Вмѣсто рукописи.

1912

3 4 НОЯ 1912

ЛЕКЦІИ

ПО ИСТОРІИ

ФИЛОСОФІИ ПРАВА.

Проф. **К. С. Суворова.**

МОСКВА
ПЕЧАТНЯ А. И. СНЕГИРЕВОЙ
ОСТОЖЕНКА, САВКИНСКІЙ ПЕР., СОБ. Д.
1906

10 ч



3914

946
37

Дозволено цензурою. Москва, 29 марта 1906 года.

Введеніе.

§ 1 **Понятіе объ исторіи философіи права.** Философія права есть часть философіи вообще, а исторія философіи права есть часть исторіи философіи вообще. Философію вообще отличаютъ отъ эмпирическихъ наукъ Каждая эмпирическая наука имѣетъ дѣло съ данными исторіи и опыта, относящимися къ основному понятію этой науки (напр., въ психологіи такимъ основнымъ понятіемъ служитъ душа, въ физикѣ движеніе физическихъ тѣлъ, въ филологіи языкъ, въ юриспруденціи право), но самое это основное понятіе для той или другой эмпирической науки является лишь предположеніемъ, которое само требуетъ объясненія и оправданія съ высшей, общей точки зрѣнія. Этой потребности удовлетворяетъ философія, которая, работая надъ тѣмъ же самымъ матеріаломъ, которымъ заняты отдѣльныя эмпирическія науки, стремится возвести его къ высшимъ обобщеніямъ, найти принципы или первооснованія всего того, что было и что есть. Такимъ образомъ отдѣльная эмпирическая наука съ свойственнымъ ей основнымъ понятіемъ, по отношенію къ философіи является лишь членомъ цѣлой всеобщей системы знанія и въ этой именно связи съ цѣлымъ получаетъ свое высшее объясненіе и оправданіе. Напр., юриспруденція говоритъ намъ о существованіи права, общества и государства и излагаетъ системы положительнаго права, дѣйствовавшаго и дѣйствующаго у разныхъ народовъ. Философія старается отвѣтить на вопросъ о принципахъ или первооснованіяхъ права, общества и государства, такъ какъ разумъ желаетъ знать, почему вездѣ существовало и существуетъ право, общество и государство. На этотъ вопросъ философія отвѣчаетъ, поставляя право въ связь съ другими явленіями природы и духа (біологіей, моралью, нравами, языкомъ, наукой, искусствомъ).

Примѣнительно къ этому понятію о философіи вообще, подъ философіею права понимаютъ науку о принципахъ или первооснованіяхъ тѣхъ юридическихъ нормъ, которыя дѣйствовали и дѣй-

ствуютъ въ человѣческомъ общежитіи и которыя составляютъ матеріалъ для разныхъ отдѣльныхъ юридическихъ наукъ или дисциплинъ Слѣдовательно философія права есть или должна быть такою научною областію, въ которой понятія отдѣльныхъ юридическихъ дисциплинъ обобщаются или объединяются. Другими словами, не отдѣльная какая-либо юридическая норма, не отдѣльная область права, даже не цѣлая система какого-либо положительнаго права, дѣйствовавшаго или дѣйствующаго въ какомъ-либо опредѣленномъ человѣческомъ общежитіи входитъ въ эту философско-научную область, а общее ученіе о возникновеніи и существѣ права, общества и государства

Примѣнительно къ этому опредѣленію философіи права, подъ *исторіею философіи права* нужно понимать исторію послѣдовательно развивавшихся общихъ понятій о возникновеніи и существѣ права, общества и государства. Цѣль, т о. изученіе этой исторіи достигается главнымъ образомъ ознакомленіемъ съ ученіями и системами мыслителей, трудившихся въ этой области При этомъ, однако, должно замѣтить, что 1) философскіе умы, которые могли оказывать въ свое время сильное вліяніе на практическую жизнь, сами могли находиться подъ неотразимымъ вліяніемъ общественныхъ порядковъ своего времени (Платонъ и Аристотель, средніе вѣка, Макьявелли и др), 2) что порядокъ, въ данной странѣ существовавшій, въ качествѣ установленнаго порядка положительнаго права, для мыслителя другой страны могъ представляться теоретическимъ идеаломъ (какъ напр , англійскія учрежденія для Монтескьё).

Въ германскихъ университетахъ не преподается особой науки исторіи философіи права, потому что ея, собственно говоря, и быть не можетъ, какъ особой науки. На такъ называемомъ философскомъ факультетѣ исторія философіи права вводится въ исторію философіи вообще. Причину этого указать нетрудно. Сравнительно немного было такихъ мыслителей, которые (какъ напр., Макьявелли или Руссо) разсуждали и писали бы только о правѣ и государствѣ Большею частію воззрѣнія философовъ на право и государство состоятъ въ тѣснѣйшей связи съ ихъ общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ, обнимающимъ всѣ вопросы бытія (о Богѣ, о томъ, какъ міръ произошелъ, и въ какомъ отношеніи міръ находится къ Божеству, о томъ, какое положеніе человѣкъ занимаетъ по отношенію къ Богу и къ міру, что и какимъ образомъ можетъ познавать человѣческій разумъ, о добродѣтели и этикѣ вообще и т. д.), такъ что ученія о правѣ и государствѣ является лишь составною частію цѣлаго философскаго ученія и въ этой связи съ цѣлымъ получаютъ свое надлежащее освѣщеніе. На юридическихъ факультетахъ Германіи также не преподается особой науки исторіи философіи права Потребность ознакомленія студентовъ съ послѣдовательно развивавшимися философскими ученіями о правѣ и государствѣ удовлетворяется тамъ дру-

гими способами Во-первыхъ, можетъ читаться *философія права,* обнимающая собою всѣ отдѣльныя юридическія дисциплины: государственное право, частное право, уголовное, международное, церковное и проч и не могущая, конечно, обойтись безъ историческаго ознакомленія со всѣми предшествовавшими философскими системами (въ такомъ видѣ напр , читаетъ философію права Лисстъ). Во-вторыхъ, въ такъ называемомъ „общемъ ученіи о государствѣ“ (Allgemeine Staatslehre), каковы напр , *Iellinek*, Allgemeine Staatslehre, *Schmidt*, Allgemeine Staatslehre, *Rehm*, Allgemeine Staatslehre, можно не только найти отвѣтъ на всѣ вопросы, которые содержатся въ русскихъ университетскихъ программахъ по исторіи философіи права, но и всѣ новѣйшія движенія европейской философской мысли, которыя въ нашихъ программахъ отсутствуютъ

Оба указанные пути, возможные въ германскихъ университетахъ, затруднительны для насъ, потому, что для того, чтобы читать философію права, или общее ученіе о государствѣ такъ, какъ они читаются въ германскихъ университетахъ, нужно не только знать то, чему учитъ тотъ или другой философъ, а и самому имѣть философское міровоззрѣніе по всѣмъ вопросамъ, входящимъ въ кругъ философіи права. Это послѣднее для русскихъ ученыхъ, конечно, гораздо труднѣе, чѣмъ первое

Какъ бы то ни было, на юридическихъ факультетахъ русскихъ университетовъ читается не философія права, а исторія философіи права, какъ обзоръ теоретическихъ ученій, и притомъ не столько о правѣ, сколько о государствѣ, такъ что исторія философіи права въ русскомъ пониманіи сдѣлалась или почти сдѣлалась синонимомъ исторіи политическихъ ученій, которая притомъ далеко не доводится до настоящаго времени.

Глава I.

Греческая философія.

§ 2. **Предшественники Сократа**. Греческая философія развилась сначала не въ самой Греціи, а въ торговыхъ городахъ или колоніяхъ греческихъ, каковы іонійскія колоніи въ Малой Азіи, Сицилія, южная Италія, Ѳракія Собственно Греція (и именно Аѳины) сдѣлалась центромъ философскаго движенія послѣ персидскихъ войнъ, когда выступили софисты, а противникомъ софистовъ выступилъ Сократъ, за которымъ въ свою очередь слѣдовали два величайшіе ума древности—Платонъ и Аристотель Философскія ученія предшественниковъ Сократа, сами по себѣ, не имѣли непосредственнаго отношенія къ праву и государству. Но, во-первыхъ, ими объясняется та точка зрѣнія, на которую стали софисты, а слѣдовательно, вмѣстѣ съ тѣмъ, объясняется и поводъ, по которому Сократъ выступилъ противъ софистовъ,—во-вторыхъ, Платонъ, Аристотель, стоики, Эпикуръ и даже нѣкоторые европейскіе мыслители позднѣйшаго времени пользовались въ большей или меньшей мѣрѣ мыслями древнѣйшихъ философовъ.

Къ предшественникамъ софистовъ и Сократа принадлежатъ: 1) древнѣйшіе или іонійскіе натурфилософы, 2) пиѳагорейцы, 3) элеаты, 4) младшіе или позднѣйшіе натурфилософы.

1) Древнѣйшіе или іонійскіе натурфилософы признавали началомъ и концомъ всѣхъ вещей какой-либо элементъ природы,—отсюда и усвоенное имъ названіе натурфилософовъ. Такъ *Ѳалесъ милетскій* (род. въ 624 г. до Р. Хр.) училъ, что начало и конецъ всего есть вода. *Анаксимандръ милетскій* (род. въ 611 г до Р. Хр.) признавалъ такимъ принципомъ неопредѣленную по качеству и безконечную по протяженію матерію, въ которой прежде всего выдѣлились теплота и холодъ; изъ теплоты и холода образуется сырость или влага; затѣмъ выдѣляются земля, воздухъ и огненный шаръ, обнимающій землю и воздухъ; на землѣ, образовавшейся изъ первоначально жидкаго состоянія, подъ вліяніемъ теплоты и влаги, путемъ

постепеннаго процесса, возникли живыя существа; земноводныя существа, какъ происшедшія изъ влаги подъ вліяніемъ теплоты, вначалѣ имѣли видъ рыбъ и лишь съ осушеніемъ земной поверхности получили свой настоящій видъ. 3) *Анаксименъ милетскій* (род. около 528 г.) первоосноваціемъ всѣхъ вещей считалъ воздухъ, изъ котораго, путемъ сгущенія и разрѣженія, возникли огонь, вѣтеръ, облака, вода и земля. 4) *Гераклитъ ефесскій* (около 500 г) признавалъ первоначаломъ всего сущаго эфирный огонь, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ всевѣдущій и всеуправляющій божественный духъ или разумъ (νοῦς). Путемъ двоякаго процесса, все отъ эфирнаго огня переходитъ къ землѣ и водѣ или иначе къ смерти, и обратно отъ земли и воды къ эфирному огню, т. е. къ жизни, — такимъ образомъ *все течетъ*. Всеобщему, всепроникающему разуму должно повиноваться,— въ этомъ состоитъ этическій принципъ ученія Гераклита. Одинъ изъ учениковъ Гераклита (Кратилъ) сдѣлалъ очень важное примѣненіе его ученія къ нашимъ понятіямъ, разсуждая, что и въ нашихъ понятіяхъ также *все течетъ*, т. е. нѣтъ ничего постояннаго

2) Основатель пиѳагорейской школы, *Пиѳагоръ самосскій* (род около 582 г.) проведшій конецъ своей жизни въ южной Италіи и основавшій тамъ союзъ друзей нравственности и порядка, училъ, что существо вещей есть число. Это нужно понимать такъ, что ариѳметическія числа (четное и нечетное) и геометрическія величины даютъ каждой вещи свойственную ей особенность. Неопредѣленное по своему качеству и неограниченное по пространству дѣлается, благодаря числу, опредѣленнымъ и ограниченнымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и познаваемымъ для человѣческаго разума, а все міровое цѣлое есть гармоническое сочетаніе различій и противоположностей, средоточіе котораго есть центральный огонь. Размѣренныя движенія тѣлъ въ небесныхъ сферахъ вокругъ центральнаго огня, издаютъ звуки— напоминаніе о нихъ даютъ семь струнъ или семь звуковъ лиры,— поэтому музыка, наравнѣ съ математикой, имѣла огромное значеніе въ пиѳагорействѣ.

3) *Элеаты* — философская школа, развившаяся въ Элеѣ въ Нижней Италіи—въ лицѣ главнаго ихъ представителя *Парменида*,— въ противоположность Гераклитовскому ученію о вѣчномъ теченіи и вѣчномъ измѣненіи всего сущаго, различали истинное неизмѣняемое бытіе, которое схватывается и постигается мышленіемъ, отъ того обманчиваго, кажущагося теченія или становленія, которое воспринимается нашими внѣшними чувствами. Отсюда различіе между знаніемъ и мнѣніемъ. Предметъ знанія есть истинно сущее, неизмѣнное бытіе. Предметъ мнѣнія есть кажущееся многообразіе вещей.— Къ мнѣнію приводитъ обманъ чувствъ, воспринимающихъ это кажущееся многообразіе. Къ знанію приводитъ мышленіе, которымъ постигается истинное, неизмѣнное бытіе.

4) Такъ называемые младшіе натурфилософы раздѣляли мысль элеатовъ о неизмѣняемости истинно сущаго, но, въ противоположность элеатамъ, говорили не объ единомъ неизмѣнномъ бытіи, а о многихъ неизмѣняющихся субстанціяхъ или сущностяхъ. Наблюдаемая и воспринимаемая нашими внѣшними чувствами измѣняемость вещей, ихъ кажущееся возникновеніе и исчезновеніе есть не что иное какъ измѣненіе взаимныхъ отношеній этихъ сущностей между собою. Далѣе начинается коренное разногласіе между младшими натурфилософами. Одни, въ особенности Анаксагоръ (род. около 500 г до Р. Хр.) наряду съ матеріальными субстанціями признавали идеальную силу, высшій разумъ, который упорядочиваетъ измѣненіе отношеній между субстанціями, такимъ образомъ допускали дуализмъ духа и матеріи. Другіе, какъ Левкиппъ и Демокритъ, родоначальники всѣхъ позднѣйшихъ матеріалистовъ, отвергали дуализмъ, отрицали существованіе какой-либо высшей идеальной силы внѣ матеріальнаго міра. Міръ наполненъ изначала существующими недѣлимыми тѣлами, атомами (отсюда названіе Левкиппа и Демокрита атомистами) Эти недѣлимыя тѣла, атомы, отличаются одни отъ другихъ не внутренними качествами, а геометрически—видомъ, положеніемъ и распорядкомъ. Красные атомы образуютъ изъ себя огонь и душу. Познаніе вещей дѣлается возможнымъ для насъ вслѣдствіе того, что отъ вещей исходятъ матеріальные образы, достигающіе посредствомъ нашихъ чувствъ нашей души.

Таковы тѣ стадіи, которыя прошла греческая философская мысль до софистовъ.

§ 3. **Софисты.** *Софисты* выступили въ такую эпоху, когда, съ благопріятнымъ исходомъ персидскихъ войнъ, послѣдовалъ подъемъ греческаго самосознанія, но въ тоже время обнаружилось соперничество между городами, а въ городахъ между фамиліями и отдѣльными лицами Въ Аѳинахъ въ особенности развились демократическія учрежденія на основѣ народнаго избранія и жеребья, съ упраздненіемъ всякихъ сословныхъ различій. Чувствовалась потребность въ такой наукѣ, которая подготовляла бы къ государственной дѣятельности, а такою наукою при тогдашнихъ обстоятельствахъ могла быть только риторика, какъ искусство владѣть живою рѣчью. Примѣръ Перикла показывалъ, какую силу надъ толпой можетъ имѣть искусная рѣчь оратора Раньше риторика, если и существовала, то была дѣломъ благороднаго досуга или благородной праздности: теперь отъ риторики стали требовать, чтобы она подготовляла и воспитывала государственныхъ людей. На эту потребность или спросъ откликнулись люди мудрости—софисты, какъ они сами себя называли. Что касается содержанія этой мудрости, то изъ предшествующей исторіи развитія греческой философской мысли, софисты вынесли лишь то убѣжденіе, что существовала масса философскихъ міровоззрѣній, изъ

которыхъ одно противорѣчило другому, и которыя, всѣ вмѣстѣ взятыя, оказывались непригодными для цѣлей практической политики. Значитъ центръ тяжести въ наукѣ или въ искусствѣ риторики нужно было поставить не въ содержаніи, а во внѣшней сторонѣ—въ краснорѣчіи

Софистъ Протагоръ, старшій современникъ Сократа (род. около 485 г до Р. Хр.) воспользовался раньше его уже сдѣланнымъ перенесеніемъ гераклитовскаго ученія о вѣчномъ теченіи или вѣчной измѣняемости всѣхъ вещей на понятія познающаго субъекта и выставилъ слѣдующій тезисъ: *человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей*, т е истинное сущее есть то, что каждому отдѣльному человѣку представляется таковымъ. При дальнѣйшемъ развитіи этого тезиса, у Протагора и другихъ софистовъ (Горгій, Гиппій, Продикъ), получался выводъ, что не существуетъ ничего объективно истиннаго, объективно добраго, объективно справедливаго; все относительно; истинное, доброе и справедливое есть то, что кажется таковымъ каждому отдѣльному субъекту въ данный моментъ. Въ связи съ этимъ находится воззрѣніе софистовъ на право и государство. Право есть то, что постановлено законодателемъ, или договорнымъ соглашеніемъ, а закономъ или договоромъ можно установить все, что представляется выгоднымъ въ данный моментъ. Государство есть не что иное, какъ господство сильнаго надъ слабыми, и законодатель можетъ издавать какой угодно законъ, если онъ имѣетъ силу провести его. Софисты хвалились, что они обладаютъ искусствомъ (и другихъ учатъ этому же искусству) все доказывать и все опровергать и различныя вещи представлять, какъ тождественныя (т е, напр, что черное и бѣлое—одно и тоже). Понятно, что при такихъ операціяхъ требовалось прежде всего и болѣе всего краснорѣчіе въ связи съ діалектическою ловкостію, т. е съ умѣньемъ расчленять и сопоставлять сужденія, дѣлать изъ нихъ выводы или заключенія, которыя требовались въ данный моментъ. Знаніе и изученіе мудрости сдѣлалось у софистовъ профессіей, вознаграждаемою, какъ и всякія другія профессіи. Прошедшій чрезъ школу софистовъ получалъ способность дѣйствовать на толпу своею рѣчью въ интересахъ своихъ, или въ интересахъ своей партіи. Нѣтъ надобности говорить о томъ, что „мудрость“ софистовъ могла породить лишь величайшую путаницу въ понятіяхъ и въ нравахъ, и что софистическая школа оказывалась не подготовкою къ общественной жизни, а вреднѣйшимъ ферментомъ ея разложенія, хотя софистамъ нельзя отказать въ нѣкоторыхъ заслугахъ въ области филологіи и грамматики. Эту опасность усмотрѣлъ и противъ этой опасности вооружился Сократъ.

§ 4. **Сократъ и его ученіе.** *Сократъ* (род. около 470 г. до Р. Хр.), не смотря на его низкое происхожденіе (сынъ бѣднаго каменотеса) былъ рѣшительнымъ противникомъ демократіи. Если, говорилъ онъ,

въ обыденной гражданской жизни по всякому дѣлу обращаются къ свѣдущему человѣку, то было бы въ высшей степени нелѣпо, если бы въ важнѣйшихъ дѣлахъ политическаго порядка рѣшеніе предоставлялось жребію, или, еще того хуже, выборамъ. Этимъ нерасположеніемъ Сократа къ демократіи гейдельбергскій профессоръ Виндельбандъ объясняетъ первое сближеніе съ Сократомъ молодого аристократа Платона (по отцу происходилъ отъ Кодра, по матери отъ Солона), который потомъ сдѣлался ученикомъ и горячимъ почитателемъ Сократа. Въ извѣстномъ смыслѣ Сократъ стоялъ на общей почвѣ съ софистами, именно (1) въ томъ отношеніи, что центръ его философствованія— не міръ, какъ у предшествующихъ греческихъ философовъ, а человѣкъ, и (2) въ томъ, что, и по мнѣнію Сократа, всякая способность имѣетъ своимъ корнемъ знаніе, слѣдовательно и способности гражданина знаніемъ же пріобрѣтаются, т. е. нужно учиться быть способнымъ гражданиномъ. Но способный гражданинъ — не тотъ, кто умѣлъ бы заботиться только о себѣ самомъ, проводить мнѣнія и интересы свои и своей партіи, а тотъ кто понимаетъ благо цѣлаго и дѣйствуетъ въ этомъ направленіи. Отъ науки Сократъ требовалъ, чтобы она дѣлала изучающихъ ее способными къ служенію не личнымъ интересамъ, а отечеству,—способными въ нравственномъ смыслѣ т. е. добродѣтельными Итакъ добродѣтель основывается на знаніи; ей нужно учиться Сократъ желалъ улучшить нравы путемъ пріобрѣтенія достовѣрнаго знанія и твердыхъ понятій. Кто знаетъ въ чемъ состоитъ правильный образъ дѣйствій, тотъ и дѣйствовать будетъ правильно, и напротивъ неправильный образъ дѣйствій зависитъ отъ незнанія того, что есть правильное и что неправильное. Правильно (или, что тоже, добродѣтельно) есть то дѣйствіе, которое имѣетъ цѣлью принести истинную пользу, счастье или блаженство (εὐδαιμονία). Девизъ Сократа „познай самого себя“ (γνῶθι σεαυτόν), учитъ сдерживать и обуздывать свои склонности и страсти. Путемъ мышленія и самопознанія человѣкъ убѣждается въ томъ, что умѣренному лучше живется, чѣмъ невоздержному, что справедливый болѣе выигрываетъ, чѣмъ несправедливый, и что знаніе есть лучшее средство къ тому, чтобы различать дѣйствительныя опасности отъ мнимыхъ. Такимъ образомъ знаніе дѣлаетъ человѣка обладателемъ трехъ добродѣтелей: умѣренности, справедливости и мужества Отсюда видно, что Сократа можно назвать утилитаристомъ въ области морали. Все, даже и отношеніе къ другимъ людямъ и къ богамъ, измѣряется пользой. Доброе есть вмѣстѣ и прекрасное, и полезное, а такъ какъ только добродѣтель доставляетъ человѣку истинное счастіе или блаженство, то доброе есть вмѣстѣ и пріятное. У Сократа, какъ и у позднѣйшихъ представителей греческой философской мысли, право, мораль и даже эстетика

ею ек аснаго и о γα ου .

поря истиннымъ властителе н

можетъ быть только мыслящій, знающій и добродѣтельный. Добрый властитель долженъ быть какъ бы пастыремъ надъ подвластными; добродѣтель его, какъ правителя, состоитъ въ томъ, чтобы дѣлать ихъ счастливыми. Законы различаются какъ писанные и неписанные, (естественные); первые должны сообразоваться съ послѣдними. Въ этихъ пунктахъ Сократъ, какъ и въ другихъ, вступалъ въ оппозицію софистамъ, которые считали закономъ только то, что постановлено. Сократъ не писалъ никакихъ философскихъ трактатовъ и не предлагалъ своихъ услугъ въ качествѣ профессіональнаго учителя, какъ софисты; но онъ готовъ былъ вступить въ собесѣдованіе со всякимъ, кто желалъ чему нибудь научиться отъ него, или просто имѣть обмѣнъ мыслей съ нимъ. Діалоги Сократа записаны ученикомъ его Платономъ, но есть основаніе думать, что Платонъ не задавался цѣлью съ стенографическою точностію воспроизвести все то и только то, что говорилъ Сократъ. Въ рѣчь Сократа Платонъ могъ вставлять и свои мысли, желая этимъ сказать, что онъ считаетъ себя истиннымъ ученикомъ Сократа и ученіе свое правильнымъ развитіемъ взглядовъ Сократа. Замѣчательны пріемы, которыхъ держался Сократъ въ своихъ собесѣдованіяхъ съ разными лицами. Желая привести своихъ учениковъ или собесѣдниковъ къ ясному и надежному познанію истины, Сократъ не ставилъ какого либо общаго догматическаго положенія, которое бы потомъ подтверждалось разными доказательствами, а своими вопросами заставлялъ самого собесѣдника *найдти* то общее положеніе, которое требовалось отыскать. Этотъ методъ обученія получилъ названіе сократическаго или гевристическаго (отъ εὑρίσκω—нахожу). Не какъ методъ преподаванія или обученія, а какъ методъ изслѣдованія и отысканія истины, сократовскій способъ есть очевидно методъ индуктивный, а не дедуктивный. Отправнымъ пунктомъ для Сократа, какъ выше было сказано, служило не общее положеніе, изъ котораго потомъ дѣлались бы частные выводы, а какое нибудь явленіе обыденной жизни, конкретный фактъ, отъ котораго посредствомъ ряда вопросовъ онъ восходилъ къ общему принципу, хотя лично о себѣ самомъ всегда говорилъ, что знаетъ только то, что ничего не знаетъ. Въ собесѣдованіяхъ съ софистами и съ другими людьми, претендовавшими на мудрость и знаніе, особенно ярко выступала эта знаменитая Сократовская *иронія* (εἰρωνεία), т. е. самоумаленіе или самоуничиженіе Сократа, заканчивающееся его торжествомъ: Сократъ сначала повидимому, преклоняется предъ мудростію собесѣдника, чувствуя свое ничтожество, но, заставивъ его посредствомъ ряда вопросовъ высказаться, и подвергнувъ діалектической провѣркѣ все высказанное, разбиваетъ въ прахъ эту мудрость.

§ 5. **Сократическія школы.** Сократъ оставилъ послѣ себя много учениковъ, которые однако, большею частію односторонне усвоивали

и развивали ту или другую изъ идей Сократа, становясь во главѣ цѣлыхъ школъ. Такова во первыхъ, школа *мегарянъ*, основанная *Евклидомъ*, (котораго не должно смѣшивать съ александрійскимъ математикомъ Евклидомъ, жившимъ на цѣлое столѣтіе позднѣе) комбинировала этическое ученіе Сократа съ ученіемъ Элеатовъ о единомъ истинно сущемъ, понимая подъ сущимъ понятіе добра Такимъ образомъ то, что у Сократа было именно *понятіемъ*, которое достигалось посредствомъ изученія, и познанія, въ ученіи Евклида оказывалось единымъ истинно сущимъ бытіемъ, или существомъ, которое называютъ разными именами: мышленіемъ, Богомъ, разумомъ. Противоположность добру есть не бытіе, не сущее. Доброе всегда остается неизмѣннымъ и самому себѣ равнымъ Прибѣгая къ діалектикѣ, которая могла дать оружіе для доказательства этого ученія мегаряне часто сближались съ софистами. Другіе ученики Сократа пошли по другимъ направленямъ. Такъ *Антисѳенъ*, основатель школы циниковъ односторонимъ образомъ развилъ мысль Сократа о самообладаніи или самообузданіи. Истинный мудрецъ долженъ чувствовать себя самодовольнымъ и независимымъ отъ всякихъ случайныхъ потребностей; условныя нормы общежитія для него необязательны; довольствуясь сознаніемъ своей добродѣтели, онъ даже прямо изолируетъ себя отъ общества. У позднѣйшихъ представителей этого направленія цинизмъ болѣе и болѣе вырождался въ высокомѣріе и безстыдство. Третій ученикъ Сократа *Аристиппъ* изъ Кирены, основатель школы Киренаиковъ, одностороннимъ образомъ развилъ мысль Сократа о счастіи или блаженствѣ и объ удовольствіи (ἡδονή— отсюда названіе киренаиковъ гедонистами). Высшее благо и высшая цѣль жизни человѣка есть счастіе или блаженство. А счастливымъ или блаженнымъ дѣлаетъ человѣка то чувство удовольствія, которое онъ ощущаетъ въ себѣ въ данный моментъ. Испытывать удовольствіе въ настоящемъ—это и есть наша истинная задача, потому что только настоящее находится въ нашей власти. Удовольствіе нужно понимать не въ смыслѣ бурнаго аффекта, который можетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ огорченіе и неудовольствіе, а въ смыслѣ кроткаго или спокойнаго движенія чувства. Нѣтъ такихъ удовольствій, которыя были бы, сами по себѣ, дурны, или, напротивъ, имѣли бы предпочтительную цѣну предъ другими. Все дѣло въ томъ, чтобы правильно пользоваться удовольствіемъ минуты, а для этого требуются размышленіе и добродѣтель. Истинный мудрецъ есть тотъ, кто, пользуясь удовольствіемъ, не дѣлается его рабомъ, а остается господиномъ надъ нимъ, такъ что онъ избѣгаетъ опасности настолько предаться удовольствію, чтобы отсюда произошли огорченіе, болѣзнь и несчастіе.

Ученіе Сократа въ его всецѣлости было усвоено и самостоятельно развито знаменитѣйшимъ изъ его учениковъ—Платономъ.

§ 6 **Платонъ. Ученіе объ идеяхъ.** *Платонъ* (род. около 427 г. до Р Хр.) на основѣ ученія Сократа, но также принимая въ соображеніе и ученія предшествующихъ философовъ (Гераклита, Пиѳагора, Анаксагора и Парменида) построилъ цѣльную оригинальную философскую систему.

Ученіе Платона изложено въ написанныхъ имъ діалогахъ, въ большей части которыхъ центральною фигурою является Сократъ, дающій направленіе разговору и извлекающій изъ него существенные выводы. Но въ послѣднемъ по времени сочиненій Платона „Законы", Сократъ отсутствуетъ Платонъ много учился и много путешествовалъ Находясь въ Сициліи, онъ хотѣлъ провести въ жизнь свое идеальное государство чрезъ сиракузскаго тиранна Діонисія, но попытка оказалась неудачною Діонисій отнесся къ нему враждебно и предалъ его въ рабство, какъ военноплѣннаго Когда нѣкто Анникерисъ выкупилъ его изъ рабства, друзья Платона предложили выкупившему потраченную на выкупъ сумму денегъ, но Анникерисъ отказался взять ее, и на эти деньги былъ купленъ садъ нѣкоего *Академа*, въ которомъ Платонъ соединилъ вокругъ себя фолософствующихъ друзей Философская школа учениковъ Платона и въ позднѣйшее время удержала названіе „Академіи".

Въ философскомъ ученіи Платона обыкновенно различаютъ три части: діалектику, физику и этику,—въ послѣднюю входитъ также и государственное ученіе Платона. Для нашей цѣли важно собственно изложеніе ученія Платона о государствѣ; но его трудно понять безъ соображенія взглядовъ Платона, относящихся къ области діалектики и физики

Совершенная мудрость, учитъ Платонъ, свойственна только Богу; человѣкъ можетъ лишь стремиться къ мудрости, быть любителемъ мудрости (φιλόσοφος) и по возможности, приближаться къ совершенной божественной мудрости. Философія есть наука о безусловномъ и неизмѣнномъ, какъ первооснованіи всего измѣнчиваго міра явленій, подлежащаго нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. Это безусловное и неизмѣнное, это всеобщее и истинное сущее суть *идеи* Онѣ существуютъ объективно, образуя изъ себя особый міръ, возвышенный надъ міромъ преходящихъ явленій. Сократъ довольствовался тѣмъ, что находилъ всеобщее въ представленіяхъ своихъ собесѣдниковъ, заставляя ихъ высказаться и постепенно доводя до яснаго сознанія какого либо общаго моральнаго принципа, твердаго и неизмѣннаго, независимаго отъ каприза людей, которые сегодня желали бы утверждать одно, а завтра другое. Для Платона этого мало. Онъ находитъ, что есть такіе общіе принципы, которыхъ нельзя производить изъ представленій основанныхъ на воспріятіи нашихъ внѣшнихъ чувствъ, которые возникаютъ исключительно изъ разумнаго мышленія. Напр., если мы говоримъ о прекрасныхъ женщинахъ, о прекрасныхъ дѣтяхъ, о прекрас-

ныхъ лошадяхъ и проч., и желаемъ отъ отдѣльныхъ представленій взойдти къ понятію красоты, то это понятіе въ чистомъ и полномъ видѣ не содержится ни въ одномъ изъ отдѣльныхъ примѣровъ Слѣдовательно идея красоты существуетъ самостоятельно и независимо отъ отдѣльныхъ предметовъ. Въ нашемъ мышленіи идеямъ соотвѣтствуютъ *понятія*, а съ понятіемъ имѣетъ дѣло *діалектика*,—это, по выраженію Платона, божественное искуство находить понятія, расчленять ихъ, располагать въ порядкѣ; изъ нея только и почерпается истинное знаніе, а такъ какъ и Платонъ, согласно съ Сократомъ, добродѣтель основываетъ на знаніи, то діалектика есть единственная основа и всякой истинной добродѣтели.

