнаго суверенитета въ произведеніяхъ Руссо Протестъ противъ культуры и ошибка Руссо. Естественное состояніе человѣка и переходъ къ гражданскому состоянію въ изображеніи Руссо. Руссо и Толстой. Главная мысль „Общественнаго договора". Общественный договоръ какъ критерій различенія между правомъ и произволомъ. Народный суверенитетъ и общая воля. Неотчуждаемость, единство и нераздѣльность народнаго суверенитета Воля общая и воля всѣхъ. Безусловное господство и абсолютное значеніе народной волп. Гоббеизмъ. Противорѣчіе въ доктринѣ Руссо.

Перейдемъ теперь къ другому знаменитому писателю той эпохи, къ Руссо. Вліяніе Руссо совершенно затмило собою вліяніе Монтескьё; если Монтескье далъ для Франціи первый лозунгъ представительнаго правленія, то Руссо пошелъ дальше, онъ заговорилъ о суверенитетѣ народа, о верховенствѣ власти народа. Въ то время когда Франція была раздроблена, когда всюду царила вражда, не только между отдѣльными сословіями, но во всемъ обществѣ, Руссо произнесъ великое слово — „нація", національное объединеніе; это и было то новое, что внесъ Руссо. Но онъ понялъ эту идею совершенно въ своеобразномъ смыслѣ, онъ придалъ этому понятію такой оттѣнокъ, который сообщилъ ему нѣсколько патріархальный характеръ.

Современники, правда, понимали его иначе, но у самого Руссо былъ силенъ этотъ патріархальный мотивъ.

Для того чтобы уяснить сущность этого мотива, мы должны коснуться самой личности Руссо. Въ его характерѣ было много такого, что дѣлало его совершенно своеобразнымъ писателемъ; отъ его пламеннаго темперамента, отъ его непосредственнаго чувства можно было ожидать глубокаго, сильнаго и потрясающаго произведенія, которое можно было бы назвать пророческимъ, но отъ него нельзя было ждать систематичности, послѣдовательности и законченности мыслей. Руссо поражалъ своимъ незнаніемъ, но въ то же время у него было нѣчто такое, что совершенно заставляло забывать о недостаткѣ его знаній,— это его пророческій даръ, его пламенный энтузіазмъ.

Часто упрекаютъ Руссо въ софизмахъ, въ противорѣчіяхъ; но это случайныя погрѣшности его мысли, которыхъ онъ самъ не замѣчаетъ. Во всякомъ случаѣ, какія бы противовѣчія ни находили у Руссо, въ основѣ его произведеній лежитъ одна оптимистическая мысль, которая для его времени была чрезвычайно важна,— именно, что человѣкъ по природѣ есть доброе и хорошее существо и только учрежденія дѣлаютъ его злымъ и дурнымъ. Эта мысль вполнѣ можетъ объяснить намъ страстный протестъ Руссо противъ всѣхъ ненормальныхъ условностей гражданскаго быта.

Намъ извѣстно, что Руссо прославился своимъ произведеніемъ „Рѣчь о наукахъ и искусствахъ“, написаннымъ имъ на тему, данную Дижонской академіей: „Содѣйствовало ли возстановленіе наукъ и искусствъ очищенію нравовъ?“ Если прослѣдить ходъ мыслей Руссо въ этомъ его сочиненіи, то мы увидимъ, что онъ на этотъ вопросъ отвѣчаетъ отрицательно. Все его со-

чиненіе направлено противъ культуры, противъ просвѣщенія, которыя, по его мнѣнію, портятъ нравы, развивая эгоистическія стремленія и излишнія потребности. Культурный человѣкъ забываетъ про естественную простоту жизни и нравственность, принося ихъ въ жертву цивилизаціи. „Въ отдаленныя времена люди не нуждались ни въ наукахъ, ни въ искусствахъ, — говоритъ Руссо, — первобытный народъ былъ образцомъ простоты, невинности и добродѣтели; культура и просвѣщеніе уничтожили эту привлекательность и простоту первоначальнаго быта, не сдѣлавъ людей ни нравственнѣе, ни счастливѣе; науки и искусство есть ненужная роскошь, которая вредна по своимъ послѣдствіямъ; цивилизація приводитъ и государства къ паденію,— продолжаетъ Руссо,— это мы можемъ видѣть на примѣрѣ древнихъ странъ, которыя приходятъ въ упадокъ, какъ скоро ихъ народы становятся цивилизованными. Боже, избави насъ отъ просвѣщенія нашихъ отцовъ!“... восклицаетъ онъ.

Понятно, что современное ему общество было поражено мыслями, высказанными въ этомъ сочиненіи; призывъ Руссо возвратиться къ природѣ и простотѣ долженъ былъ показаться французскому обществу въ высшей степени оригинальнымъ, тѣмъ болѣе, что еще сильно было вліяніе противоположныхъ ученій Вольтера и Кондорсе, которые говорили о необходимости и благѣ просвѣщенія.

За это сочиненіе Руссо получаетъ премію Академіи и пріобрѣтаетъ славу. Но теперь едва ли нужно указывать недостатки и всю непослѣдовательность Руссо; для насъ теперь несомнѣнна его ошибка въ томъ, что онъ прелесть естественнаго состоянія рисовалъ въ преувеличенномъ видѣ. Напротивъ, естественное состояніе

не есть золотой вѣкъ, а вѣкъ борьбы и труда; мы знаемъ также, что наука ведетъ къ познанію истины и добра и ведетъ къ такимъ благимъ результатамъ, которыхъ никогда не можетъ достичь человѣкъ въ первобытномъ состояніи. Но, какъ бы то ни было, мы должны сказать, что у Руссо при всѣхъ его противорѣчіяхъ ясно выраженъ одинъ мотивъ, болѣе яркій и глубокій, чѣмъ у Вольтера и Монтескьё. Эти послѣдніе писатели боролись за свободу для мысли и жизни, Руссо пошелъ далѣе: кромѣ свободы, онъ требовалъ состраданія и участія къ угнетеннымъ, нуждающимся, онъ требовалъ дѣятельной любви къ людямъ.

Зачатки политическихъ взглядовъ Руссо лежатъ въ другомъ его произведеніи, написанномъ съ бо́льшей послѣдовательностью и искусствомъ, чѣмъ первое; это сочиненіе извѣстно подъ заглавіемъ „Разсужденіе о происхожденіи и основаніяхъ неравенства между людьми“. Какъ въ первомъ своемъ трактатѣ Руссо даетъ чрезвычайно оригинальныя указанія на ложное состояніе современнаго ему общества, такъ въ этомъ сочиненіи онъ рисуетъ не менѣе фантастическую картину естественнаго состоянія человѣка.

Дикаго человѣка, въ его первобытномъ состояніи, живущаго среди природы и непорывающаго связи съ ней, Руссо ставитъ идеаломъ для современнаго культурнаго общества. Въ первобытномъ состояніи человѣкъ не нуждался въ обществѣ себѣ подобныхъ; потребности, какъ духовныя, такъ и физическія, были очень ограничены; потому у него не было и страстей, не было и поводовъ къ враждѣ и распрямъ. Въ такомъ состояніи онъ, однако, не чувствовалъ себя несчастнымъ; несчастье, по мнѣнію Руссо, явилось плодомъ позднѣйшей искусственной культуры, результатомъ

соединенія людей для общежитія. Первыми условіями, исказившими природу первобытнаго человѣка, по мнѣнію Руссо, были экономическія условія: удовлетвореніе первыхъ же потребностей вызвало у него необходимость изобрѣтенія и примѣненія различныхъ орудій; начавъ воздѣлывать землю, человѣкъ долженъ былъ искать помощи у другихъ, отсюда невольно явилось стремленіе къ общежитію, а затѣмъ появилась и собственность. Съ установленіемъ собственности человѣкъ утрачиваетъ свою естественную простоту и свои прежнія добродѣтели, начинается взаимная вражда между людьми, а отсюда, какъ слѣдствіе, вытекаютъ страданія и несчастія. Вотъ первые симптомы перехода людей изъ естественнаго состоянія къ гражданскому общежитію.

„Первый,—продолжаетъ Руссо,—кто, оградивши участокъ земли, вздумалъ сказать: „это мое“, и нашелъ себѣ людей, довольно глупыхъ, чтобы ему повѣрить, былъ истиннымъ основателемъ гражданскаго общества. Отъ сколькихъ преступленій, войнъ, убійствъ и ужасовъ избавилъ бы человѣчество тотъ, кто, выдернувъ колья и закопавши ровъ, сказалъ бы себѣ подобнымъ: „смотрите, не слушайте этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земные принадлежатъ всѣмъ, а земля никому“. Но трудно, конечно, — соглашается Руссо, — не только остановить, но даже замедлить на время этотъ историческій ходъ событій; отъ первобытнаго состоянія люди перешли къ гражданскому, а отъ него уже къ политическому устройству. Нашлись хитрые люди, которые стали во главѣ, воспользовавшись неурядицами, употребивъ силы людей противъ ихъ же самихъ. Они сказали людямъ: „Соединимся вмѣстѣ, установимъ основныя правила съ одинаковыми правами

для всѣхъ и тогда жизнь будетъ спокойна и счастлива". Люди поддались такимъ льстивымъ рѣчамъ и соединились для общежитія; свобода и равенство, царившія между людьми въ ихъ естественномъ состояніи, такимъ образомъ уступили мѣсто принужденіямъ, насиліямъ, взаимной враждѣ, зависти и тщеславію.

Конечно, это отрицательное отношеніе Руссо къ просвѣщенію, къ культурѣ подвергло его многимъ нареканіямъ и нападкамъ.

Такъ, Вольтеръ, со свойственнымъ ему блестящимъ юморомъ, пишетъ Руссо: „Никогда не было потрачено столько ума и таланта, чтобы только сдѣлать насъ животными; когда читаешь ваше сочиненіе, то хочется ходить на четверенькахъ, но такъ какъ я уже шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ утратилъ эту привычку, то, къ сожалѣнію, никакъ не могу вернуться къ ней".

Если, съ одной стороны, произведенія Руссо полны такими подчасъ фантастичными мыслями, то съ другой — въ его сочиненіяхъ проскальзываетъ всюду одинъ глубокій мотивъ, именно его защита угнетенныхъ народныхъ массъ. Въ этомъ смыслѣ его можно назвать защитникомъ демократическихъ началъ.

Нашъ великій современникъ Л. Толстой, исходя изъ той же точки зрѣнія, какъ и Руссо, т. - е. относясь отрицательно къ культурѣ, приходитъ къ анархизму; Руссо же не сдѣлалъ такого смѣлаго шага, можетъ быть, потому, что такъ далеко продолжать это отрицаніе было невозможно, а, можетъ быть, въ этомъ сказался особенный складъ ума французской націи, наоборотъ, Руссо пришелъ къ противоположнымъ началамъ. Онъ понялъ, что естественное состояніе людей прошло навсегда, вернуть его невозможно, поэтому нужно теперь придумать „такую общественную организацію, которая

устраняла бы всѣ бѣдствія, найти такую форму ассоціаціи, которая всѣми силами защищала бы и охраняла бы личность и имущество каждаго изъ своихъ членовъ".

На эту тему онъ пишетъ свой знаменитый трактатъ о народномъ суверенитетѣ, подъ названіемъ: „Общественный договоръ". Въ самомъ началѣ этого трактата мы встрѣчаемъ одну мысль, которая потомъ была какъ бы лозунгомъ французской революціи: „человѣкъ рождается свободнымъ, а между тѣмъ, онъ всюду въ цѣпяхъ". Цѣлью знаменитаго трактата Руссо и является показать, откуда произошло подобное явленіе и какъ возможно устройство такого государства, такой формы союза, входя въ который, каждый человѣкъ, хотя и подчинялся бы другимъ, но въ то же время оставался бы столь же свободнымъ, какъ и прежде.

Посмотримъ, что же предлагаетъ онъ сдѣлать, чтобы освободить человѣчество отъ этихъ цѣпей.

Прежде всего онъ утверждаетъ, что въ основѣ правильнаго государственнаго устройства долженъ лежать общественный договоръ, т. е. взаимное соглашеніе членовъ общества относительно формы государственнаго устройства. Вопреки мнѣнію, и до сихъ поръ высказываемому, слѣдуетъ замѣтить, что Руссо вовсе не думаетъ, будто бы государства всегда создавались путемъ договора. На самомъ дѣлѣ онъ ищетъ основаній идеальнаго, а не дѣйствительнаго устройства общества, онъ спрашиваетъ, не какъ бываетъ въ исторіи, а какъ должно быть съ точки зрѣнія извѣстныхъ идеальнымъ началъ. Онъ прямо противопоставляетъ свою задачу задачѣ Монтескьё. Послѣдній, по словамъ Руссо, ограничился изображеніемъ того, что есть, а между тѣмъ, для су-

жденія о существующемъ необходимо знать и то, что должно быть. Изобразить принципы порядка идеальнаго,—такова задача „Contrat social“. Съ точки зрѣнія идеала онъ и отрицаетъ правомѣрность государствъ, основанныхъ не на договорѣ, а на силѣ. Сильный,—замѣчаетъ Руссо,—никогда не можетъ быть силенъ въ достаточной мѣрѣ, если только онъ не превратитъ силы въ право. По мысли Руссо, сила или односторонняя воля властвующаго не можетъ произвести права; необходимой для него основой является взаимное соглашеніе, или общественный договоръ. При этомъ, соотвѣтственно съ своимъ стремленіемъ опредѣлить идеальную форму государственнаго устройства, Руссо требуетъ, чтобы договорныя соглашенія членовъ общества основывались на началахъ дѣйствительной свободы и полнаго равенства ихъ между собой. Осуществленіемъ этихъ началъ можетъ быть лишь такое общественное устройство, основой котораго является народный суверенитетъ.

Въ политической доктринѣ Руссо ученіе о народномъ суверенитетѣ играетъ ту же роль, что у Монтескьѐ—принципъ раздѣленія властей. Придя къ мысли начертать основы правомѣрнаго государственнаго устройства, Руссо указываетъ на то, что въ подобномъ устройствѣ требованія общежитія должны быть согласованы съ началомъ всеобщей свободы. Сущность государственнаго порядка, единственно правомѣрнаго и допустимаго, заключается въ томъ, чтобы каждый, соединяясь съ другими и входя съ ними въ общеніе, оставался, однако, столь же свободнымъ, какъ и прежде, сохраняя свои естественныя права. Но какъ этого достигнуть? Руссо отвѣчаетъ на это теоріей народнаго суверенитета.

Совмѣщеніе принципа свободы съ началомъ обще-

нія возможно, по его мнѣнію, лишь въ томъ случаѣ, когда всѣ одинаково подчиняютъ свою личную волю волѣ общей, но вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ становятся равноправными участниками этой общей воли. Это достигается при помощи установленія народнаго верховенства, при которомъ вся власть переходитъ къ совокупности народа. Всѣ въ этомъ случаѣ одинаково подчинены, но вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ одинаково господствуютъ. Такимъ образомъ, съ одной стороны, удовлетворяются требованія общежитія, а съ другой стороны, остаются ненарушимыми начала свободы и равенства. Каждый гражданинъ, подчиняясь общей волѣ, членомъ и участникомъ которой онъ является, въ сущности подчиняется только себѣ и, слѣдовательно, сохраняетъ свою свободу. Точно такъ же сохраняется и полнѣйшее равенство членовъ, ибо всѣ становятся въ одинаковое отношеніе другъ къ другу. Каждый, давая другимъ право надъ собою, въ свою очередь пріобрѣтаетъ совершенно такое же право надъ всѣми другими.

Прочтя эти положенія Руссо, мы съ трудомъ можемъ представить себѣ практическое осуществленіе его идеи. Какимъ это образомъ всѣ одинаково подчинены и вмѣстѣ одинаково господствуютъ? Какимъ образомъ лицо, подчиняясь общей волѣ, тѣмъ не менѣе сохраняетъ неприкосновенною свою свободу и свои естественныя права? Нѣкоторое разъясненіе этого недоразумѣнія мы найдемъ, если обратимся къ образу античныхъ республикъ, которыя предносились Руссо въ качествѣ идеальныхъ. Свобода гражданъ выражалась здѣсь именно въ томъ, что всѣ граждане были участниками общей законодательной воли, всѣ участвовали въ общихъ рѣшеніяхъ. Это то, что мы называемъ политической свободой, свободой выборовъ и законодательныхъ рѣшеній.

Но никакъ нельзя сказать, чтобы это политическое равноправіе обезпечивало древнему аѳинянину полную личную свободу. Напротивъ, мы хорошо знаемъ, что личная свобода — свобода личной жизни, мысли и чувства — была въ большомъ угнетеніи у республиканской общины древняго міра, что лучшіе люди Греціи напоминали своимъ согражданамъ, что они принадлежатъ не себѣ, а государству. Такимъ образомъ, никакъ нельзя сказать, чтобы проведеніе политической свободы обезпечивало личную свободу; нельзя сказать, какъ говоритъ Руссо, что здѣсь остаются неприкосновенными естественныя права.

Идея народнаго суверенитета не была выражена Руссо впервые, но особенность его состоитъ въ томъ, что онъ далъ ей законченную форму и довелъ ее до крайнихъ послѣдствій. Прежде всего онъ съ бо́льшей послѣдовательностью, чѣмъ это дѣлалось ранѣе, настаиваетъ на неотчуждаемости народнаго суверенитета. Верховная власть народа, по его мнѣнію, никому не можетъ быть передана. Какъ скоро она передается въ частныя руки, правомѣрный характеръ государственнаго устройства этимъ самымъ уничтожается. На этомъ основаніи Руссо высказывается даже противъ идеи представительства: если общественная воля по существу неотчуждаема, то она не можетъ быть и представлена. Народъ, избирающій представителей, свободенъ только въ моментъ избранія; какъ только выборы кончены, онъ становится рабомъ.

Верховная воля должна быть, далѣе, единой и нераздѣльной. Она не должна дробиться на партіи и превращаться въ господство партій болѣе сильныхъ: это опять-таки обозначаетъ собою замѣну общей воли волею частной и партійной, что противорѣчитъ принципамъ общаго равенства и народнаго суверенитета.

Легко видѣть, что эти требованія Руссо въ сущности дѣлаютъ самый государственный порядокъ немыслимымъ. Достигнуть общаго соглашенія всѣхъ, въ виду неизбѣжныхъ различій въ интересахъ и мнѣніяхъ отдѣльныхъ лицъ, представляется совершенно невозможнымъ: на практикѣ приходится довольствоваться рѣшеніями большинства. Требовать же, чтобы законодательство ограничивалось только такими предметами, которые одинаково касаются всѣхъ и каждаго, значило бы суживать его до невозможныхъ предѣловъ. На самомъ дѣлѣ мы должны признать, что ни въ какомъ обществѣ нѣтъ такой гармоніи интересовъ, которая давала бы надежду на полное единогласіе народной воли. Надо предположить слишкомъ примитивный бытъ, пожалуй то состояніе докультурнаго періода, которое любилъ изображать Руссо, чтобы хотя сколько-нибудь допустить мысль о возможности такой единой воли. На самомъ дѣлѣ, различіе партій и мнѣній есть необходимое условіе всякой развивающейся жизни; безъ этого нѣтъ культуры, нѣтъ прогрессивнаго развитія, ибо дифференціація есть законъ развитія.