Платонъ соединилъ въ своей системѣ мысль Гераклита, что „все течетъ", и ученіе элеатовъ объ истинно-сущемъ и неизмѣнномъ бытіи, схватываемомъ или постигаемомъ нашимъ мышленіемъ. Идеи—это истинно сущее, совершенное, неизмѣняемое, вѣчное и непреходящее. Напротивъ, подлежащій нашимъ внѣшнимъ чувствамъ міръ явленій есть страна несовершеннаго, измѣнчиваго и текущаго, временнаго и становящагося. Здѣсь все находится на пути отъ бытія къ небытію и отъ небытія къ бытію. Здѣсь всегда можно сказать, что нѣчто существуетъ, и въ тоже время что его уже нѣтъ. Здѣсь нѣтъ ничего совершеннаго, ибо все текущее каждый моментъ перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ оно было. Но все таки между идеями и вещами или предметами наблюдаемаго нами міра существуетъ отношеніе: матеріальные предметы причастны идеямъ, и, благодаря именно этой причастности, данный, индивидуальный предметъ есть то, что онъ есть, въ отличіе отъ всего другаго Идея относится къ вещи, какъ ея истинная сущность. Идея есть вмѣстѣ и образецъ, первообразъ, прототипъ отдѣльной вещи, а отдѣльная вещь въ отношеніи къ идеѣ есть лишь снимокъ, копія, подобіе. Идеи отражаются въ вещахъ, какъ въ тускломъ зеркалѣ. Не совсѣмъ яснымъ остается для изслѣдователей, какъ Платонъ понималъ отношеніе идей къ Божеству. Несомнѣнно, что Платонъ отожествлялъ божество съ идеей добра: идея добра тождественная съ Божествомъ—это, такъ сказать, солнце въ царствѣ идей. Но неясно, въ какомъ отношеніи къ Божеству состоятъ прочія идеи. По мнѣнію однихъ, Платонъ представлялъ ихъ себѣ самостоятельными существами не только въ отношеніи къ отдѣльнымъ вещамъ видимаго міра, но и въ отношеніи къ Божеству,—это взглядъ средневѣковой схоластики. Напротивъ, по мнѣнію древнѣйшихъ толкователей, въ особенности Отцовъ церкви, которые прилежно изучали сочиненія Платона, идеи не обособлялись отъ Божества, а помѣщались въ божественномъ Разумѣ, какъ мысли божественнаго Разума

Вещи чувственнаго міра могутъ быть только предметомъ *представленія и мнѣнія*, а представленія и мнѣнія не могутъ имѣть

полной достовѣрности. Идеи суть предметъ *мышленія* и *истиннаго знанія*. Если мы желаемъ возвыситься до познанія истиннаго бытія, до познанія идей, то должны отвлечься отъ всего чувственнаго, сосредоточиться въ себѣ, для того чтобы съ чистымъ и не затуманеннымъ взоромъ обратиться къ идеальному и божественному. Но спрашивается, какимъ же образомъ наше мышленіе можетъ дойти до познанія того, что находится внѣ и выше этого видимаго міра? Платонъ крайне оригинально отвѣчаетъ на этотъ вопросъ: душа человѣка существовала раньше тѣла; до соединенія съ тѣломъ она сама жила въ идеальномъ мірѣ, сама непосредственно созерцала идеи и была блаженною въ этомъ созерцаніи. Послѣ соединенія ея съ тѣломъ, то что она созерцала въ своемъ безтѣлесномъ состояніи, пришло въ забвеніе, однако такъ, что душа не утратила способности вспомнить объ этомъ. Вещи видимаго міра, которыя, какъ мы знаемъ, суть несовершенные, неясные, тусклые образы идей побуждаютъ насъ вспомнить о первообразѣ и такимъ образомъ пробудить забытое познаніе идей, такъ что всякое знаніе человѣка есть въ сущности воспоминаніе или припоминаніе

§ 7. **Ученіе о душѣ**. Изъ физики Платона для нашей цѣли важно ученіе его о душѣ Платонъ различаетъ въ человѣкѣ троякую душу: 1) разумную и богоподобную, мѣстонахожденіе ея въ головѣ; ей именно принадлежитъ разумное познаніе. — 2) раздражительную, иначе мужественную,—мѣстонахожденіе ея въ груди— и 3) желательную, —мѣстонахожденіе ея въ животѣ. Обѣ послѣднія имѣютъ чувственную природу; ими условливается чувственная жизнь человѣка. Желательную душу имѣютъ и растенія; мужественную имѣютъ и животныя (покр. м болѣе благородныя) Эта троякая душа въ діалогѣ „Федръ“ сравнивается съ парой лошадей, управляемыхъ однимъ возницей. Возница—это разумная душа; изъ двухъ лошадей болѣе благородная или мужественная стремится вверхъ, подчиняясь вознищѣ, а менѣе благородная, желательная упорно тянетъ внизъ Чтобы обосновать эту тройственность души въ человѣкѣ, Платонъ указываетъ на борьбу стремленій въ человѣкѣ. Случается, говоритъ онъ, что похотливость или пожеланіе стремится къ чему нибудь такому, что запрещается разумомъ, или что гнѣвъ, раздраженіе возстаетъ противъ разума. Но ни одно существо не можетъ состоять въ противорѣчіи съ самимъ собой, слѣдовательно для того, чтобы объяснить эту внутреннюю борьбу, въ насъ происходящую, слѣдуетъ предполагать, что въ основаніи различныхъ движеній, сталкивающихся между собою, лежатъ реально-различныя начала. А такъ какъ всѣ душевныя движенія могутъ быть именно троякаго рода, то и должно признавать въ человѣкѣ троякую душу. Разумная душа и желательная душа— это, такъ сказать, два противоположные полюса, между которыми раздражительная или мужественная душа занимаетъ посредствующее

положеніе. Гнѣвъ (θυμός) можетъ быть сравниваемъ съ львомъ, а пожеланіе (ἐπιθυμία)—съ многоголовой гидрой, а также съ продырявленной или бездонной бочкой. θυμός, по своей природѣ, становится на сторонѣ разума и поддерживаетъ его въ борьбѣ съ этою многоглавой гидрой, которая всегда старается возмутиться противъ разума. Преобладаніе мужества надъ разумомъ характеризуетъ Ѳракійцевъ, преобладаніе пожеланія характеризуетъ жадныхъ до пріобрѣтенія Финикійцевъ и Египтянъ, любовь къ мудрости — эллиновъ. Тройственность души не ограничивается у Платона областію психологіи, а отражается на его этикѣ и на его ученіи о государствѣ.

§ 8. **Этическое ученіе Платона.** Платонъ не впадаетъ въ крайности цинпковъ и киренаиковъ: не доходитъ до абсолютнаго отрицанія всякаго удовольствія, какъ цинпки, но и не доходитъ до мысли, что всякія удовольствія, по ихъ существу, морально безразличны, лишь бы человѣкъ оставался господиномъ надъ ними, какъ учили киренаики. Есть удовольствія истинныя и есть удовольствія ложныя. Истинныя удовольствія проистекаютъ изъ добродѣтели и изъ познанія истины; ложныя удовольствія не только не проистекаютъ изъ добродѣтели, а борются съ нею, враждебно относятся къ ней, потому что проистекаютъ изъ чувственности. Послѣднихъ человѣкъ долженъ избѣгать Высшее благо для человѣка есть идея Добра, а такъ какъ мы знаемъ, что идея Добра у Платона тождественна съ Божествомъ, то, стало быть, человѣкъ свое высшее благо находитъ въ Богѣ Въ уподобленіи Богу и состоитъ истинное блаженство или счастіе человѣка, а уподобленіе Богу достигается или осуществляется посредствомъ добродѣтели. Добродѣтель есть гармонія внутреннихъ движеній въ человѣкѣ; порокъ есть дисгармонія. Добродѣтель есть здоровье души; она сообщаетъ душѣ силу и красоту. Порокъ есть болѣзнь души, онъ дѣлаетъ ее слабою и отвратительною Добродѣтель достолюбезна ради нея самой, а не ради внѣшнихъ благъ. Какъ внутренняя гармонія душевныхъ движеній, добродѣтель есть въ сущности одна и единая, единственная, добродѣтель: но она расчленяется на четыре главныя добродѣтели, соотвѣтственно троякой душѣ въ человѣкѣ. Эти четыре главныя добродѣтели суть: мудрость, мужество, умѣренность и справедливость. *Мудрость* есть добродѣтель разумной души; она состоитъ въ истинномъ познаніи. *Мужество* есть добродѣтель раздражительной души; она состоитъ въ мужественномъ стремленіи къ добру, не взирая на трудности, которыя связаны съ этимъ стремленіемъ. *Умѣренность* есть добродѣтель желательной души; она состоитъ въ обуздываніи желаній и въ соблюденіи правильной мѣры. *Справедливость* есть добродѣтель всей тройственной души; она состоитъ въ томъ, что каждая часть души, соотвѣтственно естественному положенію, которое она занимаетъ въ отношеніи остальныхъ частей, въ совершенствѣ выполняетъ свою особую задачу, не выступая

за ея границы Слѣдовательно справедливость есть связь или объединеніе остальныхъ трехъ добродѣтелей, такъ сказать регуляторъ души — Справедливость въ отношеніи къ богамъ называется особымъ именемъ: благочестіе.

§ 9. **Ученіе о государствѣ.** Переходимъ теперь къ государственному ученію Платона. Черезъ все ученіе проходитъ одна основная мысль: благо цѣлаго, предъ которымъ долженъ склоняться всякій индивидуальный интересъ. Государство, по мысли Платона, есть человѣкъ въ увеличенномъ размѣрѣ, и подобно тому какъ задача отдѣльнаго человѣка есть достиженіе блаженства путемъ добродѣтели, задача государства есть образованіе гражданъ для добродѣтели, т. е. для осуществленія идеи добра. Если все цѣлое благоустроено, если каждый содѣйствуетъ благу цѣлаго, то каждый выполняетъ тѣмъ самымъ и свое особое назначеніе, достигаетъ своей индивидуальной цѣли и участвуетъ въ блаженствѣ Въ силу тѣсной связи этики съ эстетикой, это гармонически благоустроенное цѣлое есть вмѣстѣ и изящное произведеніе искуства. Свое идеальное государство, т е. государство, соотвѣтствующее идеѣ государства, Платонъ начерталъ въ своемъ діалогѣ: „Государство“; позднѣе въ другомъ сочиненіи „Законы“ онъ построилъ менѣе идеальное, но болѣе осуществимое государство.

Ученіе объ идеальномъ государствѣ стоитъ въ тѣсной связи съ ученіемъ объ идеяхъ, съ ученіемъ о душѣ и съ ученіемъ о добродѣтели Въ идеальномъ государствѣ троякая душа индивидуальнаго человѣка съ соотвѣтствующими каждой части или каждой сторонѣ души добродѣтелями представлена особымъ сословіемъ

Во главѣ стоитъ сословіе *правителей,* которое соотвѣтствуетъ разумной душѣ, и добродѣтель котораго есть *мудрость* Платонъ, какъ и Сократъ, принципіально не расположенъ къ демократіи При демократическомъ устройствѣ не достаетъ постояннаго и умѣлаго руководительства. Если каждый призванъ и считаетъ себя призваннымъ непосредственно участвовать въ важнѣйшихъ рѣшеніяхъ публичной жизни, если высшая и труднѣйшая изъ всѣхъ задачъ — управленіе государствомъ—разрѣшается не свѣдущими, спеціально подготовленными къ тому людьми, а любымъ проходимцемъ, котораго выдвинуло расположеніе толпы и собственная его ловкость, то неизбѣжно происходитъ колебаніе государственнаго корабля, у котораго не оказывается надлежащаго кормчаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ, при демократическомъ устройствѣ, въ которомъ все зависитъ отъ рѣшенія массы, народъ подпадаетъ вліянію лицемѣрныхъ софистовъ и риторовъ, для которыхъ на первомъ планѣ стоитъ не истинное и доброе, а практичное и пріятное. При демократическомъ устройствѣ, притомъ же всякій пріучается трактовать о всевозможныхъ вещахъ, любое ничтожество болтаетъ на площади обо всѣхъ и обо всемъ, от-

влекаясь отъ своей профессіональной дѣятельности и пренебрегая своей работой. Власть должна принадлежать особому сословію — философовъ, любителей мудрости, добродѣтель которыхъ есть мудрость. Для осуществленія идеальнаго государства необходимо, чтобы власти достигали только философы, или чтобы власть имѣющіе правители правильно философствовали. Объ этомъ сословіи нельзя сказать, что оно должно жить только для чистаго созерцанія идей и для своего лишь собственнаго идеальнаго удовлетворенія. Философы должны имѣть также попеченіе о своихъ согражданахъ, исполняющихъ низшія функціи Но все-таки ихъ высшее назначеніе и вмѣстѣ полное блаженство состоитъ въ познаніи идеи добра. Такимъ образомъ господство идеи въ государствѣ Платонъ желалъ обезпечить не тѣмъ, чтобы сознаніе всѣхъ и каждаго было проникнуто ею, а тѣмъ, что для нея должно существовать особое сословіе, которому остальныя сословія обязаны повиноваться, и члены котораго должны быть чужды чувственныхъ и индивидуальныхъ интересовъ.

Слѣдующее за философами—правителями сословіе составляютъ *воины или стражи.* Оно соотвѣтствуетъ раздражительной душевной силѣ въ индивидуальномъ человѣкѣ, и добродѣтель его есть *мужество.* Они сторожатъ благоденствіе государства, защищая его отъ всякой опасности. Они также должны быть по возможности чужды чувственныхъ и индивидуальныхъ интересовъ. И правители, и стражи должны образовать единое семейное общеніе въ строжайшемъ смыслѣ слова, безъ брака, безъ семьи и безъ частной собственности:

Третье сословіе составляютъ *земледѣльцы, ремесленники и торговцы.* Оно соотвѣтствуетъ желательной душевной силѣ, и добродѣтель его есть *умѣренность,* съ которою тѣсно связываются скромность и добровольное повиновеніе. На немъ лежитъ обязанность доставлять средства къ существованію лицамъ двухъ высшихъ сословій, такъ какъ философы и стражи должны быть свободны отъ всякаго профессіональнаго труда, который могъ бы служить для нихъ источникомъ матеріальныхъ средствъ. Подобно тому, какъ въ индивидуальномъ человѣкѣ, кромѣ трехъ добродѣтелей тройственной души, существуетъ четвертая добродѣтель — справедливость, какъ объединеніе этихъ трехъ добродѣтелей, и какъ регуляторъ души, — въ идеальномъ государствѣ также весь строй или все цѣлое, состоящее изъ трехъ сословій съ свойственными имъ добродѣтелями, должны быть проникнуты *справедливостію,* т. е. всякое сословіе должно вѣрно выполнять свою задачу, соотвѣтственно занимаемому имъ въ государствѣ положенію, не переступая за его границы.

Третьимъ сословіемъ Платонъ почти не занимается, указавъ лишь ему ту задачу, которой оно должно достигать, и не распространяя на него требованія объ общеніи имуществъ, женъ и дѣтей. Но тѣмъ большее вниманіе обращаетъ онъ на регулированіе

порядка жизни лицъ двухъ высшихъ сословій, особенно стражей, такъ какъ изъ этого сословія должно пополняться сословіе правителей. Индивидуальной собственности, индивидуальнаго брака и индивидуальной семьи не должно существовать: все должно быть общимъ. Правители назначаютъ мужчинамъ тѣхъ женщинъ, съ которыми они должны сожительствовать втеченіе опредѣленнаго закономъ времени; но прижитыя ими дѣти не должны знать своихъ родителей. Дѣти тотчасъ послѣ рожденія отбираются у нихъ и помѣщаются въ спеціально назначенномъ для воспитанія ихъ мѣстѣ Сожительство мужчины съ женщиной за предѣлами указаннаго закономъ времени дозволяется, но возможный плодъ истребляется въ зародышѣ. Государственное воспитаніе дѣтей регулируется подробными правилами. Отъ 1 до 3-хъ лѣтъ—вскармливаніе; 3—6 л. разсказываніе дѣтямъ миѳовъ; 7—10 л. гимнастика; 10—13 чтеніе и письмо; 14—16 поэзія и музыка; 16 — 18 математическія науки; 18 — 20 военныя упражненія. Затѣмъ слѣдуетъ первый разборъ. Менѣе способные къ наукѣ, но способные къ храбрости остаются простыми воинами; болѣе способные учатся до 30 л. наукамъ въ болѣе широкомъ объемѣ Тогда наступаетъ второй разборъ. Менѣе способные поступаютъ на практическія государственныя должности, а выдающіеся съ 30 до 35 л изучаютъ діалектику и до 50 л. опредѣляются на должности, соединенныя съ властію приказывать Наконецъ въ 50 л. возрастѣ достигается то, что есть высшее въ философіи — созерцаніе идеи Добра, и вмѣстѣ съ тѣмъ формальное зачисленіе въ сословіе правителей. Принятые въ это сословіе, какъ скоро дойдетъ до нихъ очередь, занимаютъ высшія государственныя должности, ведя надзоръ за всѣмъ государственнымъ управленіемъ, но большую часть времени посвящая философскому созерцанію. Дѣти третьяго сословія въ ученіи о воспитаніи не имѣются въ виду, но дѣти высшихъ сословій обоихъ половъ подчиняются однимъ и тѣмъ же правиламъ.

Въ позднѣйшемъ своемъ произведеніи „Законы“ Платонъ проэктируетъ менѣе идеальное и болѣе осуществимое государство, въ которомъ подготовка сословія правителей основывается не на ученіи объ идеяхъ, а на обученіи математикѣ, и дѣлается уступка индивидуальному интересу въ видѣ допущенія индивидуальной семьи и частной собственности.

Вообще же должно имѣть въ виду, что Платонъ въ своихъ идеальныхъ построеніяхъ держится въ предѣлахъ греческаго политическаго кругозора. Его государство есть маленькая греческая πολίτεια, т е. городъ — государство, напр. въ „Законахъ“ государство Платона составляется изъ 5040 семействъ

Существовавшія въ дѣйствительности государства (т е опять въ греческомъ смыслѣ городовъ—государствъ) Платонъ классифицируетъ такимъ образомъ:

1) Монархія, или законом*ѣ*рное господство одного лица;
2) Аристократія, или законом*ѣ*рное господство богатыхъ;
3) Аристократія въ извращенной форм*ѣ* олигархіи, когда захватываютъ власть и беззаконно управляютъ нѣсколько честолюбивыхъ и корыстолюбивыхъ лицъ;
4) В*ѣ*рная законамъ демократія, когда посл*ѣ* побѣды бѣдныхъ надъ олигархами, открывается доступъ къ управленію и къ государственнымъ должностямъ одинаково всѣмъ гражданамъ;
5) Но изъ свободы возникаютъ произволъ, безстыдство и безпорядочное удовлетвореніе всякихъ аппетитовъ,—это демократія, нарушающая законы, господство толпы;
6) Необузданная свобода прямо ведетъ къ противоположному состоянію — къ тираніи, т. е. къ беззаконному господству одного, причемъ и самъ тиранъ, желанія котораго никогда не удовлетворяются, становится самымъ жалкимъ изъ всѣхъ своихъ рабовъ, в*ѣ*чно мучимый страхомъ и подозр*ѣ*ніями. Это — наихудшая изъ всѣхъ формъ государственнаго устройства Принимать участіе въ управлении дурнымъ государствомъ для философа невозможно, такъ какъ тѣмъ самымъ онъ унизилъ бы себя. Пока дурныя государства остаются дурными, онъ можетъ лишь удалиться и жить для созерцанія въ общении съ немногими.

§ 10 **Аристотель. Философія Аристотеля.** *Аристотель* (род. въ 384 г. до Р. Хр.) Стагиритъ (уроженецъ Стагиры, греческой колонии во Ѳракіи), ученикъ Платона и воспитатель Александра Македонскаго, по вступленіи Александра на престолъ, водворился въ Аѳинахъ, гдѣ основалъ свою школу въ Λυκεῖον'*ѣ*, или въ гимназіи, соединенной съ храмомъ Аполлона Ликейскаго Школа Аристотеля получила названіе школы перипатетиковъ, такъ какъ Аристотель имѣлъ обыкновеніе бесѣдовать съ своими учениками, гуляя по окружающимъ зданіе Лицея аллеямъ. Отъ учителя своего Платона — поэта и философа-идеалиста—Аристотель отличается своимъ эмпиризмомъ. Отправная точка для него—не идеи, а факты, путемъ изученія которыхъ онъ желаетъ достигнуть познанія общихъ истинъ. Этимъ объясняется его огромная энциклопедичность, благодаря которой онъ сдѣлался основателемъ многихъ, неизвѣстныхъ до него, или извѣстныхъ лишь въ зачаткахъ, наукъ, напр. логики, эмпирической психологіи, естественной исторіи Въ особенности о логикѣ Аристотеля (наука о законахъ мышленія, о понятіяхъ, сужденіяхъ, силлогизмахъ) можно сказать, что на ней воспитывалась вся западно-европейская мысль вплоть до Бэкона Веруламскаго, который, въ противоположность логикѣ Аристотеля (Ὄργανον) составилъ Novum Organon. Но царица наукъ въ глазахъ Аристотеля есть философія; всѣ прочія науки суть, такъ сказать, служанки ея Каждая изъ наукъ занимается какимъ-либо особымъ предметомъ знанія, имѣетъ своимъ

предметомъ какой-либо особый родъ сущаго, но ни одна изъ нихъ не возвышается до познанія сущаго вообще Такимъ образомъ необходима наука, которая имѣла бы своимъ предметомъ то, что всѣми остальными науками предполагается Это и есть философія, или первая философія (πρώτη φιλοσοφία), какъ выражался Аристотель Каждая изъ остальныхъ наукъ составляетъ вторую или второстепенную философію Первая философія имѣетъ предметомъ своимъ все сущее и стремится познать его въ его высшихъ основаніяхъ и причинахъ. Свойственные особымъ наукамъ принципы философія возводитъ къ высшему принципу и поэтому служитъ для нихъ высшимъ или послѣднимъ обоснованіемъ. Въ позднѣйшее время то, что Аристотель называлъ „первою философіей“, стали называть „метафизикой“ по чисто случайной причинѣ Одинъ изъ учениковъ Аристотеля (вѣроятно Андроникъ родосскій), редакторъ издатель сочиненій Аристотеля (какъ бы назвали его въ наше время), помѣстилъ „первую философію“ *вслѣдъ* за сочиненіями, относящимися къ физикѣ, *послѣ физики* (μετὰ τὰ φυσικά). Платоновскаго ученія объ идеяхъ Аристотель не принимаетъ, находя его безцѣльнымъ и безплоднымъ. Идеи Платона, составляя особый міръ самостоятельно существующихъ образцовъ для вещей видимаго нами міра, не служатъ причинами движенія и измѣненія (геназиса, становленія) въ послѣднихъ, не служатъ и къ познанію ихъ, ибо существуютъ отдѣльно отъ нихъ. Аристотель находитъ прямо невозможнымъ допустить, чтобы существо и то, что составляетъ въ немъ сущность, существовали отдѣльно одно отъ другаго, тѣмъ болѣе что и самые правовѣрные послѣдователи Платона не находили возможнымъ допустить распространеніе ученія объ идеяхъ на художественныя произведенія въ томъ смыслѣ, чтобы идея художественнаго произведенія существовала независимо отъ того художественнаго произведенія, въ которомъ она выражена. Однако въ извѣстномъ смыслѣ и Аристотель не есть противникъ основнаго воззрѣнія Платона. Онъ также противополагаетъ идеи, какъ нѣчто единое и постоянное, разнообразію и измѣнчивости видимаго міра. Но идеи Платона составляютъ *особый, сверхчувственный міръ первообразовъ,* а идеи Аристотеля *находятся въ самихъ же объектахъ* видимаго міра, какъ ихъ сущность, какъ скрытая въ нихъ сила (потенція), какъ родовой типъ Къ познанію этой сущности и должна стремиться наука путемъ точнаго наблюденія фактовъ и явленій, путемъ восхожденія отъ индивидуальнаго къ общему и отъ эмпирической дѣйствительности къ общимъ началамъ (индукція)

§ 11 **Ученіе Аристотеля о матеріи и формѣ**. Изъ того, какъ понималъ Аристотель идеи, объясняется его ученіе о матеріи и формѣ, движеніи и цѣли, какъ четырехъ принципахъ всего сущаго *Матерія,* сама по себѣ, есть нѣчто неопредѣленное, но въ ней отъ начала

существуетъ предрасположеніе къ принятію опредѣленнаго образа. Этотъ опредѣленный образъ, иначе *форма* или родовой типъ, есть то, благодаря чему часть неопредѣленной матеріи становится опредѣленною вещію, соотвѣтствующею извѣстному родовому типу. Слѣдовательно эта формирующая, образующая сила родового типа находится не внѣ чувственнаго міра, а въ самихъ же вещахъ, хотя, съ другой стороны, она не есть произведеніе матеріи, такъ какъ матерія имѣетъ лишь влеченіе или предрасположеніе къ воспринятію формы Для того, чтобы *начался* процессъ становленія, генезиса, перехода отъ неопредѣленной матеріи къ опредѣленной вещи, требуется толчокъ со стороны третьяго фактора — *внѣшней движущей причины*. Напр., для возникновенія опредѣленнаго растенія, требуется, чтобы уже раньше существовали растенія тогоже рода, которыя созрѣваютъ и даютъ сѣмена; эти сѣмена, въ соприкосновеніи съ землею, получаютъ толчекъ къ развитію скрытаго въ нихъ родового типа или формы. Родовой типъ или форма есть вмѣстѣ и *цѣль*, такъ какъ весь процессъ движенія направляется не къ чему либо иному, а именно къ тому, чтобы изъ данной матеріи сдѣлать то, къ чему она предрасположена въ сообразность дѣйствующему въ ней родовому типу. Напр. дерево и камень — матерія дома; понятіе дома есть форма для имѣющаго быть построеннымъ дома; движущая причина — строитель; цѣль — дѣйствительный, въ реальности существующій домъ. Отсюда видно, что четыре принципа сводятся, собственно говоря, къ двумъ главнымъ: матеріи и формѣ Достигнутая цѣль процесса, если смотрѣть на нее съ точки зрѣнія процесса движенія или генезиса, обозначается особымъ терминомъ: ἐντελέχεια. Слѣдовательно энтелехія есть форма, оставившая позади себя весь тотъ процессъ, который она прошла, прежде чѣмъ явилась на свѣтъ вещь въ опредѣленномъ образѣ.

Хотя, какъ мы видѣли для начала движенія предполагается необходимость толчка со стороны внѣшней движущей силы, но внутренняя движущая сила, благодаря которой движеніе направляется именно къ этой, а не къ другой цѣли, есть форма. Слѣдовательно форма существовала раньше, чѣмъ достигнута цѣль движенія, и *вообще цѣль существуетъ раньше средства, къ ней ведущаго*. Отсюда объясняется Аристотельское положеніе: что̀ по развитію есть позднѣйшее, то по существу и формѣ, есть предшествующее. Ниже будетъ указано примѣненіе этого положенія къ ученію о государствѣ.

Возможно, что одно и тоже въ одномъ отношеніи, или съ одной точки зрѣнія, есть матерія, а въ другомъ отношеніи или съ другой точки зрѣнія есть форма Напр. обтесанный камень по отношенію къ дому, который имѣетъ быть построенъ, есть матерія, а по отношенію къ необтесанному камню есть форма. Вообще то, что имѣетъ уже форму, можетъ стать матеріей для чего либо другаго, напр. обтесанный

мраморъ для статуи, растеніе для плода, ребенокъ для взрослаго человѣка и т д.

Хотя Аристотель признаетъ матерію безначальною и вѣчною, но онъ не матеріалистъ. Міръ, какъ цѣлесообразно устроенный порядокъ, имѣетъ свое начало въ Богѣ, и Богъ присущъ ему не въ смыслѣ только упорядочивающей формы, въ самомъ мірѣ находящейся (какъ присущъ наприм. порядокъ войску), но и въ смыслѣ обособленнаго отъ міра Существа (какъ полководецъ въ войскѣ). Аристотель даже началъ собою рядъ философовъ, доказывающихъ бытіе Божіе аргументами отъ разума: 1) восходя отъ ближайшей причины движенія къ дальнѣйшимъ, мы должны придти къ признанію Первовиновника движенія, 2) видя въ формѣ нѣчто предшествующее матеріи, мы и по отношенію къ матеріи вообще должны признать вѣчную форму—энтелехію, т. е. Бога).

§ 12. **Ученіе Аристотеля о добродѣтели.** Цѣль человѣческой дѣятельности или высшее человѣческое благо есть блаженство. Оно основывается на разумной, или сообразной съ добродѣтелью, дѣятельностью души въ теченіе всей жизни. Такая добродѣтельная дѣятельность сама собою ведетъ къ счастію или блаженству (эвдемонии). Но Аристотель замѣтилъ односторонность Сократа, полагавшаго, что добродѣтель основывается на правильномъ познаніи. Вопервыхъ многія добродѣтели основываются не на совершенствѣ познающаго разума, а на совершенствѣ воли и чувства. Во вторыхъ случается что обладающіе знаніемъ не цѣнятъ и не примѣняютъ этого знанія, даже дѣйствуютъ вопреки ему. Поэтому Аристотель различаетъ: добродѣтели діаноетическія (διάνοια, мысль) и добродѣтели этическія[1]) (ἦθος—собственно темпераментъ, но также и нравственный характеръ). Главныхъ діаноетическихъ добродѣтелей двѣ: мудрость (σοφία), и практическое благоразуміе (φρόνησις), смотря потому, опредѣляется ли нормальный, правильный образъ дѣйствій человѣка философскимъ углубленіемъ, или болѣе практическимъ опытомъ и упражненіемъ. Къ этическимъ добродѣтелямъ онъ причисляетъ: мужество, самообладаніе или умѣренность, щедрость, великодушіе, кротость, правдивость и вѣжливость или дружелюбіе.

Добродѣтель же вообще, по своему существу, есть не что иное, какъ соблюденіе правильной середины между крайностями слишкомъ многаго и слишкомъ малаго Напр. мужество есть средина между дерзостью и трусостію, умѣренность есть середина между погоней за удовольствіями и неподвижною тупостію, щедрость—середина между расточительностью и скряжничествомъ и т. п.

---

[1]) Аристотель не поддержалъ Платоновскаго дѣленія души на три извѣстныя намъ части. Онъ различаетъ питающую, чувствующую и мыслящую душу. Первая должна была означать физическую или тѣлесную сторону человѣческаго существа.

§ 13 **Ученіе о справедливости въ особенности.** Что касается справедливости, то Аристотель, во первыхъ, подобно Платону, понимаетъ ее въ широкомъ смыслѣ, какъ совокупность всѣхъ вообще добродѣтелей въ отношеніяхъ людей къ ихъ ближнимъ, вовторыхъ понимаетъ подъ справедливостію ту специфическую добродѣтель, которая состоитъ въ проведеніи принципа равенства, какъ основы и сдержки общежитія, въ томъ смыслѣ, что каждому должно быть воздаваемо свое, ему принадлежащее. Въ частности справедливость въ этомъ спецефическомъ смыслѣ можетъ быть двоякая: распредѣляющая и примиряющая или возмѣщающая. Первая имѣетъ мѣсто при распредѣленіи между гражданами почестей, должностей и владѣній. Руководящій принципъ—здѣсь качество лицъ; распредѣленіе основывается на геометрической пропорціи: чѣмъ кто достойнѣе, тѣмъ болѣе на его долю и приходится. Вторая имѣетъ мѣсто въ гражданскихъ сдѣлкахъ и правонарушеніяхъ. Руководящій принципъ здѣсь — количество; распредѣленіе основывается на ариѳметической пропорціи: тотъ, кто обогатился, долженъ лишиться пріобрѣтеннаго плюса, а тому, кто потерялъ, долженъ быть возмѣщенъ понесенный имъ минусъ. Надлежащее уравненіе устанавливается судьей.

§ 14 **Ученіе о естественномъ правѣ.** Уже Сократъ (противъ софистовъ) выражалъ мысль что нужно различать естественное и положительное или законное право. Аристотель точнѣе формулировалъ эту мысль, различая φύσει δίκαιον и νόμῳ δίκαιον, право по природѣ и право по закону. Подъ естественнымъ правомъ онъ понималъ право общее всѣмъ людямъ, повсюду имѣющее одинаковое дѣйствіе. Право положительное или законное основывается на соглашеніяхъ людей и на законныхъ постановленіяхъ. Отношеніе между естественнымъ и положительнымъ правомъ таково, что первымъ восполняются недостатки послѣдняго. Дѣло въ томъ, что законныя постановленія разсчитываются на обыкновенныя обстоятельства и имѣютъ характеръ общаго правила; но не всякая индивидуальность, не всякій конкретный случай соотвѣтствуетъ этому общему правилу. Поэтому-то законъ и восполняется справедливостію, не вопреки законодателю, а въ смыслѣ законодателя же, который если бы присутствовалъ при обсужденіи этого случая, потребовалъ бы тоже самаго. Эту справедливость Аристотель называлъ ἐπιεικὲς—римляне позднѣе назвали ее aequitas.