Руссо и самъ сознаетъ, что въ извѣстныхъ случаяхъ отдѣльныя лица будутъ расходиться съ народной волей, и въ виду этой возможности придумываетъ выходъ, который способенъ лишь подчеркнуть шаткость его положеній. При подачѣ голосовъ,— разсуждаетъ онъ,— у гражданъ спрашиваютъ не объ ихъ личномъ мнѣніи, а о содержаніи общей воли. Подавая свое мнѣніе, они выражаютъ лишь предположеніе, что общая воля такова, какъ имъ кажется. Если большинство будетъ на другой сторонѣ, то они, слѣдовательно, ошиблись относительно содержанія общей воли и, если, усмотрѣвъ свою ошибку, они соглашаются съ другимъ мнѣніемъ,

то они сохраняютъ все-таки свою свободу. Нечего и говорить, что подобное сохраненіе свободы есть не болѣе, какъ фантазія. Никогда на практикѣ не удовлетворяются этимъ, и никогда отдѣльныя лица, или партіи не убѣждаются въ ошибочности своего мнѣнія простымъ фактомъ большинства своихъ противниковъ.

Но послѣ того какъ Руссо подчеркнулъ для насъ невозможность своего идеала этимъ требованіемъ всеобщаго единогласія, онъ еще болѣе отпугиваетъ насъ отъ своего проекта другимъ своимъ положеніемъ — ученіемъ о безусловномъ господствѣ и абсолютномъ значеніи народной воли. И здѣсь онъ идетъ далѣе своихъ предшественниковъ. Въ то время какъ непосредственный его вдохновитель, Локкъ, говорилъ, что верховная власть получаетъ лишь настолько правъ, насколько это нужно для общаго блага, т.-е. для охраны личности и собственности гражданъ, Руссо не указываетъ, въ сущности, никакихъ предѣловъ для компетенціи государственной власти. Онъ даже прямо говоритъ: „Какъ природа даетъ каждому человѣку власть надъ всѣми его членами, такъ и общественный договоръ даетъ политическому тѣлу абсолютную власть надъ его членами“. Въ этомъ отношеніи для Руссо не было поводовъ къ ограниченію народнаго полновластія, потому что онъ думалъ, что участіе каждаго въ народной волѣ этимъ самымъ обезпечиваетъ его свободу. Поэтому онъ требуетъ для верховной воли народа такого же полнаго господства, какъ и теоретикъ абсолютизма, Гоббсъ. Во имя единства и безусловности народной власти Руссо устанавливаетъ даже ограниченіе свободы совѣсти Требуя объединенія въ рукахъ народа всѣхъ верховныхъ правъ, онъ послѣдовательно и

логически приходитъ къ тому, чтобы присвоить ему и власть духовную. Онъ ссылается при этомъ прямо на Гоббса, который, по его словамъ, хорошо видѣлъ зло, происходящее отъ раздѣленія властей свѣтской и духовной и указалъ противъ него лучшее средство, состоящее въ ихъ соединеніи. Руссо допускаетъ даже, что верховная власть можетъ установлять извѣстные догматы, необходимые для общежитія. Всѣ не признающіе этихъ догматовъ должны быть изгоняемы изъ государства какъ враги общества, неспособные жертвовать собою для пользы общей. Если же кто, признавъ извѣстные догматы, поступаетъ вопреки имъ, какъ будто бы онъ ихъ не признавалъ, онъ долженъ быть наказанъ смертію, ибо онъ совершилъ величайшее изъ преступленій: солгалъ передъ законами.

Итакъ, Руссо въ концѣ концовъ установляетъ полнѣйшій абсолютизмъ верховной власти. Между его исходной цѣлью и средствами, которыя онъ предлагаетъ для ея осуществленія, существуетъ несомнѣнное противорѣчіе. Во имя свободы и равенства онъ требуетъ установленія народнаго верховенства, которое въ концѣ концовъ приводитъ его къ отрицанію даже такой дорогой для человѣка свободы, какъ свобода совѣсти. Онъ начинаетъ съ требованія найти государственную форму, которая обезпечивала бы для человѣка полную свободу, и кончаетъ признаніемъ необходимости жертвовать собою для пользы общей. Въ перенесеніи всѣхъ полномочій въ руки народа онъ думалъ найти лучшее обезпеченіе общей свободы, но существенный недостатокъ его сочиненія состоитъ въ томъ, что онъ не умѣлъ установить необходимыя гарантіи для личности, что требовалось, однако, всѣмъ замысломъ его трактата. Ибо основная задача, которую онъ себѣ

ставилъ, состояла въ томъ, чтобы сохранить для личности ея естественныя права.

Вообще говоря, Руссо въ своей соціальной философіи проповѣдуетъ многіе прекрасные принципы, но онъ не всегда умѣлъ дѣлать изъ нихъ правильные выводы. Однако, французская философія XVIII вѣка оказала громадное вліяніе на великія моральныя и соціальныя реформы; въ частности, теорія Руссо о народномъ суверенитетѣ легла въ основу новыхъ ученій объ обществѣ.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ.

Реакція противъ идей XVIII вѣка. Де-Местръ. Бенжаменъ Констанъ.

Реакція противъ идеи народнаго суверенитета. Жозефъ де-Местръ. Невѣріе въ силу разума, прибѣжище человѣка, — прошлое. Отрицаніе общественнаго договора. Несправедливость есть законъ міра. Оправданіе войны и казней. Признаніе власти церкви Отрицаніе революціи. Идеалъ де-Местра и реставрація. Бенжаменъ Констанъ Вліяніе его. Его отношеніе къ Руссо. Ученіе о свободѣ въ древнемъ и новомъ мірѣ. Критика идей народовластія. Критика идей революціи Констанъ и Наполеонъ. Ученіе о гарантіяхъ свободы. Либеральный идеалъ

Основнымъ догматомъ, переданнымъ политической философіей XVIII вѣка XIX столѣтію, былъ догматъ народнаго суверенитета. Основные принципы этого ученія съ блескомъ и геніальностью были изложены въ теоріи Руссо, и эта теорія затмила на нѣкоторое время всѣ идеи, выставленныя философіей XVIII вѣка; проповѣдь просвѣщенія Вольтера и Кондорсе, теорія Монтескьё о раздѣленіи властей были поглощены новой и великой идеей народнаго суверенитета, которая съ такой яркостью, съ такой силой была высказана въ „Общественномъ договорѣ“ Руссо. Но эта теорія имѣла и свои недостатки, и XIX вѣкъ, который можно назвать вѣкомъ критики, анализа и рефлексіи, внесъ въ нее

цѣлый рядъ поправокъ; однако, эта критика и поправки иногда шли чрезвычайно далеко: часто они были направлены не только противъ идеи правового государства, но и противъ самыхъ идей права и нерѣдко оканчивались той проповѣдью анархизма, которая имѣетъ такое большое распространеніе въ наше время.

Эта критика и эти сомнѣнія и подлежатъ теперь нашему разсмотрѣнію. Остановимся прежде всего на мрачныхъ идеяхъ, которыя были развиты въ реакціонныхъ доктринахъ Жозефа де-Местра. Никогда, ни раньше, ни послѣ, реакціонная политика не высказывала своихъ положеній съ такой ясностью, съ такой продуманной послѣдовательностью, какую мы видимъ въ доктринѣ Жозефа де-Местра. Этой теоріи нельзя отказать въ глубинѣ; она содержитъ не только чисто внѣшнее отрицаніе, она идетъ глубже и отрицаетъ самыя основы идей XVIII вѣка; исходнымъ пунктомъ ея является невѣріе въ силу разума, въ силу просвѣщенія Вольтеръ и другіе философы говорили, что разуму все доступно, что имъ во все можно проникнуть. Противъ этого протестуетъ Жозефъ де-Местръ; онъ отрицаетъ это и считаетъ, что все въ мірѣ таинственно, все загадочно, и разумъ безсиленъ понять эту загадочность міра.

Въ XVIII вѣкѣ политическая мысль показала много новыхъ путей, по которымъ человѣчество могло и должно было пойти, реакціонныя же доктрины XIX вѣка утверждаютъ совершенно противоположное: впереди нѣтъ ничего, истинное прибѣжище для человѣка— его прошлое, только въ вѣковыхъ формахъ человѣческой жизни, только подъ сѣнью монархіи, церкви и стараго государства человѣчество можетъ найти спокойствіе. Отъ этой основной идеи отправляется вся реакціонная мысль первой половины XIX вѣка. Она вы-

ражена у Жозефа де-Местра съ остроумнымъ блескомъ, который напоминаетъ блескъ Вольтера; въ другомъ отношеніи этого писателя можно сравнить съ Руссо: у него такая же желѣзная послѣдовательность логики, которою отличался и Руссо. Повинуясь ясной логикѣ мыслей, Жозефъ де-Местръ говоритъ иногда ужасныя вещи. Но въ этой могущественной послѣдовательности логики—великая заслуга писателя, и особенно это важно для историка, задача котораго состоитъ, такъ сказать, въ изученіи началъ и послѣднихъ выводовъ каждой идеи. Но, если Руссо, при всѣхъ недостаткахъ своего характера, отличался величайшей доброжелательностью и сострадательностью души, которая сама много страдала, то Жозефъ де-Местръ со своей мрачной критикой является какъ бы духомъ злобы и ненависти.

Основнымъ началомъ теоріи Жозефа де-Местра является прежде всего вѣра въ таинственность мірозданія, передъ которою безсиленъ человѣческій разумъ. „На тайнѣ покоится все въ мірѣ,—говоритъ де-Местръ,—на ней устраивается и государственный порядокъ; вы хотите раскрыть въ немъ тайны разумной природы, вы хотите показать, какъ онъ сложился изъ разума? Это напрасный трудъ,—государство есть организмъ, который восходитъ изъ отдаленныхъ временъ, который покоится на таинственныхъ основахъ".

Руссо утверждалъ, что государство основывается путемъ соглашенія. Ничего не можетъ быть болѣе ложнаго, возражаетъ ему Жозефъ де-Местръ; скорѣе надо сказать, что государство умираетъ, когда оно начинаетъ основываться на соглашеніи. Если вы хотите основать государство на разумѣ, вы уничтожите его, вы поставите его на шаткую почву; напротивъ, только таинственность происхожденія составляетъ основу государства.

Мы повинуемся тому, что таинственно, что не придумано разумомъ; наша любовь къ отечеству, наше подчиненіе ему есть нѣчто таинственное; истинный патріотизмъ не разсуждаетъ.

Таковъ первый рядъ соображеній Жозефа де-Местра; въ этихъ соображеніяхъ мы совершенно отошли отъ основныхъ идей просвѣтительной философіи XVIII в., отошли отъ вѣры въ торжество разума. Онъ считаетъ политическія отношенія крѣпкими до тѣхъ поръ, пока они покоятся не на разумѣ, пока они представляютъ нѣчто органическое; но вѣдь это значитъ отнять у политическихъ учрежденій, и у права ту разумную основу, которая требуется человѣческими стремленіями.

Обращаясь къ другому ряду соображеній Жозефа де-Местра, мы должны указать на тѣ положенія, которыми онъ старался увѣрить людей, что имъ совершенно незачѣмъ и неосновательно стремиться къ какимъ-то идеальнымъ началамъ, къ торжеству правды, такъ какъ правды нѣтъ между людьми; напротивъ, несправедливость есть законъ міра. Любопытно отмѣтить и здѣсь коренное различіе реакціонныхъ доктринъ отъ просвѣтительныхъ идей XVIII вѣка; тамъ указывалось на человѣческіе идеалы, на идеи свободы, равенства и братства, здѣсь утверждается существованіе суровыхъ законовъ жизни, которые, какъ фатумъ, тяготѣютъ надъ людьми. Жозефъ де-Местръ, высказывая эти мысли съ нѣкоторой жестокой послѣдовательностью, договаривается даже до нелѣпостей. „Жалуются на то, что у насъ нѣтъ справедливости, но вѣдь весь міръ построенъ на несправедливости, ею онъ только и держится; посмотрите: міровая жизнь покоится на тысячахъ смертей, на уничтоженіи однихъ существъ другими; безъ этого не было бы и жизни; кровь, какъ роса, насы-

щаетъ землю еще съ начала бытія міра; человѣкъ, это высшее существо міра, убиваетъ себѣ подобныхъ, онъ ведетъ воїны, кровь человѣческая безпрестанно течетъ на земномъ шарѣ; войны наступательныя, оборонительныя, взаимное насиліе и вражда,—все это свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣчество живетъ удивительно несправедливо". И для того, чтобы оправдать этотъ порядокъ, для того, чтобы показать его природныя, міровыя основы, Жозефъ де-Местръ указываетъ слѣдующія причины: жизнь требуетъ кровавныхъ и очистительныхъ жертвъ, такъ какъ весь міръ стоитъ на грѣхѣ, который требуетъ искупленія; всесиліе первороднаго грѣха не исключаетъ и невинныхъ, всѣ люди виновны, поэтому вѣчное наказаніе есть удѣлъ всѣхъ живущихъ. Даже болѣе,—онъ считаетъ великимъ то учрежденіе, которое воплощаетъ въ себѣ идею казни, находя это воплощеніе въ палачѣ, который долженъ занимать великое и страшное положеніе.

Всѣ эти утвержденія можно было бы признать издѣвательствомъ надъ человѣчествомъ, какой-то жестокой ироніей, если бы Жозефъ де-Местръ не высказывалъ этого съ суровой и мрачной искренностью. Его протестъ противъ разума привелъ его къ защитѣ таинственности міросданія, его возраженія противъ справедливости завели его еще дальше, къ защитѣ стараго порядка; увлекшись мыслью доказать, что несправедливость есть законъ всего существующаго, онъ пришелъ къ тому, что возвелъ казнь въ міровой законъ.

Какъ ни странно видѣть у Жозефа де-Местра другія, свѣтлыя мысли, однако, мы встрѣчаемъ и ихъ у него. Такъ, говоря о жестокостяхъ, о казняхъ и о насиліяхъ, онъ вспоминаетъ, что все-таки есть одна сила, которая ослабляетъ зло въ мірѣ,—именно, церковь.

Церковь сама заимствуетъ всѣ добрыя, хорошія начала отъ Бога и сообщаетъ ихъ людямъ; только одна власть, власть церкви, можетъ, по его мнѣнію, умиротворить человѣчество, можетъ спасти его отъ анархіи, и потому церковь должна представлять нѣкоторый властный организмъ, во главѣ котораго долженъ стоять папа, который одинъ можетъ направлять людей на истинный путь. Но нужно замѣтить, что догматъ непогрѣшимости папъ защищается имъ не по религіознымъ убѣжденіямъ, а исключительно по политическимъ основаніямъ.

Таковы главныя черты политическаго ученія Жозефа де-Местра. Легко понять, какъ относился онъ и къ событіямъ того времени; его теорія была отрицаніемъ всего, что было великаго и глубокаго въ Революціи. Любопытно отмѣтить его указанія на причины Революціи. Историки указываютъ на развитіе новыхъ общественныхъ силъ, на условія экономическія, юридическія, политическія, которыя потребовали болѣе свободныхъ формъ; Жозефъ де-Местръ далекъ отъ всего этого, для него Революція не есть переходъ къ новымъ формамъ жизни, а, прежде всего, забвеніе нѣкоторыхъ традицій стараго времени, заблужденіе общества, ослабленіе дисциплины въ войскѣ. Но тѣ, которые выступили на этотъ путь Революціи,—заявляетъ Жозефъ де-Местръ,—были жестоко наказаны, и единственнымъ спасеніемъ было бы, по его мнѣнію, возвращеніе къ монархіи, и онъ ждалъ этой реставраціи.

Реставрація, дѣйствительно, осуществилась, хотя не такъ полно, какъ думалъ Жозефъ де-Местръ; революціонный духъ прошелъ слишкомъ глубоко, и реставрація не могла возстановить стараго порядка; она должна была дать конституціонную хартію и войти съ обществомъ въ тѣ соглашенія, которыхъ такъ боялся

де-Местръ. „Наступающее положеніе въ Европѣ внушаетъ ужасъ,— писалъ де-Местръ въ 1819 году,— особенно ужасно состояніе Франціи, революція приближается, она бѣжитъ, она мчится". И его послѣднія слова, произнесенныя передъ смертью: „я умираю, умираю вмѣстѣ съ Европой"— были приговоромъ той Европѣ, которую онъ пытался реставрировать, той Европѣ, которая жила на старыхъ основахъ; конституціонная хартія, договоры монарха съ народомъ, соглашенія — это уже были начала новаго порядка, и въ нихъ скрывалась идея народнаго суверенитета.

Начавъ анализъ идей XIX вѣка съ реакціонныхъ ученій и мрачныхъ принциповъ Жозефа де-Местра, мы перейдемъ теперь къ тѣмъ теоріямъ, которыя представляютъ опытъ не отрицанія, а преобразованія принциповъ прежняго времени. Если были какіе-либо недостатки въ политическихъ ученіяхъ XVIII вѣка, то это излишняя вѣра въ гармонію общественныхъ соотношеній, наглядным образчикомъ которой является теорія Руссо. Всѣ отдѣльныя понятія изложены здѣсь какъ бы на одной плоскости; свобода и равенство, народный суверенитетъ и права личности,— все это приходитъ въ дружное сочетаніе и гармоническое соотношеніе и все это одинаково воплощается въ томъ государствѣ, которое Руссо считаетъ идеальнымъ.

Мысль XIX вѣка, имѣющая уже передъ собою опытъ осуществленія идей народовластія, произведенный французской революціей, уже не вѣритъ въ эту гармонію отдѣльныхъ политическихъ понятій, она начинаетъ съ расчлененія этихъ понятій. Вмѣстѣ съ тѣмъ политическія доктрины писателей XIX вѣка носятъ совершенно новый характеръ; прежде, напримѣръ, казался такимъ яснымъ простой лозунгъ народнаго суверенитета, но

послѣ практическаго опыта, при дальнѣйшемъ анализѣ этотъ лозунгъ кажется не такимъ яснымъ и простымъ. Представителемъ этого новаго направленія политической мысли и является Бенжаменъ Констанъ. Этотъ писатель, чрезвычайно популярный, былъ основателемъ школы конституціоннаго права; многія его идеи считаются и до сихъ поръ аксіомами политической науки.

По блеску своего стиля, по остроумію, Констанъ уступалъ, правда, своимъ предшественникамъ, но онъ превышалъ ихъ систематичностью, законченностью своихъ мыслей: то, чего не доставало Руссо, Вольтеру, Монтескьё, было свойственно Бенжамену Констану: у него всѣ идеи располагались въ строгой, цѣльной системѣ. И критика его времени отзывалась о немъ съ слишкомъ преувеличенными похвалами; выражалось даже мнѣніе, что Констанъ далъ для политики нѣкоторыя непоколебимыя начала; но этотъ отзывъ, конечно, преувеличенъ. Въ нѣкоторомъ отношеніи, правда, въ особенности въ ученіи о свободѣ, Констанъ пролилъ много свѣта, онъ поставилъ это ученіе на такое прочное положеніе, на которомъ оно не было раньше. Самъ Констанъ въ одномъ изъ своихъ произведеній сказалъ о себѣ: „я защищалъ свободу во всемъ, гдѣ бы она ни проявлялась: въ жизни, въ религіи, въ литературѣ, въ политикѣ, въ промышленности,—словомъ всюду, и эта свобода должна быть священна и тамъ, гдѣ большинство обыкновенно подчиняетъ себѣ права меньшинства“. Въ этихъ словахъ, дѣйствительно, заключается самый нервъ ученія Констана; въ нихъ кроется то новое, что внесъ онъ въ политическія ученія XIX вѣка.

Въ политической философіи Руссо, напримѣръ, центральнымъ понятіемъ является принципъ народо-

властія; за этимъ понятіемъ скрываются идеи свободы, равенства и права личности; главное — осуществленіе принципа народовластія, все остальное приложится,— такъ говоритъ Руссо. Констанъ думаетъ иначе, онъ полагаетъ, что народовластіе нисколько не обезпечиваетъ свободы личности, и въ этомъ отношеніи онъ былъ правъ: Руссо, проводя этотъ принципъ, долженъ былъ притти къ полному подавленію личности. На этотъ пунктъ ученія Руссо о народовластіи и нападаетъ Констанъ.