§ 15. **Ученіе Аристотеля о государствѣ**. Прежде всего должно замѣтить, что и Аристотель не вышелъ изъ предѣловъ греческаго кругозора: его государственное ученіе имѣетъ своимъ предположеніемъ тоже небольшое греческое государство—городъ, надъ которымъ оперировалъ Платонъ, хотя Аристотель могъ бы уже принять во вниманіе тотъ фактъ, что не кто иной, какъ ученикъ его, Александръ Македонскій, основалъ чуть не всемірную монархію. Въ противопо-

ложность софистамъ и другимъ, смотрѣвшимъ на государство, какъ на эксплоатацію слабыхъ сильными, какъ на ограниченіе людской свободы и какъ на необходимое зло, или даже говорившимъ, что лучше было бы, если бы его совсѣмъ не было, Аристотель видитъ въ государствѣ необходимый органъ для достиженія жизненной цѣли человѣка А такъ какъ жизненная задача человѣка состоитъ въ достиженіи блаженства путемъ добродѣтельной жизни, то и государство должно существовать ради нравственно доброй жизни Человѣкъ, по природѣ, есть политическое или государственное существо (ζῶον πολιτικόν), и самое государство есть не что иное, какъ человѣческій организмъ въ увеличенныхъ размѣрахъ (таковъ же былъ и взглядъ Платона, какъ указано было выше). Было бы ошибочно утверждать, что государство существуетъ исключительно для защиты или для пользы его гражданъ Государство существуетъ не случайно, и не для достиженія какихъ либо отдѣльныхъ практическихъ цѣлей люди вступаютъ въ госуд союзъ Государство существуетъ потому что совершенная добродѣтель и блаженство достижимы только въ государствѣ Въ особенности добродѣтель справедливости обязана своимъ существованіемъ именно государству, ибо главное средство къ добродѣтели есть навыкъ, а онъ невозможенъ безъ разумнаго авторитета, который вмѣстѣ съ тѣмъ имѣлъ бы власть принужденія къ исполненію нравственнаго требованія. Хотя семья составляется изъ отдѣльныхъ членовъ, а государство изъ отдѣльныхъ семействъ, но можно сказать что государственное общеніе есть *prius*, первое, болѣе раннее и первоначальное, чѣмъ отдѣльный человѣкъ Отдѣльный человѣкъ есть *posterius*, какъ и семья есть нѣчто позднѣйшее и производное по отношенію къ государству, ибо цѣль существуетъ раньше ведущаго къ ней средства, и цѣлое существуетъ раньше своихъ частей, въ томъ смыслѣ, что цѣлое составляетъ основу для своихъ частей, и часть можетъ быть понята только изъ цѣлаго, какъ членъ въ этомъ цѣломъ Съ этимъ сообразуется и сравнительная оцѣнка: государство стоитъ выше, чѣмъ индивидъ, какъ цѣлое стоитъ выше своихъ частей, какъ цѣль выше средства. Для Аристотеля, какъ и для Платона, быть человѣкомъ и жить въ государствѣ—это двѣ вещи, неразрывно между собою связанныя Если бы существовали люди, не принимающіе участія въ государственномъ союзѣ, то это значило бы, что они или лучше людей, т е боги, или хуже людей, т. е. животныя. При этомъ должно имѣть въ виду, что какъ греческому міровоззрѣнію вообще чуждо было проведеніе границъ между правомъ и моралью, такъ и Платону и Аристотелю государство представлялось не только политическимъ, но и религіозно-моральнымъ общеніемъ, однимъ словомъ единственнымъ общеніемъ, въ которомъ достигается задача человѣческаго бытія. Интересно, что Аристотель, считая государство предшествующимъ индивиду, не видитъ противорѣчія этому въ эмпири-

ческомъ способѣ возникновенія государства. Индивиды, руководимые общественными инстинктами, основываютъ сначала домъ-семью, затѣмъ сельскую общину, потомъ государство. Хотя влеченіе къ образованію государства есть инстинктъ, общій всѣмъ людямъ, тѣмъ не менѣе Аристотель прославляетъ, какъ величайшаго благодѣтеля человѣчества, того, кто первый установилъ государство. Съ историко-генетической точки зрѣнія, какъ хорошо замѣчено Эллинекомъ, индивиды составили государство, побуждаемые потребностію самовосполненія, или иначе ради совмѣстной жизни (τοῦ ζῆν ἕνεκα), но разъ государство установилось, оно существуетъ уже ради нравственно-доброй жизни (τοῦ εὖ ζῆν ἕνεκα), и такъ какъ установившееся государство къ этой именно цѣли направляется, то это и значитъ, что цѣль существуетъ раньше средства и цѣлое раньше своихъ частей. Аристотель не идеалистъ, какъ Платонъ. Мы видѣли, что въ ученіи о добродѣтели онъ держится золотой середины. И въ ученіи о государствѣ онъ не предъявляетъ идеальныхъ требованій Платона: не отрицаетъ ни семьи, ни индивидуальной собственности Однако и по Аристотелю брачная жизнь подлежитъ извѣстнымъ законнымъ ограниченіямъ, напр. закономъ долженъ быть установленъ максимумъ рожденій; излишнее противъ максимальнаго числа должно быть истребляемо въ зародышѣ; ненормально или въ непормальномъ видѣ явившійся на свѣтъ плодъ не долженъ быть воспитываемъ. Кромѣ того, не слѣдуетъ забывать, что весь соціальный строй Аристотеля держится на рабствѣ. Кто неспособенъ къ разумному мышленію, а способенъ лишь къ повиновенію, того сама природа предназначила быть рабомъ; варвары же вообще самою природою предназначены быть рабами эллиновъ. Рабъ есть только одушевленное орудіе, или не болѣе, какъ отдѣленная отъ господина часть его тѣла Никакихъ правъ по отношенію къ господину рабъ не имѣетъ. Правда, отъ господина требуется, чтобы онъ обращался гуманно съ рабомъ, но если господинъ поступаетъ вопреки этому требованію, то онъ не учиняетъ этимъ неправа.

Что касается государственнаго устройства, то критеріемъ при сравнительной оцѣнкѣ достоинства устройства служитъ не количество лицъ, которымъ принадлежитъ власть (одному, или нѣсколькимъ, или многимъ), а цѣль, которая преслѣдуется государственною властію,— общее ли благо, или частный интересъ

Хороши тѣ государственныя устройства, въ которыхъ власть стремится къ общему благу. Принимая во вниманіе тѣ типы государственнаго устройства, которые уже Платономъ были намѣчены, но, класифицируя ихъ болѣе точно и отчетливо, Аристотель причисляетъ къ хорошимъ формамъ устройства: монархію, аристократію и политію или тимократію.

Подъ политіею или тимократіей разумѣется очищенная отъ дур-

ныхъ элементовъ демократія, въ которой только тѣ граждане осуществляютъ власть, которые способны къ осуществленію идеи добра. Между различными проявленіями или вѣтвями власти Аристотель различаетъ: 1) власть обсуждать и рѣшать общія дѣла, 2) власть возводить отдѣльныхъ гражданъ на государственныя должности и 3) власть судебную. Дурные или извращенные типы государственнаго устройства суть: тираннія, олигархія и демократія (въ смыслѣ господства толпы). Какъ эмпирикъ, много наблюдавшій и изучавшій, Аристотель убѣжденъ въ томъ, что нѣтъ такой формы, которая была бы одинаково приложима ко всѣмъ государствамъ Наиболѣе устойчивымъ и крѣпкимъ представляются ему смѣшанное государственное устройство, состоящее изъ монархическаго, аристократическаго и демократическаго элементовъ Но вообще въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ форма устройства должна сообразоваться съ данными обстоятельствами Найдти такую, сообразную съ обстоятельствами, форму, есть задача государственнаго человѣка Собственныя симпатіи Аристотеля склоняются къ аристократіи интеллектуально и нравственно-способнѣйшихъ Но если одинъ кто либо настолько превосходитъ всѣхъ остальныхъ интеллектуально и нравственно, что ни ихъ способности, ни политическая сила не могутъ идти въ сравненіе съ его способностями и силами, то ему и должно принадлежать господство Онъ есть тогда какъ бы Богъ среди людей, и для него не существовало бы закона, ибо онъ самъ былъ бы живымъ закономъ

§ 16. **Стоики.** Изъ позднѣйшихъ направленій греческой философіи первое мѣсто занимаетъ философія стоиковъ. Основатель этой философіи Зенонъ Кипрянинъ (род. около 342 года на островѣ Кипрѣ) открылъ свою школу въ Аѳинахъ около 308 г до Р. Хр. въ пестрой галлереѣ съ колоннадой (στόα ποικίλη), названной пестрою потому, что она была испещрена, т. е украшена рисунками художника (Полигнота). Основу этого ученія (которое, впрочемъ послѣдовательно распалось на нѣсколько направленій, такъ что различаютъ старшихъ, среднихъ и младшихъ стоиковъ), составляютъ принципы циинческой этики въ облагороженномъ видѣ, въ связи съ ученіемъ Гераклита и съ переработанными ученіями Аристотеля То, что Платонъ называлъ идеей, а Аристотель формой или образующею сущностію, реально существующею въ вещахъ, по ученію стоиковъ есть просто наша субъективная мысль, такъ что въ дѣйствительности никакихъ общихъ сущностей не существуетъ, а существуетъ только индивидуальное, съ своею индивидуальною сущностію. Это та самая точка зрѣнія, на которую позднѣе стали средневѣковые номиналисты въ отличіе отъ реалистовъ Но согласно съ Аристотелемъ, и стоики форму и матерію представляли какъ активное и пассивное начало. Активное начало есть сила дѣйствующая въ отдѣльной вещи, движущая и образующая, благодаря которой матерія, сама по себѣ,

неподвижная и безформенная, получаетъ опредѣленный образъ. Въ мірѣ, какъ цѣломъ, движущая и образующая сила есть Божество, бытіе котораго доказывается красотою и цѣлесообразностію, вообще совершенствомъ міра, а также тѣмъ соображеніемъ, что въ мірѣ, какъ цѣломъ, есть такія части, которыя имѣютъ самосознаніе (люди), откуда слѣдуетъ, что и міровое цѣлое, которое должно быть совершеннѣе, чѣмъ отдѣльная его часть, не можетъ быть безсознательнымъ, а сознаніе въ міровомъ цѣломъ и есть Божество. Но Божество стоиковъ не есть Божество Платона и Аристотеля, внѣ міра и надъ міромъ существующее, а Божество Гераклита — всепроникающій и всеобразующій эѳирный огонь, который сѣетъ разумныя сѣмена жизни (λόγοι σπερματικοὶ отъ σπέρμα — сѣмя, терминологія эта встрѣчается даже у одного христіанскаго философа Іустина Мученика)

Но стоики выдвигали на первый планъ не теоретическую, а практическую сторону своей философіи — этику. Въ ученіе о душѣ они внесли то измѣненіе, что физическая сторона человѣческаго существа (φύσις) яснѣе, чѣмъ у Аристотеля стала противополагаться двумъ душевнымъ силамъ: чувствующей, находящейся подъ вліяніемъ влеченій, и мыслящей или разумной. Высшая цѣль и высшее благо человѣка есть добродѣтель, даже не только высшее, а и единственное. Добродѣтель есть сообразная съ природою жизнь, согласіе человѣческаго поведенія съ всеуправляющимъ естественнымъ закономъ или міровымъ Разумомъ, или, другими словами, согласіе человѣческой воли съ божественною волею. Напротивъ, порокъ есть жизнь несообразная съ закономъ природы. „Слѣдуй природѣ“, или „живи согласно съ природою“, говорили стоики.

Добродѣтель, собственно говоря, одна, хотя стоики и различаютъ мудрость, мужество и т. д. и даже отъ главныхъ добродѣтелей различаютъ производныя добродѣтели Въ развитіи своего ученія о добродѣтели, которое, какъ мы увидимъ, имѣетъ нѣкоторое значеніе для права, стоики выставили рядъ парадоксальныхъ положеній. Кто обладаетъ одною добродѣтелью, тотъ обладаетъ всѣми, и наоборотъ, кто зараженъ однимъ порокомъ, тотъ зараженъ всѣми, потому что какъ нельзя быть добродѣтельнымъ въ одномъ какомъ либо отношеніи, не будучи добродѣтельнымъ въ другихъ отношеніяхъ, точно также нельзя быть порочнымъ въ одномъ отношеніи, не будучи порочнымъ и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Отсюда далѣе выводится, что не можетъ быть никакого различія и въ степени порочности: нельзя быть порочнымъ въ большей или въ меньшей степени. Какъ всѣ добродѣтели одинаково добродѣтельны, такъ и всѣ дурныя дѣйствія одинаково дурны Всякое дѣйствіе, даже такое, которое считается за одно изъ самыхъ дурныхъ, есть добродѣтельное, если оно совершается въ добродѣтельномъ настроеніи. Напротивъ порочный человѣкъ грѣ-

шитъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ Добродѣтельный человѣкъ не можетъ совершить чего либо дурного, а порочный не можетъ совершить чего либо добраго Однимъ словомъ или все, или ничего Изъ основнаго положенія стоической этики, что слѣдуетъ жить согласно съ природой, или съ *общимъ міровымъ закономъ*, нѣкоторые стоики выводили, что нѣтъ надобности обращать вниманіе на *индивидуальную природу*, индивидуальный разумъ, индивидуальные инстинкты, и поэтому не находили ничего порочнаго въ томъ, что въ индивидуальномъ человѣкѣ можетъ возбуждать инстинктивное отвращеніе, напр. въ употребленіи въ пищу человѣческаго мяса, въ бракѣ между родителями и дѣтьми. Но если между добродѣтельностію и порочностію существуетъ, по взгляду стоиковъ, принципіальная и абсолютная противоположность, не допускающая даже различія въ степеняхъ добродѣтельности и порочности и, уже поэтому самому, исключающая возможность чего либо средняго между ними, то, однако, въ одномъ отношеніи стоики отступали отъ своего принципа безусловной противоположности. Въ своемъ ученіи объ обязанностяхъ они различаютъ совершенное исполненіе обязанности (κατόρθωμα) и должное или легальное исполненіе обязанности (καθῆκον); это различіе имѣетъ сходство съ дѣлаемымъ нами различіемъ между моральностію и законностію, нравственностію и правомъ. Совершенное исполненіе обязанности имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ дѣйствіе совершается изъ добродѣтельнаго настроенія и только потому, что оно доброе. Легальное исполненіе должнаго есть то дѣйствіе, которое хотя сообразно съ природою и поэтому можетъ быть оправдано хорошимъ основаніемъ, но совершается не исключительно изъ добродѣтельнаго внутренняго настроенія, а въ видахъ достиженія посредствомъ его какой либо цѣли Въ нравственномъ отношеніи подобныя дѣйствія безразличны, т. е. ни добродѣтельны, ни порочны.

Идеалъ стоическаго мудреца имѣетъ нѣкоторыя привлекательныя черты, но гораздо болѣе отталкивающихъ Истинный мудрецъ есть тотъ, кто обладаетъ добродѣтелью Онъ равнодушенъ ко всѣмъ благамъ кромѣ добродѣтели (разумѣется въ стоическомъ смыслѣ), ко всякому удовольствію и желанію, ко всякому огорченію, страху или заботѣ; онъ свободенъ отъ всякихъ аффектовъ и при всѣхъ превратностяхъ жизни сохраняетъ непоколебимое безстрастіе (ἀπάθεια) Такимъ образомъ на удовольствіе, которое Эпикуромъ (см. ниже) и другими гедонистами, считалось за высшее благо, стоики смотрятъ какъ на аффектъ, опасный для свободы. Стоикъ есть истинно свободный и истинно богатый человѣкъ, настоящій царь и властитель, священникъ, пророкъ и поэтъ, не уступающій по своему внутреннему достоинству никакому другому разумному существу, даже и самому Зевсу (кромѣ безсмертія) Все, что онъ дѣлаетъ, хорошо; добродѣтель его не можетъ быть утрачена имъ Господинъ надъ своею

жизнію, онъ можетъ и покончить съ нею, въ силу свободнаго рѣшенія своей воли.

Въ отношеніи *къ государству* стоики учатъ, что человѣкъ созданъ ради общенія, такъ что влеченіе къ общенію заложено уже въ самомъ разумѣ человѣческомъ. Но такъ какъ во всѣхъ людяхъ долженъ жить одинъ и тотъ же разумъ, дѣйствующій какъ всеобщій законъ, то существуетъ, строго говоря, только одинъ законъ, одно право и одно государство; стоикъ—собственно говоря, не гражданинъ конкретнаго государства, а космополитъ. Однако, живя въ данномъ государствѣ, состоя въ практическомъ общеніи съ другими гражданами, мудрецъ принимаетъ участіе въ государственной жизни—тѣмъ большее, чѣмъ болѣе государственная жизнь приближается къ совершенству единаго, охватывающаго всѣхъ людей, идеальнаго государства. При этомъ, въ отношеніяхъ къ своимъ ближнимъ, какъ и къ себѣ самому, стоикъ руководится началомъ не снисхожденія и любви, а справедливости, воздающей каждому свое.

§ 17. **Эпикурейцы**. Эпикуръ, основатель эпикурейской школы (род. въ 341 г до Р. Хр), создалъ свое философское ученіе на основѣ атомистики Демокрита (матеріалистической) и ученія киренаиковъ Высшее благо человѣка удовольствіе; высшее зло—неудовольствіе.

Удовольствіе есть то, къ чему человѣкъ стремится; неудовольствіе есть то, чего онъ избѣгаетъ Однако съ философской точки зрѣнія не ко всякому удовольствію можно стремиться и не всякаго неудовольствія слѣдуетъ избѣгать, а нужно взвѣшивать возможныя послѣдствія того и другого. Часто случается, что то самое, что служитъ для насъ источникомъ извѣстнаго удовольствія, имѣетъ такія непріятныя послѣдствія, которыя перевѣшиваютъ самое удовольствіе, или лишаютъ другихъ удовольствій, и наоборотъ, часто случается, что то, что причиняетъ намъ неудовольствіе, предотвращаетъ другія, еще большія огорченія, или же въ концѣ концовъ приводитъ къ такимъ удовольствіямъ, которыя перевѣшиваютъ данное неудовольствіе. Поэтому, при каждомъ содѣяніи и опущеніи мѣра удовольствія должна быть опредѣляема при соображеніи непосредственныхъ и посредственныхъ послѣдствій, — этимъ соображеніемъ и рѣшается вопросъ, составляетъ ли данный образъ дѣйствій удовольствіе, или неудовольствіе. *Правильное* соображеніе или обдумываніе и есть *основная или кардинальная добродѣтель*, изъ которой проистекаютъ всѣ остальныя. Добродѣтеленъ тотъ, кто умѣетъ опредѣлить эту правильную мѣру. Основной законъ эпикурейской этики: „разсчитывай и соображай удовольствія и непріятности, которыя въ человѣческой жизни между собою тѣсно связаны, такъ чтобы въ теченіе всей твоей жизни доставлять себѣ возможно большую сумму удовольствій при возможно меньшей суммѣ непріятностей“. Кто соблюдаетъ это правило, тотъ счастливъ, а такъ какъ только добродѣтельный умѣетъ это дѣлать,

то, стало быть, добродѣтель есть вѣрнѣйшій путь къ счастію Эпикуръ рекомендуетъ воздержность, простой образъ жизни, избѣжаніе по возможности дорого стоющихъ и распутныхъ удовольствій, которыя могутъ разрушить здоровье. Слѣдовательно, несправедливо было бы по отношенію къ Эпикуру, какъ видно изъ всего сказаннаго, отожествлять съ эпикуреизмомъ всякую неумѣренную жизнь, преданную наслажденіямъ; но эпикурейская этика, даже и въ правильномъ смыслѣ понимаемая, грѣшитъ тѣмъ недостаткомъ, что въ ней отсутствуетъ всякій нравственный объективный критерій для оцѣнки нашихъ дѣйствій: нѣтъ ничего такого, что, само по себѣ, было бы добрымъ или злымъ; человѣкъ въ своей дѣятельности руководится единственно соображеніемъ о полезномъ и вредномъ, пріятномъ и непріятномъ.

Этикою эпикурейскою опредѣляется отношеніе эпикурейцевъ къ праву и государству Государство эпикурейское есть государство атомистическое, государство недѣлимыхъ, и всякое право основывается на договорѣ или на соглашеніи между этими недѣлимыми—не вредить взаимно другъ другу. Справедливость состоитъ въ соблюденіи установленныхъ въ этомъ договорѣ законовъ, въ видахъ общей безопасности.

Для счастливой жизни эта справедливость въ томъ отношеніи полезна, что справедливому нечего бояться наказаній, что онъ можетъ разсчитывать на защиту закона, можетъ пріобрѣтать себѣ собственность, а равнымъ образомъ любовь и довѣріе согражданъ, что все вмѣстѣ взятое служитъ надежнымъ ручательствомъ счастливой жизни. Цѣль государства состоитъ въ томъ, чтобы охранять людей отъ причиненія имъ вреда другими Участіе въ государственныхъ дѣлахъ мѣшаетъ счастію, такъ какъ сопряжено съ безпокойствами. Мудрецъ занимается политикой лишь настолько, насколько это необходимо для обезпеченія его спокойствія Исключеніе дѣлается для того, кто честолюбивъ и въ частной жизни не можетъ найдти для себя необходимаго спокойствія. Любопытно, что науку о нормахъ познанія, или о критеріяхъ истины, эпикурейцы называли *каноникой*.

§ 18. **Скептики.** Между тѣмъ какъ стоики и эпикурейцы старались найдти теоретическую основу для своего ученія о счастіи, скептики (Пирронъ и др) учили, что высшее счастіе возможно лишь при условіи отказа отъ всякихъ догматическихъ положеній и отъ всякихъ рѣшительныхъ сужденій, другими словами — отъ всякаго знанія. Всякое спекулятивное или теоретическое мышленіе ни къ чему не ведетъ Вещи нашему знанію недоступны, а стало быть и достовѣрное знаніе недостижимо. Ни о чемъ нельзя сказать, что оно прекрасно или отвратительно, справедливо или несправедливо. Если мы возьмемъ одно какое-либо положеніе и другое, совершенно противоположное ему, то можно *противъ* каждаго изъ нихъ привести столько же основаній, сколько и *за*. Все основывается на человѣче-

скихъ постановленіяхъ и нравахъ. Для мудреца ничего не остается, какъ воздерживаться отъ всякаго сужденія о вещахъ и пребывать въ безмятежномъ, невозмутимомъ спокойствіи, атараксіи, (ἀταραξία), которое и есть наше счастіе. Все внѣшнее въ человѣческой жизни есть нѣчто безразличное, и, что бы ни случилось съ мудрецомъ, онъ долженъ сохранять полное спокойствіе духа, не позволяя потревожить себя въ своемъ равнодушіи

§ 19. **Вліяніе греческой философіи на римлянъ**. Римляне, по своимъ природнымъ свойствамъ, не имѣли склонности къ теоретическому философствованію. Катонъ старшій настолько презиралъ греческихъ философовъ, что даже Сократа, котораго во всякомъ случаѣ нельзя обвинять въ теоретическихъ тонкостяхъ, называлъ болтуномъ, котораго достойно и праведно присудили къ смертной казни. Но по мѣрѣ того, какъ старинные нравы римлянъ приходили въ упадокъ, и Римъ болѣе и болѣе становился всемірнымъ государствомъ, образованные римляне стали знакомиться съ греческою философіей и, не создавъ какой-либо самостоятельной и оригинальной философской системы, становились приверженцами того или другого изъ извѣстныхъ намъ греческихъ философскихъ ученій, или же составляли себѣ философское міровоззрѣніе путемъ выборки (отсюда названіе: эклектики отъ ἐκλέγω—выбираю) изъ разныхъ ученій того, что казалось въ нихъ правильнымъ. Такъ стоическая философія нашла себѣ послѣдователей въ Сенекѣ и въ императорѣ Маркѣ Авреліѣ, а также въ писателѣ Полибіѣ, который въ своихъ эскизахъ ученія о государствѣ имѣлъ въ виду апологію римскаго государственнаго устройства временъ республики. Къ послѣдователямъ эпикурейской философіи принадлежалъ Лукрецій Каръ, ученія скептиковъ держался Секстъ Эмпирикъ, къ эклектикамъ принадлежалъ Цицеронъ Послѣдній въ области этики, которая собственно и была излюбленною его областію, слѣдовалъ то стоикамъ, то академикамъ (ученикамъ Платона) то перипатетикамъ (ученикамъ Аристотеля). Цицеронъ былъ рѣшительнымъ противникомъ софистовъ, Эпикура и другихъ, единомысленныхъ съ ними, въ вопросѣ о правѣ естественномъ въ отличіе отъ положительнаго Въ своихъ сочиненіяхъ: „De republica“ и „De legibus“ онъ краснорѣчиво и съ большею отчетливостію, чѣмъ это дѣлалось у Аристотеля и у стоиковъ, говоритъ о законѣ естественномъ, сообразномъ съ природой, повсемѣстномъ, вѣчномъ, призывающемъ къ долгу и удерживающемъ отъ недобросовѣстнаго образа дѣйствій путемъ повелѣнія и запрещенія. Ни сенатъ, ни народъ не могутъ ни отмѣнить, ни измѣнить этого закона, который одинаково дѣйствуетъ и въ Римѣ, и въ Аѳинахъ, и во всякомъ народѣ, теперь, и на будущее время, и всегда. Этотъ законъ началъ дѣйствовать не тогда, когда онъ написанъ былъ, а въ тотъ моментъ, когда онъ родился, родился же онъ вмѣстѣ съ божествен-

нымъ разумомъ Нельзя сказать, чтобы ораторское краснорѣчіе Цицерона было поддержано римскими юристами, которые подъ jus gentium несомнѣнно понимали институты положительнаго человѣческаго права, тождественные у всѣхъ народовъ (но не того права, которое мы въ настоящее время называемъ международнымъ), хотя Гай и говоритъ, что ихъ naturalis ratio constituit. Что же касается извѣстнаго мѣста Ульпіана о jus naturae, какъ о такомъ, которому природа научила всѣхъ животныхъ, и въ водѣ, и на сушѣ живущихъ, и птицъ, причемъ имѣются въ виду сожительство индивидовъ разнаго пола, прижитіе и вскармливаніе дѣтей, то Ульпіанъ могъ говорить здѣсь о законѣ физической природы, которому и человѣкъ подлежитъ, наравнѣ животными, по тѣлесной сторонѣ своего существа, а не о правѣ въ юридическомъ смыслѣ. Римскіе юристы, по ученію которыхъ omne jus hominum causa constitutum est, не могли говорить о какихъ-либо юридическихъ институтахъ, общихъ людямъ и животнымъ

Римская юриспруденція, какъ извѣстно, разработала превосходно область частно - правовыхъ отношеній, выходя изъ мысли о существованіи такой сферы, въ которой осуществляется субъективное право индивидуальнаго лица Римское мировоззрѣніе въ этомъ пунктѣ радикально расходилось съ греческимъ, такъ какъ греческое понятіе о государствѣ не оставляло мѣста для какой-либо обособленной отъ государства области права. Тѣмъ не менѣе и въ частноправовую область проникли нѣкоторыя идеи греческой философіи, въ особенности черезъ стоиковъ. Такъ изъ греческой философіи можно производить понятіе о справедливости, какъ твердой и постоянной волѣ воздавать каждому свое (justitia est constans ac perpetua voluntas suum cuique tribuendi). Римская aequitas соотвѣтствуетъ тому, что Аристотель называлъ ἐπιεικές Ученіе Аристотеля о формѣ и матеріи въ томъ видѣ, въ какомъ оно усвоено было стоиками, отразилось на ученіяхъ римскихъ юристовъ объ universitates rerum, о спецификаціи и проч

Глава II.

Средніе вѣка.

§ 20 **Общая характеристика средневѣковой философіи.** Подъ средними вѣками разумѣютъ время отъ переселенія народовъ до возрожденія наукъ и до реформаціи на западѣ. Было бы несправедливо смотрѣть на это время, какъ на продолжительный періодъ умственнаго застоя, или ребяческой игры мысли Этотъ взглядъ соста-

вился на основаніи того, дѣйствительно жалкаго, состоянія, въ которомъ находилась средневѣковая, такъ называемая, схоластическая, наука къ исходу среднихъ вѣковъ, когда она, вмѣсто обогащенія знаніями и серьезнаго мышленія, занималась пустыми діалектическими тонкостями и игрою мысли. Впрочемъ, отъ невѣрнаго взгляда на средневѣковую философію западно-европейскіе серьезные ученые въ настоящее время уже отказались. Обойдти, напр. Ѳому Аквинскаго не считаетъ возможнымъ ни одинъ ученый, какъ скоро ему приходится имѣть дѣло съ исторіей философіи вообще и исторіей философіи права въ частности. Понятіе среднихъ вѣковъ, конечно, приложимо не только къ западу, но и къ востоку, хотя на востокѣ они наступили позднѣе, чѣмъ на западѣ, напр. странно было бы относить эпоху Юстиніана къ среднимъ вѣкамъ. Ни на западѣ, ни на востокѣ работа философской мысли не прекращалась. Западная и восточная философія, поскольку та и другая была христіанскою, имѣла ту общую черту, что въ кругъ философскаго міровоззрѣнія вошло новое ученіе, неизвѣстное древнимъ философамъ, — ученіе христіанское, и христіанскіе писатели считали необходимымъ объяснить его и защитить отъ языческихъ философовъ ихъ же собственнымъ оружіемъ, т. е. понятіями и формулами греческаго мышленія. Эта потребность объясненія и защиты обнаружилась еще задолго до наступленія среднихъ вѣковъ, вскорѣ же послѣ появленія христіанства, и она была тѣмъ болѣе настоятельна, что явились многія философскія ученія, которыя, по существу своему, представляли собою произвольное смѣшеніе христіанскихъ идей, древнихъ языческихъ миѳовъ, философскихъ понятій и восточныхъ (персидскихъ и халдейскихъ религіозныхъ ученій и культовъ), и тѣмъ не менѣе называли себя христіанскими. Это такъ называемые гностики. Борьбою съ ними, а также вообще указаннымъ желаніемъ объяснить и обосновать христіанское ученіе противъ не христіанъ обусловленъ былъ расцвѣтъ патристической литературы, т. е. литературы Отцовъ церкви, который, собственно говоря, падаетъ на время, предшествующее наступленію среднихъ вѣковъ. Средніе вѣка на востокѣ вообще отмѣчены отсутствіемъ оригинальности. Церковная мысль довольствовалась изученіемъ образцовъ классической патристической литературы предшествовавшаго времени, а также древнихъ греческихъ философовъ, а продолжавшая еще держаться языческая мысль сдѣлала послѣднее усиліе побороть христіанство въ такъ называемомъ неоплатонизмѣ. Неоплатонизмъ (представители его Плотинъ, Ямвлихъ, Проклъ и др.) есть философская система синкретическаго характера, соединившая въ себѣ восточныя религіозныя ученія, въ особенности ученіе объ эманаціи (истеченіи міра изъ Божества) съ ученіями Платона и другихъ греческихъ философовъ и проникнутая, кромѣ того, мистицизмомъ, до магіи и хиромантіи включительно. Неоплато-

низмъ не остался безъ вліянія на христіанскую литературу мистическаго направленія, а съ другой стороны побуждалъ христіанскихъ писателей къ борьбѣ съ нимъ. Для развитія ученій о правѣ и государствѣ греческіе средніе вѣка вообще не имѣютъ значенія. Иное нужно сказать о западѣ Здѣсь не только *ученіе* христіанское введено было въ кругъ философскаго умозрѣнія, но и *церковь*, какъ особое общеніе, не совпадающее съ государствомъ, что одинаково было чуждо и грекамъ и римлянамъ, такъ какъ государство для тѣхъ и другихъ было единственнымъ юридическимъ, политическимъ и религіозно-моральнымъ общеніемъ, въ которомъ достигается жизненная задача человѣка На самой границѣ между античнымъ міромъ и западными средними вѣками стоитъ блаж. Августинъ, разносторонній христіанскій писатель, и въ особенности церковно-политическій мыслитель, котораго называютъ учителемъ, докторомъ запада, по причинѣ того огромнаго вліянія, которое имѣли его идеи на весь складъ западнаго мышленія Онъ противополагаетъ государство Божіе (civitas Dei) государству земному (civitas terrena). Такимъ образомъ, рядомъ съ государствомъ, которое, по ученію древнихъ мыслителей, было осуществленіемъ идеи истиннаго, добраго и справедливаго, прекраснаго, становится церковь, которая также разсматривается какъ *государство* (civitas), и по отношенію къ которому земное или свѣтское государство является лишь средствомъ для достиженія цѣлей царства Божія, а если уклоняется отъ этой задачи, то превращается, въ грѣховное общеніе и даже въ разбойничью шайку [1]) Должно, однако, сказать, что Августинъ самъ не сдѣлалъ того принципальнаго обобщенія противоположности государства и церкви, которое было сдѣлано позднѣе: онъ имѣетъ въ виду собственно защиту христіанства противъ язычества и ересей,—для этой цѣли государство и должно служить средствомъ

§ 21. **Схоластика. Номиналисты и реалисты.** Схоластиками называли сначала учителей такъ называемыхъ семи свободныхъ искуствъ (septem artes liberales: грамматики, риторики, діалектики (эти три составляли т н. trivium), ариѳметики, геометріи, музыки и астрономіи (эти четыре составляли такъ называемое quadrivium). Съ этихъ учителей названіе „схоластиковъ“ перенесено было потомъ на всѣхъ тѣхъ, которые съ школьными пріемами занимались науками, въ особенности философіей и теологіей, а равно и самыя науки — философія и богословіе—стали называться схоластическими. Поэтому средневѣковую философію вообще принято называть схоластическою. Начало ея относится приблизительно къ IX в., послѣ того какъ Карлъ Великій поставилъ школьное дѣло на болѣе или менѣе прочныя ос-

1) Болѣе подробное изложеніе ученія Августина см. въ § 125 моего учебника церковнаго права.

нованія, въ особенности же послѣ того какъ въ XII в. сдѣлались извѣстными на западѣ всѣ сочиненія Аристотеля (до этого времени Аристотель былъ извѣстенъ только въ отрывкахъ) Схоластики стремились къ *тому*, чтобы *систематизировать* догматы римско-католической церкви, *обосновать их средствами разума* и сдѣлать изъ нихъ дальнѣйшіе *логическіе* выводы Поэтому знаніе и философія должны были служить вѣрѣ и теологіи (**philosophia ancilla theologiae**). Уже Ансельмъ кентербюрійскій (родъ въ 1033 г. говорилъ, согласно съ Августиномъ), что *вѣра* есть необходимое предположеніе и основа всякаго *знанія*, въ томъ смыслѣ, что сначала нужно увѣровать и потомъ вѣру поддерживать знаніемъ (**non quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam**) Въ этомъ стремленіи доказывать истины вѣры разумомъ, схоластики не ограничиваются такими истинами, какъ истина бытія Божія [1]), а съ тѣми же пріемами приступаютъ къ доказательствамъ такихъ догматовъ, какъ догматъ Троичности Лицъ Божества и догматъ искупленія. При этомъ раціонализированіе догматовъ вѣры могло принять даже и опасный для церкви характеръ, какъ это было напр съ номиналистами, которые, примѣняя свою философскую теорію къ Троичности Лицъ, доходили до тритеизма, т. е требожія. Въ XII уже вѣкѣ въ Парижѣ происходили бурныя пренія между схоластиками (въ нихъ участвовалъ, между прочимъ, извѣстный Петръ Абеляръ) объ универсаліяхъ **Universalia** — это то, что у Платона назывались идеями, какъ первообразами вещей, существующими самостоятельно и обособленно отъ вещей видимаго міра, а у Аристотеля называлось формой или родовымъ типомъ, который, какъ всеобщая сущность, реально существуетъ въ отдѣльныхъ вещахъ одного рода. Было указано выше, что стоики не приняли ни того, ни другаго ученія, доказывая, что общее понятіе не существуетъ реально не только въ смыслѣ особаго существа, но и въ смыслѣ общей сущности, реально присущей индивидамъ одного рода, а есть не что иное, какъ наша субъективная мысль. Номиналисты стояли именно на этой точкѣ зрѣнія, утверждая, что общія понятія не имѣютъ никакой объективной реальности, что **universalia** образуются нашимъ мышленіемъ, а именно мы нашимъ мышленіемъ обнимаемъ совокупность вещей однимъ общимъ именемъ или названіемъ (**nomen**). Слѣдовательно въ реальности существуютъ только индивиды, индивидуальныя вещи, но такъ какъ мы не можемъ узнать каждую вещь, саму въ себѣ, въ отдѣльности, то обобщаемъ ихъ подъ однимъ названіемъ, такъ что **universalia** существуютъ лишь въ голой мысли (**in nudo intellectu**), а не въ дѣйствительности Изъ

---

[1]) Упомянутый Ансельмъ кэнтербюрійскій приводитъ уже всѣ, извѣстныя въ настоящее время, доказательства бытія Божія, хотя т. н. онтологическое съ большею точностію было формулировано позднѣе Декартомъ.

противниковъ номинализма, которые называли себя реалистами, одни, болѣе крайніе, стояли на точкѣ зрѣнія Платона, другіе, менѣе крайніе и болѣе многочисленные, слѣдовали Аристотелю Номиналисты, какъ выше было замѣчено, примѣняя свое ученіе къ церковному догмату Троичности Лицъ Божества, приходили къ выводу, что каждое Лицо св. Троицы существуетъ въ реальности отдѣльно и самостоятельно отъ другихъ, объединяясь лишь общимъ понятіемъ въ нашей мысли Въ виду этого, номинализмъ былъ осужденъ церковью, но и сами папы иногда становились на точку зрѣнія номинализма. Такъ напр. знаменитый папа Иннокентій IV свое ученіе объ юридическомъ лицѣ, какъ фикціи, въ дѣйствительности не существующей (ученіе это въ XVIII в было поддержано и развито знаменитымъ Савиньи) построилъ на номинализмѣ.

§ 22 **Ѳома Аквинскій.** Ѳома, младшій сынъ графа Аквинскаго Ландольфа, владѣнія котораго находились недалеко отъ Неаполя (род. около 1225 г.) считается однимъ изъ самыхъ блестящихъ и авторитетныхъ представителей средневѣковой схоластической философіи, и еще не такъ давно папа Левъ XIII предписалъ, при преподаваніи философіи въ римско-католическихъ учебныхъ заведеніяхъ, слѣдовать Оомѣ Аквинскому Августинъ и Аристотель одинаково служатъ авторитетами для Ѳомы, причемъ ученіе Аристотеля, во всѣхъ его частяхъ и подробностяхъ, переработывается въ церковномъ духѣ. Ѳома различаетъ два рода истинъ: разумныя и сверхразумныя. Разумныя истины суть такія, которыя нашъ разумъ, одинъ самъ по себѣ, можетъ найдти и обосновать. Сверхразумныя истины суть такія, которыя превышаютъ силу человѣческаго познанія и пониманія и могутъ быть познаваемы нами лишь изъ Божественнаго Откровенія. Того и другого рода истины не находятся въ противорѣчіи между собою, ибо тѣ и другія свое послѣднее и высшее основаніе имѣютъ въ Божественной мудрости, которая не можетъ сама себѣ противорѣчить Слѣдовательно между разумомъ и Откровеніемъ никогда не можетъ быть противорѣчія и всѣ доказательства, которыя приводятся изъ разума противъ Откровенія, или неубѣдительны, или просто софистичны. Доказать сверхразумныя истины разумъ тоже, конечно, не можетъ, но онъ, во-первыхъ, можетъ опровергать дѣлаемыя противъ нихъ возраженія, во-вторыхъ пояснять аналогіями, сравненіями, примѣрами. Въ ученіи о душѣ Ѳома Аквинскій, разумѣется, поддерживаетъ безсмертіе души, не различая души отъ ума, какъ различалъ Аристотель, а въ ученіи о добродѣтели къ четыремъ кардинальнымъ добродѣтелямъ Платона (мудрость, мужество, умѣренность и справедливость) присоединяетъ три такъ называемыя богословскія добродѣтели: вѣру, надежду и любовь. Въ ученіи о справедливости воспроизводятся положенія Аристотеля Въ ученіи о правѣ Ѳома аквинскій различаетъ естественный законъ и человѣческій, или положительный

законъ. Это далеко не совпадаетъ съ различіемъ права и морали. Законъ естественный и законъ человѣческій различаются между собою не по содержанію, а по санкціи. Законъ естественный есть отраженіе Божественнаго свѣта въ нашей душѣ, при помощи котораго мы различаемъ доброе отъ злого, а человѣческій законъ есть тотъ же естественный законъ, но получившій санкцію человѣческой власти. Можно лишь сказать, что человѣческій законъ болѣе узокъ по своему содержанію, такъ какъ не можетъ исчерпать всего содержанія естественнаго закона, слѣдовательно есть нечто иное, какъ частичная санкція послѣдняго Слѣдуетъ, впрочемъ, оговориться, что ученіе Ѳомы Аквинскаго о естественномъ правѣ не отличается ясностію, такъ какъ онъ отъ **lex naturalis** различаетъ еще **lex aeterna**, подъ которымъ понимаетъ существующій въ Божественномъ Разумѣ порядокъ управленія міромъ. Въ числѣ другихъ спорныхъ пунктовъ между реализмомъ и номинализмомъ былъ, между прочимъ, вопросъ о существѣ права (какъ естественнаго закона, такъ и положительнаго). По взгляду реалистовъ, естественный законъ есть *независимый отъ воли* актъ *разума*, черезъ который Богъ дѣйствуетъ не какъ *законодатель, а какъ учитель*, — это есть вѣчное вѣщаніе разума о справедливомъ, обоснованное въ Существѣ Божіемъ, слѣдовательно нѣчто такое, чего и Самъ Богъ измѣнить не можетъ. По мнѣнію номиналистовъ, естественный законъ есть *актъ воли*, *Божественный приказъ*, Божественное повелѣніе, которое справедливо и обязательно единственно потому, что Богъ, Законодатель, такъ хотѣлъ. Отсюда и для человѣческаго или положительнаго права дѣлались соотвѣтственные выводы. Съ точки зрѣнія реалистовъ, то, что право дѣлаетъ правомъ, есть всегда *сужденіе разума* о чемъ либо, какъ по существу справедливомъ. Съ точки зрѣнія номиналистовъ, право дѣлается правомъ только *черезъ волю* и получаетъ обязательную силу вслѣдствіе приказа, такъ что право есть то, что предписано къ обязательному исполненію (независимо отъ содержанія). По отношенію къ этой контроверсѣ, Ѳома Аквинскій, хотя и расходился съ реалистами въ нѣкоторыхъ подробностяхъ, стоялъ на ихъ сторонѣ: сущность естественнаго права составляетъ *сужденіе* о справедливомъ, необходимо вытекающее изъ Божественнаго Существа. Это таже самая мысль, которую позднѣе выразилъ Лейбницъ (противъ Пуфендорфа): „право есть право не потому, что Богъ такъ хотѣлъ, а потому, что Богъ справедливъ“.

Въ ученіи *о государствѣ* Ѳома Аквинскій занималъ возможно-примирительное (для католическаго ученаго среднихъ вѣковъ) положеніе среди крайнихъ партій, о которыхъ рѣчь будетъ ниже. Онъ смягчаетъ мысль Августина о государствѣ земномъ, какъ о послѣдствіи грѣха, мыслію Аристотеля, что человѣкъ есть ζῶον πολιτικόν, и что слѣдовательно существованіе государства, какъ и семьи и

общины, условливается общительною природою человѣка. А такъ какъ и сама природа человѣческая соотвѣтствуетъ Божественному закону, который отражается и въ разумѣ человѣческомъ, то государственное общеніе есть слѣдовательно желаемый Богомъ и Богомъ учрежденный порядокъ для общаго блага людей. Но отдѣльные люди всегда склонны имѣть въ виду лишь свой собственный личный интересъ Поэтому государственное общеніе не можетъ обойтись безъ главы, который имѣетъ попеченіе не объ индивидуальномъ, а объ общемъ благѣ. Принимая аристотелевскую классификацію формъ государственнаго устройства, Ѳома высказывается за монархію, какъ наилучшую изъ формъ. Въ монархіи лучше, чѣмъ въ какой либо другой формѣ, выражается принципъ единства, который вездѣ господствуетъ: такъ одна душа управляетъ множествомъ органовъ тѣла, разумъ множествомъ душевныхъ силъ, королева роемъ пчелъ, да наконецъ и всѣмъ разнообразіемъ вещей видимаго міра управляетъ одинъ Богъ. Даже и остальныя формы устройства лишь въ той мѣрѣ прочны, поскольку въ нихъ имѣется единство между многими или нѣсколькими носителями власти; но само собою разумѣется, что единое правительство всего лучше обезпечивается единствомъ лица монарха. Для государственной власти Ѳома Аквинскій ставитъ три задачи: поддерживать миръ въ общеніи, направлять подданныхъ къ доброй дѣятельности и доставлять имъ возможность пріобрѣтать себѣ временныя блага, для того чтобы безпрепятственно проводить добродѣтельную жизнь. Въ этомъ и состоитъ общее благо. Далѣе уже начинаются разсужденія средневѣковаго католическаго мыслителя, находившагося подъ вліяніемъ Августина и общепринятой въ средніе вѣка теоріи двухъ мечей. Цѣль, для которой предназначенъ человѣкъ, двоякая. Временная или земная и вѣчная. Первая достигается извѣстными намъ изъ греческой философіи четырьмя добродѣтелями и внѣшними благами, послѣдняя — богословскими добродѣтелями и тѣми благами, которыя сообщаются намъ въ таинствахъ. Къ первой цѣли ведетъ человѣка государственная власть, къ послѣдней—церковная Такимъ образомъ каждая изъ обѣихъ властей имѣетъ свое особое назначеніе и свой особый кругъ дѣятельности, и каждая изъ нихъ есть отъ Бога установленная власть, съ тѣмъ различіемъ, что церковная власть установлена Богомъ непосредственно, а государственная посредственно, такъ какъ Богъ переноситъ на монарха власть *черезъ народъ*. Но какъ не можетъ быть равенства между земною и вѣчною цѣлями (такъ какъ послѣдняя важнѣе и выше первой), такъ не можетъ быть и равенства между властями. Монархъ долженъ въ своемъ правительствѣ соблюдать законы Божіи и законы церкви, и если злоупотребляетъ своею властію—ко вреду ли церкви, или ко вреду своего народа,—папа можетъ привлечь его къ своему суду и подвергнуть соотвѣтственнымъ наказаніямъ за грѣхъ (ratione

peccati). Мысль, что монархъ получаетъ власть отъ Бога посредственно *черезъ* народъ (изъ которой, какъ показано будетъ ниже, крайними партіями дѣлались крайніе выводы), естественно приводила Ѳому Аквинскаго къ необходимости разъяснить, какъ подданные должны относиться къ монарху, сдѣлавшемуся тираномъ. Всегда лучше и полезнѣе выносить тиранна, чѣмъ прибѣгать къ насильственнымъ мѣрамъ противъ нея, потому что зло можетъ только усилиться вслѣдствіе этого. А именно исходъ можетъ быть двоякій: или побѣду одерживаютъ тѣ, которые желаютъ свергнуть тиранна, или верхъ остается за тираномъ. Въ первомъ случаѣ, тотчасъ же начинается партійное раздѣленіе въ народѣ по вопросу о новой формѣ государственнаго устройства, и среди смуты одинъ кто либо обыкновенно захватываетъ себѣ власть, а чтобы не подвергнуться участи своего предшественника, еще болѣе усиливаетъ тираническую власть надъ подданными. Тоже самое дѣлаетъ и во второмъ случаѣ тираннъ, за которымъ остался верхъ въ борьбѣ съ возставшими: наученный опытомъ, тираннъ, въ интересахъ самосохраненія, еще туже натягиваетъ вожжи, чтобы на будущее время предупредить всякія возстанія. Итакъ, если тиранія не доходитъ до эксцессовъ, лучше терпѣть ее, чѣмъ предпринимать какія бы то ни было мѣры противъ нея Если же тиранія превышаетъ всякую мѣру терпѣнія, то во всякомъ случаѣ,—отдѣльному ли лицу, или массѣ—не можетъ быть дозволено насильственно устранять тиранна: ни тираноубійство со стороны отдѣльныхъ лицъ, ни революція со стороны массы не могутъ быть оправданы, а нужно идти правильнымъ юридическимъ путемъ. Именно, если государственное устройство такого рода, что народъ самъ себѣ избираетъ властителя, предписывая ему въ выборныхъ капитуляціяхъ способы управленія, то народъ, въ случаѣ нарушенія условій, можетъ въ правовыхъ формахъ, предписанныхъ государственнымъ устройствомъ, лишить его власти, или ограничить его власть. Если же государство не таково по своему устройству, а напротивъ какой либо высшей власти (напр. папѣ или императору) принадлежитъ право дать опредѣленному общенію властителя, то къ этому высшему и слѣдуетъ обратиться съ жалобой на тиранна Если наконецъ противъ тиранна не возможно прибѣгнуть ни къ какой человѣческой помощи, остается предоставить дѣло суду Царя Царствующихъ, который, когда время придетъ, поможетъ страждущему народу.

§ 23. **Данте**. Мысль, что государство есть особая область съ установленной Богомъ главой для достиженія свойственной этой области задачъ, еще съ большею силою, чѣмъ это было сдѣлано Ѳомой Аквинскимъ, развита была знаменитымъ авторомъ „Божественной комедіи“ Данте Алигьери († 1321 г.) въ его трактатѣ „De monarchia“. По его мнѣнію, считать церковь источникомъ власти государственной противорѣчитъ исторіи, естественному закону и существу

самой церкви. Источникъ, и притомъ непосредственный, императорской власти есть Самъ Богъ; отъ Него одного она проистекаетъ и отъ Него одного она зависитъ Человѣкъ нуждается въ двоякомъ руководствѣ въ виду его двоякаго назначенія: въ руководствѣ папы для вѣчной жизни и въ руководствѣ императора для земнаго благополучія Помѣщая въ аду (въ своей „Бож. Комедіи“) папу Бонифація VIII, который довелъ до послѣднихъ предѣловъ свои притязанія на оба меча—духовный и свѣтскій,—Данте помѣщаетъ въ аду и Филиппа Красиваго, котораго называетъ „современнымъ Пилатомъ“, за то что онъ въ борьбѣ съ тѣмъ же Бонифаціемъ VIII превысилъ всякія границы. Несомнѣнно, что Данте стоялъ за равенство обѣихъ властей, но какимъ образомъ могло быть практически достигнуто это равенство, онъ ничего не сказалъ объ этомъ Напротивъ, такія выраженія, что напр. государство получаетъ отъ духовнаго царства силу благодати черезъ папское благословеніе и что слѣдовательно независимость свѣтской власти отъ духовной не можетъ быть понимаема въ строгомъ смыслѣ (stricte), будто императоръ совсѣмъ не подчиненъ папѣ, такъ какъ, напротивъ, императоръ обязанъ по отношенію къ папѣ такимъ же почтеніемъ, какъ первородный сынъ по отношенію къ отцу, въ средніе вѣка могли приводить именно къ тѣмъ выводамъ, которые дѣлались крайнею партіею папистовъ Сами по себѣ такія выраженія, если разсматривать ихъ съ религіозно-нравственной точки зрѣнія, могли и могутъ быть высказываемы во всѣ времена, и не въ одной только католической церкви Но въ средніе вѣка смотрѣли на церковь, какъ на своего рода государство, а на государство, какъ на средство или орудіе для церковныхъ цѣлей, — орудіе, которое должно дѣйствовать принудительно и притомъ, конечно, не по собственному усмотрѣнію. а когда найдетъ это нужнымъ церковная власть (такъ какъ сужденіе о томъ, что необходимо для церкви, должно было подлежать церковной власти) Поэтому въ средніе вѣка подобныя выраженія, какъ выраженія Данте, и все его ученіе объ отношеніи властей были лишь благочестивыми желаніями, а не научно обоснованными положеніями. Мысль Августина, что государство земное должно состоять на служеніи царству Божіему и должно служить средствомъ для послѣдняго, притомъ въ обобщенномъ видѣ—тогда какъ самъ Августинъ имѣлъ въ виду собственно защиту христіанства противъ язычества и ереси, — жила и дѣйствовала въ средніе вѣка, при всей противоположности воззрѣній между крайними партіями Этому тѣмъ менѣе можно удивляться, что, какъ мѣтко указалъ Еллинекъ, таже въ сущности мысль была усвоена реформаторами и даже до сихъ поръ отстаивается германскою лютеранскою ортодоксіей. Надо полагать, что если и у насъ богословы говорятъ о послушаніи царя православной церкви, то выражаютъ туже самую мысль.

§ 24. **Крайніе взгляды на взаимныя отношенія двухъ властей въ средніе вѣка.** По времени предшествовалъ крайній взглядъ папско-іерархическій, высказанный въ разгаръ борьбы Григорія VII съ императорскою властію По этому взгляду, государство есть дѣло дьявола и грѣха, причемъ имѣлось въ виду сдѣлать тѣмъ болѣе сильное удареніе на необходимости освященія государства богоучрежденною церковью. Черезъ это освященіе, государство, возникшее незаконно, можетъ получить оправданіе своего существованія. Къ концу XIII и къ началу XIV в. этотъ крайній взглядъ выразился практически въ знаменитой буллѣ папы Бонифація VIII „**Unam sanctam**“, а также - въ претензіи папы Іоанна XXII управлять имперіей при вакантности императорскаго престола и располагать, по своему усмотрѣнію, императорскою короною. Поэтому защитники императорской власти, не довольствуясь тою умѣренною, сравнительно, говоря, точкою зрѣнія, на которой стояли напр. Ѳома Аквинскій и другіе, приписывавшіе государственной власти посредственное божественное учрежденіе черезъ народъ и утвержденіе за папой власть судить государей **ratione peccati**, выдвинули на первый планъ народъ какъ источникъ власти императоровъ и королей, отрицая въ тоже время всякую власть папы надъ государями Къ выдающимся противникамъ папства и защитникамъ власти монарха принадлежали Вильгельмъ Оккамъ и Марсилій падуанскій, хотя выводы изъ ихъ ученій могли быть далеко не благопріятны и для власти монарховъ, какъ показала дальнѣйшая исторія Англичанинъ по происхожденію, Вильгельмъ Оккамъ въ философіи былъ реставраторомъ или возобновителемъ номинализма, нѣкоторое время остававшагося забропленнымъ, но отрицалъ существованіе какихъ-либо богословскихъ истинъ, которыя могли бы быть доказаны разумомъ, а въ церковно-политической борьбѣ стоялъ на сторонѣ Филиппа Краснваго французскаго противъ Бонифація VIII и императора Людвига баварскаго противъ Іоанна XXII. Послѣднему Оккамъ говорилъ: „защищай меня мечемъ (противъ папскаго осужденія), а я буду защищать тебя перомъ“ Защита со стороны Оккама, Марсилія и другихъ состояла въ томъ, что они старались доказать, что папа не имѣлъ власти распоряжаться коронами, судить и низлагать вѣнценосцевъ, разрѣшать подданныхъ отъ присяги на вѣрность, такъ какъ источникъ власти монарха есть не папа, а народъ, за которымъ признается и право суда надъ монархомъ и низложенія по суду У Марсилія уже отчетливо выступаетъ идея народнаго верховенства Онъ различаетъ **universitas civium** (совокупность гражданъ) и **pars principans** (принцепсъ, монархъ, правительственная власть) Верховная власть принадлежитъ законодателю, а законодатель есть и всегда остается народъ, который осуществляетъ ее въ собраніи имѣющихъ право голоса гражданъ, или избранныхъ ими представителей Народная воля, черезъ

посредство законодательства, создаетъ государство со всею его организаціею, а для веденія дѣлъ управленія, которыхъ самъ народъ, въ цѣлой своей совокупности (**universa communitas**) вести не можетъ, учреждается должность принципата. Принцепсъ или монархъ подчиненъ законодателю; онъ есть второстепенная, производная, зависимая, исполнительная власть. Законодатель поставляетъ его на должность, исправляетъ и, въ случаѣ необходимости, низлагаетъ. Политическая точка зрѣнія у Оккама и Марсилія падуанскаго совпадала съ церковною Они не довольствуются тѣмъ направленіемъ, которое дѣлалось господствующимъ около этого времени въ католической церкви (переносившимъ власть съ папы на соборъ епископовъ — т н. епископальная теорія), но и мірянъ, наравнѣ съ епископами, считаетъ законными носителями церковной власти Въ средневѣковыхъ ученіяхъ важную роль играло римское право, которое съ XII в усердно изучалось въ университетахъ, тѣмъ болѣе, что германская имперія считалась продолженіемъ римской. Ученіе римскихъ юристовъ объ **universitates personarum**, т е. о юридическихъ лицахъ съ ихъ администраторами могло быть примѣняемо и въ области политическихъ ученій, что и выразилось напр. въ выше приведенныхъ разсужденіяхъ о принципатѣ.

§ 25. **Ученіе о государственномъ договорѣ въ средніе вѣка.** Позднѣе, въ эпоху господства философіи естественнаго права (въ собственномъ или специфическомъ смыслѣ) выступили въ произведеніяхъ почти всѣхъ писателей школы естественнаго права два договора, въ силу которыхъ возникаютъ государство и государственная власть въ моментъ перехода индивидовъ изъ естественнаго состоянія въ гражданское: договоръ о соединеніи а , Gesellschaftsvertrag) и договоръ о подчиненіи съ одной стороны и о господствѣ съ другой (pactum subjectionis, Herrschaftsvertrag). Договоръ о соединеніи,—это тотъ договоръ, въ силу котораго разрозненные доселѣ индивиды образуютъ изъ себя одно цѣлое, а договоръ о подчиненіи и господствѣ — это тотъ договоръ, въ силу котораго вновь образовавшееся цѣлое переноситъ власть на опредѣленное лицо или на нѣсколько лицъ съ подчиненіемъ этой власти Въ средневѣковой литературѣ находятся несомнѣнные признаки и предвѣстники позднѣйшаго договорнаго ученія, хотя никому еще не приходило въ голову соединять или комбинировать оба договора, такъ что въ средневѣковой литературѣ рѣчь ведется о томъ или о другомъ изъ обоихъ договоровъ въ отдѣльности. Если даже нѣкоторые писатели намекали на различіе двухъ договоровъ, или даже явственно устанавливали таковое различіе, то объединяющей оба договора конструкціи во всякомъ случаѣ не было. По времени, т е съ съ точки зрѣнія хронологической, раньше сталъ трактоваться договоръ о подчиненіи, хотя логически онъ долженъ былъ бы слѣдовать

за договоромъ о соединеніи. Первые слѣды договора о подчиненіи Гирке находитъ въ эпоху спора объ инвеституръ. Распатывая авторитетъ императорской власти, паписты оправдывали разрѣшеніе папой подданныхъ отъ присяги на вѣрность императору тѣмъ, что онъ первый нарушилъ договоръ, въ силу котораго былъ поставленъ императоромъ. А равнымъ образомъ и съ антипапской стороны, съ цѣлію доказать, что источникъ свѣтской власти не есть папство, указывалось на перенесеніе власти на монарха народомъ. Въ пользу этого взгляда можно было находить многое въ средневѣкомъ укладѣ жизни и въ воспоминаніяхъ изъ исторіи германскаго права, такъ какъ многія публичныя правоотношенія дѣйствительно устанавливались договоромъ между государями и сословіями, и самъ императоръ избирался. Кромѣ того, на подмогу являлось римское право, которое вскорѣ послѣ окончанія борьбы за инвеституру, стало усердно изучаться въ западныхъ университетахъ. Такъ какъ германская имперія считалась продолженіемъ римской, то сказанное въ **Corpus juris civilis** о римскомъ императорѣ, что власть на него перенесена народомъ черезъ **lex regia**, относимо было и къ германскому императору, причемъ нѣкоторые юристы настолько увлеклись, что и подъ народомъ, переносящимъ власть на германскаго императора, понимали **„populum romanum“**, т. е. населеніе города Рима. Позднѣйшіе защитники императорской власти — Оккамъ и Марсилій — какъ выше было замѣчено, приписывали право судить и низлагать императора не папѣ, а народу. Власть, происшедшая изъ народа, къ народу же и возвращается при всякой вакантности престола. Съ этой точки зрѣнія оказывалось даже, что если греки лишились имперіи (по западнымъ представленіямъ), и имперія перенесена была на Карла Великаго, то при короноваціи его центръ тяжести заключался въ **„consensus populi“**, а папа лишь привелъ въ исполненіе и объявилъ во всеобщее свѣдѣніе народную волю. Оказывалось далѣе, что если и позднѣйшихъ германскихъ императоровъ избираютъ курфюрсты, то они дѣлаютъ это во имя и по порученію народа, разъ навсегда уполномочившаго ихъ на это. Къ концу XIII в. считалось уже аксіомой философскаго ученія о государствѣ, что юридическое основаніе всякой власти заключается въ добровольномъ и договорномъ подчиненіи подвластныхъ Споры могли вестись лишь о томъ, понимать ли перенесеніе власти, какъ однократное и безповоротное, или какъ перенесеніе только узуфрукта и управленія, такъ что dominium (т. е. собственность) оставляемо было за народомъ Приэтомъ большею частію само собою предполагалось, какъ не требующее никакихъ дальнѣйшихъ разъясненій, что народъ составлялъ уже одно цѣлое, былъ правоспособнымъ и дѣеспособнымъ субъектомъ (universitas) и до перенесенія имъ власти на властителя.

Однако, не могъ не возникнуть и другой вопросъ: какимъ пу-

темъ образовалось это цѣлое, какъ и почему индивиды соединились въ народъ и въ государство? На основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ въ произведеніяхъ Отцовъ церкви (напр. Амвросія) средневѣковая доктрина склонна была предполагать первоначальное безгосударственное естественное состояніе, въ которомъ дѣйствовало чистое естественное право съ всеобщею свободою, съ всеобщимъ равенствомъ и съ общеніемъ имуществъ, откуда слѣдовало, что государство по времени должно было явиться позднѣе. Спорили о томъ, явилось ли государство, какъ послѣдствіе грѣхопаденія, или оно могло явиться (въ болѣе чистой и въ болѣе свободной формѣ) и въ состояніи невинности, какъ послѣдствіе размноженія рода человѣческаго На послѣдней точкѣ зрѣнія стоялъ Ѳома Аквинскій, который вмѣстѣ съ тѣмъ утверждалъ, что посредственная или отдаленная причина (causa remota) возникновенія государства есть Богъ, ближайшая же причина есть Богомъ созданная и открытая Аристотелемъ государственная природа человѣка, которая и произвела съ естественною необходимостію государственный союзъ. Но нѣкоторые пошли дальше, утверждая, что и природа есть отдаленная причина, что изъ нея вытекаютъ лишь потребность и влеченіе къ государственной жизни, самое же созданіе государства есть свободное и разумное дѣло человѣка Такимъ свободнымъ и разумнымъ дѣломъ могъ быть актъ воли отдѣльныхъ лицъ, напр завоевателей, или актъ воли соединившагося цѣлаго, подобный тому, въ силу котораго основывается корпорація Здѣсь—зародышъ позднѣйшаго договора о соединеніи (pactum unionis).

Глава III.

философія переходнаго времени.