Бенжаменъ Констанъ считаетъ необходимымъ выяснить, что такое свобода и какъ слѣдуетъ ее понимать. На эту тему онъ пишетъ свое сочиненіе: „О свободѣ древнихъ сравнительно со свободою новыхъ народовъ". По мнѣнію Констана, главная ошибка Руссо состояла въ томъ, что всѣ свои свободолюбивыя стремленія онъ хотѣлъ построить на подражаніи древности. А что такое была свобода древнихъ?— спрашиваетъ Констанъ. Это была такъ называемая имъ политическая свобода. Въ древнемъ государствѣ каждый участвовалъ въ политическихъ дѣлахъ, въ немъ дѣйствительно весь народъ пользовался своими политическими правами, такъ что принципъ народовластія былъ не только фикціей, но и дѣйствительностью. Отсюда вытекало два послѣдствія; для того, чтобы весь народъ пользовался политическими правами, надо было установить равенство между гражданами, что и вызывало первое слѣдствіе,—стремленіе къ полному уравненію въ сословныхъ правахъ, въ матеріальныхъ средствахъ и даже въ талантахъ и добродѣтеляхъ. Другое слѣдствіе заключалось въ томъ, что гражданинъ, котораго государство призывало на служеніе себѣ, долженъ былъ отдавать государству все свое время, всѣ свои силы и способности; государство отрывало его

отъ самого себя, отъ семейной жизни, оно отрицало его личную сферу, требуя отъ него тѣхъ чувствъ, тѣхъ мыслей, которыя онъ долженъ былъ имѣть, по мнѣнію государства. Въ этомъ изображеніи жизни легко узнать все то, что извѣстно намъ о нравахъ и обычаяхъ Спарты; это образецъ того государства, которое рисуетъ Платонъ.

Отличіе свободы древнихъ отъ свободы новаго времени въ томъ и состоитъ, что тамъ не признавалось личной независимости, той личной свободы, когда каждый человѣкъ имѣетъ личную сферу, гдѣ онъ самъ себѣ господинъ. Въ современномъ быту принципъ народовластія можетъ быть рѣшенъ только представительствомъ, а въ силу этого онъ становится фиктивнымъ для большей части гражданъ, и эти послѣдніе должны подумать о личной свободѣ. Вотъ это-то стремленіе къ свободѣ личности и есть главное стремленіе новаго времени,— говоритъ Констанъ.

Далѣе, Руссо утверждалъ, что, если гражданинъ переноситъ всю свою власть на государство и если онъ самъ принимаетъ участіе въ общемъ управленіи, то онъ будетъ свободенъ. Съ точки зрѣнія Констана это невѣрно: участвовать въ общемъ управленіи и быть свободнымъ — два различныхъ дѣла. Быть постоянно подъ строгой дисциплиной,—таковъ былъ идеалъ Руссо, который въ этомъ отношеніи стоялъ опять на почвѣ древнихъ; таковъ былъ идеалъ, которымъ вообще увлекались писатели XVIII вѣка Мабли шелъ даже дальше: онъ считалъ личную свободу зломъ, которое должно быть уничтожено. На это Бенжаменъ Констанъ замѣчаетъ: нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что результатомъ такихъ взглядовъ явилась реакція послѣ французской революціи. Республика хотѣла свободы въ деспотизмѣ, общество же такой свободы не хотѣло, оно

находило, что фикція народнаго суверенитета есть слабая замѣна тѣхъ жертвъ, которыя требовались отъ общества.

Читая всѣ эти соображенія, мы готовы согласиться, что въ этихъ пунктахъ Констанъ далъ много вѣрнаго; не менѣе вѣрны и глубоки его соображенія по поводу различія между понятіемъ свободы въ новомъ и древнемъ мірѣ. И теперь еще трудно отрицать это различіе; неправъ поэтому, напримѣръ, Еллинекъ, говоря, что и у древнихъ гражданъ была извѣстная доля свободы. Онъ забываетъ, что эта свобода не признавалась ни въ гражданскихъ законахъ, ни даже въ политическихъ идеалахъ лучшихъ людей греческаго міра.

Столь же глубокой слѣдуетъ признать и критику идей Революціи, которую далъ Констанъ; онъ указываетъ, что причины, которыя вызвали во Франціи переходъ къ военной диктатурѣ Наполеона, были очень сложны и разнообразны; здѣсь надо отмѣтить и войны, и экономическія неурядицы, но главной между этими причинами является революціонный терроръ, который хотѣлъ установить свободу посредствомъ насилія. Въ этомъ было логическое противорѣчіе: народъ требовалъ уничтоженія произвола и привилегій, а на мѣсто этого дали новый деспотизмъ, полный произволъ террора и Конвента, при которомъ дѣло дошло даже до самоистребленія вождей, возводившихъ другъ друга на эшафотъ.

Если мы теперь прослѣдимъ далѣе тѣ идеи, которыя внесъ Констанъ въ современную ему политику, то мы должны отмѣтить у него элементъ полемики противъ Наполеона. Наполеонъ понялъ, что народный суверенитетъ въ республиканскихъ учрежденіяхъ его времени сталъ уже простой фикціей, поэтому, составляя

консульскую конституцію, онъ не побоялся оставить на бумагѣ то, что уже не имѣло силы на дѣлѣ. Тогда Констанъ, горячій поклонникъ истинной конституціи, обратилъ свое перо противъ императора и, какъ крупная литературная сила, являлся опаснымъ врагомъ для Наполеона. Но судьбѣ было угодно на время создать такія условія, когда былые враги, Констанъ и Наполеонъ, работали вмѣстѣ; это было при возвращеніи Наполеона съ острова Эльбы, въ эпоху Ста дней. Наполеонъ, ища популярности, хотѣлъ создать наиболѣе либеральную конституцію, и въ выработкѣ ея принялъ живѣйшее участіе Констанъ. Но Констана ожидало разочарованіе: его конституционная программа никого не удовлетворила, всѣ возстали противъ нея.

Изъ своего политическаго опыта Констанъ вывелъ ту новую мысль, то никакіе политическіе вопросы нельзя рѣшать, прежде чѣмъ не найдена граница власти, въ чьихъ бы рукахъ она ни находилась, прежде чѣмъ не найдены гарантіи свободы личности. Отстаивая свободный ростъ личности, Констанъ видѣлъ эти гарантіи для личности въ теоріи раздѣленія властей, уже ранѣе провозглашенной Монтескьё. Раздѣлите власть возможно послѣдовательнѣе, тогда личности останутся извѣстныя права, и никто не сможетъ вторгаться въ ея сферу,— говорилъ Констанъ, возставая противъ абсолютизма, откуда бы онъ ни исходилъ, отъ короля или отъ народа.

Сосредоточиваніе власти въ одномъ лицѣ или въ одномъ учрежденіи будетъ гибельно для политической свободы; личность вступаетъ въ общество съ извѣстными правами, слѣдовательно, существуетъ сфера личной власти, въ которую не можетъ вторгаться никакая власть, даже власть народа,— таковы основныя идеи Констана.

Констанъ отрицалъ желательность вмѣшательства правительства въ общественныя отношенія, и въ данномъ случаѣ онъ стоялъ на той точкѣ зрѣнія, которая вскорѣ сдѣлалась такъ популярна во Франціи. Но для людей, принявшихъ эту точку зрѣнія, была не ясна зависимость личности отъ общественныхъ условій, и они не представляли себѣ всей неравности сторонъ, напримѣръ, въ борьбѣ труда съ капиталомъ; они не могли и представить себѣ, что теорія невмѣшательства будетъ оставлена даже съ точки зрѣнія либераловъ. Констанъ настойчиво стоялъ на мысли, что надо оградить свободу и найти границу между государствомъ и личностью. Средства, которыя Констанъ считалъ подходящими для этого, были не новы, а какъ уже сказано, заимствованы имъ у Монтескье.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ.

Демократическая доктрина у Токвиля.

Практическая постановка демократической проблемы у Токвиля. Отношеніе Гизо къ демократической доктринѣ. Вопросъ о соотношеніи въ демократіи свободы и равенства, правъ большинства и меньшинства. Децентрализація и верховный конституціонный судъ, какъ гарантіи свободы. Огражденіе правъ меньшинства въ ученіяхъ Токвиля и Милля.

Съ именемъ Токвиля въ политической наукѣ связана постановка такъ называемой демократической проблемы. Правда, и до Токвиля, на протяженіи всей исторіи политической науки новаго времени постоянно возникалъ вопросъ о демократическихъ началахъ, но онъ носилъ при этомъ характеръ чисто отвлеченной доктрины. Для Токвиля же впервые эти демократическія начала становятся практической проблемой, становятся вопросомъ, подлежащимъ оцѣнкѣ съ точки зрѣнія будущаго человѣчества, съ точки зрѣнія пригодности демократическихъ формъ для прогресса и для свободы.

Когда мы говоримъ, что до этого времени демократія была отвлеченной теоріей, то мы имѣемъ въ виду тѣ положенія и тѣ ученія, въ которыхъ демократическій идеалъ представлялся нѣкоторымъ отдаленнымъ принципомъ, къ которому обращались для суда надъ суще-

ствующимъ строемъ. У Руссо, напримѣръ, говорилось уже о народѣ, о народной волѣ, и всѣ въ свое время повторяли за Руссо эти идеи, но представленіе о демократіи у нихъ сводилось къ представленію о высшемъ судѣ надъ властью. У Токвиля же демократія впервые принимаетъ форму реальной силы, она является, какъ конкретный и ясный историческій фактъ.

Такую перемѣну взглядовъ можно объяснить тѣмъ, что ко времени Токвиля произошло много событій, которыя въ этомъ отношеніи дали извѣстный политическій опытъ. Передъ глазами у всѣхъ были Соединенные Штаты Америки, гдѣ демократическія формы были воплощены въ жизни, гдѣ нормальная жизнь общества текла въ рамкахъ демократическихъ учрежденій. Этимъ объясняется, что и вся политическая теорія Токвиля, построена была на наблюденіяхъ надъ новой жизнью свободной Америки.

Чтобы видѣть отношеніе современныхъ Токвилю писателей къ демократіи, можно указать, какъ на примѣръ, на Гизо. Гизо былъ не только теоретическимъ политикомъ, профессоромъ исторіи, но и лицомъ, принадлежащимъ къ правящему классу,—онъ былъ министромъ, и это придавало его политическимъ построеніямъ особый оттѣнокъ. Гизо не столько старался обосновать новые факторы политическаго развитія, сколько искалъ надежныхъ гарантій для существующаго политическаго строя, и эти гарантіи онъ находилъ только въ среднихъ классахъ.

Съ нѣкоторымъ упрямствомъ доктринера Гизо отрицалъ и не вѣрилъ въ демократію; отрицательно отнесся онъ и къ идеямъ Токвиля. Всю свою политическую теорію Гизо строилъ на идеалѣ представительства средняго класса; средній классъ, съ его точки зрѣнія, пре-

имущественно призванъ къ управленію, это цвѣтъ націи, такъ какъ здѣсь люди выдвигаются исключительно своими способностями и трудолюбіемъ. Слѣдовательно, преимущественно средній классъ способенъ служить опорой правильной политической жизни.

Какъ разъ въ эту эпоху усилились демократическія тенденціи, какъ разъ въ это время было заявлено требованіе всеобщаго избирательнаго права. Но на всѣ демократическія требованія Гизо отвѣчалъ отрицательно и даже высказывалъ полную увѣренность въ неосуществимости всеобщаго избирательнаго права, говоря, что никогда всѣ люди не будутъ призваны пользоваться политическими правами. И это было въ 1847 г., когда дни іюльской монархіи были уже сочтены, когда уже было ясно видно, какъ непрочны теоріи, если онѣ идутъ въ разрѣзъ съ духомъ времени.

По сравненію съ ученіемъ Гизо, докрина Токвиля представляетъ изъ себя нѣчто свѣжее и новое въ политической наукѣ. Сочиненіе Токвиля о демократіи до сихъ поръ сохраняетъ свою привлекательную силу; въ немъ мы находимъ не только одни наблюденія умнаго путешественника, но и глубокомысленные политическіе выводы и интересно поставленныя проблемы.

Первая особенность Токвиля—его сочувственное отношеніе къ демократическимъ формамъ. Если для настоящаго времени стала шаблонной мысль о томъ, что демократія есть законъ исторіи и что сообразно съ этимъ надо устанавливать жизнь, то для Токвиля и для его современниковъ такой взглядъ былъ величайшей новостью. Въ то время, когда большинство писателей относилось къ демократіи отрицательно, когда многіе считали переходъ къ демократическимъ формамъ случайнымъ фактомъ, Токвиль, познакомившись на практикѣ

съ новыми формами жизни, считалъ, что великій демократическій переворотъ есть неотвратимый фактъ, есть неизбѣжное слѣдствіе законовъ исторіи.

Становясь на эту точку зрѣнія, онъ находитъ неправильнымъ предположеніе, будто движеніе въ исторіи можетъ быть задержано тѣми или другими усиліями. Возможно ли, спрашиваетъ Токвиль, чтобы демократія, которая разрушила феодальный строй, отступила передъ буржуазіей? Возможно ли, чтобы она остановилась теперь, когда она сдѣлалась такой могущественной? Демократія, по его мнѣнію, есть та могучая сила, которая идетъ впередъ въ теченіе ряда вѣковъ, несмотря на всѣ препятствія. И, придя къ такому выводу, Токвиль упрекаетъ высшіе классы за то, что они не хотятъ понять этого новаго вѣянія и не хотятъ пойти ему навстрѣчу.

Въ задачахъ, которыя ставитъ себѣ Токвиль, онъ идетъ дальше Констана; послѣдній старался доказать, что свобода не вытекаетъ изъ народовластія, Токвиль же ставитъ новый вопросъ, вопросъ о соотношеніи свободы и равенства, о взаимномъ отношеніи большинства и меньшинства. Отстаивая то положеніе, что лучше основать мирное господство большинства, чѣмъ неограниченное властвованіе одного, онъ настойчиво призываетъ стать на сторону демократіи, при чемъ задается вопросомъ, какъ обезпечить свободу въ демократіи. По его мнѣнію, это — дѣло трудное, дѣло цѣлаго ряда учрежденій. Такая постановка вопроса свидѣтельствуетъ о проницательности Токвиля. Если взять у Руссо его идею о народномъ суверенитетѣ, то, съ его точки зрѣнія, народный суверенитетъ есть организація власти, которая встрѣчается почти во всякой политической жизни; Токвиль же смотритъ иначе, — съ его точки

зрѣнія, народный суверенитетъ есть прежде всего понятіе демократическое, и народное правленіе есть источникъ новыхъ задачъ, требующихъ разрѣшенія, и прежде всего разрѣшенія вопроса о равенствѣ и свободѣ.

Для Руссо вопросъ о равенствѣ и свободѣ и ихъ соотношеніи былъ рѣшенъ, — это понятія совпадающія и однозначащія. Токвиль же находитъ, что равенство и свобода далеко не одно и то же; бываетъ, напр., время, говоритъ онъ, когда въ народѣ пробуждается и живетъ страсть къ равенству, заставляющая забывать о свободѣ; это тѣ времена, когда рушатся старыя общественныя формы. Въ исторіи европейскихъ народовъ можно не разъ прослѣдить, какъ это стремленіе къ равенству утверждалось независимо отъ стремленія къ свободѣ. Но, по убѣжденію Токвиля, одного равенства еще недостаточно для утвержденія нормальныхъ политическихъ формъ; равенство можетъ быть и въ рабствѣ; съ точки зрѣнія Руссо, напр., въ политическомъ порядкѣ, который онъ защищалъ, всѣ дѣйствительно равны, но далеко не всѣ свободны; напротивъ, личность тамъ была бы угнетена, хотя бы, напр., обязательными формами религіи для каждаго. По утвержденію же Токвиля, свобода необходима для довершенія правильнаго политическаго строя.

Изъ своихъ наблюденій надъ американской жизнью Токвиль вывелъ заключеніе, что при осуществленіи равенства въ Америкѣ вмѣстѣ съ тѣмъ ограждена и свобода исключительно благодаря лишь широкой децентрализаціи. Децентрализація лишаетъ силъ верховную власть и вмѣстѣ съ тѣмъ обезпечиваетъ независимость и свободу отдѣльныхъ частей. Въ то время какъ во Франціи правительство даетъ своихъ чиновниковъ

обществу, въ Америкѣ, наоборотъ, общество даетъ своихъ чиновниковъ правительству; это происходитъ потому, что за каждой отдѣльной общиной признается право вѣдать свои дѣла. Благодаря этой децентрализаціи дѣлается возможной та широкая и полная свобода, та личная самостоятельность, которыми пользуются американскіе граждане.

Большое значеніе признаетъ Токвиль также и за американскими судами, которые способствуютъ охраненію свободы отдѣльныхъ лицъ. Эти суды имѣютъ ту особенность, что они охраняютъ гражданъ отъ несправедливыхъ законодательствъ; они пользуются правомъ входить въ обсужденіе законовъ, несмотря на то, что послѣдніе исходятъ отъ верховнаго законодательнаго органа, и если судъ признаетъ, что тотъ или другой законъ нарушаетъ конституціонныя права, то онъ можетъ освободить гражданъ отъ повиновенія такому закону. Токвиль понялъ и оцѣнилъ это своеобразное положеніе американскаго суда, о которомъ также и извѣстный англійскій юристъ Дайси замѣчаетъ, что существованіе такого суда представляетъ единственную практическую гарантію противъ неконституціонныхъ дѣйствій законодательныхъ учрежденій.

Токвиль ставитъ еще одну новую и любопытную задачу по отношенію къ демократическому государственному устройству. Онъ задается вопросомъ: обезпечиваетъ ли демократія,— это господство большинства, господство массъ,— свободу отдѣльнаго лица? не можетъ ли господство большинста идти въ ущербъ правамъ меньшинства? Нѣтъ ли противорѣчія между понятіемъ личной независимости и этими формами? Руссо на этотъ вопросъ отвѣчалъ очень просто; онъ признавалъ, что власть народа есть вмѣстѣ съ тѣмъ власть священная, поэтому она

должна быть неограниченной. Токвиль не можетъ согласиться съ такимъ взглядомъ Руссо; онъ находитъ, что неограниченное могущество, кому бы оно ни принадлежало, должно быть признано незаконнымъ; пользованіе неограниченной властью выше силъ человѣка, каковъ бы онъ ни былъ; только одинъ Богъ можетъ быть всемогущимъ и непогрѣшимымъ. „Нѣтъ на землѣ власти, — заявляетъ Токвиль, — которой можно было бы дозволить дѣйствовать безъ контроля, и государство, которое стремится къ такой неограниченной власти, — будетъ ли эта власть принадлежать государю или народу, все равно, — заключаетъ въ себѣ зародыши тираніи. И если я въ чемъ упрекаю демократическое правленіе, то не въ слабости, въ чемъ его многіе упрекаютъ въ Европѣ, а, напротивъ, въ стремленіи быть верховнымъ авторитетомъ для всѣхъ“.

Тѣ же самыя наблюденія надъ американскими порядками и тотъ же самый вопросъ объ освобожденіи отдѣльныхъ лицъ отъ тираніи большинства занимаетъ и болѣе поздихъ писателей. Такъ, извѣстный ученый Брайсъ, который тоже отправлялся въ Америку для наблюденія надъ ея политической жизнью, также анализируетъ вопросъ о тираніи большинства. Это былъ тотъ пунктъ, который въ особенности повліялъ на многихъ писателей континента и который вызвалъ постановку новаго вопроса. Джонъ Стюартъ Милль, напр., въ своихъ сочиненіяхъ „О свободѣ“ и „О представительномъ правительствѣ“ тоже задавался вопросомъ о значеніи представительныхъ формъ вообще и объ отношеніи ихъ къ защитѣ свободы отдѣльныхъ лицъ, къ защитѣ правъ меньшинства. Но разрѣшеніе этого вопроса Милль нашелъ не у того писателя, который впервые его поставилъ, т.-е. у Токвиля, а въ позднѣйшемъ

ученіи о пропорціональномъ представительствѣ, въ системѣ извѣстнаго публициста Гера.

Для самого Токвиля наблюденія надъ тираніей большинства въ Америкѣ ослабились другими наблюденіями, которыя онъ здѣсь сдѣлалъ, а именно, тѣмъ фактомъ, что въ Америкѣ демократическое правленіе не имѣетъ большого значенія и силы, такъ какъ здѣсь центральное правительство вѣдаетъ только немногія дѣла, предоставляя мѣстнымъ самоуправленіямъ регулировать свою внутреннюю жизнь самостоятельно; поэтому центральная власть можетъ быть здѣсь всемогуща только въ своей узкой сферѣ. Подобный выводъ дѣлаютъ и многіе другіе политическіе писатели.

Такъ или иначе, окончательный выводъ Токвиля былъ тотъ, что бояться демократическихъ формъ правленія нечего, наоборотъ, къ нимъ нужно относиться съ довѣріемъ, потому что онѣ могутъ удовлетворять основнымъ началамъ прогресса: при осуществленіи этого строя можно добиться ограниченія правъ верховной власти, господства суда надъ законодателемъ, охраненія равенства и свободы, уваженія къ правамъ личности.

Токвиль былъ писатель, который затронулъ политическую сторону вопроса, а слѣдующіе за нимъ писатели пытались продолжить и усовершенствовать идеи XVIII вѣка уже въ другомъ направленіи, въ сторону соціальную.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ.

Ученія объ обществѣ. Сенъ-Симонъ. Спенсеръ.

Позитивизмъ Сенъ-Симона. Взглядъ Сенъ-Симона на экономическую жизнь и на внѣшнія формы правленія. Истинная конституція. Новое христіанство. Проблема взаимоотношенія личности и общества. Формы общества. Семья, классъ, государство, народъ, человѣчество. Органическая теорія общества у Спенсера. Отличіе общества отъ біологическаго организма. Психологическая теорія общества. Значеніе личности.

Въ XIX вѣкѣ появился цѣлый рядъ новыхъ политическихъ ученій, которыя какъ бы служили продолженіемъ и развитіемъ ученій XVIII вѣка. Новѣйшая французская политическая философія начинается непосредственно послѣ французской революціи 1789 года. Французская революція открыла новое поле для выработки идей и принудила умы сдѣлать выборъ между двумя противоположными направленіями — между реакціей и прогрессивнымъ развитіемъ.

О реакціонныхъ ученіяхъ было сказано при изложеніи докрины Жозефа де-Местра.

Во главѣ же прогрессивныхъ ученій стоятъ ученія Сенъ-Симона, Пьера Леру и Огюста Конта. Эти философы, правда, развивали различныя ученія, но они могутъ считаться одинаково представителями положительной политической философіи. Всѣ они сошлись

въ томъ, что прошлое отошло въ область преданій и что даже великая революція дала только первый сигналъ новой эры, ставящей себѣ задачей улучшеніе соціальныхъ отношеній и даже болѣе, усовершенствованіе человѣчества. Эти мыслители проникнуты гуманистическимъ настроеніемъ и, кромѣ того, всѣ они высказываютъ притязанія основать все на позитивныхъ данныхъ науки.

Особый интересъ представляетъ ученіе Сенъ-Симона, который былъ ученикомъ д'Аламбера и учителемъ Огюста Конта. Сенъ-Симонъ характеризуетъ собою переходъ отъ философіи XVIII вѣка къ позитивистической школѣ XIX вѣка. Позитивизмъ составляетъ характерную особенность духовной жизни XIX вѣка. Названіе „позитивный" надо прежде всего понимать въ смыслѣ „дѣйствительный". Позитивизмъ ищетъ себѣ опору въ фактическихъ данныхъ и старается создать зданіе на объективныхъ фактахъ. Позитивисты предполагаютъ, что идеалъ, стоящій внѣ дѣйствительности, ложенъ, поэтому они углубляются въ изученіе великаго хода развитія природы и исторіи.

Сенъ-Симонъ отличался замѣчательнымъ умѣньемъ привлекать къ себѣ выдающихся людей и заставлять ихъ работать съ собой и для себя. Тьерри и Контъ были его учениками. Правда, Сенъ-Симонъ былъ скорѣе журналистомъ и соціальнымъ реформаторомъ, чѣмъ философомъ, но для исторіи философіи Сенъ-Симонъ имѣетъ значеніе потому, что онъ выразилъ живое убѣжденіе въ томъ, что новый общественный порядокъ возможенъ только тогда, когда люди усвоятъ себѣ новое міровоззрѣніе, и былъ глубоко убѣжденъ, что новое міровоззрѣніе можно возвести только на основаніи положительной науки. Онъ считалъ науку един-

ственнымъ синтезомъ, охватывающимъ все реальное, и, вмѣсто того чтобы ограничивать ее одной внѣшней природой, напротивъ, предлагалъ распространить ее и на человѣка и на все человѣческое общество.

Сенъ-Симонъ проводилъ тотъ взглядъ, что общество способно совершенствоваться до безконечности, благодаря неограниченному прогрессу наукъ и промышленности. Поэтому Сенъ-Симонъ полагалъ, что промышленность и экономическая жизнь должны занять первое мѣсто, а система правленія, въ собственномъ смыслѣ слова, должна играть по отношенію къ нимъ лишь служебную роль. Ученые и представители промышленности, по его мнѣнію, должны стоять во главѣ общества и прежде всего должны служить бѣднѣйшему классу, рабочимъ. Конечная цѣль должна состоять въ стремленіи поднять уровень умственнаго и нравственнаго развитія рабочаго класса, той трудовой массы, той части общества, которая страдаетъ больше всѣхъ.

Во Франціи въ эту эпоху, послѣ Реставраціи, происходили распри изъ-за конституціонализма и парламентаризма. Сенъ-Симонъ по этому поводу замѣчаетъ, что прежде всего должна идти рѣчь о соціальномъ обновленіи; внѣшняя форма правленія безразлична, да и вообще правленіе есть только неизбѣжное зло,—говоритъ Сенъ-Симонъ. Руководящимъ мотивомъ, который долженъ поддерживать новый порядокъ, онъ считаетъ всеобщее сознаніе гармоніи интересовъ.

Разсматривая исторію, какъ непрерывный процессъ развитія, Сенъ-Симонъ обнаруживаетъ рѣдкій для своего времени историческій смыслъ. Французскую революцію Сенъ-Симонъ не считаетъ случайнымъ эпизодомъ исторіи, а указываетъ, что политическая революція была слѣдствіемъ общественныхъ перемѣнъ въ жиз-

ни послѣднихъ вѣковъ. Опредѣляя истинную конституцію, которая должна завершить собою революцію, Сенъ-Симонъ говоритъ, что такая конституція не можетъ быть изобрѣтена, а должна быть открыта; конституція прочна только тогда, когда она выражаетъ собой внутреннее состояніе общества. Новую политическую силу, когда ея нѣтъ, нельзя создать, ее можно только признать таковой, когда она сама проявитъ себя въ жизни. Истинной конституціей и слѣдуетъ считать законодательное признаніе господствующихъ въ обществѣ силъ, а не искусственное созданіе несуществующихъ силъ.

Въ послѣдніе годы своей жизни Сенъ-Симонъ стремился основать, такъ сказать, новое христіанство; эта религія должна быть освобождена отъ внѣшнихъ элементовъ, которые уже не нужны для ея проповѣди, она должна вліять исключительно своимъ внутреннимъ содержаніемъ, дѣйствуя на нравственное сознаніе и чувство людей. Земная жизнь утрачивала здѣсь свою роль, какъ средства перехода къ сверхчувственному бытію, а должна была проявляться во всей полнотѣ своего права. Но Сенъ-Симонъ не основалъ все-таки той новой религіи, о которой онъ мечталъ; его мысли въ этомъ отношеніи получили впрочемъ дальнѣйшее развитіе въ сочиненіяхъ его учениковъ.

Сенъ-Симонъ первый употребилъ выраженіе „позитивная философія“, но онъ не развилъ ее въ широкую, связную систему ученія; тѣмъ не менѣе, онъ отмѣтилъ собою все-таки рѣшительный поворотный моментъ. Почти всѣ отрасли общественныхъ наукъ послѣдняго времени примыкаютъ къ ученію Сенъ-Симона, откуда почти каждая отрасль науки получила новыя идеи. Наибольшее значеніе Сенъ-Симона состоитъ въ томъ, что онъ первый

изъ мыслителей поставилъ въ своемъ ученіи, на ряду съ понятіями личности и государства, понятіе общества.

Во времена второй имперіи противъ общественнаго ученія Сенъ-Симона выступаетъ соціально-индивидуалистическое ученіе Фурье. Преемникомъ же Сенъ-Симона въ его позитивизмѣ явился Огюстъ Контъ, который и далъ настоящее философское обоснованіе этому ученію.

Поставить рядомъ общество и личность значитъ сразу указать ясный выходъ для тѣхъ, кто ищетъ опредѣляющаго критерія общественной жизни. Съ этой точки зрѣнія представляется безспорнымъ тотъ взглядъ, что цѣль человѣка есть служеніе обществу. Но безспорность этого положенія тотчасъ пропадаетъ, какъ только мы начнемъ ближе анализировать этотъ критерій; конечно, надо замѣтить, что въ той общей формѣ, что человѣкъ долженъ служить обществу, эта безспорность не отвергается, но если мы обратимъ наше вниманіе на то, что передъ личностью и надъ личностью стоитъ не одна какая-либо опредѣленная общественная среда, не одинъ общественный кругъ, а цѣлый рядъ постепенно повышающихся формъ общенія, то мы придемъ къ затрудненію передъ тѣмъ, какая же изъ этихъ формъ общенія болѣе всего годится быть опредѣляющимъ критеріемъ общественной жизни, и какой долженъ служить человѣкъ.

Прежде всего надъ человѣкомъ стоитъ семья, затѣмъ тотъ общественный кругъ, къ которому онъ принадлежитъ, далѣе народъ, въ которомъ онъ рожденъ, государство и, наконецъ, — все человѣчество.

Служить только своей семьѣ, это значитъ идти въ противовѣсъ служенію своему государству и народу; служить извѣстному классу значитъ идти въ разрѣзъ

съ интересами общенаціональными. Между тѣми различными формами общенія, къ которымъ принадлежитъ каждый человѣкъ, нѣтъ неразрывной гармонической связи, онѣ не совпадаютъ и не объемлютъ другъ друга. Поэтому при служеніи обществу встаетъ дальнѣйшій вопросъ: какому обществу надо служить и въ чемъ должно выразиться это служеніе? Почему мы должны служить народу, а не семьѣ, или почему своему народу, а не всему человѣчеству? Тутъ возникаетъ цѣлый рядъ противоположныхъ мнѣній, изъ которыхъ долженъ быть найденъ выходъ. Понятіе общества, семьи и т. д. не есть что-то ясное и безспорное; очевидно, критерій того, какому обществу надо служить, лежитъ высоко, внѣ тѣхъ или иныхъ формъ общенія, гдѣ-то на такой недосягаемой высотѣ, глядя съ которой только и можно сказать, что именно этому, а не иному обществу должно служить. Вотъ почему первый выводъ, который можно сдѣлать изъ разсмотрѣнія этого вопроса, есть слѣдующій: общество вообще, общество, какъ таковое, стоящее выше личности, не есть критерій, способный разрѣшить поставленнаго вопроса.

Если мы переберемъ рядъ всѣхъ общественныхъ формъ, на которыя указывали какъ на формы, опредѣляющія нормальную общественную жизнь, то мы тотчасъ же найдемъ за ними иныя предположенія, найдемъ нѣчто высшее, какъ, напримѣръ, указаніе на служеніе извѣстному, опредѣленному классу. Такъ, Марксъ хотѣлъ видѣть въ рабочемъ классѣ опредѣляющій моментъ общественнаго развитія; но естественно является вопросъ, почему этотъ моментъ должно искать именно въ рабочемъ классѣ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ сторонники ученія Маркса находили въ томъ, что рабочій классъ признается носящимъ въ себѣ сѣмена прогресса

въ данное время. Но какъ только мы сдѣлаемъ такое опредѣленіе понятія рабочаго класса, такъ сейчасъ же придется сдѣлать перестановку въ понятіяхъ, т.-е., другими словами, центръ тяжести лежитъ уже не въ рабочемъ классѣ, а въ прогрессивномъ классѣ. Но, далѣе, разъ прогрессирующимъ классомъ признается прежде всего рабочій классъ, то является новый вопросъ: чѣмъ же опредѣляется прогрессивный характеръ этого класса? Давъ опредѣленіе этого понятія, мы въ концѣ концовъ придемъ къ тому заключенію, что прогрессивное развитіе опредѣляется прежде всего условіями развитія принциповъ свободы и равенства личности. Итакъ, на этомъ примѣрѣ мы видимъ, что наше первоначальное установленіе опредѣляющей формы общенія исчезло и что отъ понятія рабочаго класса мы перешли послѣдовательно къ прогрессивной группѣ, а отсюда къ основному понятію свободы и равенства личностей.

Другіе теоретики пытались указать опредѣляющія начала общественной жизни въ государствѣ. Мы знаемъ изъ новаго времени теоретика Гегеля, который называлъ государство „земнымъ Богомъ“, такимъ существомъ, которое представляетъ воплощеніе въ себѣ нравственныхъ идей и идеаловъ. Принадлежность государству составляетъ нравственную обязанность человѣка. „Если хочешь сдѣлать своего сына хорошимъ гражданиномъ, то сдѣлай его членомъ хорошаго государства“, говоритъ Гегель. Итакъ, государство, хорошее государство,— вотъ тотъ видъ общенія, въ связи съ которымъ человѣкъ дѣлается нравственнымъ и добродѣтельнымъ; внѣ этого союза онъ не можетъ развить своей нравственной жизни. Само собою разумѣется, что эта точка зрѣнія могла быть задумана только на абсолютной высотѣ философскихъ опредѣленій; если же

мы обратимся къ дѣйствительной, исторической жизни государства, то мы увидимъ, что государство, какъ таковое, же является не формой нравственной жизни людей, а формой принудительнаго общенія, въ которомъ личность подавляется и глохнетъ, а не развивается свободно. Далѣе, разсматривая доктрину Гегеля, мы находимъ у него мнѣніе о томъ, что надо сдѣлать человѣка гражданиномъ хорошаго государства. Значить, рѣчь идетъ не о государствѣ вообще, а о государствѣ хорошемъ; отсюда у насъ можетъ явиться новый вопросъ: какое же государство надо признать хорошимъ? Очевидно, въ отвѣтъ на этотъ вопросъ можно дать самыя разнообразныя опредѣленія.

Можно указать и третье установленіе тѣхъ началъ, которыя опредѣляютъ собою общественную жизнь человѣка, — именно національность, народъ. Вотъ понятіе,—какъ говорятъ нѣкоторые,—которое дѣйствительно ближе отвѣчаетъ нашему чувству; при одномъ упоминаніи имени „народъ, свой народъ, своя нація“ сказывается что-то болѣе близкое, родное, которое заставляетъ шевелиться наше чувство и дѣйствуетъ на нашъ нравственный міръ. Національное намъ близко потому, что это есть почва, на которой мы глубоко пустили свои корни, которой опредѣляется историческая жизнь нашего народа. И, однако, мы должны сказать, что это понятіе скорѣе затумариваетъ, чѣмъ выясняетъ опредѣленіе общества, ибо, какъ мы можемъ точно опредѣлить національность, какъ мы уловимъ это понятіе? Прежде всего надо вѣдь принять во вниманіе, что національность каждаго народа указываетъ не на общность интересовъ этого народа съ другими, а на особенность его національныхъ идеаловъ, между тѣмъ идеальный принципъ долженъ отличаться свой-

ствами общности; и поэтому отстаиваніе этого понятія національности не даетъ почвы для развитія универсальныхъ началъ.

Если кто-нибудь пытается видѣть въ своемъ народѣ рядъ лишь національныхъ преимуществъ и стремится найти въ немъ божественнаго избранника, то тотъ долженъ помнить, что особенность народа, его конечныя цѣли мѣняются съ теченіемъ времени; то, что было хорошо, напримѣръ, для младенческаго періода жизни народа, то не годится для болѣе зрѣлой поры исторіи народа. Національность не есть выполненіе напередъ данныхъ и неизмѣнныхъ задачъ и идеаловъ, а есть не болѣе, какъ форма для безконечно мѣняющагося и постоянно развивающагося содержанія.

Національный духъ созидается въ вѣчномъ творческомъ процессѣ жизни, и потому должны быть отвергнуты всякія попытки связать національный духъ съ опредѣленнымъ моментомъ жизни народа. И если кто-либо старается удержать свои прежнія національныя особенности, то мы въ этомъ случаѣ имѣемъ право говорить про застой жизни; для примѣра можемъ указать нашихъ славянофиловъ, которые старались сохранить неизмѣнной національную самобытность русскаго народа.

Разсмотримъ еще одну форму общенія, указанную нами въ ряду другихъ формъ, именно идею человѣчества. Одно время на этой идеѣ думали построить цѣлую религію человѣчества, въ этомъ культѣ человѣчества хотѣли видѣть развитіе новой божественной субстанціи, новый предметъ поклоненія. Дѣйствительно, казалось бы, мы могли бы преклониться передъ тѣмъ, что называется человѣчествомъ, вѣдь это — всѣ люди, взятые вмѣстѣ, въ этомъ понятіи есть что-то священное для насъ. Но если мы подумаемъ надъ этимъ понятіемъ

и произведемъ его анализъ, то найдемъ, что преклоняться передъ человѣчествомъ можно только тогда, когда мы имѣемъ основаніе преклоняться передъ человѣкомъ; только тогда человѣчество является для насъ священнымъ, если отдѣльный человѣкъ есть нѣчто священное, если отдѣльная личность есть существо дѣйствительно достойное уваженія.

Здѣсь въ поясненіе нашего разсужденія мы можемъ повторить слова одного изъ нашихъ философовъ-публицистовъ, Влад. Соловьева. На вопросъ, что такое человѣчество, и отличается ли оно отъ отдѣльныхъ личностей, онъ отвѣчаетъ: „Нѣтъ, оно ничѣмъ не отличается, оно представляетъ просто большое, неопредѣленное количество людей, со всѣми человѣческими страстями и свойствами, и оно такъ же мало получаетъ новыхъ особенностей, какъ куча камней или зеренъ по сравненію съ отдѣльнымъ камнемъ или зерномъ“. Если наша жизнь имѣетъ опредѣленную задачу, ее имѣетъ и человѣчество; если жизнь каждаго человѣка безсмысленна, то такъ же безсмысленна и судьба всего человѣчества. Поэтому,—продолжаетъ Соловьевъ,—человѣчество будетъ служить опредѣляющимъ моментомъ общественнаго развитія только въ томъ случаѣ, если мы признаемъ въ отдѣльномъ человѣкѣ влеченія, достойныя уваженія. Въ концѣ концовъ мы опять приходимъ къ тому заключенію, что человѣкъ, отдѣльная живая личность — вотъ основа новаго міровоззрѣнія. И Влад. Соловьевъ говоритъ, что общество прежде всего опредѣляется свободнымъ внутреннимъ соглашеніемъ всѣхъ, это послѣднее составляетъ единственно нравственную норму общенія.