§ 26. **Николо Маккьявелли.** Подъ переходнымъ временемъ мы будемъ разумѣть ту эпоху, когда появились разныя ученія, на которыхъ отразилось вѣяніе духа новаго времени, въ особенности ренесанса, но еще не выяснилась отчетливо школа т. н естественнаго права въ собственномъ или специфическомъ смыслѣ Сюда принадлежитъ прежде всего ученіе Николо Маккьявелли Къ тому времени, когда выступилъ Маккьявелли (род въ 1469 г отъ 1498 до 1512 г. занималъ должность государственнаго секретаря Флорентинской республики, съ удаленіемъ же отъ этой должности, посвятилъ свои досуги литературнымъ занятіямъ) въ Европѣ вообще и въ Италіи въ частности совершался громадный переворотъ Средневѣковая мысль, двигавшаяся въ рамкахъ схоластики, получила сильный толчекъ,

благодаря ознакомленію съ античною литературой, греческою и римскою, чему въ свою очередь способствовалъ наплывъ грековъ изъ разрушавшейся и около половины XV в угаснувшей византійской имперіи. Новый полетъ мысли приданъ былъ также рядомъ открытій и изобрѣтеній, ознаменовавшихъ время этого такъ называемаго ренесанса, возрожденія наукъ и искусствъ Универсальная по идеѣ, императорская власть на западѣ болѣе и болѣе лишалась реальнаго содержанія, превращаясь въ фикцію, и въ тоже время королевская власть торжествовала надъ феодализмомъ, причемъ короли, какъ напр. Людовикъ XI французскій, не отличались разборчивостію въ средствахъ для утвержденія королевской власти. Что касается Италіи въ частности, то тамъ, не считая городовъ—республикъ, какъ Венеція, Генуя, Флоренція и др., образовалась, особенно во время пребыванія папъ въ Авиньонѣ, масса мелкихъ княжествъ съ мелкими тиранами во главѣ, которые раньше состояли въ вассальной зависимости отъ чьей либо высшей власти и которые не отступали ни передъ какими средствами къ тому, чтобы захватить власть и захваченную укрѣпить. Возвратившееся изъ Авиньона въ Римъ папство вступило на тотъ же путь мелкой и коварной политики, для которой интересы церковнаго государства въ Италіи стояли выше всякихъ другихъ интересовъ Папа Александръ VI Борджіа велъ себя какъ итальянскій династъ, не уступая никому въ коварствѣ, жестокости и безнравственности, развѣ лишь своему сыну Цезарю Борджіа. Одаренный свѣтлымъ практическимъ умомъ, Маккьявелли не имѣлъ никакой склонности вдаваться въ философскія изслѣдованія о правѣ и государствѣ. При изученіи классической древности, его интересуетъ величіе республиканскаго Рима и выясненіе причинъ этого величія. Изъ эллинской исторіи онъ вынесъ лишь мысль о государствѣ, какъ о высшемъ благѣ, которому онъ готовъ былъ жертвовать всѣмъ, не исключая свой чести и совѣсти. По выраженію Блунчли, какъ вода для рыбы, какъ воздухъ для птицы, такъ государство для Макьявелли есть единственная стихія, въ которой онъ можетъ жить. При изученіи современной жизни, онъ горитъ желаніемъ вывести Италію изъ того жалкаго состоянія, въ которомъ она находилась. Виновницею этого жалкаго состоянія Маккьявелли считаетъ римскую церковь, которая во первыхъ, дурнымъ примѣромъ римскаго двора уничтожила въ Италіи всякое религіозное чувство, и вовторыхъ, будучи, сама по себѣ, недостаточно сильна, чтобы объединить Италію, подъ своею властію, всегда оказывается достаточно сильною, чтобы, при помощи чужеземцевъ, помѣшать всякому другому итальянскому государю достигнуть этой цѣли. Изъ сочиненій Маккьявелли всемірную извѣстность получили два: 1) Разсужденія по поводу первой декады Тита Ливія и 2) Государь (монархъ, князь) Послѣднее изъ этихъ сочиненій послужило причиною того, что сдѣлалось обычнымъ

понимать подъ макьявеллизмомъ политику, свободную отъ всякихъ нравственныхъ принциповъ и не отступающую ни передъ какими средствами къ утвержденію государственной власти. Извѣстно, что Фридрихъ Великій, будучи кронпринцемъ, написалъ критику на Маккьявелли (Антимаккьявелли), какъ на проповѣдника безнравственной политики. Нѣкоторые даже называли флорентинскаго мыслителя воплощеннымъ сатаной. Въ дѣйствительности Маккьявелли былъ просто сыномъ своего времени и своей страны, правда, зашедшимъ гораздо дальше, чѣмъ другіе его соотечественники. Разсуждающій обо всемъ и даже исторію штудирующій съ точки зрѣнія практическаго политика, Маккьявелли не только не стѣсняется какими либо требованіями естественнаго или божественнаго права, но и христіанской религіи даетъ невысокую оцѣнку, такъ какъ сила, сообщаемая христіанствомъ есть скорѣе сила терпѣнія и отреченія отъ міра, чѣмъ активной энергіи. И вообще религію онъ цѣнитъ съ точки зрѣнія ея политическаго вліянія: религія есть благодѣтельная сила, когда служитъ государственнымъ интересамъ. **Ratio status**, т. е резоны, основанія, соображенія или интересы государственные суть начало и конецъ всей государственной политики Поэтому, когда Маккьявелли приходится говорить и о юридическихъ институтахъ, онъ никогда не старается обосновать ихъ на естественномъ или даже на историческомъ правѣ; достоинство ихъ оцѣнивается исключительно съ точки зрѣнія политической цѣлесообразности. Маккьявелли уважаетъ ясный умъ и силу, намѣтившія себѣ политическую цѣль и идущія къ ней всякими средствами, и поэтому готовъ прославлять безнравственныхъ, но умныхъ и разсчетливыхъ правителей, каковыми были папа Александръ VI и его сынъ Цезарь Борджіа, преступленія которыхъ оправдываются, насколько они служили средствами для укрѣпленія власти

Сопоставленіе мыслей, изложенныхъ въ „Разсужденіяхъ о Титѣ Ливіѣ“ съ тѣмъ, что содержится въ „Государѣ“ всегда служили источникомъ разныхъ взглядовъ на Маккьявелли и на его политическое міровоззрѣніе Въ первомъ изъ этихъ сочиненій симпатіи автора не сомнѣнно принадлежатъ республикѣ, такъ какъ онъ преклоняется предъ величіемъ римской республики и ненавидитъ Юлія Цезаря, разрушителя республики, а во второмъ сочиненіи прославляетъ Цезаря Борджіа. По объясненію извѣстнаго историка Леопольда Ранке, Маккьявелли старался найдти лѣкарство для больной Италіи, но положеніе ея казалось ему настолько отчаяннымъ, что онъ отважился прописать ей ядъ. Къ этому должно прибавить, что Маккьявелли, какъ выше было замѣчено, былъ сыномъ своего времени и своего народа и не считалъ даже ядомъ многаго, что могло бы быть порицаемо съ точки зрѣнія болѣе чистой политической этики. Изъ біографическихъ данныхъ видно, что Маккьявелли, страстно желавшій объединенія Италіи подъ одною сильною властію, возлагалъ надежды

на одного изъ Медичи (сначала на Джуліано, потомъ на Лоренцо). „Если они умѣютъ читать знаменія времени, то они должны знать, что имъ нужно дѣлать". И вотъ въ „Государѣ" Маккьявелли излагаетъ, такъ сказать, программу дѣйствій для князя, одушевленнаго тою же идеею, которою одушевленъ былъ и самъ авторъ, т. е цѣлью созданія сильнаго государства, которое могло бы объединить Италію. Человѣческой природы вообще онъ не идеализируетъ, хорошо зная ея слабости и пороки, и тѣмъ менѣе считаетъ нужнымъ подчинять обыкновеннымъ правиламъ морали человѣка, находящагося въ положеніи государя Это не частный человѣкъ, у котораго врачъ долженъ бы былъ изслѣдовать состояніе сердца и почекъ, а государь, о которомъ народъ всегда судитъ по его внѣшнему поведенію. Если государь неспособенъ имѣть добродѣтели, которыя желательно было бы народу видѣть въ немъ, или не можетъ воздерживаться отъ пороковъ, въ особенности опасныхъ для государя въ его положеніи, то онъ покрайней мѣрѣ долженъ дѣлать видъ, что желательными добродѣтелями обладаетъ и отъ нежелательныхъ пороковъ свободенъ. Недостаточно носить львиную кожу на плечахъ, чтобы избѣжать разставленныхъ силковъ, — иногда хорошо бываетъ и разыгрывать роль лисицы Любовь народа къ государю желательна для этого послѣдняго не ради ея самой, а какъ хорошее правительственное средство, какъ оплотъ противъ заговорщиковъ и узурпаторовъ, противъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ. Въ мудромъ и сильномъ правительствѣ заключается наилучшее ручательство его прочности Въ особенности новый государь (il principe nuovo), т е вновь основывающій свою власть въ территоріи захваченной (своею ли силою, или при помощи иностранцевъ) или подаренной, не долженъ быть разборчивъ въ средствахъ къ укрѣпленію своей власти Тотъ образъ дѣйствій, котораго держался Цезарь Борджіа, создавая изъ ничего сильное княжество, является въ глазахъ Маккьявелли образцовымъ: истребленіе предшествующей династіи со всѣмъ ея родомъ, примѣненіе обмана и насилія, безпощадность въ отношеніи ко всѣмъ сопротивляющимся и къ невѣрному войску, внушеніе народу чувства любви и страха, войску чувства повиновенія и почтенія, уничтоженіе стараго порядка и созданіе новаго, умѣнье быть строгимъ и милостивымъ, великодушнымъ и щедрымъ и т. п.

§ 27 **Томасъ Моръ и его подражатели.** *Томасъ Моръ.* (1480—1535, лордъ-канцлеръ Англіи при Генрихѣ VIII, казненный за отказъ присягнуть въ признаніи королевской супрематіи въ дѣлахъ вѣры) извѣстенъ своимъ произведеніемъ: „De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia". Оно явилось на свѣтъ въ 1517 г. Это нѣчто въ родѣ философскаго романа, въ которомъ дѣйствующимъ лицомъ является нѣкій философъ, по имени Рафаилъ. Объ авторѣ романа Томасѣ Морѣ такъ же, какъ и о Маккьявелли, можно сказать,

что онъ былъ сыномъ своего времени и своего народа Моръ также недоволенъ существовавшимъ въ Англіи положеніемъ дѣлъ, но недоволенъ не отсутствіемъ единства и единой власти, а печальными соціальными порядками, именно глубокою пропастью между богатыми и бѣдными, высшими и низшими При всей разницѣ между ученіями Николо Маккьявелли и Томаса Мора, ихъ соединяетъ одна общая черта, которая въ тоже время рѣзко различаетъ ихъ отъ средневѣковыхъ направленій мысли. Въ средніе вѣка, не смотря на борьбу различныхъ и даже противоположныхъ взглядовъ, считалось несомнѣннымъ, 1) что всякая власть, кому бы она ни принадлежала, двигается въ тѣхъ предѣлахъ, которые указываются ей естественнымъ правомъ или естественнымъ закономъ, которые отожествлялись съ божественнымъ правомъ, или божественнымъ закономъ, 2) что церковь стоитъ выше государства. Даже и сторонники императорской власти не сомнѣвались въ томъ, что дѣла церковнаго порядка важнѣе свѣтскихъ дѣлъ и отстаивали за императоромъ право принимать мѣры противъ церковнаго безпорядка И Маккьявелли, и Моръ не стѣсняются средневѣковыми рамками и, находясь подъ одинаково сильнымъ вліяніемъ ренесанса, мечтаютъ о созданіи государства, не имѣющаго ничего общаго съ средневѣковыми идеалами. Въ умѣ того и другаго совершается полный и и сознательный разрывъ съ теократической идеей Но между тѣмъ какъ для Маккьявелли идеаломъ служила древне-римская республика, путь къ которой долженъ быть проложенъ умною тиранніей, для Мора образцомъ служило идеальное государство Платона. Изображая подробности общественнаго и государственнаго порядка, существующаго на островѣ Утопи, Моръ ео ipso критиковалъ и осуждалъ тотъ порядокъ, который существовалъ въ Англіи въ его время. Герой романа Рафаилъ, присоединившись сначала къ экспедиціи Америко Веспуччи, достигаетъ никѣмъ не открытыхъ странъ и, во время продолжительнаго пребыванія въ нихъ, случайно попадаетъ на островъ Утопію, а затѣмъ, возвратившись въ Европу, передаетъ свои наблюденія относительно общественнаго и государственнаго порядка, дѣйствующаго на островѣ Утопіи Въ основѣ общественнаго порядка лежитъ земледѣліе, но частной собственности не существуетъ. Плоды, извлекаемые изъ земледѣлія и скотоводства въ окрестностяхъ каждаго города (всего на Утопіи 54 города), привозятся въ городъ и здѣсь поступаютъ въ общій складъ, изъ котораго получаютъ содержаніе всѣ обитатели города, а самая обработка земли производится по очереди всѣми гражданами (одна половина гражданъ обработываетъ землю въ одномъ году, другая въ слѣдующемъ) Такимъ образомъ всѣ граждане-земледѣльцы; изъ ремеслъ допускаются только самыя необходимыя. Столованіе общее. Купли-продажи между утопійцами нѣтъ, и деньги не въ употребленіи, но съ другими народами торговля производится. Предметы роскоши и ремесла, служащія для

ихъ изготовленія, не допускаются. Къ войнѣ утопійцы чувствуютъ отвращеніе, но такъ какъ война, во многихъ случаяхъ оказывается необходимою, напр. для защиты границъ, то всѣ одинаково, мущины и женщины, упражняются постоянно въ военномъ дѣлѣ Существуетъ институтъ брака, но такъ какъ число гражданъ города, даже число членовъ семействъ точно опредѣлено, то отсюда должно слѣдовать извѣстное регулированіе супружеской жизни, о которомъ, впрочемъ, не говорится, а говорится о высылкѣ лишнихъ людей съ острова Утопіи. Государственное устройство республиканское. Каждыя 30 семействъ выбираютъ филарха. Каждые 10 филарховъ выбираютъ протофиларха, а всѣ филархи вмѣстѣ избираютъ пожизненнаго принцепса Протофилархи вмѣстѣ съ принцепсомъ и нѣсколькими филархами образуютъ собою Сенатъ. Законовъ у утопійцевъ немного; они даже прямо укоряютъ другіе народы за то, что у нихъ существуетъ безчисленное множество законовъ, и считаютъ несправедливымъ обязывать гражданъ къ исполненію всего этого множества законовъ, которыхъ они и знать не могутъ Преступленія наказываются обыкновенно обращеніемъ преступниковъ въ рабство, такъ что слѣдовательно на Утопіи допускается рабство (но дѣти рабовъ свободны). Больные призрѣваются въ общественныхъ госпиталяхъ, но неизлѣчимо больнымъ дается совѣтъ покончить съ своею жизнію. Обученіе дѣтей — обязательное и ведется государственными должностными лицами, которые мало способныхъ могутъ опредѣлять къ ремесламъ. Въ отношеніи къ религіи полная религіозная свобода; допускается совмѣстное существованіе самыхъ разнообразныхъ религій, съ тѣмъ лишь ограниченіемъ, что воспрещается отрицаніе безсмертія души и Божественнаго Провидѣнія. Священниковъ немного, но они пользуются огромнымъ авторитетомъ, и никто не можетъ привлекать ихъ къ отвѣтственности. Молитвы для богослужебнаго употребленія въ храмахъ имѣютъ такую редакцію, что ихъ можетъ прозносить всякій, какихъ бы религіозныхъ взглядовъ ни держался. Оказывается такимъ образомъ, что на островѣ Утопіи, о которомъ мечталъ Моръ, много тираническаго, а въ религіозной свободѣ много религіознзго индифферентизма. Въ отличіе отъ государства Платона, которое есть философское построеніе, государство Мора есть безпринципное произведеніе фантазіи

Томасъ Моръ былъ не единственнымъ мечтателемъ, придумавшимъ идеальное государство. Были и другіе, какъ напр. калабріецъ Томасо Кампанелла (1568 — 1639), который, подъ вліяніемъ „Утопіи“, пошелъ еще дальше въ подражаніи Платону, чѣмъ Моръ. Онъ изображаетъ солнечное государство (civitas solis), въ которомъ господствуетъ не только общность имуществъ, но и общность женъ. На мѣсто, занимаемое въ идеальномъ государствѣ Платона философами, онъ ставитъ священниковъ. Во главѣ стоитъ одинъ священникъ-

властитель съ тремя министрами: **Potestas, Sapientia, Amor.** Все, не исключая прижитія дѣтей у солярієвъ, т е гражданъ солнечнаго государства, регулируется государственною властію Считается достаточнымъ 4-хъ часовой рабочій день, если всѣ дѣйствительно работаютъ.—Кампанелла принадлежитъ уже, конечно, не къ переходному времени, а заходитъ въ XVII-е столѣтіе, и если о немъ было упомянуто здѣсь, то по связи съ образцовымъ утопистомъ Томасомъ Моромъ. Не столь фантастично, но столько же произвольно и безпринципно, какъ Утопія и солнечное государство, произведеніе англичанина Джемса Гаррингтона „**Oceana**“. Народомъ избирается сенатъ, а сенатъ назначаетъ на высшія государственныя должности, во главѣ которыхъ стоитъ стратегъ Сенатъ предлагаетъ законы, а народъ одобряетъ или отвергаетъ ихъ. Вліятельное положеніе занимаютъ цензоры, особенно по дѣламъ религіознаго и научнаго характера Различія сословій не существуетъ; равенство имущества поддерживается аграрными законами.

§ 28. **Вліяніе религіозной реформаціи на философію.** Реформація Лютера была религіозною формою проявленія того чувства неудовлетворенности, которое издавна сказывалось въ западной Европѣ противъ средневѣковаго уклада жизни. Это—тоже самое чувство, которое проявилось и въ другихъ формахъ, кромѣ реформаціи. Въ гуманизмѣ оно проявилось увлеченіемъ античною литературой и стремленіемъ освободиться отъ схоластическихъ оковъ, которыми связывалось мышленіе, и дать просторъ естественной человѣческой мысли съ естественнымъ человѣческимъ чувствомъ, съ естественною человѣческою жизнерадостностію и съ естественнымъ человѣческимъ идеаломъ красоты. Въ государствахъ оно проявилось стремленіемъ освободиться отъ церковной опеки и выполнять свои политическія задачи независимо отъ всевластія церкви, а въ народныхъ массахъ стремленіемъ устроить семейный и общественный порядокъ, независимо отъ каноническаго права и отъ забывшаго о своемъ призваніи католическаго духовенства. Въ частности религіозная неудовлетворенность задолго до реформаціи обнаруживалась цѣлымъ рядомъ признаковъ: сильнымъ развитіемъ мистическаго направленія въ католической литературѣ,—такъ какъ мистики выдвигали на первый планъ живое религіозное чувство и живую религіозную связь вѣрующей души съ Богомъ,—сильнымъ развитіемъ практическаго мистическаго благочестія въ жизни, возникновеніемъ нищенствующихъ орденовъ, стремившихся осуществить въ жизни евангельскую нищету, — общецерковнымъ стремленіемъ реформировать церковь во главѣ и въ членахъ (**reformatio ecclesiae in capite et membris**), вызвавшимъ рядъ такъ называемыхъ реформаціонныхъ соборовъ,—наконецъ рядомъ ересей, возставшихъ противъ мірского характера средневѣковой церкви, противъ безнравственности духовенства и проч. Лютеръ не былъ ни юристомъ, ни государственнымъ человѣкомъ, даже къ ученому богословію отно-

сился недоброжелательно,—мало того, иногда очень рѣзко выражался о человѣческомъ разумѣ вообще, называя его подругой или любовницей сатаны (Hure des Teufels), а Аристотеля безбожнымъ оплотомъ папистовъ. Лютеръ былъ прежде и болѣе всего человѣкомъ искренняго религіознаго чувства, гнушавшагося внѣшними показными дѣлами праведности. Данный имъ толчокъ религіозному движенію имѣлъ огромный успѣхъ потому, что движеніе это совпало или совершенно гармонировало и съ стремленіемъ гуманистовъ возвратиться къ первоисточникамъ съ устраненіемъ всѣхъ средневѣковыхъ наростовъ, и съ желаніемъ князей завоевать себѣ политическую самостоятельность, и съ религіозною потребностію народной массы. Изъ сказаннаго видно, что было бы напраснымъ трудомъ искать у Лютера какихъ либо новыхъ руководящихъ принциповъ о правѣ и государствѣ. Истинно вѣрующіе во Христа, по мнѣнію Лютера, не нуждаются ни въ какомъ мечѣ и ни въ какомъ правѣ. Доброму растенію не нужны ученье или какая нибудь юридическая норма, для того что бы оно приносило хорошіе плоды, ибо плоды производятся самою природою. Но такъ какъ истинныхъ христіанъ не много, то, кромѣ царства Божія, Богъ основалъ еще другое царство—свѣтское и далъ ему мечъ для того, чтобы оно приводило злыхъ людей къ порядку при помощи закона Даже и истинные христіане, лично въ законѣ не нуждающіеся, повинуются начальству изъ любви къ другимъ людямъ, для которыхъ законъ нуженъ. Отсюда ясно, что государство представляется Лютеру низшимъ порядкомъ сравнительно съ союзомъ истинныхъ христіанъ (или, иначе, съ истинною церковью) Хотя этотъ порядокъ и установленъ Богомъ, но онъ основывается на слабости человѣческой природы, и притомъ задачи государства почти что исчерпываются отправленіемъ правосудія. Это есть въ сущности средневѣковая идея и даже съ болѣе узкимъ пониманіемъ задачъ государственной власти, чѣмъ напр въ ученіи Ѳомы Аквинскаго. Огромная разница въ томъ, что въ средніе вѣка государственный юридическій порядокъ съ стоящею во главѣ его свѣтскою властію разсматривался какъ низшій, сравнительно съ церковнымъ юридическимъ порядкомъ, на вершинѣ котораго стояли епископы и папа, а по Лютеру священники и епископы не составляютъ никакого начальства, они призваны не къ власти, а къ служенію, должны учить и молиться, а не судить. Власть принадлежитъ исключительно свѣтскому христіанскому начальству, которому должна повиноваться всякая душа, не исключая и папской При этомъ предполагается, что начальство будетъ управлять на основаніи Священнаго Писанія. Каноническое право Лютеру ненавистно, и Corpus juris canonici онъ сжегъ вмѣстѣ съ папской буллой. Этотъ свой поступокъ Лютеръ оправдывалъ тѣмъ, что въ Библіи достаточно разъяснено, какъ мы должны дѣйствовать Какъ, однако, должно дѣйствовать христіанское начальство въ дѣлахъ свѣт-

скаго порядка и въ дѣлахъ церковнаго порядка, и существуютъ ли какія нибудь границы между дѣлами того и другого порядка, этотъ вопросъ оставлялся Лютеромъ безъ разъясненія Лютеръ является краснорѣчивымъ защитникомъ свободы совѣсти, какъ скоро дѣло идетъ о протестѣ противъ попытокъ свѣтскаго начальства принуждать къ вѣрѣ, но онъ имѣетъ собственно въ виду оградить себя и послѣдователей своего ученія отъ принудительныхъ мѣръ со стороны католическихъ властей. Тонъ и содержаніе рѣчи значительно измѣняются, какъ скоро возникаетъ вопросъ о разномыслящихъ и иновѣрцахъ въ территоріи, подвластной лютеранскому христіанскому начальству Для Лютера несомнѣнно, что явные лжеучители должны быть подвергаемы изгнанію, а идолопоклонство (подъ которое могли подводиться и католическіе обряды) не должно быть терпимо Слѣдовательно и въ этомъ отношеніи Лютеръ недалеко ушелъ отъ средневѣковой точки зрѣнія, а о ближайшемъ сподвижникѣ его Меланхтонѣ извѣстно, что онъ прямо выразилъ сочувствіе и одобреніе Кальвину, когда въ Германію дошли извѣстія о сожженіи въ Женевѣ еретика Михаила Сервета. Этому сподвижнику Лютера, обладавшему болѣе спокойнымъ темпераментомъ и большею склонностію къ школьной наукѣ, хотя и менѣе глубокимъ религіознымъ чувствомъ, чѣмъ Лютеръ, выпало на долю восполнять разные практическіе пробѣлы, выяснявшіяся по мѣрѣ успѣховъ лютеранскаго движенія: составлялъ символическія книги новаго вѣроисповѣданія, благодаря которымъ образовалась своего рода ортодоксальная догматика, для университетовъ и для школьнаго употребленія писалъ учебники (психологіи, физики, діалектики, этики), а философію Аристотеля приспособилъ къ новому вѣроученію, такъ что образовалась своего рода лютеранская схоластика. Въ ученіи и естественномъ правѣ Меланхтонъ держится за Цицерона и изъ естественнаго разума выводитъ теоретическіе и практическіе принципы нашего познанія, но въ то же время, стоя на почвѣ лютеранскаго ученія о глубокой поврежденности человѣческой природы, старается подкрѣплять эти принципы, выводимые изъ разума, Библіей Право отъ морали не различается, такъ какъ, по опредѣленію Меланхтона, моральная философія есть та часть божественнаго закона, которая даетъ предписанія относительно *внѣшнихъ* дѣйствій (стало быть, въ томъ числѣ и юридическихъ). Осуждая ученіе Коперника изъ богословскихъ соображеній, подобно тому какъ раньше католическая церковь осуждала ученіе Галилея о движеніи земли вокругъ солнца, и напротивъ допуская астрологическія бредни, Меланхтонъ живетъ еще средневѣковыми идеями Взглядъ лютеранства на христіанское начальство, конечно, не могъ имѣть ничего общаго съ средневѣковыми ученіями о народномъ верховенствѣ, или о посредственномъ установленіи Богомъ государственной власти черезъ народъ, или о какомъ либо договорѣ,

основывающемъ государство. Однако, и Лютеру пришлось встрѣтиться съ вопросомъ о правѣ сопротивленія подданныхъ государственной власти. Во время возстанія крестьянъ, онъ угрожалъ послѣднимъ гнѣвомъ Божіимъ, такъ какъ сопротивляющіеся власти сопротивляются Божію повелѣнію Даже въ виду угрозы со стороны католическаго императора и католическихъ князей подавить силою реформаціонное движеніе, Лютеръ удерживалъ примкнувшихъ къ этому движенію князей отъ вооруженнаго сопротивленія императору: избранный курфирстами, императоръ остается императоромъ, пока онъ не низложенъ курфирстами же, и по отношенію къ нему допускается лишь пассивное сопротивленіе. А когда юристы возстали противъ этого ученія и доказывали, что, по свѣтскому праву, позволительно отражать силу силою (vim vi repellere licet) — хотя въ данномъ случаѣ эта ссылка была неумѣстна, такъ какъ указанный принципъ неприложимъ къ отношенію между властію и подданными, — Лютеръ, такъ сказать, умылъ руки: если юристы утверждаютъ, разсуждалъ онъ, что имперское право, при явныхъ несправедливостяхъ, дозволяетъ отстаивать свое явное право даже силою, то онъ, какъ богословъ, не имѣетъ ничего противъ этого, — пусть юристы и дѣйствуютъ на свою отвѣтственность Это было въ 1531 г. а черезъ нѣсколько лѣтъ Лютеру пришлось взять уже и на свою отвѣтственность положительное разрѣшеніе этого вопроса. Въ 1539 г Лютеръ, Меланхтонъ и другіе, единомысленные съ ними, богословы обнародовали мнѣніе, что, въ случаѣ принужденія къ идолопоклонству и къ запрещенному богослуженію, а равно вообще въ случаѣ злоупотребленія властью надъ подданными, послѣдніе (т е. евангелическіе князья по отношенію къ имперіи и подданные католическихъ князей по отношенію къ этимъ послѣднимъ) имѣютъ не только право, но и священную обязанность охранять и отстаивать себя. Было бы болѣе, чѣмъ рискованнымъ, выводить изъ этого мнѣнія, что Лютеръ признавалъ также и за католическими подданными евангелическихъ князей право и священную обязанность противиться религіозному принужденію.

Изъ швейцарскихъ реформаторовъ, *Цвингли* переносилъ всякую власть по всякимъ дѣламъ на христіанское правительство, т. е. на цюрихскій городской совѣтъ, т. о. въ сущности стоялъ на точкѣ зрѣнія Лютера и вмѣстѣ съ тѣмъ, слѣдовательно, на средневѣковой точкѣ зрѣнія. Государство, по цвингліанскому ученію, есть христіанско-политическая народная община, общинная власть управляетъ не только свѣтскими, но и церковными дѣлами. При этомъ предполагается, что христіанская государственная власть управляетъ церковными дѣлами на основаніи Св. Писанія. Требуется даже, чтобы свѣтская власть была христіанскою (т е. въ смыслѣ цвинглианскомъ), а на случай, если она будетъ поступать несправедливо и въ противность Евангелію, съ Божіей помощью можетъ быть и низложена.

Другой швейцарскій реформаторъ *Кальвинъ* основалъ въ Женевѣ теократію въ чисто средневѣковомъ духѣ. Лютеръ и Цвингли, предоставляя христіанскому начальству власть государственную и церковную и обязывая христіанское начальство управлять на основаніи Св. Писанія, были чужды мысли ставить начальство въ *юридическое* подчиненіе какой либо высшей власти, или какому нибудь высшему юридическому авторитету. А въ Женевѣ городской совѣтъ долженъ былъ дѣйствовать какъ исполнительный органъ женевской церковной консисторіи, такъ что если консисторія осуждала еретиковъ, городской совѣтъ долженъ былъ совершить надъ ними смертную казнь, подобно тому какъ это дѣлалось на католическомъ западѣ въ средніе вѣка. Какъ въ католицизмѣ, такъ и у кальвинистовъ государство есть одно изъ средствъ для спасенія душъ, причемъ средневѣковыя представленія въ кальвинизмѣ подкрѣплялись еще въ сильной степени книгами Св Писанія Ветхаго Завѣта и примѣромъ еврейской теократіи

§ 29 **Ольдендорпъ, Геммингъ и Винклеръ**. Для исторіи философіи права на лютеранской почвѣ въ Германіи второй половины XVI и самаго начала XVII в. (до Гуго Гроція) имѣютъ значеніе труды Ольдендорпа, Геммінга и Винклера, изъ которыхъ Геммингъ былъ богословомъ, а двое остальныхъ юристами. *Ольдендорпъ* былъ первымъ изъ юристовъ на поприщѣ самостоятельной обработки естественнаго права (**jus naturale**), такъ какъ раньше этотъ предметъ трактовался только богословами въ ихъ богословско-философскихъ системахъ, и притомъ не въ видѣ особаго предмета знанія и преподаванія, а какъ одинъ изъ вопросовъ, входящихъ въ общую систему. Ольдендорпъ написалъ самостоятельное сочиненіе объ естественномъ правѣ, причемъ положительное право, не исключая и римскаго, трактуется лишь для поясненія принциповъ естественнаго права. Цитаты большею частію извлекаются изъ Цицерона. Естественное право, по взгляду Ольдендорпа, есть наука о принципахъ права; оно есть источникъ и пробный камень или критерій для провѣрки и оцѣнки всякаго положительнаго права; оно же есть вмѣстѣ и божественное право До грѣхопаденія въ правѣ не было надобности. Послѣ грѣхопаденія, человѣческая природа съ человѣческимъ разумомъ подверглась порчѣ, но въ ней уцѣлѣли нѣкоторыя искры божественнаго духа; притомъ же Богъ пришелъ на помощь людямъ, давъ имъ десять заповѣдей Такимъ образомъ Ольдендорпъ выводитъ естественное право изъ десяти заповѣдей и въ тоже время старается обосновать его соображеніями разума, объясняя, что каждому его совѣсть подсказываетъ естественное право, которое Богъ написалъ въ сердцахъ. Онъ сознаетъ необходимость внутренней связи между естественнымъ и положительнымъ правомъ, вооружается противъ крохоборничества ученыхъ романистовъ, старающихся уцѣпиться за

каждую фразу римскаго права, возстаетъ противъ рабства (но крѣпостное состояніе оправдываетъ), не допускаетъ общенія имуществъ, для государства ставитъ задачею заботиться объ общей пользѣ.

Гемминг настаивалъ на томъ, чтобы естественное право изучалось въ научной формѣ, подобно математическимъ наукамъ, хотя у самого его методологія очень слабая Естественное право, по его мнѣнію, есть наука о принципахъ права; но и у него право сливается съ моралью. Десять заповѣдей закона Моисеева служатъ для Гемминга поводомъ къ установленію принциповъ естественнаго права, причемъ онъ утверждаетъ, что право и законъ должны основываться не на человѣческомъ только авторитетѣ, но и на разумѣ и совѣсти.

Винклеръ не только доказывалъ необходимость научной методологіи естественнаго права, но и дѣйствительно составилъ методически и систематически обработанное сочиненіе объ естественномъ правѣ подъ заглавіемъ: „**Principiorum juris libri quinque**“. Различія между правомъ и моралью нѣтъ. Право проистекаетъ изъ двухъ источниковъ: изъ Божественной воли и изъ человѣческаго разума. Принципы естественнаго права заимствуются не изъ положительныхъ законовъ, а изъ философіи и теологіи, — изъ философіи потому, что право принадлежитъ къ такимъ вещамъ, **quae rationis sunt** (принадлежатъ разуму, или входятъ въ кругъ вѣдомства разума), — изъ теологіи потому, что дѣло идетъ о человѣческой природѣ, о человѣческомъ естествѣ, а естественное право есть въ извѣстныхъ отношеніяхъ непосредственное божественное право (слѣдовательно входитъ въ кругъ вѣдомства богословія) Право естественное вѣчно и неизмѣнно, какъ вѣчно и неизмѣнно самое существо Божіе.

Къ сказанному должно добавить, что всѣ трое придавали важное значеніе, особенно Винклеръ, тому влеченію человѣческой природы къ общественности, которое послужило отправною точкою для философіи Гуго Гроція

§ 30 **Жанъ Боденъ.** Французскій юристъ Жанъ Боденъ занялъ особое положеніе въ исторіи философіи Онъ съ рѣзкимъ порицаніемъ отнесся къ Маккьявелли, вѣритъ въ добрыя свойства человѣческой природы, руководится философіею Аристотеля и стоиковъ и Цицерономъ, а въ противоположность идеалу „государя“, созданному секретаремъ Флорентинской республики, излагаетъ ученіе о государѣ, ограничиваемомъ требованіями закона Божія и закона естественнаго. Боденъ не имѣетъ ничего общаго съ утопистами: онъ вездѣ стоитъ на реальной почвѣ, даже и философскому размышленію одному не довѣряетъ, а изучаетъ исторію и, кромѣ того, занятъ вопросомъ о вліяніи климата, почвы, вообще физической природы на жизнь народовъ и государствъ, такъ что въ этомъ послѣднемъ отношеніи онъ былъ предшественникомъ Монтескье. Но, конечно, тутъ нужно цѣнить больше хорошее намѣреніе, чѣмъ исполненіе: въ массѣ исто-

рическаго матеріала онъ не можетъ разобраться и многое изъ исторіи разсказываетъ невѣрно. Реформаціонное движеніе XVI в., безъ сомнѣнія, не мало повліяло на ходъ мысли Бодена, но не въ томъ смыслѣ, чтобы Боденъ заимствовалъ какія либо идеи у реформаторовъ, а въ томъ, что религіозныя смуты, вмѣстѣ съ остатками непокорнаго феодализма, потрясавшія государство и закончившіяся трагедіей варѳоломеевской ночи, заставили его искать спасенія въ сильной власти и отстаивать свободу совѣсти не въ узко-партійномъ смыслѣ (свобода для себя и принужденіе для другихъ), а въ смыслѣ свободы отъ всякаго положительнаго церковнаго догмата и отъ всякаго конфессіональнаго церковнаго авторитета.

Сочиненіе Бодена: „Шесть книгъ о государствѣ", явилось въ 1577 г. на французскомъ языкѣ; нѣсколько позднѣе, для того чтобы сдѣлать его доступнымъ для другихъ народовъ, Боденъ перевелъ его на латинскій языкъ Онъ упрекаетъ древнихъ философовъ за то, что они не включили въ понятіе государства такихъ существенныхъ признаковъ, какъ соединеніе семействъ, общая собственность (т. е государственная собственность, въ отличіе отъ частной собственности отдѣльныхъ лицъ) и верховная власть. Государство составляется, по ученію Бодена, не изъ индивидовъ, а изъ семействъ. Каждое семейство есть благоустроенное общество, состоящее подъ властію отца семейства, другими словами это—римская **familia** съ **patria potestas**. Какимъ образомъ, однако, изъ множества семействъ возникаетъ государство, этотъ вопросъ не разъясняется. Различая общую собственность отъ частной, Боденъ имѣетъ въ виду феодальный строй, котораго онъ не можетъ выносить, и въ которомъ именно не различалось частное отъ публичнаго, такъ что даже само государство разсматривалось, какъ частная собственность (**patrimonium**). Что касается верховной власти, то анализъ ея понятія составляетъ большую заслугу Бодена и имѣлъ большое вліяніе на послѣдующую литературу. Верховную власть Боденъ называетъ суверенною (**souveraine**) и самое верховенство называетъ суверенитетомъ (**souveraineté**); на латинскомъ языкѣ онъ передаетъ этотъ терминъ разными выраженіями: **majestas, summum imperium, summa potestas**. Верховная власть характеризуется слѣдующими, необходимо присущими ей, чертами:

1) Это есть власть *постоянная*, а не временная, въ родѣ той власти, которую имѣлъ римскій диктаторъ, при всей широтѣ его власти осуществлявшій ее лишь временно, или которую имѣетъ регентъ, временно управляющій государствомъ за малолѣтствомъ короля.

2) Суверенитетъ есть власть *независимая*. Связанный лишь закономъ Божіимъ и закономъ естественнымъ, суверенъ не имѣетъ никакой власти выше себя, кромѣ Единаго Бога (**habet majestatem qui post Deum immortalem se ipso majorem videt neminem**). Отсюда

слѣдуетъ во-первыхъ, что власть суверена не есть власть феодальнаго барона. Въ феодальномъ строѣ каждый, занимавшій сравнительно высшую ступень феодальной лѣстницы, могъ называть себя сувереномъ, какъ выше стоящій (**superior**) по отношенію къ низшимъ, и каждый баронъ въ своей бароніи имѣлъ права законодательства, объявленія войны и заключенія мира, назначенія должностныхъ лицъ, судебную власть, право на вѣрность и повиновеніе, право чеканить монету и облагать податями, и въ тоже время признавалъ высшую надъ собою власть—сюзерена. Суверенитетъ Бодена означаетъ не сравнительно или относительно высшую власть (**superior potestas**), а безотносительно верховную власть (**summa potestas**) надъ всѣми гражданами и подданными (**potestas in cives ac subditos**), не исключая бароновъ, и всѣ права, которыя принадлежали феодаламъ, принадлежатъ исключительно верховной власти на всемъ пространствѣ государства Во-вторыхъ, суверенитетъ Бодена не ограничивается внутреннею областію государства, а означаетъ независимость отъ какой либо посторонней, внѣшней власти, и поэтому имѣетъ не только внутренне-государственный, а и международный смыслъ. Французскіе юристы уже давнымъ давно утверждали, что король Франціи есть такой же императоръ въ своемъ королевствѣ, какъ императоръ германскій въ своей имперіи, а галликанское духовенство учило, что король Франціи не зависимъ отъ папы. Эта мысль выражена и Боденомъ.

3) Суверенитетъ есть власть *абсолютная*, не связанная какимъ либо другимъ государственнымъ факторомъ, или какой либо другой государственною силою, не связанная и законами (кромѣ закона Божія и закона естественнаго) **Princeps legibus solutus est.** Законъ получаетъ свою силу отъ верховной власти, а не верховная власть отъ него. Источникъ закона есть верховная власть, которая, издавъ законъ, можетъ и не слѣдовать ему, даже вовсе отмѣнить его. Хотя бы суверенъ присягнулъ соблюдать законы, присяга не связываетъ его юридически. Иное дѣло—договоры. Договоры должны быть соблюдаемы по естественному закону обѣими договаривающимися сторонами,—все равно былъ ли бы другою договаривающеюся съ сувереномъ стороною другой суверенъ, или собственные подданные Поэтому и присяга, насколько въ ней заключается договорный элементъ, т. е. насколько ею подтверждается договорное соглашеніе, ограничиваетъ или связываетъ суверена, но это ограниченіе вытекаетъ не изъ закона человѣческаго, а изъ закона Божественнаго и естественнаго.

4) Изъ того, что суверенитетъ есть власть абсолютная, слѣдуетъ, что это есть власть *недѣлимая* Суверенъ не знаетъ никого, кто стоялъ бы съ нимъ на равной высотѣ, или былъ бы соучастникомъ (**socius**) и товарищемъ (**collega**) во власти Боденъ констатируетъ

историческій фактъ, что, кромѣ монархій, существовали и существуютъ аристократическія и демократическія государства; но въ республиканскихъ государствахъ (аристократическихъ или демократическихъ) суверенитетъ во всей его абсолютности и недѣлимости и принадлежитъ нѣсколькимъ лицамъ, стоящимъ во главѣ государства, или всему народу. Что же касается монархіи, которую Боденъ считаетъ наилучшею формою устройства, то въ ней единственнымъ сувереномъ является монархъ, какъ носитель верховной государственной власти. Боденъ отвергаетъ тѣ ученія, по которымъ верховенство признавалось за народомъ, а монархъ разсматривался какъ уполномоченный отъ народа магистратъ: если монархъ есть уполномоченный, то стало быть онъ зависимъ и слѣдовательно не суверенъ, сувереномъ же долженъ быть признаваемъ въ такомъ случаѣ уполномочивающій народъ. Боденъ не зналъ еще позднѣйшихъ политическихъ комбинацій, въ силу которыхъ власть раздѣляется между короной и народнымъ представительствомъ.

Въ другомъ своемъ сочиненіи подъ мудренымъ заглавіемъ: „Collegium heptaplomeres“ (т. е. семичленная коллегія, или коллегія изъ семи членовъ), Боденъ выводитъ на сцену семь представителей разныхъ религіозныхъ ученій (1 католикъ, 1 лютеранинъ, 1 кальвинистъ, 1 еврей, 1 магометанинъ и двое представителей „естественной“ религіи, изъ которыхъ одинъ, безъ сомнѣнія, выражаетъ взгляды самого автора, т е. Бодена. Они собрались и ведутъ разговоръ на толерантной почвѣ Венеціи. Разговоръ ведется въ такомъ направленіи, что результаты его сводятся къ отрицанію какой бы то ни было единоспасающей положительной религіи. Во всѣхъ положительныхъ религіяхъ существенное зерно составляетъ естественная религія, именно живущая въ каждомъ человѣкѣ отъ природы вѣра въ Бога, въ свободу и безсмертіе души Государство должно терпѣть и защищать всѣ религіи. Но Боденъ не только не терпитъ атеистовъ, но и платя дань среднимъ вѣкамъ и своему времени, пишетъ особое сочиненіе о колдунахъ и вѣдьмахъ, въ которомъ требуетъ строжайшихъ противъ нихъ мѣръ.

§ 31. **Монархомахи.** Защищаемый Боденомъ абсолютизмъ королевской власти, а равнымъ образомъ религіозное ученіе лютеранства о христіанскомъ начальствѣ вызвали оппозицію со стороны цѣлой группы писателей, которые, принадлежа къ двумъ разнымъ вѣроисповѣданіямъ, враждовавшимъ между собою, сошлись на общей почвѣ низкой оцѣнки власти монарха. Въ свою очередь и о Боденѣ можно сказать, что онъ знакомъ уже былъ съ нѣкоторыми произведеніями монархомаховъ, явившимися до появленія его книги, и создавалъ свое ученіе о суверенитетѣ въ отпоръ ученію монархомаховъ. Періодъ времени, на который падаетъ литература монархомаховъ, обнимаетъ собою послѣднія три десятилѣтія XVI в, хотя въ болѣе

обширномъ смыслѣ можно къ монархомахамъ относить и болѣе раннихъ писателей, начиная съ Оккама и Марсилія падуанскаго, и болѣе позднихъ, какъ напр германца Альтузія и англійскаго писателя и дѣятеля эпохи англійской революціи XVII в., Джона Мильтона. Родиной монархомаховъ была Франція, гдѣ преслѣдованія гугенотовъ (кальвинистовъ), закончившіяся варѳоломеевскою ночью, а съ другой стороны толерантность королей Генриха III и Генриха IV къ тѣмъ же гугенотамъ, служили для реформатскихъ и для католическихъ писателей поводомъ развить свое ученіе, несогласное ни съ лютеранствомъ, ни съ построеніемъ Бодена. Сюда принадлежатъ: Готманъ, Саломонй, Юній Брутъ (псевдонимъ), Буше и нѣкоторые другіе. Въ Шотландіи пуританинъ (т. е. кальвинистъ) Буханапъ, а въ Испаніи іезуитъ Маріана (**Mariana**) также писали въ духѣ монархомаховъ. Названіе монархомаховъ дано разсматриваемой группѣ писателей однимъ изъ противниковъ ихъ ученія, защитникомъ абсолютной власти монарховъ, Берклеемъ въ полемическомъ противъ ихъ сочиненіи, озаглавленномъ такъ: „**De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos** *monarchomachos*“ Названіе означаетъ борцовъ противъ монархіи или противниковъ монархіи. И реформатскіе, и католическіе монархомахи, какъ справедливо замѣчаетъ Гирке, были одинаково далеки отъ мысли о терпимости, одинаково возлагали на государственную власть попеченіе о чистотѣ вѣры, а чтобы не допустить вторженія монарховъ въ ихъ религіозную жизнь, старались вырвать самую власть государственную изъ рукъ монарховъ. По ученію всѣхъ монархомаховъ, монархъ есть не что иное какъ поставленный народомъ, черезъ посредство договора, высшій народный магистратъ, власть котораго ограничена предѣлами полномочія, государственнымъ устройствомъ и законами, и притомъ власть резолютивно-условная, т. е. осуществляемая только до тѣхъ поръ, пока монархъ исполняетъ обязательства, взятыя имъ на себя въ силу договора Верховная власть, то, что Боденъ называлъ суверенитетомъ, всегда и неотчуждаемо остается за народомъ. Съ особенною тщательностію и подробностію трактуется вопросъ объ отношеніи народа къ тиранну. Различаются: **tyrannus quoad titulum** и **tyrannus quoad exercitium**. **Tyrannus quoad titulum** есть узурпаторъ, пытающійся захватить власть, которой онъ раньше не имѣлъ; по отношенію къ такому тиранну, всякому и все дозволено, т. е. всякій можетъ его убить (въ этомъ, впрочемъ, согласенъ былъ съ монархомахами даже и самъ Боденъ). Не исключается, однако, возможность того, что узурпаторъ, которому удается захватить власть, и который оказывается хорошимъ монархомъ, можетъ легитимировать себя въ своемъ положеніи путемъ послѣдующаго **consensus** съ народомъ. **Tyrannus quoad exercitium** есть дѣйствительный монархъ, имѣющій легитимное право на свое положеніе, но нарушившій свои

должностныя обязанности. По отношенію къ такому тиранну, народъ не долженъ быть слишкомъ поспѣшенъ. Сначала тираннъ долженъ быть предостерегаемъ и вразумляемъ; въ случаѣ же безуспѣшности вразумленія, правительственныя учрежденія и могутъ, и обязаны сопротивляться ему Вопросъ о необходимости въ данномъ случаѣ сопротивленія разрѣшается именно должностными лицами, потому что масса народа, какъ говорилъ одинъ изъ монархомаховъ, при своемъ ограниченномъ разумѣ, не призвана вмѣшиваться въ это дѣло Такимъ образомъ призывъ къ революціи долженъ исходить отъ лицъ, занимающихъ публичныя должности. Частныя лица, **privati**, могутъ сами, изъ собственнаго права, взяться за оружіе только въ силу явнаго Божественнаго Откровенія. Но разъ, борьба начата, тиранъ есть врагъ, по отношенію къ которому все дозволено. Монархомахи и теоретически защищали законность цареубійства, и заднимъ числомъ оправдывали и даже прославляли совершившіяся цареубійства, именно убійство французскихъ королей Генриха III и Генриха IV, какъ позднѣе Джонъ Мильтонъ писалъ свою „**Defensio pro populo anglicano**“ и даже не одну, въ оправданіе низложенія и казни англійскаго короля Карла I.

Сходясь во взглядахъ на отношеніе народа къ монарху вообще и къ тиранну въ частности, католическіе и реформатскіе писатели рѣзко расходились въ аргументаціи или въ обоснованіи своихъ взглядовъ Для католическихъ писателей (главнымъ образомъ іезуитовъ) важно было, въ отпоръ реформаціи вообще, связывавшей съ христіанскимъ началъствомъ теократическую мысль, выставить въ полномъ свѣтѣ противоположность властей церковной и государственной и превосходство первой надъ послѣднею Для доказательства этого положенія, пользовались аргументами отъ разума, продолжая оставаться на той же точкѣ зрѣнія, которая выдвинута была еще въ средніе вѣка, т. е что церковная власть непосредственно Богомъ учреждена, а свѣтская посредственно черезъ народъ. Развивая эту послѣднюю мысль, католическіе писатели XVI в. разсуждали, что конечно, государство основано на божественной волѣ, и что всякая власть отъ Бога, но она происходитъ отъ Бога, какъ виновника естественнаго права Богъ насадилъ въ человѣкѣ, ради человѣческой потребности, влеченіе къ соединенію, и поэтому государство происходитъ отъ естественнаго права, а слѣдовательно отъ Бога (a **jure naturali, ergo a Deo**). И если въ Св Писаніи говорится: „Мною цари царствуютъ“, то это значитъ: „Мною, какъ Виновникомъ, или Создателемъ естественнаго права“. Въ силу того же естественнаго права, государство (**respublica**) имѣетъ власть надъ всѣми своими членами, не исключая и главы. Напротивъ, аргументація кальвинистовъ была въ сильной степени проникнута библейскими теократическими воззрѣніями, почерпнутыми изъ Ветхаго завѣта. Кальвини-

сты обращали въ свою пользу тѣ мѣста изъ Библіи, гдѣ говорится объ избраніи царей (Саула и Давида) и о завѣтахъ или договорахъ между Богомъ съ одной стороны и царемъ и народомъ съ другой. На подмогу библейскимъ аргументамъ должны были являться принципы римскаго права и даже феодальнаго права Напр. если Богъ заключаетъ договоръ съ царемъ и народомъ, то Богъ разсматривается какъ кредиторъ, а царь и народъ, какъ солидарные должники, отъ которыхъ стипулируется Богомъ исполненіе обязанностей. Но солидарные должники отвѣтствуютъ другъ за друга, слѣдовательно могутъ взаимно принуждать другъ друга къ исполненію обязательства. Значитъ, если король нарушаетъ заповѣдь Божію, народъ можетъ прибѣгнуть къ принудительнымъ мѣрамъ. Можетъ ли король, въ случаѣ нарушенія народомъ заповѣди Божіей, прибѣгнуть къ принудительнымъ мѣрамъ, объ этомъ не говорится, вѣроятно потому, что подобный случай не представлялся возможнымъ. Или напр. монархъ, при заключеніи договора съ народомъ, обѣщается править хорошо и по законамъ, а народъ обѣщается повиноваться ему подъ этимъ условіемъ. Выходило такимъ образомъ, что обязательство монарха есть **obligatio pura**, а обязательство народа — **obligatio sub condicione** Чтобы доказать неотчуждаемость и непогашаемость давностію права народа, Юній Брутъ ссылался на непогашаемость исковыхъ требованій фиска и т. п. Такъ какъ, однако, въ Св. Писаніи Новаго завѣта съ достаточною ясностію говорится о повиновеніи власти въ такихъ выраженіяхъ, на которыхъ невозможно было обосновать право вооруженнаго возстанія противъ монарха, то призывалось на помощь феодальное право. Всякая власть отъ Бога, говорится въ Св. Писаніи; но Богъ имѣетъ юрисдинцію изъ собственнаго права, а король только делегированную. Другими словами, — Богъ есть сюзеренъ короля, а король — его вассалъ. Отсюда выводится, что и подданные вассала, черезъ посредство его, состоятъ подъ властію сюзерена, т. е. Бога, а заключительный выводъ изъ всей этой аргументаціи состоитъ въ томъ, что мы не обязаны повиновеніемъ королю, если онъ предписываетъ что-либо противное закону Божію, — даже болѣе того, если бы мы повиновались, то оказались бы бунтовщиками противъ Самого Бога.

Изъ монархомаховъ, которые вообще ограничиваются краткими замѣчаніями о первоначальномъ состояніи людей до установленія ими государственной власти, одинъ, именно іезуитъ *Mariana*, подробно говоритъ о немъ, съ поэтическимъ краснорѣчіемъ расписывая прелести этого золотаго вѣка, когда люди жили себѣ на свободѣ, какъ животныя, когда не было между ними мѣста обману и лжи, не было также и никого высшаго надъ ними Въ этомъ отношеніи Марьяна былъ предшественникомъ философовъ естественнаго права,

въ ученіяхъ которыхъ естественное догосударственное состояніе людей получило важное значеніе

Глава IV.

философія естественнаго права въ XVII в.

§ 32. **Бэконъ Веруламскій и Рене Декартъ**. На направленіе мысли въ области философіи права и государства оказали вліяніе два мыслителя, которые, сами по себѣ, не были философами права и государства, но своими общими философскими пріемами намѣчали пути изслѣдованія и въ этой области, притомъ пути различные и даже противоположные: эмпирическій и раціоналистическій. Одинъ изъ этихъ мыслителей — англичанинъ Бэконъ баронъ Веруламскій (1561—1626); другой—французъ Рене Декартъ (René Des Cartes—1596—1650; на латинскомъ языкѣ онъ назывался и писался Renatus Cartesius, почему философію его и его послѣдователей принято называть картезіанскою) Вліяніе обоихъ на философію права выражалось въ томъ, что отдѣльные мыслители или принимали въ своихъ построеніяхъ методы и пріемы того или другаго изъ нихъ, или, не соглашаясь, все таки должны были считаться съ ними и имѣть ихъ въ виду Бэконъ имѣлъ цѣлью преобразовать науку, дать ей новый видъ, построивъ ее по новому плану и обращаясь къ новымъ пріемамъ или методамъ познанія. Эти новые пріемы онъ изложилъ во второй части своей системы, которую онъ назвалъ Novum organum, и которая должна была такъ сказать, отмѣнить ὀργάνον, т. е. логику Аристотеля Средоточіе всей философіи и мать всѣхъ остальныхъ вѣтвей знанія есть натурфилософія, философія природы. Главная задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы открыть законы природы и примѣнить ихъ къ изобрѣтеніямъ, съ цѣлью большаго и большаго расширенія власти человѣка надъ природою. Философія, правда, занимается вопросами и о Богѣ и о человѣческой душѣ, но кругъ зрѣнія ея въ этихъ двухъ направленіяхъ очень ограниченный. Естественная теологія въ состояніи лишь опровергнуть атеизмъ и сдѣлать нѣкоторыя заключенія о свойствахъ Божіихъ, а что касается области психологіи, то какъ разъ именно въ отношеніи къ главной проблемѣ—отдѣлима или не отдѣлима душа отъ тѣла, безсмертна она или смертна, рождается ли она вмѣстѣ съ тѣломъ человѣка, или создается особымъ творческимъ актомъ — съ точки зрѣнія простой философіи тутъ нельзя ничего опредѣлить съ увѣренностію, или очень мало. Всѣ такіе вопросы принадлежатъ теологіи Откровенія, которая одна и можетъ давать вѣрныя рѣшенія. Стольже ограниченъ кругъ зрѣнія

философіи въ вопросахъ нравственнаго и религіознаго ученія Большая часть нравственнаго закона столь возвышенна, что свѣтъ естественнаго разума не можетъ проникнуть въ эту область. Хотя въ совѣсти человѣка и осталась искра того первоначальнаго свѣта, съ которымъ онъ вышелъ изъ рукъ Творца, и при помощи этого свѣта можетъ быть познаваема нѣкоторая часть нравственнаго закона, но безъ необходимой ясности и достовѣрности, и тѣмъ менѣе разумъ въ состояніи былъ бы установить что либо достовѣрное о нашемъ религіозномъ отношеніи къ Богу и о религіозной истинѣ вообще. Такимъ образомъ и здѣсь мы должны подчиниться божественному Откровенію, и чѣмъ темнѣе и невѣроятнѣе представляется намъ таинство, тѣмъ тверже должны мы вѣровать въ него.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что область философіи есть собственно говоря только природа. Природа и должна быть предметомъ нашего познанія. Истинною можно называть только такую науку, которая, изслѣдуя природу и ея законы, не прибавляетъ ничего своего, а слушаетъ лишь голосъ природы и принимаетъ за истину только то, что диктуется самою природою. А для того, чтобы достигнуть цѣли, т. е. познать природу съ ея законами, требуется новый методъ, который характеризуется у Бэкона частію отрицательными, частію положительными чертами. Съ отрицательной точки зрѣнія новый методъ состоитъ въ освобожденіи нашей мысли отъ всѣхъ „идоловъ“, т. е. отъ всѣхъ предразсудковъ и ложныхъ представленій, благодаря которымъ наука предшествующаго времени дошла до жалкаго состоянія, и вмѣсто того, чтобы изслѣдовать истину, укрѣпляла заблужденіе. Такихъ „идоловъ“ Бэконъ насчитываетъ четыре категоріи: 1) **idola *tribus***,—это самый опасный и вредный родъ идоловъ, это—предубѣжденія и предразсудки коренящіеся въ самомъ существѣ человѣческаго рода, (**tribus**—племя) напр замѣна причинъ, производящихъ явленіе (**causae efficientes**) причинами конечными т. е. цѣлями (**causae finales**); нѣтъ ничего опаснѣе и вреднѣе для науки, какъ пускаться въ размышленія о цѣляхъ, вмѣсто того чтобы изучать причинную связь; 2) ***idola specus***—предразсудки, коренящіеся въ индивидуальной природѣ каждаго отдѣльнаго человѣка, въ его воспитаніи, привычкахъ и проч причемъ самый индивидъ какъ бы замыкается въ *пещеру* (**specus**—пещера), куда можетъ проникать лишь слабый свѣтъ разума (какъ напр. слѣпая религіозная вражда); 3) **idola fori**—предразсудки площадные, т. е. коренящіеся въ житейскомъ или гражданскомъ оборотѣ и усвояемые обыденнымъ языкомъ (какъ напр. затвержденные взгляды на теологію, мораль, политику и т. п. какъ высшую науку); 4) ***idola theatri*** — исторически создавшіяся и переходящія послѣдовательно изъ поколѣнія въ поколѣніе (какъ напр. авторитетъ Аристотеля). Съ положительной точки зрѣнія, устанавливаемый Бэкономъ методъ есть методъ наблюденія, опыта и индукціи. Нужно ис-

ходить изъ опыта и наблюденія, констатировать и собирать бывшіе предметомъ наблюденія факты и тщательно приводить ихъ въ порядокъ Затѣмъ слѣдуетъ работа индукціи или наведенія, которая состоитъ въ томъ, что изъ приведенныхъ въ должный порядокъ фактовъ выводится общій законъ, подъ который они подходятъ. Отъ полученныхъ этимъ путемъ понятій и законовъ слѣдуетъ идти дальше, именно, черезъ посредство болѣе широкой индукціи, восходитъ къ ближайшимъ высшимъ понятіямъ и законамъ, безъ всякихъ скачковъ. Слѣдуетъ, говоритъ Бэконъ, привѣсить къ разуму не крылья, а свинецъ, чтобы онъ не прыгалъ и не перескакивалъ, а двигался вверхъ медленно и вѣрно. Такимъ только путемъ и можно достигнуть истиннаго знанія природы Мы не можемъ уподоблять себя пауку, который изъ себя выпускаетъ свои паутины, не похожи и на муравья, который только собираетъ; мы подобны пчелѣ, которая собираетъ и переработываетъ.—Вліяніе Бэкона отразилось главнымъ образомъ на англійскихъ мыслителяхъ.

Рене Декартъ (1596—1650) такъ же какъ и Бэконъ, разрывая связь съ прошедшимъ, т. е. съ предшествующимъ развитіемъ, пошелъ по другому пути. Исходный пунктъ его философской системы—не опытъ, а общіе принципы разума, и такимъ образомъ эмпиризму былъ противопоставленъ раціонализмъ. Философія Декарта принципіально не состоитъ во враждѣ съ Божественнымъ Откровеніемъ. Онъ различаетъ троякаго рода истины: 1) такія, которыя могутъ быть познаваемы черезъ вѣру, 2) которыя познаются черезъ вѣру, но могутъ быть познаваемы и разумомъ, 3) такія, которыя познаются только разумомъ. Въ область философіи входятъ только послѣдніе два рода истинъ, истины же перваго рода стоятъ выше философіи: онѣ не могутъ быть выведены изъ разума, хотя возможно доказать, что онѣ не противорѣчатъ разуму. Декартъ не касается ихъ, заявляя, однако, что подчиняется сужденію церкви. Въ своемъ сочиненіи: „**De methodo**“ Декартъ разсказываетъ исторію своей внутренней жизни. Вышедши изъ школы съ сомнѣніемъ, онъ надѣялся найдти истину въ практическомъ общеніи съ людьми и въ наблюденіи надъ жизнію. Надежда его не осуществилась, и онъ рѣшилъ замкнуться въ себя и попытаться найдти въ собственномъ чистомъ самосознаніи то, чего такъ долго и напрасно искалъ, именно достовѣрное познаніе истины. А для этого нужно было отрѣшиться отъ всего того, что доселѣ считалось за истинное, потому что иначе опять истинное перемѣшалось бы съ ложнымъ И вотъ онъ, оставляя въ неприкосновенности свою религіозную вѣру, а также должное повиновеніе отечеству, все остальное рѣшается отбросить и начать сызнова, съ тою цѣлью, чтобы, исходя изъ чистаго самосознанія, придти къ познанію истины Противъ всего того, что мы, по обыкновенному ходу нашего познанія, разсуждаетъ Декартъ, познаемъ черезъ внѣшнія чувства,

или черезъ разсудокъ, могутъ быть приводимы тѣ или другія основанія, въ виду которыхъ позволительно усумниться въ достовѣрности познанія. Вѣдь безспорно напримѣръ, что наши внѣшнія чувства часто обманываютъ насъ; стало быть, безусловно вѣрить имъ ни въ какомъ случаѣ нельзя, тѣмъ болѣе, что и во снѣ намъ часто является нѣчто подобное, такъ что мы не имѣемъ вѣрнаго критерія, чтобы рѣшить, бодрствуемъ ли мы въ данный моментъ или грезимъ. Что существуетъ протяженіе вообще, въ этомъ конечно не легко усумниться. Однако, можетъ быть, Всемогущее Существо устроило такъ, что въ дѣйствительности не существуетъ ни земли, ни неба, ни какого либо протяженнаго объекта, ни фигуры, ни величины и проч., и что *я* тѣмъ не менѣе имѣю чувственныя представленія, въ которыхъ отражается для меня существованіе всѣхъ этихъ вещей, что я, можетъ быть, даже въ сложеніи 2 и 3, въ исчисленіи сторонъ квадрата, въ самыхъ легкихъ заключеніяхъ ошибаюсь. Такимъ образомъ всякое познаніе, пріобрѣтенное обыкновеннымъ путемъ, подлежитъ сомнѣнію. Тотъ, кто начинаетъ философствовать, и долженъ начать съ всеобщаго сомнѣнія, усумниться въ бытіи Божіемъ, въ бытіи внѣшняго міра, въ существованіи своего собственнаго тѣла, даже въ математическихъ истинахъ, конечно не ради сомнѣнія самаго и не для того чтобы оставаться въ сомнѣніи, какъ скептики, а для того чтобы одолѣть сомнѣніе и покончить съ нимъ разъ навсегда. Сомнѣніе необходимо для того, чтобы освободиться отъ всѣхъ предвзятыхъ мнѣній школы и жизни и затѣмъ, освободившись, достигать истины. По при всемъ этомъ огульномъ, такъ сказать, сомнѣніи, для меня остается *несомнѣннымъ одно*,—фактъ, *что я сомнѣваюсь*. А сомнѣніе есть не что иное, какъ мышленіе; слѣдовательно, *сомнѣваясь, я мыслю* (dubito ergo cogito) Но я не могъ бы сомнѣваться и мыслить, если бы я не существовалъ. Отсюда очевидный и несомнѣнный выводъ: я мыслю, слѣдовательно я существую (**cogito ergo sum**). Вотъ это положеніе и есть фундаментъ всей философіи, это—Архимедова точка опоры, съ которой нашъ духъ можетъ выходить къ познанію всѣхъ остальныхъ истинъ. А именно, если для меня съ непререкаемостію выяснилось, что я мыслю и существую, то и все прочее, что я съ такою же непререкаемою ясностію признаю за истинное, есть истинное Такъ прежде всего выясняется для меня, что мое „я“, которое мыслитъ, есть существо (субстанція), а такъ какъ это мыслящее „я“ не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ мышленія (ни протяженности, ни фигуры, ни движенія, однимъ словомъ *ничего тѣлеснаго*), то, стало быть это существо (субстанція) существенно различается отъ тѣлесной природы, есть безтѣлесная и не матеріальная. Отсюда далѣе выводится, что познаніе души, существо которой состоитъ въ мышленіи, раньше, легче и очевиднѣе познанія всякихъ другихъ вещей. Затѣмъ мыслитель, углубляясь въ себя,

находитъ въ своемъ мышленіи разныя идеи — въ числѣ ихъ идею безконечно-совершеннаго Существа-Бога и такимъ же раціональнымъ путемъ убѣждается въ достовѣрности Его бытія, затѣмъ въ достовѣрности существованія видимаго міра, тѣлесныхъ вещей Въ послѣднемъ онъ удостовѣряется не внѣшними чувствами и не чувственными представленіями, которыя, сами по себѣ, не могли бы служить ручательствомъ достовѣрности, а бытіемъ Всесовершеннаго Существа, которое, какъ Всесовершенное, есть абсолютная Правда и Истина, и, будучи Правдой и Истиной, не можетъ вводить насъ въ постоянный и неизбѣжный обманъ: мы именно находились бы въ такомъ положеніи обманутыхъ, если бы тѣла, соотвѣтствующія нашимъ чувственнымъ представленіямъ, въ дѣйствительности не существовали. Такова *дедукція Декарта*. Декартъ сдѣлался основателемъ раціоналистической философіи Самъ онъ провелъ свой дедуктивный методъ во всей своей философской системѣ и между прочимъ далъ сильный толчекъ развитію математическихъ наукъ. Вліяніе его сказалось и на раціонализующей германской философіи естественнаго права. При всей противоположности методовъ Бэкона и Декарта, между ними то общее, что оба они одинаково не желали имѣть ни его общаго съ схоластическими методами среднихъ вѣковъ и съ предвзятыми авторитетами.

§ 33. **Общій обзоръ позднѣйшихъ философскихъ ученій о правѣ и государствѣ.** Философія XVII в. (а также XVIII в.) носитъ названіе философіи естественнаго права въ собственномъ или специфическомъ смыслѣ Изъ предшествующаго изложенія можно было видѣть, что о естественномъ правѣ или естественномъ законѣ говорили и греческіе философы, и схоластики, и писатели переходнаго времени Съ Гуго Гроція начинается болѣе и болѣе систематическое построеніе естественнаго права, какъ основаннаго на природѣ человѣческой, и притомъ *самостоятельнаго*, не связаннаго съ божественнымъ правомъ, съ Св. Писаніемъ, съ церковнымъ ученіемъ и съ религіей вообще. Разница между писателями—натуралистами существовала огромная: одинъ исходилъ изъ одного природнаго влеченія, другой изъ другого; одинъ, стоя на почвѣ естественнаго права, приходилъ къ неограниченной монархіи, другой къ умѣренной монархіи, третій къ республикѣ. Одинъ стоялъ подъ вліяніемъ философіи Бэкона и руководился его методомъ; другой слѣдовалъ Декарту, предпочитая путь раціоналистическаго мышленія эмпирическому познанію. Но при всемъ различіи, не смотря даже на различіе исходной точки, каждый изъ натуралистовъ старался построить естественное право, соотвѣтствующее тому именно влеченію человѣческой природы, изъ котораго, по его мнѣнію, объясняется возникновеніе государства, и которое лежало въ основаніи права, дѣйствовавшаго еще до возникновенія государства, когда люди находились въ естественномъ состояніи. Именно всѣми натуралистами (за исключеніемъ Юма) предполагается естественное состояніе съ послѣ-

дующимъ договоромъ объ образованіи государства, и самое естественное состояніе большею частію изъ нихъ принимается за дѣйствительный историческій фактъ, рѣдко за логически лишь мыслимое, раціональное оправданіе возникновенія государства. По переходѣ людей изъ естественнаго состоянія въ гражданское, т.-е въ государство, естественное право остается мѣриломъ правильности положительнаго права, установленнаго въ этомъ государствѣ, такъ что недостатки положительнаго права должны исправляться согласно требованіямъ естественнаго права. Естественное право—это нѣчто неизмѣнное, какъ неизмѣнны тѣ законы, которые управляютъ явленіями матеріальной природы. Въ средніе вѣка естественный законъ или естественное право отожествлялись съ божественнымъ закономъ и съ божественнымъ правомъ, сливались съ Откровеніемъ, съ религіей и съ моралью Натуралисты говорили объ общихъ законахъ бытія, отдѣлили естественное право отъ Св Писанія и религіи и пытались отдѣлить его отъ морали.