Мы пришли теперь къ такимъ нормамъ общенія, которыя еще не носятъ яснаго, опредѣленнаго характера; и изъ всѣхъ попытокъ указать тотъ или другой опре-

дѣляющій критерій общенія развивается одно положеніе, состоящее въ слѣдующемъ: независимое отъ личности общество имѣетъ самобытную цѣль, самостоятельное значеніе. Такъ, когда Гегель говоритъ о государствѣ, то онъ представляетъ себѣ государство, какъ живое нравственное существо, съ особою душой, по отношенію къ которому отдѣльный человѣкъ является только членомъ. Далѣе, когда онъ говоритъ о народѣ, о человѣчествѣ, то онъ опять рисуетъ нѣкоторую высшую единицу, нѣкоторую нравственную форму общенія съ своею особаго рода душой. Итакъ, тотъ моментъ, который является основнымъ для того положенія, что общество можетъ въ томъ или другомъ видѣ служить опредѣляющимъ критеріемъ общественнаго развитія, построенъ на самобытномъ значеніи общества. Если намъ удастся доказать, что общество, образующееся изъ отдѣльныхъ лицъ, не представляетъ величины какого-то особаго порядка, нѣкоего нравственнаго организма, тогда мы тѣмъ самымъ докажемъ, что только личность есть опредѣляющая основа, къ которой сводится въ концѣ концовъ все общеніе.

Относительно указанной выше теоріи Гегеля мы должны замѣтить, что его положеніе о томъ, что государство есть свободный нравственный организмъ, носитъ характеръ метафизическаго утвержденія. Однако, есть еще попытки доказать то же самое положеніе, сдѣланныя позитивной школой. Эта послѣдняя теорія носитъ названіе органической теоріи общества. Остановимся нѣсколько и на этой попыткѣ доказать, что общество есть организмъ. Органическая школа полагаетъ, что общество имѣетъ такое же самостоятельное существованіе, какое имѣетъ каждый отдѣльный членъ живого организма. Если мы спросимъ, на чемъ основанъ этотъ

взглядъ, то мы увидимъ не столько научныя доказательства, сколько простую аналогію. Такъ, обращаясь къ Спенсеру, мы отмѣтимъ вмѣсто доказательствъ цѣлый рядъ простыхъ сопоставленій, которыя въ концѣ концовъ не убѣдительны и при дальнѣйшемъ развитіи науки должны быть отброшены. Спенсеръ указываетъ на то, что между обществомъ и организмомъ существуетъ полная аналогія; въ обществѣ можно указать и голову—это верховная власть, и мозгъ—это законы и обычаи, и органы воли и чувствъ, и кровь, и сердце,—въ видѣ торговли, промышленности, земледѣлія, экономіи и т. п. Путемъ такихъ сопоставленій онъ старается убѣдить, что общество есть, дѣйствительно, нѣчто органическое, похожее на любой растительный или животный организмъ.

Эта теорія сдѣлалась одно время чрезвычайно популярной; передъ изслѣдователями политической и соціальной жизни возникла заманчивая перспектива того, что общество можно изслѣдовать тѣми же пріемами, какіе примѣнимы и къ органическимъ явленіямъ естественнаго міра. Но окончательный результатъ не оправдалъ возлагавшихся на эту теорію надеждъ. При анализѣ, при разсмотрѣніи сходствъ и различій между обществомъ и живымъ организмомъ постепенно возрастаетъ цѣлая пропасть; чѣмъ глубже мы будемъ разбирать всѣ эти сопоставленія, тѣмъ яснѣе мы будемъ видѣть, насколько поверхностна эта связь между обществомъ и организмомъ. Прежде всего, какъ растительный, такъ и животный организмы отличаются связанностью своихъ частей, между тѣмъ какъ общество отличается раздробленностью, разсѣянностью ихъ. Если мы возьмемъ, напр., такое общество, какъ церковь, то увидимъ, что принадлежащіе къ ней члены разсѣяны на огромномъ пространствѣ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, они пред-

ставляютъ нѣчто цѣльное, сплоченное; насколько эта разсѣянность, раздробленность есть нормальное явленіе для общества, настолько она гибельна и смертельна для живого организма.

Есть другое отличіе: въ живомъ организмѣ каждый отдѣльный членъ его, органъ, является подчиненнымъ по отношенію къ своему центру, тогда какъ про общество этого нельзя сказать. Если сопоставить всѣ эти различія, то можно будетъ утверждать, что между обществомъ и организмомъ лежитъ такая глубокая грань, что ихъ надо отнести къ разнымъ категоріямъ. Слѣдовательно, общество не есть организмъ, въ которомъ всѣ части органически сплочены, а это есть организація, соединеніе частей, которыя подчиняются извѣстнымъ психологическимъ законамъ. Такимъ образомъ, выдвигая это новое понятіе и развивая эту точку зрѣнія, мы приходимъ къ тому, что общество не есть самобытный организмъ, общество — это всѣ мы, ничего, кромѣ насъ, въ обществѣ нѣтъ; общество мы носимъ въ себѣ, въ своемъ сознаніи, въ своей душѣ, и каково общество — это всецѣло зависитъ отъ насъ.

Итакъ, изъ всего вышесказаннаго намѣчается одинъ выводъ: если мы говоримъ, что общество не представляетъ собою матеріально сплоченныхъ частей, что элементы общества находятся въ состояніи дискретнаго раздѣленія, то мы должны сказать, что и связь, существующая между этими элементами, не органическая, а психологическая. Дѣйствительно, какъ реальное явленіе, общество есть не болѣе, какъ психическое воздѣйствіе отдѣльныхъ единицъ. Одинъ нѣмецкій соціологъ, Зиммель, выражается такъ: „Общество есть совокупность психическихъ воздѣйствій между лицами, а не нѣчто самостоятельное и особенное“.

Разложивъ понятіе общества на элементы, мы не получимъ въ-немъ ничего самобытнаго и самостоятельно существующаго; то, что держитъ членовъ общества и что составляетъ его сущность, есть внутреннее сознаніе принадлежности этихъ отдѣльныхъ лицъ другъ другу, соединенныхъ въ томъ или другомъ отношеніи, въ государствѣ ли, въ націи ли, въ соціальномъ ли классѣ, все равно. Формы общенія могутъ быть различны, но корень, на которомъ держится это общеніе, есть непремѣнно психическое воздѣйствіе. Общество образуется не тѣмъ, что нѣсколько лицъ фактически находятся въ отдѣльномъ государствѣ,—оно есть тамъ, гдѣ есть общеніе, а общеніе есть прежде всего фактъ психологическій.

Это опредѣленіе, которое мы называемъ психологическимъ, объясняетъ различныя особенности въ существованіи и развитіи общественныхъ теорій. Прежде всего, какъ наличность общества, такъ и самый характеръ общества обусловливаются сознаніемъ тѣхъ потребностей, во имя которыхъ соединяются лица вмѣстѣ. Насколько живуче это сознаніе, это зависитъ отъ тѣхъ элементовъ психическаго воздѣйствія, которое связываетъ лицъ вмѣстѣ, отъ интенсивности сознанія общества, отъ того, что мы называемъ настроеніемъ, направленіемъ воли и мысли, проявляющихся въ отдѣльныхъ лицахъ.

Это послѣднее и объясняетъ, что общество можетъ существовать, какъ совокупность сплоченныхъ единицъ. Можно представить себѣ, что члены общества будутъ разсѣяны, разбросаны на огромныя пространства, и, несмотря на это, общество можетъ быть единымъ организмомъ. Обратно съ этимъ можно привести другой примѣръ, когда общество, соединившись, такъ сказать,

внѣшне, фиктивно существуетъ, и тѣмъ не менѣе оно перестаетъ жить внутренне, перестаетъ жить какъ общество.

Лучшимъ примѣромъ можетъ служить римское государство въ IV и V вѣкахъ нашей эры. Часто говорятъ, что здѣсь совершалось паденіе древняго общества, но на самомъ дѣлѣ это было только паденіе государственной формы; постепенно государственныя формы перестаютъ интересовать римскихъ гражданъ; на мѣсто государства возникаетъ новый союзъ, новая форма общенія; этимъ новымъ обществомъ была церковь, христіанская религія, возникающая на развалинахъ римскаго государства. На самомъ дѣлѣ, римское государство умирало внутренне и умерло еще прежде, чѣмъ оно было разрушено варварами; достаточно было легкаго натиска свѣжихъ народовъ, чтобы эти формы распались. То, что продолжало существовать, была новая форма общества, церковь, и она воплотила въ себѣ то прежнее общеніе, ту жизненную, психическую интенсивность, на которой держалось римское государство.

Понять, что психологическій элементъ представляетъ собою основу и сущность общенія, значитъ уяснить себѣ разнообразныя явленія въ жизни общественныхъ союзовъ; такъ, напр., съ этой точки зрѣнія становится яснымъ вопросъ о жизни и смерти общественныхъ союзовъ: общество умираетъ не тогда, когда оно терпитъ внѣшнія пораженія, когда уменьшается территорія, а тогда, когда умираетъ тотъ живой духъ, который объединяетъ его, та внутренняя, психическая связь, которая состоитъ изъ идей и идеаловъ. Если этотъ идеальный элементъ продолжаетъ жить, если общество не утрачиваетъ способности къ исканію новыхъ идеаловъ, то всегда возможна эпоха возрожденія, эпоха обновленія.

Общество и законъ его развитія представляютъ собою рядъ сложныхъ соотношеній матеріальныхъ силъ, а въ совокупности этихъ соотношеній и силъ психологическому моменту принадлежитъ огромное значеніе; самая природа общества, самая сущность его носитъ въ себѣ характеръ психологическаго явленія; психологическій элементъ есть самый корень общества, тотъ идеальный моментъ, который многіе тщетно пытались затушевать.

Еще новая особенность и новая важность этой психологической теоріи состоитъ въ томъ, что она разъясняетъ намъ взглядъ, который мы высказали раньше, именно, что реальной силой является не общество, а личность, что въ сознаніи отдѣльныхъ личностей заключается сущность общества и что иное существованіе общества немыслимо. Но съ этой точки зрѣнія общество и личность не находятся въ двухъ противоположныхъ плоскостяхъ; общество не есть то, что отрицаетъ личность, что стоитъ противъ нея; наоборотъ, общество связываетъ себя съ лицами, съ ихъ внутренними соотношеніями и воздѣйствіями. По существу, въ принципѣ здѣсь нѣтъ антитезы, и когда мы говоримъ о борьбѣ личности съ обществомъ, то это не значитъ—борьба въ принципѣ, а борьба личности за новыя, лучшія формы общенія, за отрицаніе тѣхъ существующихъ формъ, которыя въ ея настоящемъ развитіи не удовлетворяютъ личность.

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ.

Реакція противъ идеи народнаго суверенитета. Гегель. Штирнеръ.

Три антитезы, выставленныя противъ идеи народнаго суверенитета въ XIX в. Теорія государственнаго абсолютизма въ ученіи Гегеля. Государство, какъ организмъ нравственной свободы. Право, какъ выраженіе свободы Раздѣленіе властей, народный суверенитетъ и и государственный суверенитетъ. Народъ и государство. Индивидуалистическій анархизмъ Штирнера и его основная мысль. Протестъ противъ идей и идеаловъ, противъ идеи долга и утвержденіе индивидуальной личности, какъ самоцѣли, какъ единственной реальности. Скептицизмъ по отношенію къ началамъ политики и политической морали. «Союзъ эгоистовъ», какъ нормальная форма общенія, и ея оправданіе. Цѣль и смыслъ человѣческой жизни. Критика ученія Штирнера. Цѣнныя идеи индивидуализма.

Сдѣлавъ это отступленіе въ сторону ученій объ обществѣ, мы опять остановимся на теоріяхъ XIX в., высказанныхъ противъ идеи народнаго суверенитета, противъ одной изъ главныхъ идей XVIII в. Не отвлекаясь въ сторону подробностей, въ сторону многочисленныхъ теорій XIX в., мы остановимся на самомъ главномъ и основномъ, на послѣдовательномъ изложеніи трехъ отдѣльныхъ антитезъ, которыя были противопоставлены идеѣ народнаго суверенитета.

Эти три антитезы суть слѣдующія: 1) прежде всего,

идея государственнаго суверенитета, или идея государственнаго абсолютизма; 2) идея суверенной личности, или идея индивидуалистическаго анархизма, и 3) идея общечеловѣческаго единства или система того, что мы называемъ свободнымъ универсализмомъ. Начнемъ съ идеи суверенаго государства, которая наиболѣе ярко выражена въ ученіи Гегеля, одного изъ величайшихъ философовъ первой половины XIX в.

Въ основѣ ученія Гегеля, какъ мы сказали, лежитъ теорія о государственномъ абсолютизмѣ, которая покоится на убѣжденіи, что въ основѣ нормальной жизни людей должно лежать государство, народъ, организованный въ государствѣ. Чтобы лучше уяснить эту идею, постараемся дать отчетъ въ томъ, почему Гегель пришелъ къ представленію о государствѣ, какъ всепоглощающемъ цѣломъ, почему онъ противопоставилъ идеѣ свободы, какъ понималъ ее XVIII в., новую идею государства, идею государственнаго абсолютизма, поглощающаго отдѣльную личность. Что такое государство Гегеля и чѣмъ оно отличается отъ того государства, которое провозгласили Монтескьё и Руссо?

По ученію Гегеля, государство основывается не на случайномъ сцѣпленіи, не на соглашеніи отдѣльныхъ лицъ, а представляетъ собою осуществленіе вѣчныхъ идей; это воплощеніе мірового духа на землѣ, это — „земной Богъ“. Что приводитъ отдѣльныхъ лицъ къ совершенствованію, къ порядку, къ гармоніи жизни? — Государство, — отвѣчаетъ Гегель. Государство, какъ онъ выражается, есть тотъ организмъ нравственной свободы, та руководящая организація, которая ведетъ человѣка къ высшему прогрессу по пути свободы. Еще въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ Гегель выдвигаетъ на первый планъ начало свободы и, привѣтствуя освобо-

дительное движеніе во Франціи, мечтаетъ о томъ времени, когда общимъ лозунгомъ будетъ одно слово — свобода, понимая, однако, это слово не въ смыслѣ беззаконнаго произвола, а наоборотъ, постоянно настаивая на мысли, что свобода должна всегда сочетаться съ высшимъ, нравственнымъ закономъ.

Только въ общественныхъ и государственныхъ условіяхъ,—продолжаетъ Гегель,—обезпеченъ человѣку нравственный прогрессъ. Естественною средою для развитія и воспитанія человѣка можетъ являться только государство, та политическая организація, которая необходима для проявленія нормальныхъ силъ человѣка; внѣ этой атмосферы общественнаго и политическаго существованія люди не могутъ воспитать въ себѣ истинно-человѣческаго характера. Человѣкъ самъ по себѣ не можетъ устроить свою жизнь, онъ нуждается въ высшей поддержкѣ, которая и дается государствомъ. Несомнѣнно, что въ этомъ преклоненіи передъ государствомъ сказалось отчасти увлеченіе Гегеля древней литературой, онъ какъ бы воскрешаетъ въ своемъ политическомъ строеніи старый духъ древне-греческаго государства.

Вообще говоря, въ исторіи можно указать двѣ силы, выступающія какъ руководящія организаціи въ жизни человѣка; эти двѣ силы — государство и церковь. Въ древнемъ мірѣ преобладающимъ авторитетомъ былъ культъ государства, который въ средніе вѣка смѣнился авторитетомъ церкви, чтобы въ новое время смѣниться опять культомъ государственной жизни, которымъ не разъ въ теченіе новой исторіи объясняется начало и конецъ нравственной жизни человѣка. У Макіавелли, Гоббса, Спинозы, Гегеля проводится культъ государства, такъ какъ всѣ эти философы новаго времени считали совершеннымъ союзомъ человѣческаго общенія не цер-

ковь, какъ думало средневѣковье, а свѣтское государство.

Въ дальнѣйшемъ развитіи взглядовъ Гегеля исходнымъ основаніемъ его системы является самое понятіе права. Право состоитъ въ свободѣ, право есть выраженіе свободы,—говоритъ онъ. Но что слѣдуетъ понимать подъ свободой? Есть ли это абсолютная возможность дѣлать все, что угодно, все, что зависитъ отъ человѣческаго произвола? Нѣтъ, это не есть свобода,—отвѣчаетъ Гегель. Свобода не можетъ управляться случайными стремленіями и страстями, если бы дѣло обстояло такъ, если бы воля зависѣла не отъ себя, а отъ случайныхъ явленій, то она не была бы свободна. Дѣйствительно разумной и свободной воля является лишь тогда, когда она согласуется съ общими законами своего бытія, какъ эти законы проявляются въ правѣ, государствѣ, законахъ, обычаяхъ и нравахъ.

Слѣдовательно, для утвержденія свободы является необходимымъ и утвержденіе общихъ законовъ, утвержденіе государственнаго порядка. Только въ атмосферѣ правильной государственной жизни и возможна свобода личности. Чтобы свобода личности стала дѣйствительной, для этого необходимо, чтобы нравственная воля человѣка созрѣла, но нравственность проявляется въ индивидуальномъ характерѣ человѣка только тогда, когда она покоится не на случайныхъ проявленіяхъ воли. Вотъ почему для того, чтобы сложился настоящій нравственный характеръ человѣка, необходимы дисциплина, общіе законы, общая система развитія и воспитанія, а все это опять немыслимо внѣ государства, какъ думаетъ Гегель.

По мнѣнію Гегеля, теорія раздѣленія властей и народнаго суверенитета уже отжила свое время. Онъ

находитъ, напримѣръ, что Монтескьё былъ неправъ, когда противопоставлялъ другъ другу три самостоятельныя и независимыя власти въ государствѣ. Гегель напротивъ думаетъ, что государство и мыслимо только при единствѣ власти, благодаря которой все стремится къ единой общей цѣли. Одинаково отрицательно относится Гегель и къ народному суверенитету, такъ какъ, по его мнѣнію, масса не можетъ понимать хорошо сложный строй государственной жизни, такъ что, слѣдовательно, по Гегелю, не массамъ, а князю и его правительству должно принадлежать послѣднее слово въ дѣлахъ государства.

Признавая государственный, а не народный суверенитетъ, Гегель исходилъ изъ историческихъ началъ, считая, что одинъ народъ безъ князя и правительства —только неорганизованная масса, ничто, и что народъ пріобрѣтаетъ значеніе только съ того момента, какъ организуется въ государство; только ставши государствомъ, народъ проявляетъ себя въ качествѣ нравственной мощи, только въ государствѣ народъ становится исторической личностью. Таково было ученіе Гегеля.

При дальнѣйшемъ развитіи ученія Гегеля его воззрѣнія обратились въ совершенно противоположныя положенія, которыя выразились въ новой системѣ, системѣ крайняго индивидуализма, развившейся въ самой школѣ Гегеля. Эта теорія индивидуалистическаго анархизма перекинулась какъ бы на противоположный полюсъ человѣческой мысли. Вмѣсто того, чтобы признать абсолютное значеніе за нѣкоторымъ высшимъ организмомъ, она признала такое абсолютное значеніе за каждой отдѣльной личностью, за индивидомъ и объявила, что все, стоящее выше этой личности, есть при-

зракъ и миражъ, которые должны быть отброшены. Таково было ученіе Каспара Шмидта, извѣстнаго подъ именемъ Макса Штирнера.

Еще недавно и совершенно справедливо Штирнеръ былъ названъ глубокимъ философомъ и, дѣйствительно, свою доктрину анархизма онъ продумываетъ послѣдовательно до конца, не пугаясь ея изумительныхъ, поистинѣ нигилистическихъ выводовъ. Это не только внѣшнее отрицаніе политическихъ формъ, это не только бунтъ противъ властей и закона, это — бунтъ противъ всякихъ идей и идеаловъ, стоящихъ надъ отдѣльной личностью, противъ долга, обязанностей, противъ всего, что ограничиваетъ личность. Личность объявляетъ себя здѣсь всѣмъ, во всемъ природномъ проявленіи своихъ инстинктовъ.

Всѣ эти анархическія положенія исходятъ изъ философскаго міровоззрѣнія, которое поднимаетъ на пьедесталъ эгоистическія стремленія личности, не желающей признать ничего высшаго надъ собой, которая хочетъ жить сама въ себѣ, черезъ себя и для себя, ставя свое личное, эгоистическое въ центрѣ всѣхъ опредѣленій; изъ той эгоистической морали, которая не хочетъ себя ограничить ничѣмъ, что связывало бы ее на продолжительное время съ другими. И невольно является вопросъ: положенія этой доктрины, устраняющія все высшее, всякія нормы, всякія цѣнности, не уничтожаютъ ли они самаго понятія личности, которая представляется намъ, какъ нѣчто, носящее въ себѣ свои законы, какъ нѣчто высшее? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы можемъ получить послѣ разсмотрѣнія самаго ученія Штирнера, которое по своему философскому обоснованію, по своей глубинѣ мыслей значительно превосходитъ все то, что было высказано въ этомъ направленіи въ позднѣйшее время.

Начнемъ съ того, что лежитъ въ основѣ этой системы, съ ея морально-философскаго обоснованія. Уже въ предисловіи своей книги Штирнеръ горячо возстаетъ противъ всякаго порабощенія личности во имя какихъ-нибудь идей и идеаловъ. „Какъ много говорятъ намъ о долгѣ, — говоритъ Штирнеръ. — Прежде всего на меня возлагаютъ идеалы человѣчества, идеи единенія свободы, гуманности, справедливости! Съ такимъ положеніемъ вещей,—продолжаетъ Штирнеръ,—слѣдуетъ покончить. Человѣкъ долженъ сознать себя самодовлѣющей единицей, онъ долженъ вернуться къ своему здоровому эгоизму".

Какъ мы видимъ, сочиненіе Штирнера начинается съ положеній чрезвычайно радикальныхъ, онъ предлагаетъ покончить со всѣми тѣми началами, передъ которыми преклоняются люди: любовь къ другимъ, гуманность, справедливость, истина — все это должно быть отброшено. Но что же должно быть поставлено вмѣсто этого? Личность должна сама себя признать самоцѣльной,—отвѣчаетъ Штирнеръ,—она должна стать абсолютнымъ центромъ всякаго пониманія, неруководимая никакими посторонними соображеніями, кромѣ своихъ интересовъ и желаній; мое Я—вотъ единственно реальная сила, все остальное есть только проявленіе моего Я, какъ моей сущности, и есть мое собственное созданіе.

Естественно, съ точки зрѣнія такихъ положеній, которыя признаютъ только интересы эгоистической личности, опирающейся только на себя, на свои эгоистическія стремленія, насъ ожидаетъ и соотвѣтствующій скептицизмъ по отношенію къ началамъ политики и политической морали. Тѣ идеи, которыя были выставлены во французской революціи, какъ руководящіе

лозунги — народный суверенитетъ, права человѣка, равенство, свобода, гуманность, братство — падаютъ и разрушаются подъ анализомъ Штирнера.

Что такое декларація правъ гражданина и человѣка, что такое право вообще? На это Штирнеръ отвѣчаетъ отрицательно, скептически: все это — вещи, которыя надо выбросить за бортъ. Правда, отношенія между людьми, живущими въ правильно организованномъ обществѣ, опредѣляются понятіемъ права, но всякое право, понимаемое въ качествѣ объективной нормы, есть право, чуждое намъ, хотя бы это было знаменитое право человѣка и гражданина, — говоритъ Штирнеръ. Государство же нормируетъ правовыя отношенія только потому, что оно могущественно. Мое право — это то, на что простирается моя власть, продолжаетъ онъ, и никакой нормы я признать не могу.

Итакъ, Штирнеръ уничтожаетъ право, какъ объективную норму, то-есть какъ законъ, стоящій надъ личностью. Онъ признаетъ право личности въ смыслѣ силы, основанной на эгоизмѣ. Но, спрашивается, возможно ли при такомъ пониманіи права, заключающемъ человѣка въ его эгоистическую сферу, оставляющемъ его на произволъ его влеченій и стремленій, человѣческое сожительство? Штирнеръ отвѣчаетъ утвердительно, онъ думаетъ, что могущество каждой личности будетъ встрѣчать препятствія со стороны другихъ, и въ концѣ концовъ личности придутъ въ гармоническое равновѣсіе. Нормальной формой общенія Штирнеръ признавалъ поэтому „союзъ эгоистовъ“, союзъ, въ который каждый можетъ вступить и изъ котораго каждый можетъ выйти во всякую минуту по своему усмотрѣнію. Всякое же другое положеніе вещей, которое не вытекаетъ изъ личныхъ силъ, признается Штирнеромъ ненормальнымъ.

Народная свобода, напримѣръ, не есть моя свобода,—говоритъ онъ,—народъ можетъ быть свободнымъ только на счетъ отдѣльныхъ личностей.

Далѣе, такіе вопросы, какъ вопросы о цѣли существованія, смыслѣ жизни, о призваніи, объ обязанности передъ другими—Штирнеръ также считаетъ праздными. „Въ погонѣ за долгомъ—говоритъ онъ—забывается единственная цѣль, заключающаяся въ самой жизни, въ радостяхъ, которыя она даетъ; человѣкъ ни къ чему не призванъ, у него нѣтъ никакихъ задачъ, какъ нѣтъ опредѣленныхъ задачъ или призванія у растеній или у животныхъ; вся человѣческая жизнь должна сводиться къ наслажденію, къ самонаслажденію. Посмотрите, человѣкъ всю жизнь борется самъ съ собою, мучается, чувствуетъ постоянную неудовлетворенность, онъ самъ себѣ создаетъ сплошныя страданія, и все потому, что не находитъ въ себѣ мужества сказать о причинахъ этого, которыя кроются въ томъ, что онъ подчинилъ себя идеямъ и идеаламъ. Я—владыка, властелинъ своего могущества только тогда, когда я сознаю себя единственнымъ; всякое высшее существо, поставленное надо мною, ослабляетъ чувство моего единства".

Таковы заключенія этой системы, которая носитъ въ себѣ чрезвычайно цѣльную доктрину эгоизма. Всѣ понятія, всѣ частныя послѣдствія вытекаютъ изъ одного корня, изъ отрицанія идей и идеаловъ, стоящихъ надъ человѣкомъ и изъ признанія эгоизма основнымъ началомъ жизни: единственное „Я"—вотъ начало и конецъ міросданія.

Для того чтобы отдать себѣ отчетъ въ положеніяхъ этой теоріи и разобраться въ ея основныхъ положеніяхъ, мы взвѣсимъ двѣ стороны этого ученія; во-первыхъ, остановимся на отрицаніи этой системой идей и

идеаловъ, стоящихъ надъ личностью, и во-вторыхъ, на той сторонѣ, котороя насъ особенно интересуетъ и которая касается права и государства, признаваемыхъ съ точки зрѣнія этой теоріи ложнымъ придаткомъ, созданнымъ исторіей.

Когда представишь себѣ проповѣдуемое Штирнеромъ отрицаніе идеи долга, которая служила въ исторіи тѣмъ могучимъ импульсомъ, подъ вліяніемъ котораго были совершены величайшія дѣла въ человѣческой исторіи, то становится страннымъ и непонятнымъ такое отношеніе къ высшимъ началамъ человѣческой жизни. И для того, чтобы понять это отрицаніе и вражду къ идеаламъ, которыя ярко выражены и у другого философа, Ницше, надо помнить, что въ практикѣ жизни самые великіе принципы подвергаются искаженію, и въ этомъ искаженномъ видѣ осуждаются и отвергаются. Но всѣ такіе принципы, какъ истина, свобода, и т. д., должно брать не въ искаженномъ видѣ, а въ ихъ идеальномъ значеніи, такими, какими они должны быть, какъ руководящія начала человѣческой жизни.

Съ этой точки зрѣнія мы должны сказать, что теорія отрицанія идеаловъ ложна съ начала до конца, она ошибочна уже по одному тому, что отнимаетъ у жизни человѣка, какъ и у жизни общества, самыя лучшія стремленія, она, можно сказать, отнимаетъ у человѣка его любовь къ другимъ, обязанности, долгъ по отношенію къ другимъ, его способность къ творчеству. Но все великое совершается именно тогда, когда человѣкъ выходитъ изъ личной сферы и отдаетъ себя служенію другимъ, служенію общества; великимъ мы и называемъ то, гдѣ совершается переходъ за грань личнаго существованія, за грань эгоистическаго „Я“.

Также не менѣе ошибоченъ взглядъ Штирнера и на то,

будто бы въ душѣ человѣка можно устранить ту неудовлетворенность, то раздвоеніе, отъ котораго онъ страдаетъ, будто бы можно создать въ нашей душѣ гармонію, цѣлостность эгоистическаго самоудовлетворенія. Цѣлостность эгоистическаго самоудовлетворенія—это выдумка, и настоящее нравственное развитіе состоитъ не въ томъ, чтобы заботиться объ этомъ постоянномъ усиленіи эгоизма, настоящая нравственная жизнь человѣка заключается въ борьбѣ съ самимъ собою; душевный разладъ, необходимость борьбы, это — самая сущность человѣка, это и есть тотъ путь, который ведетъ къ гармоніи. Высшіе идеи и идеалы совершенно необходимы для нашей моральной жизни, это, такъ сказать, психологическая основа всего нашего моральнаго обихода, нашего творчества. Пока есть у человѣка тотъ или другой идеалъ, до тѣхъ поръ есть и идея долга, т.-е. то лучшее, къ чему человѣкъ долженъ стремиться и отъ чего онъ иногда по слабости своей воли уклоняется.

Въ самомъ дѣлѣ, что же такое идея долга? Если мы опредѣлимъ ее съ точки зрѣнія морали, то она будетъ представлять нѣчто совершенно иное, чѣмъ то понятіе долга, съ которымъ борются Штирнеръ, Ницше и др. Они борются противъ долга, понимая долгъ, какъ вынужденное рабство, какъ чуждыя для человѣка обязанности, какъ тяжелый принципъ, наложенный на человѣка исторіей, предразсудками, отсталостью общества, но это не есть идея долга, это искаженіе идеи долга.

Если мы хотимъ получить опредѣленіе идеи долга въ идеальномъ смыслѣ слова, то съ точки зрѣнія моральной философіи долгъ слѣдуетъ опредѣлить какъ идеальную задачу, которую личность принимаетъ на

себя добровольно, какъ свободный идеалъ, вытекающій изъ внутренней сущности человѣческой жизни и сущности морали. Тотъ долгъ, о которомъ говоритъ моральная философія, есть долгъ автономной личности, который личность ставитъ себѣ въ качествѣ путеводной цѣли жизни; долгъ же, наложенный извнѣ, есть долгъ чужезаконный, противный моральной философіи.

Если же долгъ есть задача, принятая добровольно, то спрашивается, какъ можно обойтись безъ такой задачи? Отбросимъ этотъ долгъ и мы получимъ существованіе безъ догмата и плана, безъ цѣли и порядка; и что означала бы естественная свобода человѣка, лишенная руководительства долга? Безъ этого человѣкъ предоставленный своимъ безпрерывно мѣняющимся влеченіямъ, не былъ бы свободенъ, а находился бы въ рабствѣ у настроенія, минуты. Вотъ почему моральная философія, мечтающая объ истинной свободѣ духа, стремится понять ее, какъ свободу разумную, не подчиняющуюся моменту, а, напротивъ, господствующую надъ нимъ; сила воли, увѣренность въ опредѣленныхъ путяхъ и цѣляхъ, подчиненіе себя высшимъ нормамъ,— вотъ что составляетъ истинную свободу человѣка.

Все разсмотрѣнное нами составляетъ только одну часть всѣхъ положеній ученія индивидуалистическаго анархизма; возстановляя идею долга, мы возстановляемъ этимъ и идею нормъ вообще, но намъ интересно знать также, можно ли возстановить идеи права и государства? Интересно видѣть, въ какой мѣрѣ справедливъ индивидуалистическій анархизмъ Штирнера? Оцѣнивая эту систему въ связи съ вышеизложеннымъ, мы должны сказать, что въ каждомъ анархическомъ идеалѣ содержится одно очень важное и цѣнное зерно, именно, онъ содержитъ въ себѣ

великую вѣру въ хорошія стороны человѣческой природы, въ возможность между людьми того общенія, которое будетъ основано не на принужденіи и насиліи, въ силу которыхъ анархизмъ отрицаетъ государственную власть, а на свободномъ и любовномъ отношеніи людей другъ къ другу. Это — великое и цѣнное въ анархизмѣ, въ этомъ заключается извѣстный оптимистическій идеализмъ.

Но замѣнить государственное принужденіе и насильственное соединеніе людей подъ скипетромъ власти другимъ порядкомъ можно только при сознаніи другого стимула; такимъ стимуломъ можетъ быть только чувство свободной солидарности и братскаго общенія между людьми, а не эгоистическія стремленія, лежащія въ основѣ ученія Штирнера. Наоборотъ, эгоизмъ долженъ, очевидно, разрушить самое общеніе, и въ этомъ отношеніи его теорія отрицаетъ не только народный суверенитетъ, она отрицаетъ самыя основы общенія.

Однако, какъ ни слаба та позиція, которую занимаетъ индивидуалистическій анархизмъ по отношенію къ теоріи народнаго суверенитета, въ анархизмѣ есть, помимо всего ложнаго, и еще одна идея, несомнѣнно, высокой моральной цѣнности. Эта идея заключается въ утвержденіи того, что человѣкъ, отдѣльная личность можетъ быть иногда права передъ цѣлымъ народомъ, передъ всѣмъ обществомъ. Въ этомъ случаѣ намъ вспоминается Сократъ, который, какъ извѣстно, говорилъ въ противорѣчіи со всѣмъ народомъ, но, очевидно, правда была на его сторонѣ.

Признавая въ этомъ смыслѣ за отдѣльною личностью высшее право, мы можемъ понять, почему анархизмъ относится отрицательно къ народному суверенитету. Вѣдь въ самомъ понятіи народнаго суверенитета отнюдь

не содержится ничего такого, что имѣло бы окончательную моральную силу, такъ что поэтому вполнѣ справедливы тѣ, которые говорятъ о правахъ отдѣльной личности противъ права большинства, какъ выраженія народнаго суверенитета, противъ права того объемлющаго цѣлаго, которое попираетъ права отдѣльнаго человѣка. Однако и здѣсь мы должны сказать, что право личности, ея правота передъ обществомъ и народомъ основана опять-таки не на эгоизмѣ, не на самоудовлетвореніи, а на соотвѣтствіи съ нѣкоторыми высшими началами правды и добра, съ признаніемъ надъ собою высшихъ обязанностей и завѣтовъ.

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ.

Критика идеи народнаго суверенитета въ наше время.

Идея общечеловѣческой солидарности. Ея выраженіе у Вл. Соловьева. Ея значеніе, какъ конечной цѣли стремленій, какъ идеала. Идея народнаго суверенитета и ея содержаніе. Ея проведеніе на практикѣ. Критическіе нападки на современное правовое государство: а) съ точки зрѣнія интересовъ большинства, b) съ точки зрѣнія интересовъ меньшинства. Критика правового государства у А. Менгера. Начала народнаго блага, свободы, равенства не проведены до конца въ современномъ государствѣ. Еллинекъ о правахъ меньшинства въ современномъ правовомъ государствѣ. Общественное развитіе съ точки зрѣнія правъ и свободы личности. Формула общественнаго развитія у Спенсера, возраженія противъ нея. Ростъ общественной дифференціаціи и развитіе личности. Зиммель. Понятіе человѣческой личности. Идея о близкой гармоніи, какъ задача нравственныхъ усилій людей. Возраженія противъ этой идеи. Нравственная идея, какъ условіе прогресса.

Такъ, естественно, мы переходимъ къ третьему положенію, которое было противопоставлено понятію народнаго суверенитета, къ идеѣ общечеловѣческой солидарности. Переходъ къ этой идеѣ дѣлается постановкой простого и основного вопроса: представляется ли идеалъ народнаго суверенитета высшимъ и предѣльнымъ концомъ политической жизни? Или же есть начала, которыя стоятъ надъ идеей народнаго суверенитета?

Еще нѣмецкіе философы, Кантъ и Фихте, приходили къ тому заключенію, что только тогда будетъ господ-

ствовать право между людьми, когда правовой союзъ станетъ всемірнымъ, всечеловѣческимъ; только тогда миръ достигнетъ окончательнаго утвержденія, когда право объемлетъ всѣхъ людей и народы. Въ настоящее время эта идея снова повторяется, она развивается въ тѣхъ будущихъ формахъ общенія, которыя называютъ то формами церкви, то формами международнаго союза, но такъ или иначе всегда, когда говорятъ о новой формѣ общенія, которая явится на смѣну нынѣшнихъ государственныхъ формъ, имѣютъ въ виду нѣчто высшее, превышающее предѣлы государствъ, народовъ, отдѣльныхъ общественныхъ единицъ, объемлющее всѣхъ людей и всѣ народы.

Можетъ быть, однимъ изъ самыхъ видныхъ выразителей и самымъ искреннимъ сторонникомъ этой идеи общечеловѣческаго единенія являлся въ послѣднее время нашъ русскій писатель Владимиръ Соловьевъ, который говоритъ, что государство — это ступень къ высшему, что въ будущемъ должна основаться вселенская и всечеловѣческая организація. „Только черезъ союзъ отдѣльныхъ народностей народъ получаетъ возможность самоутвержденія, — замѣчаетъ Соловьевъ. — Какъ отдѣльный человѣкъ живетъ и дѣйствуетъ черезъ семью, какъ семья создается только среди народа, такъ и народъ живетъ и движется только благодаря своему совмѣстному существованію среди другихъ народовъ; какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ живетъ весь рядъ преемственныхъ поколѣній, такъ въ народѣ живетъ и совершаетъ свою исторію человѣчество; какъ человѣчество немыслимо отдѣльно отъ народа, такъ, наоборотъ, и отдѣльный человѣкъ невозможенъ внѣ рядовъ предшествующихъ поколѣній“.

Эта идея мірового единства и гармоніи вселенской

жизни, господствовавшая въ средніе вѣка, теперь снова увлекаетъ философовъ. Эта идея есть выраженіе того взгляда, который ставитъ во главу общественныхъ стремленій принципъ общечеловѣческой солидарности, вселенской правды и братства народовъ. Но теперь господствуетъ взглядъ, что всемірное братство и единеніе достижимы не принудительнымъ путемъ, а медленнымъ путемъ внутренняго перерожденія и перевоспитанія человѣчества; поэтому этотъ идеалъ гармоническаго единства отодвигается въ безконечную даль, пріобрѣтаетъ характеръ безконечной цѣли.

Подводя итоги всей критикѣ, направленной на самую высшую заповѣдь политической доктрины XVIII в., на идею народнаго суверенитета, мы можемъ сказать, что ясность этой идеи померкла. Правда, мы попрежнему вѣримъ въ необходимость идеи народнаго блага, но мы не думаемъ болѣе, чтобы эта идея была альфой и омегой политическихъ исканій и политической морали, мы знаемъ, что есть другія понятія,—право личности, право общечеловѣческаго братства и единства, право высшей справедливости,—предъ которыми должна склониться идея народнаго суверенитета.