§ 34. **Гуго Гроцій. Обзоръ содержанія его сочиненія: „De jure belli ac pacis“** Голландецъ Гуго Гроцій (1583 — 1645) къ тому времени, когда появилось (въ 1625 г.) прославившее его сочиненіе: „О правѣ войны и мира“ (De jure belli ac pacis) не могъ быть знакомъ съ взглядами Декарта, сочиненія котораго появились въ 30-хъ и 40-хъ годахъ XVII в., а напротивъ знакомъ былъ съ сочиненіями Бэкона (по словамъ Пуфендорфа), и тѣмъ не менѣе его нужно отнести къ раціоналистамъ и съ него начать обзоръ философіи естественнаго права. Разносторонній ученый (между прочимъ и богословъ), Гроцій еще раньше составленія упомянутаго сочиненія поставленъ былъ въ необходимость заняться вопросами международнаго права Когда Испанія (послѣ борьбы Нидерландовъ съ Испаніею за независимость) заявила желаніе признать независимость Голландіи подъ условіемъ отказа голландцевъ отъ торговли съ Индіей, Гроцію пришлось написать сочиненіе: „Свободное море“ (Mare liberum). И сочиненіе его: „О правѣ войны и мира“ также было вызвано международными вопросами времени: ужасами 30 лѣтней войны и вообще легкомысліемъ и жестокостью, съ которыми начинаются и ведутся войны. Первоначально это сочиненіе было названо Гроціемъ: „Jus gentium“ (не въ римскомъ смыслѣ, а въ современномъ значеніи международнаго права), но Гроцій далъ ему другое названіе, какъ нѣкоторые говорили, для того чтобы книга его могла найти читателей и между гражданскими, и между военными людьми. Съ вопросовъ международнаго права и начинается эта книга; но международное право даетъ ему поводъ расширить свою задачу и изложить ученіе объ естественномъ правѣ, въ которомъ, въ сущности, излагаются принципы частнаго права, распространяемыя Гроціемъ и на международныя отношенія. Само собою разумѣется, что Гроцій не

желаетъ имѣть ничего общаго съ тѣми пріемами коварства и жестокости, которые рекомендовались въ „Государѣ“ Маккьявелли, а напротивъ изъ человѣческой природы онъ выводитъ гуманныя правила человѣчности. Мало того, Гроцій не только не можетъ одобрить такихъ средствъ политики, какія рекомендуются у Маккьявелли, но и вообще политику оставляетъ въ сторонѣ, какъ чуждую для него область. Онъ разсуждаетъ не о политически—цѣлесообразномъ, а о справедливомъ. Вопросъ о томъ, справедлива ли извѣстная война и какая именно война справедлива (justum), приводитъ его къ вопросу о томъ, что такое justum, причемъ подъ войнами разумѣетъ не только публичныя войны (между независимыми государствами), но и частныя (между подданными и правительствами), а это въ свою очередь приводитъ Гроція къ разъясненію вопроса, что такое государство, какія границы существуютъ для высшей власти, и при какихъ условіяхъ допустимо сопротивленіе ей. Все же это вмѣстѣ взятое приводитъ его къ изложенію (во второй книгѣ) основныхъ понятій ученія объ естественномъ правѣ. Примѣненіе какихъ бы то ни было насильственныхъ средствъ можетъ быть оправдано только правонарушеніемъ, или угрожающимъ, или даже совершившимся. Въ первомъ случаѣ, т.-е. въ случаѣ угрожающаго правонарушенія, возникаетъ вопросъ объ условіяхъ и границахъ справедливой самопомощи и необходимой обороны, во второмъ случаѣ, т.-е. въ случаѣ совершившагося правонарушенія — вопросъ о возмѣщеніи причиненнаго вреда и о наказаніи. Возмѣщеніе вреда и наказаніе предполагаютъ, что намъ извѣстно, что и почему кто либо изъ насъ можетъ считать нѣчто своимъ. Строго говоря, природѣ человѣческой соотвѣтствуетъ существовавшее въ естественномъ состояніи имущественное общеніе, но въ силу договора, люди признали индивидуальную собственность для каждаго. Собственность можетъ имѣть предметомъ или тѣлесныя вещи, или дѣйствія другихъ. Это даетъ автору поводъ изложить ученіе о собственности въ вещахъ по способамъ ея пріобрѣтенія, первоначальнымъ и производнымъ, причемъ имѣются въ виду не только частныя, но и публичныя отношенія, а также ученіе о договорахъ, изъ которыхъ возникаютъ притязанія къ другимъ лицамъ на ихъ дѣйствія (опять не различая частныхъ договоровъ отъ государственныхъ договоровъ и союзовъ). Въ третьей книгѣ сочиненія Гроція: „De jure belli ac pacis“, относящейся почти исключительно къ государственному и къ международному праву, авторъ вступаетъ въ борьбу съ ходячимъ въ то время взглядомъ, что, разъ война началась, между воюющими сторонами позволительны всякія насилія и жестокости, доказывая, что добросовѣстность и вѣрность не должны быть нарушаемы даже и между врагами. По этому поводу, равно какъ и въ другихъ мѣстахъ своего сочиненія, Гроцій оказывается безсильнымъ разграничить нормы права отъ

требованій морали. Таковъ общій ходъ разсужденія Гроція въ разсматриваемомъ сочиненіи. Въ виду огромнаго вліянія его, покрайней мѣрѣ въ теченіе столѣтія, на науку, въ особенности германскую, а также съ цѣлію ближайшаго знакомства съ пріемами конструкціи естественнаго права у писателя, котораго до сихъ поръ называютъ (по крайней мѣрѣ въ извѣстномъ смыслѣ) „отцомъ естественнаго права", мы разсмотримъ главные пункты его ученія. Это будетъ полезно для насъ и въ томъ отношеніи, что избавитъ отъ необходимости вдаваться въ таковыя же подробности при изложеніи ученій другихъ натуралистовъ

§ 35 **Понятіе Гроція о естественномъ правѣ. Отношеніе естественнаго права къ положительному.** Въ противоположность тѣмъ мыслителямъ, по ученію которыхъ различіе между правомъ и неправомъ—лишь относительное и измѣнчивое, смотря по соображеніямъ пользы, а также въ противоположность тѣмъ средневѣковымъ мыслителямъ, которые различіе добраго и злого, праваго и неправаго выводили изъ воли Божіей, Гроцій учитъ, что право есть нѣчто вѣчное и неизмѣнное, необходимо свойственное природѣ человѣческой Оно настолько необходимо вытекаетъ изъ природы человѣческой, что существовало бы, даже если бы мы предположили (каковое предположеніе было бы, конечно, величайшимъ преступленіемъ, оговаривается Гроціи), что Бога нѣтъ, или что Богъ не управляетъ человѣческими дѣлами Естественнымъ правомъ не можетъ быть какое либо право, общее человѣку съ животнымъ, какъ говорилось въ римскомъ правѣ; оно основывается исключительно на человѣческой природѣ. Человѣческая природа, конечно, создана Богомъ и Богомъ же вложено въ нее сознаніе естественнаго права; но Гроцій въ своемъ вышеприведенномъ выраженіи желаетъ сказать, что даже и отрицающій Бога, атеистъ не можетъ отрицать человѣческой природы и обязательности естественнаго права. А именно въ природѣ человѣческой существуетъ **appetitus societatis**, влеченіе къ общественности, не къ любой общественности, какой бы то ни было, а къ спокойной и благоустроенной общественности. Изъ этого влеченія и выводятся разумомъ нормы естественнаго права. Такъ прежде всего сюда относятся предписанія: не брать чужого, возвратить взятое или то, чѣмъ обогатился, исполнять обѣщанное, возмѣщать причиненный вредъ и понести заслуженное наказаніе за вину. Далѣе, такъ какъ нельзя не принимать въ соображеніе того, что полезно или вредно, пріятно или непріятно для спокойнаго общежитія, (хотя Гроцій рѣшительно не согласенъ съ тѣми, какъ напр. съ Эпикуромъ, которые выводятъ право только изъ соображеній полезности), то все, сообразное съ потребностію дружелюбной общительности, есть право, и все, несообразное съ нею, есть неправо. Разсуждая въ этомъ направленіи, Гроцій, не смотря на то, что, по его мнѣнію, распространять понятіе есте-

ственнаго права на всю область нравственнаго есть злоупотребленіе, смѣшиваетъ право съ моралью. Такъ къ jus naturale онъ относитъ не только то, что диктуется справедливостію, но и прочія, извѣстныя намъ добродѣтели; мудрость, мужество, умѣренность [1]), а также любовь. Поэтому напр. естественное право на необходимую оборону Гроціи ограничиваетъ нравственнымъ началомъ. болѣе нравильно быть убитымъ, чѣмъ хотѣть убить, или учитъ поступаться своимъ требованіемъ, которое принадлежитъ намъ по строгому праву, ибо часто любовь къ ближнему не дозволяетъ, чтобы мы пользовались нашимъ summum jus. Къ естественному праву онъ относитъ правило о соблюденіи договоровъ (juris naturae est pactis stare) и даже (не совсѣмъ послѣдовательно) видитъ въ договорахъ источникъ всякаго права. Но онъ же смотритъ на ложь, какъ на правонарушеніе, разсуждая, что лгущій нарушаетъ право обманутаго на свободу сужденія: выдавая ложное за истинное, лжецъ разсчитываетъ, что обманываемый имъ, подъ вліяніемъ лживаго увѣренія, приметъ неправду за правду. Къ естественному праву относятся извѣстныя опредѣленія, вытекающія изъ природы человѣческихъ жизненныхъ отношеній и требующія юридическаго признанія, такъ какъ иначе происходили бы вѣчные раздоры, мѣшающіе спокойному и благонадежному общежитію. Сюда относятся естественныя права человѣка на неприкосновенность жизни и тѣла, а также на внѣшнія вещи, безъ которыхъ онъ жить не можетъ. Впрочемъ, съ другой стороны отрицается право человѣка на свою жизнь въ томъ смыслѣ, что самъ онъ имѣетъ право лишать себя жизни, или обязываться къ самоубійству, хотя право отдать себя въ рабство признается. Сюда же принадлежитъ и обычное право, которое не въ силу одного только обычая есть право, а въ силу того, что въ немъ заключается указаніе на опредѣленное регулированіе правоотношенія, соотвѣтствующее природѣ человѣка, или природѣ извѣстныхъ жизненныхъ отношеній. Впрочемъ, и этого мало для обоснованія обычнаго права: предполагается еще молчаливое соглашеніе тѣхъ, которые слѣдуютъ извѣстному обычаю. Наконецъ къ jus naturale относятся всѣ необходимыя послѣдствія юридическихъ волеизъявленій и уже существующихъ правоотношеній, напр. свободное распоряженіе собственностію, отчужденіе, составленіе завѣщанія.

Любопытны разсужденія Гроція объ оккупаціи и о давности. Гроцій предполагаетъ первобытное общеніе имуществъ въ естественномъ состояніи, когда господствовали простота отношеній и взаимная любовь. Однако уже и въ естественномъ состояніи обнаружилось

[1]) Но Гроцій несогласенъ съ Аристотелемъ относительно понятія добродѣтели, какъ середины между крайностями: добродѣтель иногда учитъ, правда, держать средній путь между крайностями, но иногда она учитъ достигать вершины.

стремленіе людей къ индивидуальной собственности. Но какъ можетъ установиться право собственности въ вещи, если, кромѣ меня, можетъ быть, и другіе желаютъ имѣть эту же самую вещь? Одной и той же вещи могли желать многіе. Слѣдовательно необходимо соглашеніе: или явственное (pactum expressum), какъ напр. при раздѣлѣ, или молчаливое (pactum tacitum), какъ напр при оккупаціи. Такимъ образомъ одного факта завладѣнія и присвоенія недостаточно для установленія права собственности въ оккупированной вещи: требуется общее соглашеніе, въ которомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, содержится обязательство всѣхъ остальныхъ смотрѣть на оккупированную вещь, какъ на чужую собственность. И на давность (пріобрѣтательную) Гроцій смотритъ какъ на оккупацію брошенныхъ вещей. Протеченіе времени, само по себѣ, не можетъ ни погасить, ни создать права Все дѣло опять въ предположеніи, что субъектъ права собственности на данную вещь *хотѣлъ* отказаться отъ него (а такъ какъ завладѣвшій *хочетъ* имѣть вещь своею, то тутъ, стало быть, опять выходитъ молчаливое соглашеніе)

Въ уголовномъ правѣ Гроцій отвергаетъ идею возмездія, такъ какъ государственная власть имѣетъ задачу оберегать общежитіе (custodia societatis), поэтому цѣлью наказанія должно быть устрашеніе и исправленіе; требуются и предупредительныя мѣры —Наконецъ Гроцій дѣлаетъ первую попытку научнаго обоснованія международнаго права.

Кромѣ права, вытекающаго изъ природы, существуетъ волевое право, проистекающее изъ воли; кромѣ jus naturale существуетъ jus voluntarium. Послѣднее подраздѣляется на божественное и человѣческое. Божественное основывается на явственныхъ выраженіяхъ божественной воли Гроцій указываетъ три божественныя волеизъявленія: послѣ сотворенія человѣческаго рода, послѣ потопа въ видѣ Моисеева законодательства и наконецъ черезъ Г. Христа. Такъ какъ, однако, изъявленія божественной воли не могутъ быть предметомъ философской критики, то Гроцій довольствуется указаніемъ на то, что Моисеево законодательство обязываетъ только іудеевъ, и нѣкоторыми случайными разъясненіями по поводу отдѣльныхъ вопросовъ, напр. о границахъ дозволенной самопомощи и въ ученіи о присягѣ. Человѣческое волевое право есть положительное право, устанавливаемое въ государствѣ; къ нему принадлежитъ также и jus gentium въ смыслѣ международнаго права. Положительное право служитъ къ восполненію естественнаго права, напр устанавливаетъ извѣстную продолжительность срока для давностнаго пріобрѣтенія права собственности, или устанавливаетъ нѣчто такое, что не требуется природой (praeter naturam), но не можетъ установить чего-либо противнаго природѣ (contra naturam). Однако гражданскій законъ не будетъ противенъ природѣ, если онъ ограничитъ естественную свободу, запретитъ то, что въ естественномъ состояніи

возможно было, или объявить недѣйствительнымъ, utilitatis causa, то, что по естественному праву должно бы было считаться обязательнымъ. Нельзя сказать, чтобы эти положенія вполнѣ гармонировали съ понятіемъ о естественномъ правѣ, какъ вѣчномъ и неизмѣнномъ. Но во всякомъ случаѣ не подлежитъ сомнѣнію, что Гроцій не склоненъ признавать правомъ только то, что установлено государственною властію.

§ 36. **Ученіе Гуго Гроція о государствѣ.** Гуго Гроцій не входитъ въ подробный анализъ договора, основывающаго государство, хотя для него несомнѣнно, что государство можетъ возникнуть только въ силу соглашенія, и именно вслѣдствіе взаимнаго соглашенія о подчиненіи тому, что рѣшено будетъ однимъ лицомъ, или большинствомъ членовъ. Гроцій не говоритъ ни о существѣ государства, ни о его задачахъ, ни объ его органахъ. Единственное отношеніе въ государствѣ, которое подвергается имъ тщательному изслѣдованію, есть отношеніе верховной власти государства къ подданнымъ.

Къ вопросу объ этихъ отношеніяхъ Гроцій пришелъ въ связи съ вопросомъ о войнѣ, которая объявляется и ведется государственною властію. Кромѣ права войны и мира, верховной власти въ государствѣ, которое не различается отъ народа, усвояются: право законодательства, право финансоваго обложенія, право верховной собственности (dominium supereminens), вмѣстѣ съ правомъ экспропріаціи по отношенію ко всему тому, что находится въ государственной территоріи, и права, осуществляемыя черезъ посредство подчиненныхъ органовъ, какъ судебная власть, право сношеній съ другими государствами. Субъектомъ этой власти всегда остается само государство (народъ)—этимъ объясняется во-первыхъ то, что государство, не смотря на смѣну носителей власти, остается тожественнымъ по отношенію къ правительственнымъ актамъ, правамъ и обязанностямъ, во-вторыхъ то, что, при прекращеніи династіи, власть возвращается къ народу. Но осуществляется власть не самимъ народомъ, а однимъ или нѣсколькими лицами, смотря по различію законовъ и нравовъ различныхъ народовъ. Поэтому у Гроція различается двоякій субъектъ государственной власти: subjectum commune, т. е. народъ, и subjectum proprium, т. е. монархъ, или вообще носитель власти. Существованіе двоякаго субъекта поясняется аналогіей съ человѣческимъ тѣломъ, которое остается субъектомъ зрѣнія, хотя видитъ, собственно говоря, не цѣлое человѣческое тѣло, а глазъ. Изъ договорнаго перенесенія власти народомъ на монарха Гроцій отнюдь не расположенъ дѣлать тѣ выводы, которые дѣлались монархомахами и и еще не задолго до появленія сочиненія Гроція германцемъ Альтузіемъ. Онъ находитъ возможнымъ даже существованіе деспотіи, какъ отдѣльный человѣкъ можетъ отдать себя въ рабство, такъ и

народъ можетъ подчиниться деспотической власти. Вообще же противъ ученія монархомаховъ о народномъ верховенствѣ онъ доказываетъ юридическую возможность неограниченной власти монарха слѣдующими аргументами: 1) невѣрно, будто вездѣ и всегда народы желаютъ быть верховною властію и, въ случаѣ злоупотребленій со стороны монарховъ, принуждать и наказывать ихъ,—народъ, по доброй волѣ, можетъ безусловно подчиниться властителю; 2) монархъ, начинающій справедливую войну и завоевывающій территорію, не можетъ быть обязываемъ по отношенію къ населенію этой завоеванной территоріи. Въ обоихъ этихъ случаяхъ лицо или лица, осуществляющія верховную власть, пріобрѣтаютъ власть на правѣ частной собственности, могутъ издавать и отмѣнять законы, могутъ вообще безпрепятственно распоряжаться государствомъ, какъ своею собственностію (patrimonium) Это послѣднее разсужденіе Гроція нужно объяснять тѣмъ, что западная Европа и въ то еще время знакома была съ патримоніальными государствами, и что вообще Гроцій, какъ выше указывалось, переноситъ частноправовыя отношенія и понятія на публичныя. Поэтому онъ оспариваетъ безусловную вѣрность ходячаго положенія, что правительство существуетъ ради управляемыхъ, а не ради правителей, не можетъ согласиться и съ тѣмъ, будто вообще и безъ всякихъ исключеній отношеніе между властію и подвластными должно разсматриваться, какъ отношеніе взаимнаго подчиненія Невѣрно было бы говорить, что народъ долженъ повиноваться справедливой власти, а власть, не справедливо управляющая, должна подчиниться народу. Общихъ разсужденій, о справедливомъ и несправедливомъ правительствѣ, на которыя каждая изъ сторонъ могла бы ссылаться, смотря по обстоятельствамъ, недостаточно, и они повели бы лишь къ смутѣ. Какъ скоро же власть дѣйствительно была бы раздѣлена (между монархомъ и народомъ), это была бы уже другая форма устройства Вообще, замѣчаетъ Гроцій, какую бы мы ни придумывали форму управленія, никогда не придумаемъ такой, которая была бы свободна отъ неудобствъ и опасностей. Въ случаѣ злоупотребленій со стороны власти, Гроцій допускаетъ пассивное сопротивленіе (не исполнять того, что приказывается, какъ это дѣлали напр. христіане первыхъ вѣковъ, не исполнявшіе требованій языческой власти); активное сопротивленіе по общему правилу отвергается. Смуты, которыя приходилось Гроцію наблюдать въ его республиканскомъ нидерландскомъ отечествѣ, не могли не оказать вліянія на его „раціоналистическія“ построенія: онъ отстаиваетъ за высшею властію широкія, насколько возможно, права

§ 37. **Томасъ Гоббезъ.** Подъ вліяніемъ смуты, господствовавшей въ Англіи въ эпоху революціи, низверженія и казни Карла I Стюарта, правленія Кромвеля и реставраціи Карла II, англичанинъ Томасъ Гоббезъ пришелъ къ еще болѣе радикальнымъ выводамъ.

Гоббезъ (1588—1679) усвоилъ мысли Бэкона и его эмпирическое направленіе, но въ ученіи о правѣ и государствѣ онъ — раціоналистъ, путемъ разума выводящій свое построеніе изъ одного основного принципа. Какъ послѣдователь Бэкона, онъ исключаетъ всякіе религіозные вопросы изъ области философскаго изслѣдованія: догматы религіи, говорилъ онъ, для спасенія души нужно принимать такъ же, какъ пилюли врача для спасенія тѣла, т. е. въ цѣломъ и не разжеванномъ видѣ. Научному изслѣдованію доступны лишь опытныя, познанія которыя мы имѣемъ о природѣ. Цѣль познанія—открытіе законовъ природы (какъ и у Бэкона), съ тѣмъ чтобы господствовать надъ нею. Гоббезъ—номиналистъ, отвергающій реальность всякихъ общихъ понятій, и сенсуалистъ, по мнѣнію котораго всякое знаніе исходитъ изъ вліянія вещей, т е физическихъ тѣлъ на органы нашихъ внѣшнихъ чувствъ Государство также представляется ему тѣломъ, но тѣломъ искуственнымъ, механизмомъ въ родѣ часового механизма, для познанія котораго нужно разложить его на составныя части, т е. на атомы, или недѣлимыя изъ которыхъ оно составляется. Поэтому философію онъ дѣлитъ на двѣ части: предметъ первой (физика и антропологія) — физическія тѣла; предметъ второй — искуственныя или гражданскія тѣла (государства). Ученіе свое о правѣ и государствѣ Гоббезъ изложилъ въ двухъ своихъ сочиненіяхъ: „О гражданинѣ“ и „Левіаѳанъ или о государствѣ церковномъ и гражданскомъ“. Каждый индивидъ, или человѣкъ въ отдѣльности есть существо, въ естественной природѣ котораго надъ всѣми другими ощущеніями и влеченіями господствуетъ эгоистическій и своекорыстный инстинктъ самосохраненія. Всѣ другіе виды хотѣнія, направленные на различные предметы, суть только спеціализированныя выраженія этого основного инстинкта, такъ что и альтруистическія наклонности, въ сущности, суть не что иное, какъ путемъ разсужденія и привычки созданныя обнаруженія того же эгоизма. Въ естественномъ состояніи людей этотъ инстинктъ царствуетъ неограниченно и безпощадно; человѣкъ имѣетъ право на все, чего онъ желаетъ, но такое же право имѣетъ и каждый другой. Отсюда каждый смотритъ на другаго, какъ на своего врага (**homo homini lupus**), и естественное состояніе оказывается состояніемъ войны всѣхъ противъ всѣхъ (**bellum omnium contra omnes**). Такимъ образомъ хотя индивидъ имѣетъ естественное право на все, на самомъ дѣлѣ это естественное право равносильно тому, какъ если бы никакого права не существовало. Это состояніе невыгодно, и тотъ же эгоизмъ заставляетъ желать мира, который долженъ положить конецъ вѣчному страху смерти, обезпечить возможность обладанія вещами, необходимыми для пріятной жизни и т. д. Миръ можетъ быть достигнутъ только въ государствѣ. Въ государственномъ общежитіи только и возможно удовлетвореніе естественнаго стремленія индивида къ са-

мосохраненію и къ возможно большей суммѣ удовольствій, такъ что и дѣйствующіе въ государствѣ законы должны быть согласованы съ основнымъ инстинктомъ человѣческой природы. Юридическія нормы должны устанавливать границы между эгоизмомъ одного и эгоизмомъ другаго, чтобы сдѣлать возможнымъ миръ И нормы уголовнаго права должны быть основаны на той мысли, что страхъ наказанія долженъ перевѣшивать удовольствіе, ожидаемое отъ совершенія преступленія. Внѣ государства господствуютъ аффекты, война, страхъ, нищета, варварство, невѣжество и т. д., а въ государствѣ—разумъ, миръ, безопасность, богатство, культура, наука и т. д. Переходъ изъ естественнаго состоянія въ гражданское совершается посредствомъ договора, въ силу котораго индивиды отказываются отъ индивидуальной естественной свободы и переносятъ всѣ свои права на властителя. Конструкція этого договора, какъ хорошо разъяснилъ Гирке, есть замѣчательный курштштюкъ. Договоръ заключаютъ индивиды, каждый въ отдѣльности съ каждымъ въ отдѣльности, о перенесеніи ими власти на властителя, который остается въ сторонѣ отъ этого договора Отсюда слѣдуетъ, что никакого предшествующаго договора о соединеніи и никакого организованнаго цѣлаго до перенесенія власти не существовало, такъ что государство возникаетъ только съ перенесеніемъ власти. Во-вторыхъ, договоръ о подчиненіи есть договоръ индивидовъ въ пользу третьяго лица, которое не связывается по отношенію къ контрагентамъ никакими обязательствами. А договоры вообще должны быть соблюдаемы, это есть требованіе естественнаго права, иначе невозможенъ никакой миръ. Отсюда должны были получиться чрезвычайно важные выводы, совершенно противоположные тѣмъ, которые дѣлались монархомахами. Нужно замѣтить, что властителемъ, на котораго переносится власть, можетъ быть, по Гоббезу, и единичное лицо (монархъ), и нѣсколько лицъ (аристократія), и вся совокупность индивидовъ, со ipso образующая собою государство. Смѣшанныхъ формъ устройства Гоббезъ не допускаетъ. Итакъ на властителя, кто бы онъ ни былъ, переносятся всѣ права власти, съ тѣмъ чтобы индивидъ могъ пользоваться миромъ, который оказался невозможнымъ въ естественномъ состояніи Государство есть всепоглощающій левіаѳанъ, то чудовище, о которомъ говорится въ книгѣ Іова, а всѣ силы государства сосредоточиваются въ лицѣ властителя. Въ противоположность партіямъ своего времени (роялистамъ и республиканцамъ—пуританамъ, т. е. кальвинистамъ), которые старались вывести государственное устройство изъ Св Писанія, Гоббезъ считаетъ смѣшными подобныя попытки и основываетъ государственное всемогущество чисто раціональнымъ способомъ. Левіаѳанъ поглощаетъ не только всѣ индивидуальныя права, но и всѣ интересы культуры и религіи. Всякія частныя субъективныя мнѣнія суть злѣйшіе враги государства,

и въ числѣ этихъ частныхъ мнѣній первое мѣсто занимаетъ религія Хотя Гоббезъ высказывается за свободу мысли и ученія, а также за свободу отъ суевѣрія, но онъ и на религію смотритъ какъ на суевѣріе. Религія и суевѣріе имѣютъ между собою ту общую черту, что въ нихъ содержится страхъ предъ вымышленными, или по традиціи переходящими невидимыми силами Страхъ предъ тѣми невидимыми силами, которыя государствомъ признаются, есть религія, а страхъ предъ такими невидимыми силами, которыхъ государство не признаетъ, есть суевѣріе Правомѣрная церковь можетъ существовать только въ формѣ, установленной государствомъ. Воля государственной власти есть единственный источникъ религіозныхъ убѣжденій для добрыхъ гражданъ. Если монархъ христіанинъ, то eo ipso и государство становится христіанскимъ, и христіанство въ немъ есть единственная религія, которая должна быть признаваема Подобный взглядъ, говоритъ Виндельбандъ, можно понять только принимая въ соображеніе обстоятельства того времени, когда фанатизмъ, религіозныхъ партій, особенно пуританъ, положительно угрожалъ государственному порядку. Конечно, не могли быть забыты Гоббезомъ и сочиненія Джона Мильтона, въ которыхъ съ пылкимъ краснорѣчіемъ изображалось извѣстное намъ ученіе монархомаховъ. Но если государство устанавливаетъ религію для подданныхъ, то само собою разумѣется, что истинное, доброе, справедливое есть только то, что признается за таковое государственною властію. Въ догосударственномъ естественномъ состояніи не существовало ни добра, ни зла, все было безразлично. Различіе между добромъ и зломъ, истиннымъ и ложнымъ, устанавливается именно государственною властію. Государство есть смертный богъ (deus mortalis); государственный законъ есть совѣсть гражданъ; противопоставлять санкціонированной государствомъ вѣрѣ какія-либо частныя религіозныя убѣжденія есть актъ революціонный Само собою разумѣется, что о правѣ сопротивленія подданныхъ монарху не можетъ быть рѣчи. Если бы даже монархъ предписалъ нѣчто противорѣчащее вѣчному блаженству, ведущее къ лишенію вѣчнаго спасенія, сопротивляться не слѣдуетъ, а нужно идти ко Христу путемъ мученичества (ire ad Christum per martyrium)

§ 38. **Барухъ (Бенедиктъ) Спиноза** Барухъ Спиноза (1632 — 1674), по происхожденію португальскій еврей, но всю жизнь отъ рожденія прожившій въ Голландіи, былъ одинаково знакомъ и съ философскимъ ученіемъ Декарта и съ переведеннымъ на голландскій языкъ „Левіаѳаномъ“ Гоббеза. Въ философіи, слѣдуя методу Декарта, онъ создалъ пантеистическую систему, которая въ ученіи о правѣ и государствѣ почти совпадаетъ съ ученіемъ Гоббеза Спиноза признаетъ одну и единственную субстанцію (т. е существо) — Бога, Который проявляетъ себя во всѣхъ вещахъ видимаго міра: въ растеніи, жи-

вотномъ, камнѣ, человѣкѣ и т. д. Такимъ образомъ всякая индивидуальность исчезаетъ: всѣ вещи и люди суть не что иное, какъ модусы или способы обнаруженія Божества, тождественнаго съ природой. Велѣнія Божіи суть законы природы, и все совершается съ неуклонною и неотвратимою необходимостію Спиноза находитъ смѣшнымъ молиться Богу объ исполненіи желаемаго, или благодарить Бога за дарованныя благодѣянія, такъ какъ все, что дѣлается въ мірѣ, совершается съ естественною необходимостію, и ничего сверхъестественнаго не можетъ быть. Главное или основное стремленіе человѣка есть стремленіе къ самосохраненію. Отсюда объясняется понятіе добра и зла. Добро есть то, что служитъ самосохраненію и самоусовершенствованію, зло есть то, что является вреднымъ для этой цѣли. По этому разумъ требуетъ, чтобы всякій стремился къ тому, что дѣйствительно полезно человѣку для сохраненія его бытія и для достиженія большаго и большаго совершенства, и избѣгалъ противнаго. Въ этомъ состоитъ нравственная задача человѣка. Сила выполнить эту нравственную задачу есть добродѣтель. Стремленіемъ къ собственной пользѣ не исключается содѣйствіе пользѣ другихъ, ибо ничто не можетъ принести больше пользы человѣку, какъ человѣкъ же, и поэтому тотъ, кто стремится къ собственной пользѣ, eo ipso стремится и къ пользѣ другихъ, съ тѣмъ чтобы сдѣлать ихъ въ свою очередь полезными для себя Въ своемъ собственномъ интересѣ люди не должны стремиться ни къ чему такому, чего не пожелали бы и для другихъ. Человѣкъ, который дѣйствуетъ въ противность этой своей нравственной задачѣ, дѣйствуетъ дурно, но это не значитъ, что онъ грѣшникъ предъ Богомъ, противится волѣ Божіей Противиться волѣ Божіей невозможно; то, что мы дѣлаемъ, дѣлаемъ по закону естественной, или, что тоже, Божественной необходимости, или, иначе, по предопредѣленію. То, что мы называемъ зломъ, заключается не въ самомъ фактѣ, противорѣчащемъ нашей нравственной задачѣ, а въ послѣдствіяхъ его,—въ тѣхъ лишеніяхъ, которыми онъ сопровождается для насъ. Религія есть не познаніе истины, а повиновеніе Богу, проявляющееся въ любви къ ближнему Поэтому въ Св. Писаніи мы должны вѣрить только тому, что необходимо для выполненія обязанности любви къ ближнему, какъ напр вѣрить въ бытіе, единство, вездѣсущіе и всемогущество Божіе и въ то, что почтеніе къ Богу состоитъ въ любви къ ближнему, а также что Богъ кающагося прощаетъ. Изъ другихъ догматовъ можно вѣрить, въ какіе хотятъ, лишь бы дѣла были добрыя. Отсюда видно, что философія и теологія ни въ какой связи между собою не состоятъ, и ни та ни другая не находятся взаимно въ служебномъ отношеніи. Предметъ и цѣль философіи есть истина; предметъ и цѣль теологіи — повиновеніе. Страннымъ образомъ Спиноза учитъ, что по природѣ никто не знаетъ, что повиновеніе ведетъ къ бла-