Если мы теперь обратимъ вниманіе на практическую сторону вопроса и посмотримъ на критику этой идеи не въ теоріи, а въ жизни, на то, насколько идея народнаго суверенитета успѣла осуществиться въ учрежденіяхъ и законахъ, на разстояніи того промежутка времени, когда она была господствующей, то придемъ къ тому заключенію, что эту идею легче было провозгласить, чѣмъ провести въ жизнь. Легче было провозгласить эту идею какъ аксіому политической науки, чѣмъ вывести изъ нея безспорныя и законченныя юридическія послѣдствія, чѣмъ провести въ жизнь равен-

ство и свободу, отвѣтственность учрежденій передъ закономъ, всеобщее избирательное право, раздѣленіе властей,— все то, что связывалось съ идеей народнаго суверенитета ея первыми провозвѣстниками.

Все это теперь признается въ передовыхъ правовыхъ государствахъ; но вмѣстѣ съ этимъ признаніемъ, достигнуть ли удовлетворительный прогрессъ жизненныхъ формъ, установилась ли мирная и согласная жизнь гражданъ, имѣемъ ли мы дѣйствительныя картины осуществленія равенства и свободы,—на это приходится отвѣчать отрицательно. Дѣйствительно, многое достигнуто въ современномъ правовомъ строѣ, но если мы прислушаемся къ голосу недовольныхъ, то услышимъ критику, что нѣтъ въ современномъ государствѣ ни настоящей свободы и равенства, ни полнаго воплощенія народнаго суверенитета.

Снова является вопросъ есть ли это, вообще, постоянная неудовлетворенность человѣчества, исканіе высшихъ идеаловъ, или это несовершенство самой идеи. Среди критическихъ нападокъ на современное государство можно отмѣтить два теченія, изъ которыхъ каждое нападаетъ съ своей точки зрѣнія. Первое теченіе исходитъ изъ того взгляда, что въ государствѣ не достигнуто выраженія интересовъ широкихъ народныхъ массъ, интересовъ того большинства, которое составляетъ фундаментъ государства. Второе теченіе исходитъ изъ противоположнаго взгляда, что меньшинство также не можетъ считать себя удовлетвореннымъ въ современномъ государствѣ, что отдѣльная личность не имѣетъ достаточной защиты.

Но если критика и недовольство современнымъ строемъ идутъ отъ этихъ противоположныхъ сторонъ, большинства и меньшинства, то возникаетъ вопросъ, кто же

пользуется выгодами настоящаго положенія государственнаго строя? Указываютъ на то, что блага свободы и равенства выпали, главнымъ образомъ, на долю средняго класса, извѣстнаго подъ именемъ буржуазіи. Еще въ древности говорили, что наиболѣе прочнымъ должно быть государство, въ основѣ котораго лежитъ средній классъ; этотъ проектъ господства средняго класса получилъ значеніе въ настоящее время; парламентскій строй добытъ, благодаря завоеваніямъ и усиліямъ среднихъ классовъ; только значительно позднѣе выступаютъ на сцену низшіе классы, которые представляютъ собою массу населенія.

Типичный образчикъ тѣхъ возраженій, которыя дѣлаются съ точки зрѣнія народныхъ массъ, мы можемъ найти въ сочиненіяхъ Антона Менгера, особенно въ его сочиненіи „Новое ученіе о государствѣ". А. Менгеръ подвергаетъ критикѣ всю структуру, все сооруженіе существующаго правового государства и приходитъ къ тому выводу, что оно не удовлетворяетъ тѣмъ принципамъ, на которыхъ само покоится. Является вопросъ,— какіе же принципы были провозглашены для новаго провового государства. Народная воля и народное благо, свобода и равенство гражданъ — вотъ тѣ основы, на которыхъ покоится современное правовое государство.

Но въ какой мѣрѣ эти великіе принципы осуществлены въ современномъ государствѣ? Нечего и говорить, что народная воля и народное благо и до сихъ поръ еще не вошли цѣликомъ въ жизнь государства; но, какъ замѣчаетъ Антонъ Менгеръ, во внутренней жизни современнаго государства дѣйствительное положеніе вещей часто скрывается за множествомъ декламацій и часто принимаютъ за народное благо и народ-

ную волю такое положеніе вещей, которое является не болѣе, какъ выраженіемъ интересовъ болѣе вліятельныхъ круговъ.

Правда, въ современномъ государствѣ замѣчаются и такія установленія, которыя какъ бы служатъ для народнаго блага, напр., правильная постановка полиціи, проведеніе путей сообщенія, устройство больницъ, школъ и т. п. Но развѣ это, отвѣчаетъ Менгеръ, можетъ считаться основой стремленій современнаго государства? Вѣдь въ большинствѣ государствъ средства поглощаются содержаніемъ армій, уплатой процентовъ по займамъ, расходами на иностранныя дѣла, однимъ словомъ, на тѣ предметы, которые не имѣютъ непосредственнаго значенія для интересовъ широкихъ массъ.

И вотъ теперь со всѣхъ сторонъ все сильнѣе раздаются требованія сдѣлать государство болѣе вѣрнымъ своему призванію — служить интересамъ большинства народа; это характерный признакъ нашего времени. Демократизація общества — это неизбѣжный фактъ, съ которымъ необходимо считаться, и жизнь неотвратимо стремится къ тому, чтобы провести въ дѣйствительность демократическіе принципы.

Если мы теперь возьмемъ другія начала, которыя положены въ основу правового государства, напр., начало свободы, осуществленіе которой должно быть самой главной задачей правового строя, то увидимъ, что въ принципѣ, въ законѣ свобода, повидимому, утверждается и охраняется отъ произвола и насилія. Въ моментъ возникновенія правового государства торжественно были провозглашены начала свободы, и, повидимому, это провозглашеніе свободы равносильно ея осуществленію въ государствѣ. Но здѣсь было упущено изъ вида, что осуществленіе свободы зависитъ отъ матеріальной

обстановки жизни, въ виду ея тѣсной связи съ экономическимъ положеніемъ отдѣльныхъ лицъ. Лица, находящіяся въ нуждѣ, не въ силахъ пользоваться, напр., предоставленной имъ политической свободой, находясь въ экономической зависимости отъ другихъ.

Идеалъ равенства, подобно идеалу свободы, также не проводится послѣдовательно и до конца въ современномъ государствѣ: равенство въ правовомъ государствѣ есть только понятіе юридическое и формальное. Несмотря на то, что равенство было однимъ изъ самыхъ могущественныхъ стимуловъ въ созиданіи правового государства, несмотря на то, что стремленіе къ уравненію правъ является одной изъ характернѣйшихъ особенностей политическаго развитія XIX вѣка, все-таки слѣдуетъ признать, что равенство осуществлено на дѣлѣ лишь формально, но никакъ не фактически.

Политическій характеръ французской революціи и послѣдовавшее за ней политическое развитіе много способствовали тому, что равенство было понято тогда въ смыслѣ юридическомъ: подъ равенствомъ въ то время во Франціи понимали урегулированіе налоговъ, уничтоженіе податныхъ и судебныхъ привилегій, уравненіе всѣхъ передъ закономъ, установленіе гражданскаго равноправія. Многое изъ этого только формально вошло въ жизнь современнаго государства, но на дѣлѣ полное осуществленіе и этого идеала — дѣло будущаго.

Подробное изученіе жизни правового государства ясно показываетъ намъ, что ни одно основное начало, провозглашенное на зарѣ современнаго государства, не доведено до конца.

Если современное государство встрѣчаетъ возраженія съ точки зрѣнія большинства, то противъ него возражаютъ и съ другой стороны, защитники меньшинства,—

современный строй не удовлетворяетъ чувствъ и потребностей морально развитой личности. Возраженія этого рода были между прочимъ формулированы Еллинекомъ въ его брошюрѣ „Право меньшинства“.

По мѣрѣ того какъ совершается демократизація современнаго общества,— говоритъ Еллинекъ,— чѣмъ болѣе расширяются и утверждаются права большинства, тѣмъ болѣе находятся въ опасности права меньшинства, права тѣхъ, которые, будучи не согласны съ общимъ теченіемъ жизни, хотѣли бы пробить самостоятельную дорогу, хотѣли бы жить по своей волѣ. Еще Токвиль за 60 лѣтъ до нашего времени замѣтилъ, что демократизація общества является огромною опасностью по отношенію къ отдѣльнымъ лицамъ. Съ этой точки зрѣнія многіе опасаются будущаго развитія власти общественнаго мнѣнія, принудительно дѣйствующей на личность, и предрекаютъ гибель самостоятельной личности.

Можно сказать, что эти опасенія въ значительной мѣрѣ преувеличены; но во всякомъ случаѣ, можно видѣть, что опасность для свободнаго развитія меньшинства тѣсно связана съ тѣмъ явленіемъ, которое теперь переживаетъ государство и которое приводитъ постепенно къ утвержденію въ государствѣ власти большинства. Несомнѣнно, какъ указываетъ Еллинекъ, теперь во многихъ избранныхъ натурахъ въ противовѣсъ господствующимъ теченіямъ пробуждается чувство, которое можно назвать чувствомъ непокорности меньшинства.

„Новыя ученія о сверхчеловѣкѣ и о морали господъ, вплоть до заблужденій теоретическаго анархизма, становятся понятны лишь на фонѣ эпохи, стремящейся провозгласить безапелляціонное право большинства. Въ глубинѣ всѣхъ этихъ ученій, какъ ядро ихъ, заложена

идея, что обезпеченіе за личностью такой области, которая была бы свободна отъ вліянія государства и общества и въ предѣлахъ которой личность не была бы обязана подчиняться никакому большинству, является насущнѣйшей соціальной потребностью". Въ современной политической жизни мы можемъ подмѣтить лишь зачатки института, направленнаго къ охраненію правъ меньшинства.

Я не буду говорить здѣсь о тѣхъ различныхъ учрежденіяхъ современнаго правового государства, которыя направлены къ установленію извѣстныхъ сдержекъ въ проявленіи правъ большинства. Эти учрежденія, какъ, напр., двухпалатная система, требованіе квалифицированнаго большинства въ извѣстныхъ случаяхъ и т. под. ставятъ лишь нѣкоторыя ограниченія большинству въ его рѣшеніяхъ. Таковы же по существу и тѣ парламентскіе пріемы, которыми иногда защищаетъ свои требованія меньшинство, а именно: обструкція и сецессія. Парламентская обструкція состоитъ въ томъ, что извѣстная небольшая группа, остающаяся въ меньшинствѣ, употребляетъ различныя средства, для того, чтобы помѣшать большинству принять несогласныя съ его мнѣніемъ рѣшенія, и такимъ образомъ затягиваетъ пренія. Другой способъ, называемый сецессіей, состоитъ въ уклоненіи отъ подачи голоса, въ томъ расчетѣ, что уменьшеніе числа голосующихъ сдѣлаетъ остальное собраніе неспособнымъ принять извѣстное рѣшеніе. Оба эти средства являются отрицательными, такъ какъ они не могутъ провести въ жизнь права меньшинства, а только ограничиваютъ въ извѣстной степени право большинства. Вопросъ о томъ, какъ охранить положительныя требованія меньшинства, остается не разрѣшеннымъ. Признать ихъ незаслуживающими вниманія,—

это значитъ устранить понятіе о правахъ личности, о путяхъ новаго моральнаго творчества. Въ виду глубокой естественной и культурной важности этого понятія Еллинекъ заканчиваетъ свое сочиненіе выраженіемъ надежды, что „государство будущаго болѣе, чѣмъ настоящее государство, будетъ являться выраженіемъ воли господствующихъ массъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно найдетъ средства охранить и права меньшинства“.

Конечно, перевернуть политическія отношенія такимъ образомъ, чтобы меньшинство въ парламентскихъ собраніяхъ явилось рѣшающимъ и господствующимъ,— это противорѣчитъ всѣмъ существующимъ и обычнымъ воззрѣніямъ, но, съ другой стороны, нельзя не признать, что должны быть найдены извѣстные способы охранить интересы какъ большинства, такъ и меньшинства.

Изъ всего вышеизложеннаго возникаетъ новый вопросъ: на чемъ основываются всѣ тѣ возраженія, которыя идутъ противъ современнаго государства. Разсматривая всѣ эти недостатки современнаго строя въ связи съ понятіемъ правового государства, мы говорили, что правовое государство еще не достигло той степени совершенства, на которой можно признать вполнѣ осуществимыми всѣ правовыя начала политической жизни. Но, если мы постараемся углубиться въ дальнѣйшее разсмотрѣніе этой проблемы, то мы можемъ себя спросить, нѣтъ ли, вообще, въ основѣ общественнаго и политическаго развитія такихъ условій, которыя мѣшаютъ осуществиться этимъ началамъ. Можетъ быть, въ самыхъ этихъ условіяхъ есть нѣчто органически препятствующее проведенію этихъ началъ, и не только въ государствѣ, но и во всякомъ обществѣ вообще?

Эти соображенія ставятъ передъ нами новую про-

блему, выдвигающую вопросъ о значеніи и цѣли общественнаго развитія съ точки зрѣнія правъ и свободы личности. Мы знаемъ, что были писатели во время французской революціи, напримѣръ, Руссо, которые говорили, что историческій процессъ общественнаго развитія есть процессъ постепеннаго извращенія общественныхъ формъ, что совершенство лежитъ въ началѣ человѣческой исторіи, когда люди еще не пришли къ неравенству. Этотъ процессъ постепеннаго развитія и расчлененія общества съ распредѣленіемъ его на группы и классы носитъ названіе общественной дифференціаціи. Интересно разсмотрѣть, является ли этотъ процессъ, согласно утвержденію Руссо, ухудшеніемъ и извращеніемъ общественныхъ отношеній или же онъ представляетъ собою элементы прогресса и движенія впередъ.

Мы знаемъ, что на первыхъ порахъ общество представляетъ собою однородную среду, потомъ изъ нея выдѣляются отдѣльные слои, какъ, напримѣръ, обособленный классъ жрецовъ, воиновъ, правителей; далѣе происходитъ группировка по занятіямъ. Этотъ процессъ общественнаго расчлененія — процессъ вполнѣ естественный. Онъ можетъ, конечно, приводить къ различнымъ результатамъ: иногда онъ совершается болѣе мирно, а иногда приводитъ къ враждебнымъ отношеніямъ между различными общественными кругами и съ теченіемъ времени вызываетъ противъ себя горячіе протесты. Послѣднее явленіе наблюдается тамъ, гдѣ общественныя раздѣленія принимаютъ особенно рѣзкій характеръ, гдѣ создаются рѣзкія обособленія отдѣльныхъ классовъ и группъ.

Если мы взглянемъ на различныя формы общественной группировки въ различныя эпохи исторіи, то

найдемъ колоссальное различіе, напримѣръ, между тѣми кастовыми дѣленіями, которыя существовали нѣкогда въ Индіи, въ Египтѣ и другихъ древнихъ государствахъ, и между современными дѣленіями общества на сословія и классы. Въ древнихъ государствахъ, для того чтобы закрѣпить извѣстныя привелегіи за нѣкоторыми классами, выдумывались легенды о божественномъ установленіи общественныхъ дѣленій. Между этимъ порядкомъ вещей и тѣмъ свободнымъ распредѣленіемъ обществъ на группы, которое существуетъ въ въ современномъ быту, лежитъ цѣлая пропасть.

Однако, можно идти дальше и спросить о томъ, не является ли всякое общественное различіе, всякая дифференціація вредной и нежелательной для личности. Въ очень недавнее время этотъ вопросъ былъ поднятъ въ литературѣ въ связи съ критикой ученія Спенсера о характерѣ общественной эволюціи. Мы остановимся на этой критикѣ въ виду того, что здѣсь мы имѣемъ любопытный опытъ постановки тѣхъ вопросовъ, которые мы имѣемъ въ виду, а именно, о значеніи и цѣли общественнаго развитія съ точки зрѣнія правъ и свободы личности.

Прежде всего упомянемъ о томъ, что законъ общественнаго развитія былъ формулированъ Спенсеромъ, слѣдующимъ образомъ: это есть интеграція, сопровождаемая дифференціаціей. Интерграція означаетъ сосредоточеніе развивающагося организма; дифференціація — обратный процессъ, процессъ постепеннаго расчлененія общества на группы. Это тотъ законъ, какъ говоритъ Спенсеръ, который царитъ въ мірѣ органическомъ, которому подчинено все живущее; онъ примѣнимъ и къ эволюціи животнаго организма, и къ эволюціи общественныхъ формъ, и къ міру нравственному.

Взявъ для примѣра два организма, изъ которыхъ одинъ стоитъ наверху, а другой внизу общественнаго развитія, мы замѣтимъ, что высшій организмъ при большей интеграціи своихъ частей отличается и наибольшей дифференціаціей ихъ. У человѣка, напримѣръ, мы замѣчаемъ наибольшую сплоченность, наибольшее согласіе и гармонію частей его организма, и вмѣстѣ съ тѣмъ, при такой законченной интеграціи, мы замѣчаемъ расчлененіе человѣческаго организма на рядъ отдѣльныхъ органовъ съ совершенно различными функціями. Наоборотъ, если мы станемъ разсматривать низшіе, простѣйшіе организмы, то мы найдемъ въ нихъ и слабую интеграцію, т.-е. крайне слабую сплоченность частей (вслѣдствіе чего можно, напримѣръ, перерѣзать нѣкоторые изъ этихъ организмовъ пополамъ и обѣ части останутся жить), и крайне слабую дифференціацію, т.-е. отсутствіе расчлененія на органы.

Этимъ закономъ постепенно увеличивающейся интеграціи при постепенно возрастающей дифференціаціи — Спенсеръ старается объяснить явленіе общественнаго міра. Однако, его указанія не всегда могутъ быть точно приложимы къ явленіямъ общественнаго міра. Интеграція, или все возрастающая сплоченность отдѣльныхъ элементовъ, находитъ свой предѣлъ въ мірѣ общественныхъ явленій въ томъ обстоятельствѣ, что составною частью общества является человѣкъ, самостоятельная личность, которая можетъ допустить лишь извѣстную степень сплоченности, не исключающую самостоятельности отдѣльныхъ лицъ.

Съ этой точки зрѣнія формула Спенсера была подвергнута критикѣ въ русской литературѣ. Противъ стремленія Спенсера объяснить все интеграціей, со-

провождаемой дефференціаціей, было сдѣлано справедливое замѣчаніе, что о подобной эволюціи можно говорить только съ извѣстными ограниченіями, что соціальная эволюція не можетъ совершаться всецѣло по плану эволюціи органическаго міра. Съ человѣческой точки зрѣнія не то общество совершенно, которое наиболѣе уподобляется организму, а то, которое обезпечиваетъ за личностью наибольшую свободу.

Эта критика шла такъ далеко, что подвергла даже сомнѣнію указаніе Спенсера на закономѣрность совершающейся въ обществѣ дифференціаціи, хотя это указаніе вполнѣ соотвѣтствовало дѣйствительности. Процессъ общественной дифференціаціи указанная критика признала нежелательнымъ и ненормальнымъ для личности, такъ какъ эта дифференціація создаетъ преграды для личнаго развитія, которыя мѣшаютъ нравственному совершенству людей. Такой выводъ былъ чрезвычайно пессимистиченъ для всей человѣческой исторіи, для всего прогресса, который совершается черезъ дифференціацію общества на отдѣльныя группы, черезъ раздѣленіе труда и распредѣленіе занятій между отдѣльными членами.

Но здѣсь слѣдуетъ отдать себѣ отчетъ, о какомъ раздѣленіи труда говорятъ, какую дифференціацію считаютъ гибельной и вредной для личности. Конечно, нежелательнымъ можетъ быть, напримѣръ, то раздѣленіе производства на мельчайшія функціи, при которыхъ отдѣльный человѣкъ обрекается на роль незначительнаго придатка къ машинѣ. Здѣсь, очевидно, личность ставится въ совершенно подчиненное положеніе къ цѣлому, и съ точки зрѣнія личнаго развитія нормальность такой дифференціаціи труда, несомнѣнно, должна быть отвергнута.

Но совершенно другое дѣло та дифференціація, то положеніе, которое вытекаетъ изъ собственныхъ стремленій личности согласовать свою дѣятельность съ своими способностями. Такое расчлененіе, такое проявленіе личности можетъ быть только желательнымъ, такъ какъ оно свидѣтельствуетъ о богатствѣ и развитіи индивидуальныхъ способностей, о свободѣ и живомъ обмѣнѣ силъ общества и личности. Съ этой точки зрѣнія извѣстная дифференціація есть вполнѣ нормальное явленіе и она служитъ не преградой для идеальнаго развитія, а, напротивъ, осуществленіемъ этого развитія.

Ставя вопросъ о томъ, нѣтъ ли во всемъ общественномъ развитіи какихъ-либо началъ, препятствующихъ свободному развитію личности и осуществленію идей равенства и свободы, мы коснулись двухъ противоположныхъ воззрѣній: одно изъ нихъ утверждало, что все общественное развитіе, всякая дифференціація приносятъ съ собою ущербъ для свободнаго развитія личности, ставя ее въ извѣстное подчиненіе по отношенію къ цѣлому; другое, напротивъ, говорило, что общественная группировка и дифференціація представляютъ собою результатъ свободнаго развитія силъ, и въ этомъ смыслѣ развитіе общества не только не является преградой къ проявленію индивидуальныхъ способностей, но, наоборотъ, представляетъ полное соотвѣтствіе съ потребностями живой личности, прямое выраженіе свободнаго личнаго развитія.

Въ послѣднее время эта мысль объ общественной дифференціаціи, въ смыслѣ свободной группировки силъ и способностей, была прекрасно разъяснена нѣмецкимъ соціологомъ и философомъ Зиммелемъ. Въ особой статьѣ „О соціальной дифференціаціи“ Зиммель развиваетъ ту идею, что чѣмъ выше общество по сво-

ему культурному типу, тѣмъ болѣе развиты въ немъ разныя общественныя группы, разныя общественныя положенія, и тѣмъ болѣе развивается въ немъ личность.

По его мнѣнію, личность тѣмъ больше и шире развиваетъ свою индивидуальность, чѣмъ дальше идетъ соціальная дифференціація, соотвѣтственно потребностямъ и стремленіямъ человѣческой природы и человѣческой личности. Если мы съ этой точки зрѣнія будемъ разсматривать первобытное общество, то мы найдемъ въ немъ лишь одинъ путь для личнаго развитія, одинъ выходъ для приложенія своихъ силъ, — этотъ путь намѣчается первобытными, элементарными потребностями несложнаго соціальнаго быта. Напротивъ, въ развитомъ обществѣ мы найдемъ много выходовъ и путей, много способовъ личности проявить свои индивидуальныя особенности. Вотъ въ какомъ смыслѣ мы говоримъ, что наибольшая дифференціація общества совпадаетъ съ наибольшимъ и разностороннимъ развитіемъ личности, вотъ въ какомъ смыслѣ мы говоримъ, что процессъ общественной дифференціаціи не вреденъ для личности, а, наоборотъ, выгоденъ.

Этотъ взглядъ, вытекающій изъ особаго представленія о процессѣ общественнаго развитія, вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ собою и продуктъ особеннаго представленія о самой человѣческой личности. Когда, напримѣръ, писатели XVIII в. говорили о личности человѣка, то они имѣли въ виду отдѣльнаго человѣка въ его общей и отвлеченной сущности, которую онъ имѣетъ наравнѣ со всѣми другими. Въ этомъ понятіи личности устранялась всякая особенность, всякая оригинальность ея. Съ такой точки зрѣнія, дѣйствительно, можно было требовать, чтобы въ идеальномъ бытѣ, о которомъ, напримѣръ, говоритъ Руссо, всѣ были уравнены; природа

каждой личности одинакова со всѣми другими, естественно, для всѣхъ должны быть и одинаковыя положенія.

Этотъ взглядъ на природу личности былъ впослѣдствіи воспроизведенъ, напримѣръ, у нѣмецкаго мыслителя и дѣятеля XIX в., Лассаля. У него мы находимъ чрезвычайно яркое выраженіе этого взгляда въ томъ мѣстѣ его сочиненія, гдѣ онъ говоритъ о стремленіи настоящаго времени уничтожить „узелъ особенности“ въ личности. Стремленіе настоящаго времени, — говоритъ онъ, — идетъ противъ индивидуализма. И въ соотвѣтствіи съ этимъ, онъ объявляетъ войну этому „узлу особенности“. По его мнѣнію, личность не должна имѣть въ себѣ ничего самобытнаго, оригинальнаго, въ ней не должно быть ничего „своего“, такъ сказать.

Но спрашивается, возставать противъ особенностей личности, — не значитъ ли это возставать противъ личности вообще? Если мы, подобно Лассалю, будемъ брать въ личности только то, что найдемъ и у всѣхъ другихъ, то этимъ самымъ, вмѣстѣ съ особенностью, мы устраняемъ и самое понятіе индивидуальности. Въ этомъ случаѣ нельзя не согласиться съ Чичеринымъ, который говоритъ, что съ отрицаніемъ особенностей личности мы отрицаемъ и свободу, а вмѣстѣ съ тѣмъ придется отрицать и идею развитія, которая и заключается въ выдѣленіи особенностей изъ общей основы.

То пониманіе личности, которое мы находимъ у Лассаля, насъ не удовлетворяетъ, оно кажется намъ устарѣвшимъ, такъ какъ, въ концѣ концовъ, съ такимъ представленіемъ личности связывается, какъ мы сказали, отрицаніе правъ личности и всецѣлое подчиненіе ея обществу.

Этотъ взглядъ Лассаля противорѣчитъ, напримѣръ,

ученіямъ конца XVIII и начала XIX в., которыя все болѣе приближались къ тому взгляду на личность, согласно которому она является творческой, самобытной, индивидуальной, носящей въ себѣ источникъ своей самобытности, своей особенности, отличной отъ особенностей другой личности. Свое, — вотъ что составляетъ съ этой точки зрѣнія центръ понятія личности.

Нашъ анализъ привелъ къ выводу, что въ условіяхъ общественнаго развитія нѣтъ началъ, противорѣчащихъ праву личности, и съ этой точки зрѣнія мы склонны утверждать, что недостатки правового государства, съ которыми мы познакомились, могутъ быть если не окончательно устранены, то, во всякомъ случаѣ, ослаблены въ будущемъ государствѣ.

Но это, однако, не исключаетъ того, что извѣстныя неравенства останутся, останутся тѣ неравенства о которыхъ Менгеръ говоритъ, что они неизбѣжно вытекаютъ изъ различія въ развитіи знаній, въ количествѣ интенсивности работы и пр. Различія, отсюда вытекающія, должны остаться во всякомъ обществѣ, которое должно признать отдѣльную личность и проявленіе ея особенностей; точно также лишь въ утопіи можно устраниться отъ всякой связи съ другими, отъ всякихъ нормъ. Однако, вообще говоря, должно отказаться отъ мысли видѣть въ скоромъ будущемъ гармонію. Нельзя не сказать, что въ такой идеѣ о близкой гармоніи сказывается потребность человѣческой природы забыться и отдохнуть на нѣкоторой сладкой мечтѣ о скоромъ счастьѣ. Цѣлыя направленія мысли часто отдаютъ дань этой человѣческой слабости, такъ, напр., упомянутыя воззрѣнія Лассаля, Энгельса и др.

Какъ извѣстно, Лассаль видитъ въ историческомъ процессѣ вѣчное измѣненіе и непрерывное теченіе.

„Ничто не остается прочнымъ и неизмѣннымъ", говоритъ онъ. Онъ упрекаетъ даже Гегеля за его убѣжденіе, что „что-то остается незыблемымъ и неизмѣннымъ". Лассаль, Энгельсъ и другіе философы этого направленія утверждаютъ, что исторія представляетъ вѣчный потокъ измѣненій, гдѣ нѣтъ никакихъ остановокъ и задержекъ. Однако, при столь рѣшительномъ взглядѣ на вѣчную измѣнчивость будущаго, они чувствуютъ потребность имѣть впереди нѣчто вѣчное и руководящее; они мечтаютъ о тихой гавани на землѣ, „о томъ земномъ раѣ, въ которомъ, — какъ выражается извѣстный поэтъ Гейне,—для всѣхъ будетъ достаточно и розъ, и миртъ, и радостей, и красоты".

И у Лассаля, и Маркса, и у другихъ, при всѣхъ ихъ утвержденіяхъ относительно измѣнчивости общественныхъ формъ, оказывается твердая вѣра, что этой измѣнчивости наступитъ конецъ и что на землѣ воцарится рай. Но эти мысли, которыя не вытекали изъ основъ ихъ воззрѣнія, были практическими отступленіями отъ теоретическихъ взглядовъ. А эти практическія отступленія вызывались потребностью дѣйствія среди людей. Для нуждающихся, для бѣдныхъ тружениковъ нужны впереди свѣтлыя перспективы, и вотъ обычно стараются дать образчикъ соціальнаго государства, гдѣ бы, по возможности, всѣ были счастливы.

И такую вѣру въ свѣтлое будущее мы можемъ найти не только въ этомъ воззрѣніи, но въ цѣломъ рядѣ другихъ современныхъ воззрѣній, которыя, казалось, склонны отрѣшаться отъ всякихъ мечтаній въ близкую гармонію будущаго. Конечно, мы не можемъ не видѣть, что въ этомъ практическомъ допущеніи сказывается скорѣе потребность сердца, чѣмъ правильно понятая теорія.

Съ теоретической точки зрѣнія мы должны признать,

что въ этомъ явленіи отрицается вся глубина жизненныхъ противорѣчій, вся сложность задачи общественнаго умиротворенія; сложность жизни относитъ осуществленіе этихъ задачъ въ безконечную даль. Это, однако, нисколько не должно ослаблять силы прогрессивныхъ стремленій. Правда, для современнаго взгляда задача общественнаго умиротворенія должна являться болѣе сложной и трудной проблемой, но эта трудность должна еще болѣе заставить насъ возлагать наши надежды не только на усовершенствованіе учрежденій и законовъ, но, прежде всего, на улучшеніе нравовъ и общественной морали. И въ особенности, для грядущей демократіи, которая полнѣе и шире должна осуществить начало справедливаго уравненія всѣхъ, слѣдуетъ признать необходимымъ нравственное возрожденіе людей.

Несомнѣнно, какъ думали еще древніе мыслители, Платонъ и Аристотель, лучшія формы общественнаго быта не могутъ быть осуществлены безъ особеннаго чувства, чувства симпатіи и солидарности; иначе, никакое демократическое государство, никакое обобществленіе производства не избавитъ отъ проявленія новыхъ формъ соціальнаго рабства и угнетенія. Однако, утверждать это — не значитъ полагать все исключительно на силу нравственнаго совершенствованія, это значитъ признать только, что тѣ величайшія противорѣчія, которыя раздѣляютъ общество современнаго міра, не могутъ быть разрѣшены безъ коренного, нравственнаго измѣненія самой человѣческой личности.

Если, несмотря на всеобщее избирательное право, на парламентаризмъ, мы видимъ въ самыхъ передовыхъ демократическихъ формахъ, напр., во Франціи и Америкѣ, гегемонію вліятельныхъ классовъ въ ущербъ народнымъ массамъ, то не слѣдуетъ ли отсюда, что эти

формы нуждаются въ какомъ-то подъемѣ и расцвѣтѣ нравственныхъ чувствъ, которыя выведутъ людей на новую дорогу? Одухотвореніе человѣческой жизни—вотъ необходимое условіе для правильныхъ политическихъ и общественныхъ формъ.

Въ этомъ отношеніи наша вѣра въ грядущее царство свободы покоится на совершенно иныхъ основахъ, на воззрѣніяхъ, противоположныхъ тѣмъ, которыя устанавливаютъ зависимость всего прогресса исключительно отъ измѣненія внѣшнихъ формъ, между прочимъ, отъ развитія экономическихъ силъ. Осуществленіе правды и добра, по признанію этой теоріи, заключается въ рамкахъ матеріальной нужды; величайшіе продукты творчества въ области морали, религіи, философіи выводятся изъ экономическихъ интересовъ, изъ борьбы экономическихъ силъ. Не трудно понять, что въ этомъ установленіи связи величайшихъ стремленій человѣческаго духа съ матеріальными потребностями кроется отрицаніе глубочайшихъ тайнъ и загадокъ человѣческаго духа, отрицаніе религіи, философіи, вообще, всѣхъ идеалистическихъ основъ. Обратно съ этимъ мы полагаемъ, что міръ правды и добра кроется въ возрожденіи человѣческаго духа и въ нравственныхъ усиліяхъ людей.

Общія библіографическія указанія.

Общему обзору исторіи политическихъ ученій посвящены слѣдующія сочиненія:

Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2 тома, 3 изд., 1887; Б. Чичеринъ, *Исторія политическихъ ученій*, 5 томовъ, 1868—1902. Эти два сочиненія являются наиболѣе капитальными и основательными обзорами исторіи философіи права, по крайней мѣрѣ, до XIX вѣка. Кромѣ того: Б. Чичеринъ, *Политическіе мыслители древняго и новаго міра*, 2 тома, 1897 (сокращеніе указаннаго выше 5-титомнаго сочиненія); W. Gumplowicz, *Geschichte der Staatstheorien*, 1905; Коркуновъ, *Исторія философіи права*, 1898; Ковалевскій, *Отъ прямого народоправства къ представительному и отъ патріархальной монархіи къ парламентаризму*, 3 тома, 1906.

Общія сочиненія по древности:

Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 5 томовъ; Rehm, *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, 1896; Hildenbrand, *Geschichte und System der Rechts und Staatsphilosophie*, 1860; П. Рѣдкинъ. *Изъ лекцій по исторіи философіи права*, 1890—91; Pöhlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, 2 тома, 1893—1901.

Платонъ:

Виндельбандъ, *Платонъ*, 1900.

Аристотель:

Oncken, *Die Statslehre des Aristoteles*, 1878; Кн. Ев. Трубецкой, *Политическіе идеалы Платона и Аристотеля (Вопросы философіи и психологіи*, 1890).

Стоики:

Barth, *Die Stoa*, 1903.

Общія сочиненія по среднимъ вѣкамъ:

Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, т. 3-й, 1881; Г. Эйкенъ, *Исторія и система средневѣковаго міросозерцанія*, 1907; A. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, т. 1-й, 1864; В. Герье, *Средневѣковое міросозерцаніе, его возникновеніе и идеалъ* (*Вѣстникъ Европы*, 1891, № 1).

Августинъ:

Кн. Ев. Трубецкой, *Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V в. Часть I. Міросозерцаніе блаж. Августина*, 1892.

Григорій VII:

Кн. Ев. Трубецкой, *Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ XI в.*, 1897.

Данте:

Вегеле, *Данте Алигьери, его жизнь и сочиненія*, 1881.

Марсилій Падуанскій:

Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers*, 1874; Bezold, *Die Lehre von der Volks—souveränität im Mittelalter* (Sybel's *Historiche Zeitschrift*, 1876).

Эпоха Возрожденія:

Буркгардтъ, *Культура Италіи въ эпоху Возрожденія*, 2 т., 1905—1906.

Макіавелли:

Villari, *Niccolo Machiavelli e i suoi tempi*, 1877; John Morley, *Machiavelly*, 1897; А. Алексѣевъ, *Макіавелли, какъ политическій мыслитель*, 1880.

Протестантизмъ:

Бэрдъ, *Реформація XVI в. въ ея отношеніи къ новому мышленію и знанію*, 1897.

Кальвинизмъ:

Випперъ, *Церковь и государство въ Женевѣ XVI в.*, 1894.

Монархомахи:

Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, 1866; Gierke, *Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 1880; G. Weil, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, 1892; Трейманъ, *Тираноборцы*, 1906; Випперъ, *Политическія теоріи во Франціи въ эпоху религіозныхъ войнъ (Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, 1896, № 8); Méaly, *Les publicistes de la Réforme*, 1903.

Боденъ:

Baudrillart, *J. Bodin et son temps*, 1853.

Гоббсъ:

Tönnies, *Hobbes, Leben und Lehre*, 1896; Камбуровъ, *Идея государства у Гоббза*, 1906.

Демократическія ученія въ Англіи XVII в.:

Вейнгартенъ, *Народная реформація въ Англіи XVII вѣка*, 1901; Ковалевскій, *Родоначальники англійскаго радикализма (Русская Мысль*, 1892, № 1—3.); Еллинекъ, *Декларація правъ человѣка и гражданина*, 1907; Gooch, *The history of english democratic ideas in the XVII century*, 1898.

Локкъ:

Fowler, *Locke*; Marion, *Locke, sa vie et ses oeuvres*, Fechtner, *John Locke*, 1898.

XVIII вѣкъ:

Геттнеръ, *Исторія всеобщей литературы XVIII в.*, 1897; Випперъ, *Общественныя ученія и историческія теоріи XVIII и XIX вв.*, 2 изд., 1908; Блунчли, *Исторія общаго государственнаго права и политики*, 1874.

Вольтеръ:

Desnoiresterres, *Voltaire et la société en XVIII siècle*, 1872; Morley, *Voltaire*, 1873; Strauss, *Voltaire*, 1872.

Монтескье:

Sorel, *Montesquieu,* 1888 (Сорель, *Монтескьé,* 1898); Béchard, *La monarchie de Montesquieu et la république de J. J. Rousseau;* М. Ковалевскій, *Предисловіе къ русскому переводу „Духа законовъ“,* 1900; Barckhausen, *Montesquieu, ses idées et ses oeuvres,* 1907.

Руссо:

Höffding, *Rousseau und seine Philosophie,* 1897 (Гёфффдингъ, *Руссо и его философія);* Naymann, *J. J. Rousseau's Socialphilisophie,* 1898; Морлей, *Руссо,* 1882; Грехэмъ, *Ж. Ж. Руссо. Его жизнь, произведенія и окружающая среда,* 1890; Герьѐ, *Руссо* (Энцикл. словарь Брокгауза, т. 27-й), М. Ковалевскій, *Происхожденіе современной демократіи,* т. 1-й, ч. 2-я; Новгородцевъ, *Кризисъ современнаго правосознанія* (*Вопросы философіи и психологіи,* кн. 84 и 89).

Ученія объ обществѣ:

Weil, *Saint-Simon et son oeuvre,* 1894; И. Ивановъ, *Сенъ-Симонъ и сенъ-симонизмъ,* 1901; Анри Мишель, *Идея государства. Критическій очеркъ исторіи соціальныхъ и политическихъ теорій во Франціи со времени революціи,* 1903; Виппперъ, *Общественныя ученія и историческія теоріи XVIII и XIX вв.,* 1908.

Гегель:

Кэрдъ, *Гегель,* 1898; Градовскій, *Политическая философія Гегеля (Собраніе сочиненій,* III, 271—310); Новгородцевъ, *Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ,* 1901.

Максъ Штирнеръ:

Basch, *L'individualisme anarchiste. Max Stirner,* 1904.

Современная эпоха:

Новгородцевъ, *Кризисъ современнаго правосознанія* (*Вопросы философіи и психологіи,* кн. 84, 89—90 и сл.).