женству, т. е не знаетъ того, чему учитъ теологія, и божественное право возникаетъ лишь съ момента заключенія людьми явственнаго договора о послушаніи Богу, между тѣмъ какъ **jus divinum** есть вмѣстѣ вѣдь и естественное право, которому человѣкъ подчиненъ по самой природѣ своей, тѣмъ болѣе съ пантеистической точки зрѣнія. Само собою разумѣется, что и человѣческое право и гражданское общество возникаютъ только въ силу договора. Источникъ всякаго права есть сила, или даже, точнѣе, сила есть право: каждый настолько имѣетъ право, насколько онъ имѣетъ силы Такимъ образомъ естественное право есть полное развитіе эгоизма Тутъ Спиноза идетъ даже дальше Гоббеза: у Гоббеза, эгоизмъ царствуетъ только въ естественномъ состояніи, а въ гражданскомъ состояніи господствуетъ уже ограниченіе индивидуальныхъ эгоизмовъ. Но выводы у обоихъ одинаковые: сила и право индивида въ изолированномъ естественномъ состояніи есть нѣчто ненадежное, необезпеченное; поэтому необходимо вступленіе въ общеніе и образованіе государства, какъ наилучшее средство къ тому, чтобы положить конецъ этой неувѣренности и необезпеченности. Общимъ соглашеніемъ должно быть установлено общее право, которому всякій долженъ подчиниться. Въ силу договора, масса договаривающихся людей становится государственною властію; наилучшая форма устройства есть слѣдовательно демократическая, въ которой соединенныя силы сильнѣе, чѣмъ силы каждаго индивида въ отдѣльности. Такъ разсуждаетъ Спиноза въ своемъ **tractatus theologico-politicus**. Въ позднѣйшемъ **tractatus politicus** онъ разсуждаетъ уже иначе. Возстаніе черни и убійство Іоанна де-Витта, который относился доброжелательно къ Спинозѣ, привели философа къ мысли, что разуму и общей человѣческой природѣ наиболѣе соотвѣтствуетъ аристократическій строй государства. Монархіи Спиноза не допускалъ, и въ этомъ опять не малую роль играло нерасположеніе къ принцу Оранскому, возведеніе котораго въ должность штатгалтера и генералъ-капитана непосредственно предшествовало убійству Іоанна де-Витта. Здѣсь мы видимъ такимъ образомъ одинъ изъ многихъ примѣровъ того, какъ на построенія „чистаго разума“ вліяютъ обстоятельства даннаго времени. Не лишенъ интереса также и другой примѣръ различія раціональныхъ выводовъ изъ одной и той же природы. Гоббезъ „раціональнымъ“ путемъ пришелъ къ всепоглощающему государству, въ которомъ не допускается различіе религіозныхъ ученій Спиноза такимъ же „раціональнымъ“ путемъ пришелъ къ идеѣ вѣротерпимости. Лично онъ поставленъ былъ въ чрезвычайно затруднительное положеніе, вслѣдствіе отлученія его амстердамскою еврейской синагогой за еретическое вольнодумство, и если его миновали уголовныя кары, то потому только, что еврейская община не располагала уголовною властію, а господствующій въ ни-

дерландахъ кальвинизмъ воздержался отъ преслѣдованія Спиноды, потому, что Спиноза, хотя и отлученный еврейскою синагогой, все таки оставался евреемъ не принимавшимъ христіанства, слѣдовательно не подходилъ подъ категорію христіанскихъ еретиковъ Кромѣ этого обстоятельства, касавшагося лично самого Спиноды, взаимное раздраженіе религіозныхъ партій, фанатизмъ господствующаго кальвинизма и расколъ въ немъ самомъ между гомаристами (строгими послѣдователями Кальвина) и арминіанами (уклонявшимися отъ кальвинскаго ученія о предопредѣленіи) были такимъ очевиднымъ зломъ, котораго нельзя было не замѣтить. Нѣсколько раньше самому Гуго Гроцію пришлось пострадать среди этой ожесточенной борьбы партій, въ которыхъ религіозная партійность соединялась съ политическою. Какъ извѣстно, Гуго Гроцій былъ приговоренъ къ вѣчному заключенію въ тюрьмѣ, и только, благодаря хитрости его жены, удалось освободить его изъ тюрьмы при помощи книжнаго ящика. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если Спиноза съ точки зрѣнія „разума“ требуетъ, чтобы государство не вторгалось въ область свободнаго мышленія, чувства и вѣры. По ученію Спиноды, какъ и Гоббеза, духовенству не принадлежитъ никакого участія въ правительствѣ и въ публичныхъ дѣлахъ. Всякій долженъ повиноваться гражданскимъ законамъ Не существуетъ никакого другого правительства Бога надъ людьми, кромѣ государственнаго правительства; но государственная власть должна приводить въ согласованіе дѣйствія, а не убѣжденія людей

§ 39. **Самуилъ Пуфендорфъ.** *Самуилъ Пуфендорфъ* (1632—1694) первый университетскій профессоръ естественнаго права въ Гейдельбергѣ, потомъ въ Лундѣ (въ Швеціи). Не соглашаясь съ ученіемъ Гоббеза, что человѣкъ въ естественномъ состояніи враждебно настроенъ въ отношеніи къ своему ближнему, Пуфендорфъ комбинировалъ взглядъ Гоббеза съ ученіемъ Гроція, и въ результатѣ получилось такое естественное состояніе, въ которомъ человѣкъ — себялюбивое существо—нуждается въ помощи Божіей и въ помощи другихъ людей и поэтому въ видахъ самосохраненія, въ собственномъ интересѣ чувствуетъ необходимость дружелюбной общественности. Такимъ образомъ тутъ дѣйствуетъ заразъ и эгоизмъ, и дружелюбіе или доброжелательность. Основной законъ природы гласитъ: соблюдай и поддерживай, насколько возможно, мирное общежитіе съ другими. Право возникаетъ только въ общеніи, общеніе или общество возникаетъ только посредствомъ договора, и именно троякое общеніе: брачное, домашнее и государственное; послѣднее есть не что иное, какъ расширеніе брачнаго и домашняго. При возникновеніи государства, всѣ соединяютъ свои воли въ одну общую волю, переносимую на одно лицо или на нѣсколькихъ лицъ Приэтомъ заключаются два, извѣстные намъ, договора, а въ серединѣ между ними составляется еще „decretum“, такъ что получается

такая послѣдовательность: 1) договоръ индивидовъ о томъ, что они соединяются, 2) декретъ, или постановленіе о формѣ правительства (т. е. государственнаго устройства), 3) договоръ, въ силу котораго управляющіе и управляемые взаимно обязываются Тотъ, или тѣ, на кого перешесена власть, могутъ быть обвиняемы въ нарушеніи этого договора только тогда, когда они или совершено отказываются отъ правительственныхъ попеченій, или враждебно относятся къ своимъ подданнымъ, или уклоняются отъ тѣхъ правилъ управленія, подъ условіемъ которыхъ подданные подчинились имъ Величество королей, сенатовъ, народныхъ собраній не отъ Бога происходитъ, а возникаетъ изъ договора. Принадлежащія верховной власти права (законодательство, судъ, карательная власть, назначеніе на должности, веденіе иностранныхъ сношеній, право воспрещать ученія, возбуждающія смуту и раздоръ и проч.), никогда не могутъ быть раздѣляемы, если только король не желаетъ довольствоваться пустымъ титуломъ. Въ этомъ пунктѣ сказалось вліяніе на Пуфендорфа ученій Бодена и Гоббеза о нелѣпимомъ и абсолютномъ суверенитетѣ. Подъ этимъ двоякимъ вліяніемъ, Пуфендорфъ даже въ большей степени, чѣмъ Гуго Гроцій, старается конструировать по возможности неограниченную власть, какъ источникъ всякаго положительнаго права. Въ ученіи о формахъ государственнаго устройства Пуфендорфъ держится за Аристотеля, такъ что почти все, исторически развивавшееся послѣ Аристотеля, считаетъ искаженіемъ и извращеніемъ правильныхъ идей. Германская имперія въ особенности представляется ему чѣмъ-то похожимъ на чудовище (monstro tantum simile). Начиная съ того, что папа въ несамостоятельномъ городѣ Римѣ не имѣлъ никакого права дарить императорскую власть, развитіе феодальныхъ патримоніальныхъ государствъ и почти самостоятельныхъ городовъ съ оставленіемъ за императоромъ почти только одного титула,—все это представляется Пуфендорфу нелѣпымъ. Суверенитетъ долженъ признаваться именно за **Landesherren**, а не за императоромъ. Международное право есть естественное право въ примѣненіи къ цѣлымъ народамъ. Если въ области международныхъ отношеній къ естественному праву присоединяется что либо положительное, то эта положительная примѣсь не имѣетъ никакой обязательной силы, или покрайней мѣрѣ никакой гарантіи обязательности.

§ 40. **Ученіе Пуфендорфа о вѣротерпимости.** Заслуживаетъ особаго вниманія то положеніе, которое занялъ Пуфендорфъ въ вопросѣ о вѣротерпимости, какъ потому, что ученіе Пуфендорфа по этому вопросу, и притомъ ученіе, систематически проведенное, есть извѣстный историческій шагъ въ процессѣ развитія идеи вѣротерпимости въ континентальной Европѣ (въ Англіи около тогоже времени, какъ ниже будетъ сказано, Локкомъ было сдѣлано нѣчто большее) такъ и потому, что ученіе Пуфендорфа по этому предмету даетъ намъ

возможность нагляднаго ознакомленія съ примѣненіемъ имъ принциповъ естественнаго права. Изложенная до сихъ поръ исторія философскихъ ученій о правѣ и государствѣ, начиная съ среднихъ вѣковъ, съ достаточною ясностію свидѣтельствуетъ о томъ, что все историческое движеніе философской мысли стимулировалось главнымъ образомъ церковно-политическими вопросами Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что и взглядъ Пуфендорфа на право и государство всего лучше выяснится для насъ, если мы приведемъ себѣ въ ясность его ученіе о вѣротерпимости, неразрывно связанное съ болѣе общимъ ученіемъ объ отношеніи государственной власти къ религіи и къ церкви. Разумъ и Откровеніе, говоритъ Пуфендорфъ, учатъ насъ, что существуетъ Богъ, который все создалъ, и который, всѣми долженъ быть почитаемъ; отъ этой обязанности никто не можетъ уклониться, и никто не можетъ воображать, что кто либо другой вмѣсто него исполнитъ эту обязанность богопочтенія, а каждый даетъ за себя отчетъ Богу Это и есть божественный культъ или религія. Попеченіе о тѣлѣ и попеченіе о душѣ тѣмъ именно и различаются, по мнѣнію Пуфендорфа, что попеченіе о тѣлѣ я могу предоставить другому, а о душѣ долженъ заботиться самъ. Религія относится къ Богу и не допускаетъ никакого принужденія, которое можетъ сдѣлать человѣка лицемѣромъ, но его внутренняго отношенія къ Богу, или внутренняго настроенія, не измѣнитъ Въ этомъ заключается намекъ на различіе между правомъ и моралью, такъ какъ внутренній міръ человѣка внѣшнему суду не поддается Итакъ человѣкъ имѣетъ право, съ моральной точки зрѣнія, не подчиняться религіозному принужденію, противорѣчащему его совѣсти. Съ точки зрѣнія естественнаго права и общественнаго договора, получается тотъ же результатъ Люди основали государство не ради религіи. Для благочестія не требовалось государство; въ до государственномъ состояніи оно практиковалось въ семьѣ и въ другихъ небольшихъ группахъ единомысленныхъ людей. Когда люди посредствомъ общественнаго договора создали государство и поставили себѣ начальство, домовладыкамъ или отцамъ семействъ, исполнявшимъ раньше священническую должность, не могло придти въ голову отказаться отъ своей свободы совѣсти въ пользу начальства. Слѣдовательно всякое религіозное принужденіе со стороны начальства есть нарушеніе естественнаго права. Свою свободу, при заключеніи договора, люди ограничили лишь настолько, насколько это нужно было для основанія государства. Но, съ другой стороны „естественная религія“, т. е. та, которую люди имѣли въ естественномъ состояніи, есть фундаментъ государства, ибо честность и добродѣтель коренятся въ благочестіи, клятвы и договоры потеряли бы всякую силу, еслибы пала вѣра въ Бога, а самое государство разрушилось бы. Поэтому государственная власть должна защищать и поддерживать естественную религію, общечеловѣческую вѣру въ Бога, уже въ видахъ самосо-

храненія, съ чисто утилитарною цѣлью Но къ этимъ утилитарнымъ соображеніямъ присоединяется еще отеческая обязанность главы государства по отношенію къ подданнымъ Какъ въ предѣлахъ семьи отцу семейства принадлежитъ попеченіе о религіи, такъ отцу отечества въ предѣлахъ цѣлой страны принадлежитъ попеченіе о томъ, чтобы граждане имѣли страхъ Божій, а вмѣстѣ и право подвергать наказанію тѣхъ, которые разрушаютъ религію или подкапываются подъ нее. За внутреннее безбожіе, конечно, невозможно наказывать, потому что рука начальства не можетъ проникнуть въ эту область; но открытое отрицаніе бытія Божія, богохульство, идолослуженіе, почитаніе демоновъ, заключеніе договоровъ съ дьяволомъ, должны быть наказываемы, поскольку они выразились во внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Слѣдовательно не только атеисты, но и идолопоклонники или политеисты не пользуются терпимостію. Пуфендорфъ одобряетъ дѣйствія римскихъ императоровъ, которые, по принятіи христіанства, разрушали статуи и храмы язычниковъ, вырубали священныя рощи и воспрещали суевѣрныя собранія въ этихъ мѣстахъ. Пуфендорфъ выводитъ даже изъ естественнаго права (ссылаясь на 3-ю заповѣдь, по нашему счету на 4-ю) необходимость соблюденія воскреснаго дня и нарушителей его ставитъ на одну линію съ богохульниками и идолопоклонниками По отношенію къ католической церкви, лютеранскій философъ Пуфендорфъ старается отстоять суверенитетъ государственной власти Онъ не говоритъ, что католики нетерпимы; но онъ не выноситъ поползновеній католической церкви на ограниченіе государственнаго суверенитета. Государство не можетъ терпѣть религіознаго общества, къ догматамъ котораго примѣшиваются вещи, не относящіяся къ религіи и подрывающія власть государственную. Католическая церковь есть государство въ государствѣ съ папой, какъ государемъ, во главѣ, и признаетъ авторитетъ государства, лишь поскольку ей это желательно. Но такой двойной суверенитетъ, раздѣлъ верховной власти ни разумомъ не требуется, ни изъ существа религіи не можетъ быть выведенъ. Существу религіи рѣшительно не противорѣчитъ, если управленіе внѣшнимъ богослуженіемъ предоставляется тому, кто имѣетъ высшую власть въ государствѣ. Пуфендорфъ ничего не имѣетъ противъ образованія католическою церковью въ предѣлахъ лютеранскаго государства особаго общества—коллегіи, но онъ не допускаетъ мысли, чтобы эта коллегія превратилась въ status in statu — въ государство въ государствѣ Партикулярныя церкви т е. въ разныхъ государствахъ существующія, вовсе и не нуждаются въ юридическомъ объединеніи. Даже въ отношеніи къ лютеранской церкви, Пуфендорфъ — человѣкъ строго лютеранскаго образа мыслей, преисполненъ недовѣрія и въ особенности недружелюбно относится къ „теологическимъ канальямъ“, которые своими учеными спорами возбуждаютъ смуту и питаютъ фанатизмъ. Хотя евангели-

ческій князь въ силу того одного факта, что онъ евангелическій христіанинъ, не имѣетъ никакихъ особыхъ церковныхъ *правъ*, которыя отличали бы его отъ рядового солдата, но на немъ лежитъ *обязанность* охранять своихъ христіанскихъ подданныхъ отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ,—обязанность, оправдываемая интересами государства и естественнымъ правомъ — Изъ этой обязанности Пуфендорфъ выводитъ широкое право надзора за всѣми сторонами церковной жизни: наблюденіе за тѣмъ, чтобы церковныя должности не замѣщались негодными и порочными людьми, рѣшеніе относительно того, въ какихъ случаяхъ цѣлесообразно подвергнуть грѣшниковъ мѣрамъ церковной дисциплины, и въ какихъ напротивъ полезнѣе оказывается съ государственной точки зрѣнія подвергнуть ихъ свѣтскому суду и наказанію, регулированіе обрядовой стороны. Пуфендорфъ распространяется въ частности относительно **jus reformandi**. Спрашивается, кто долженъ исправлять недостатки, заблужденія и злоупотребленія, вкравшіяся въ ученіе, въ нравственное поведеніе или въ правительство церкви? Если духовенство безъ промедленія и безъ увертокъ производитъ требуемыя исправленія, то государству, разумѣется, нѣтъ надобности вмѣшиваться въ это дѣло. Въ противномъ случаѣ, государство, въ видахъ укрѣпленія своей собственной силы, **ex libertate naturali** имѣетъ право вмѣшательства, но оно хорошо сдѣлаетъ, если отнесется при этомъ съ уваженіемъ къ мнѣнію народа. Если государи не желаютъ осуществлять **jus reformandi** и, поддерживаемые массой подданныхъ, охраняютъ заблужденія и ошибочныя ученія, то не прекращается тѣмъ самымъ **jus reformandi** гражданъ. Это право гражданъ проявляется въ томъ, что недовольные выходятъ изъ церковнаго общенія, къ которому принадлежатъ остальные граждане вмѣстѣ и съ государемъ Каждый гражданинъ вѣдь самъ долженъ заботиться о своей душѣ и не можетъ предоставить эту заботу клиру или государю Выходомъ своимъ они ничего не похищаютъ у государства, потому что государь, даже и христіанскій, не есть господинъ надъ церковью, или господинъ надъ совѣстью. Однако, чтобы понять до конца мысль Пуфендорфа, нужно принять во вниманіе дѣлаемое имъ различіе между политическою терпимостію и церковною терпимостію. Что касается политической терпимости, то государство, какъ мы уже знаемъ, не имѣетъ призванія вторгаться во внутренній міръ человѣка, въ его совѣсть, иначе оно расплодило бы только лицемѣровъ. Но это не значитъ, чтобы всѣмъ разномыслящимъ и всѣмъ выходящимъ изъ даннаго религіознаго общества, предоставлялась свобода образованія новыхъ обществъ. Государственная церковь есть коллегія существующая **ipso jure**; другія церкви какъ напр. католическая, существуютъ, какъ коллегіи, въ силу особаго признанія со стороны государственной власти Что же касается тѣхъ, которые выходятъ изъ признанныхъ коллегій, терпимость по отно-

шенію къ нимъ означаетъ только индивидуальную терпимость въ отношеніи къ отдѣльному лицу. Дозволяется ли вышедшимъ образовать общество, или только домашнее богослуженіе съ ограниченіемъ гражданскихъ правъ, а можетъ быть даже представляется необходимою высылка изъ государства (иначе изгнаніе)—все это подлежитъ усмотрѣнію государственной власти. Государственная власть руководится въ такихъ дѣлахъ не идеей религіозной терпимости, а интересами религіи и государственной церкви, кромѣ того идеей государственной власти, какъ христіанскаго начальства, которому принадлежитъ управленіе внѣшними церковными дѣлами и надзоръ за ними. Церковная или духовная терпимость состоитъ въ отказѣ церкви отъ безусловнаго и пунктуально-строгаго единства въ ученіи. Нежелательно, чтобы изъ за всякаго ошибочнаго ученія члены церкви были исключаемы изъ церковнаго и евхаристическаго общенія. Если кто либо выступаетъ съ новымъ ученіемъ, то отсюда не слѣдуетъ, что его сразу же, безъ дальнихъ околичностей, нужно заставить молчать. Можетъ быть, онъ увѣренъ въ томъ, что въ состояніи доказать изъ Св. Писанія, что въ публично признанное ученіе государственной церкви вкралась ошибка. Всего лучше устроить собесѣдованіе его съ богословами, и молчаніе на него нужно налагать только тогда, когда онъ спокойно и законнымъ образомъ изобличенъ.

Если изобличенный не желаетъ успокоиться, его можно выслать изъ предѣловъ страны, но только въ томъ случаѣ, когда онъ не откажется распространять свои взгляды и тѣмъ самымъ нарушать спокойствіе въ странѣ. Если же онъ обѣщается держать себя спокойно, то не изгоняется, такъ какъ индивидуальная свобода совѣсти должна пользоваться терпимостію. Но можетъ случиться, что такихъ несогласныхъ съ публично признаннымъ ученіемъ государственной церкви не одинъ или двое, не единицы и даже не десятки, а значительная масса людей. Въ такомъ случаѣ ratio status требуетъ, чтобы, въ интересѣ страны, имъ была предоставлена терпимость. Ученіе Евангелія не для того установлено, чтобы разрушать общежитіе, обезлюживать страну и потрясать государство. Пуфендорфъ не согласенъ съ Филиппомъ II испанскимъ, который говорилъ, что предпочитаетъ царствовать надъ пустыней, чѣмъ надъ страной, обитаемою и обработываемою еретиками. Такимъ образомъ, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, политика религіознаго единства должна быть оставляема, и диссиденты должны пользоваться терпимостію въ странѣ, причемъ, однако, государство не отказывается отъ права контролировать и поведеніе, и ученіе диссидентовъ. Терпимость должна быть имъ предоставляема не прежде, какъ будетъ выяснено, не умаляются ли ихъ догматами права свѣтскаго начальства, не ослабляются ли узы повиновенія, не располагаются ли подданные къ возстанію противъ власти. Подобные догматы не относятся къ религіи, а при-

мѣшаны къ ней дурными людьми; слѣдовательно допущеніе подобныхъ религіозныхъ обществъ, члены которыхъ исповѣдуютъ ученія, противныя государственному порядку, противорѣчило бы естественному праву, требующему, чтобы государственный порядокъ существовалъ, точно такъ же какъ противорѣчила бы естественному праву массовая высылка изъ страны, какъ подрывающая государственное общежитіе

§ 41. **Лейбницъ**. Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ (1646—1716) былъ первымъ универсальнымъ философомъ Германіи, который обнялъ энциклопедически всѣ отрасли знанія и въ этомъ отношеніи сравнивается съ Аристотелемъ, также блестящимъ энциклопедистомъ своего времени При этой многосторонности, или, лучше сказать, всесторонности знанія, Лейбницъ нигдѣ не оказывается поверхностнымъ дилетантомъ, а напротивъ, вездѣ оставилъ замѣтный слѣдъ своего глубокомыслія. Онъ былъ богословомъ и дѣйствовалъ въ пользу уніи христіанскихъ исповѣданій, или покрайней мѣрѣ уніи лютеранъ съ реформатами. Въ дѣйствительности не удалась не только первая, но и вторая попытка; но позднѣе унія лютеранъ съ реформатами дѣйствительно состоялась, и слѣдовательно идея Лейбница не пропала безслѣдно. Онъ былъ историкомъ и писалъ изслѣдованія по архивнымъ даннымъ. Онъ дѣлалъ открытія въ области математики, механики, химіи; практически дѣйствовалъ въ пользу горно-заводской промышленности, производя въ тоже время геогностическія изслѣдованія, работалъ надъ улучшеніемъ монетной системы и надъ введеніемъ шелководства. Его дѣломъ было учрежденіе въ Берлинѣ академіи наукъ, и онъ же далъ совѣтъ Петру Великому учредить академію наукъ въ С.-Петербургѣ, а равно представлялъ Петру Великому свои предположенія о введеніи коллегій въ русскомъ государствѣ, отъ Петра Великаго былъ назначенъ Лейбницу значительный пансіонъ. Лейбницъ же представилъ Людовику XIV проэктъ крестоваго похода противъ турокъ, желая отвлечь его вниманіе отъ Германіи, писалъ записку объ избраніи короля въ Польшѣ и разъяснялъ въ ней недостатки польскаго государственнаго устройства Свою ученую дѣятельность Лейбницъ началъ какъ юристъ, защитивъ съ блестящимъ успѣхомъ въ 1666 г, т е. въ 20 лѣтнемъ возрастѣ диссертацію на степень доктора, а въ слѣдующемъ 1667 г написалъ, подъ вліяніемъ новой методологіи Бэкона, „новый методъ юриспруденціи“. Но отчасти занятія въ другихъ областяхъ, отчасти увлеченіе болѣе общей идеей созданія цѣльной философской системы помѣшали философу сосредоточить свое вниманіе на систематизированіи ученія о правѣ и государствѣ, такъ что въ области юриспруденціи онъ оставилъ слѣдъ лишь отдѣльными, болѣе или менѣе цѣнными, мыслями, на которыхъ отразилось притомъ вліяніе его общефилософскихъ воззрѣній Поэтому сначала нужно сказать мѣсколько словъ о философскомъ ученіи Лейбница вообще. Въ философіи онъ сдѣлалъ по-

пытку примирить всѣ философскія системы древности и позднѣйшія, извлекая изъ всѣхъ ихъ то, что ему казалось пріемлемымъ, но дѣйствуя при этомъ не какъ эклектикъ, а какъ оригинальный и самостоятельный мыслитель, переработывавшій различныя и даже противоположныя мысли различныхъ философовъ въ свою собственную стройную философскую систему. Весь міръ представляется Лейбницу исполненнымъ безконечнаго множества монадъ, или единицъ, недѣлимыхъ, атомовъ; но это не матеріалистическіе атомы, а атомы одушевленные, между которыми существуетъ гармонія, отъ вѣчности предустановленная Верховной Монадой—Божествомъ. Слѣдовательно, это—не пантеистическіе модусы Спинозы, какъ обнаруженія одного и тогоже Божества, а особыя существа, состоящія подъ верховнымъ управленіемъ Высшей Монады—Бога. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ примиряетъ картезіанство съ эмпиризмомъ, различая 1) безсознательные инстинкты, 2) сознательныя но смутныя и неясныя понятія, образующіяся въ насъ путемъ наблюденія и опыта и 3) ясныя понятія, которыя *не изъ опыта проистекаютъ, но, благодаря опыту, становятся* сознательными. Бэконъ, Гоббезъ и Локкъ (о Локкѣ будетъ сказано ниже), говорили, что въ нашемъ умѣ нѣтъ ничего такого, что не было бы раньше воспринято нашими чувствами (**nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu**). Лейбницъ добавлялъ при этомъ: „**nisi intellectus ipse**“, кромѣ самого ума, желая этимъ сказать, что въ нашемъ умѣ, независимо отъ наблюденія и опыта, существуютъ готовыя понятія, прирожденныя (какъ и у Декарта), но неясныя и безсознательныя, которыя, благодаря наблюденію и опыту, становятся ясными и сознательными. Отсюда Лейбницъ дѣлаетъ переходъ къ этикѣ, возвращаясь къ извѣстной намъ мысли Сократа, что различіе нравственно правильнаго и нравственно неправильнаго основывается на теоретическомъ различіи истиннаго и ложнаго, или что добродѣтель основывается на знаніи, какъ говоритъ Сократъ. Примѣнительно къ безсознательнымъ инстинктамъ, смутнымъ представленіямъ и яснымъ понятіямъ, различаются три рода явленій. Явленія инстинктивной жизни въ наименѣе совершенныхъ монадахъ несвободны, они состоятъ подъ дѣйствіемъ закона необходимости. Монады, состоящія подъ господствомъ смутныхъ понятій и чувственныхъ пожеланій, дѣйствуютъ подъ вліяніемъ принужденія. Монады же, въ которыхъ господствуютъ ясныя понятія, находятся въ состояніи самоопредѣленія или свободы. Быть свободнымъ значитъ повиноваться разуму. Далѣе, въ силу предустановленной гармоніи, каждая монада, достигнувшая яснаго сознанія, понимаетъ связь, въ которой она находится съ другими монадами. По мѣрѣ проясненія сознанія, эгоизмъ чувственныхъ влеченій и пожеланій болѣе и болѣе уступаетъ мѣсто потребности смотрѣть на благо остальныхъ существъ, какъ на свое собственное, радоваться ихъ радостями и скорбѣть ихъ скорбями, т. е потребности любви. Чѣмъ просвѣщеннѣе

умъ, тѣмъ съ большею любовію относится онъ къ другимъ, слѣдовательно тѣмъ болѣе добродѣтеленъ Добродѣтель такимъ образомъ есть ручательство счастія или благополучія какъ для самого добродѣтельнаго, который тѣмъ самымъ стремится къ своему совершенству, такъ и для другихъ, потому что плодъ добродѣтели есть любовь А изъ всего этого слѣдуетъ, что мудрость и добродѣтель тождественны, умственное просвѣщеніе тождественно съ нравственнымъ. Эта идея сдѣлалась руководящею для *германской философіи вѣка просвѣщенія*.

§ 42. **Ученіе Лейбница о правѣ и государствѣ**. Насколько Лейбницъ съ уваженіемъ относился къ Гуго Гроцію, настолько же онъ нерасположенъ былъ къ Пуфендорфу. Самъ по себѣ будучи человѣкомъ примирительнаго настроенія, Лейбницъ не могъ симпатизировать Пуфендорфу уже за одинъ задорный тонъ и рѣзкій языкъ этого послѣдняго „Пуфендорфъ — немножко юристъ и совсѣмъ не философъ“ (vir parum juris consultus et minime philosophus),—такъ оцѣнивалъ Лейбницъ Пуфендорфа. Послѣдній порицается зато, что къ области права относилъ только внѣшнія дѣйствія Право, конечно, относится только къ дѣйствіямъ, а не къ мотивамъ или настроеніямъ, но съ другой стороны, оно относится не только къ внѣшнимъ, а и къ внутреннимъ дѣйствіямъ. Вѣдь и на судѣ часто приходится обращать вниманіе на внутренній міръ человѣка, напр. съ какою цѣлью примѣняется на судѣ присяга, какъ не съ тѣмъ, чтобы побудить человѣка открыть именно то, что у него скрывается въ душѣ? У кого внутри, въ душѣ, отсутствуетъ духъ права, тотъ если и не будетъ явно нарушать своихъ обязанностей, будетъ все таки медлителенъ и небреженъ въ исполненіи ихъ. Вынудимость не есть характерный признакъ права, право и неправо могутъ существовать и тамъ, гдѣ нѣтъ ни какого принужденія, напр въ международныхъ отношеніяхъ, а также въ отношеніяхъ власти къ подданнымъ Власть можетъ принуждать подданныхъ; подданные не могутъ принуждать власть, а между тѣмъ и власть можетъ дѣйствовать какъ правомѣрно, такъ и неправомѣрно. Послѣднее замѣчаніе относительно вынудимости, какъ признака права, повидимому, направлено было противъ Томазія (см. о немъ ниже). Съ обоими этими замѣчаніями, т е. какъ противъ Пуфендорфа, такъ и противъ Томазія можно согласиться Но Лейбницъ съ своей стороны теряетъ уже изъ вида всякую границу между правомъ и моралью и едва ли даже считаетъ необходимымъ проведеніе какихъ бы то ни было границъ. Этика и юриспруденція тѣсно связаны между собою: этика учитъ добродѣтели; юриспруденція показываетъ примѣненіе ея на практикѣ. Науку права нельзя ограничивать земною жизнію, потому что никакая этика невозможна безъ вѣры въ награду и наказаніе въ будущемъ мірѣ. Естественное право, которое упускаетъ изъ вниманія загробную жизнь, стоитъ на низкой

ступени развитія, такъ какъ нѣтъ въ немъ мѣста высшимъ добродѣтелямъ, напр. самопожертвованіе за отечество и за право. Источникъ права или основаніе справедливости есть Существо Божіе. Справедливость есть существенный аттрибутъ, существенное свойство Божества, а не актъ Его воли, т е. справедливое справедливо не потому, что Богъ такъ хочетъ, а потому, что Богъ не можетъ иначе хотѣть. И такъ какъ, въ силу предустановленной гармоніи, каждая монада, съ проясненіемъ понятій, проникается любовью къ другимъ, то и право проникается тою же любовью—стремленіемъ къ счастію собственному и чужому. Цѣль права есть благо, такъ что если кто желаетъ изложить истинныя начала юриспруденціи, долженъ начать съ науки о благѣ. Общеніе (государство) способствуетъ благу людей, и поэтому то, что ведетъ къ усовершенствованію общенія, принадлежитъ къ естественному праву.

Лейбницъ находилъ возможною раціональную юриспруденцію, изложенную въ немногихъ ясныхъ правилахъ по которымъ всякіе вопросы юридическіе будутъ разрѣшаться легко и основательно Въ естественномъ правѣ различаются три степени, въ которыхъ мы узнаемъ ученіе Аристотеля, дополненное христіанскимъ воззрѣніемъ: 1) строгое право—это то, что у Аристотеля называлось возмѣщающею или примиряющею справедливостію (сюда относится право исковое, право войны и мира), (2) матеріальная справедливость — то, что у Аристотеля называлось ἐπιεικὲς, у римлянъ aequitas и (3) справедливость, какъ разумное распредѣленіе благъ міра по мѣрѣ совершенства и заслуги отдѣльныхъ лицъ,—это то, что у Аристотеля называлось распредѣляющею справедливостію

Надъ всѣми этими видами справедливости, или иначе, степенями естественнаго права, стоитъ благочестіе (honeste или pie vivere), которое стремится поставить всѣ отношенія въ гармонію съ божественнымъ міровымъ порядкомъ. Въ концѣ концовъ общеніе людей между собою переходитъ въ общеніе людей съ Богомъ,—не то церковь, не то государство,—универсальное общеніе, которое обнимаетъ все человѣчество, и въ которомъ господствуетъ божественное право Не даромъ Лейбницъ и на теологію смотрѣлъ, какъ на извѣстный родъ юриспруденціи, во всякомъ случаѣ не считая ее областію, недоступною для философіи Подобно Ѳомѣ Аквинскому онъ говорилъ, что въ теологіи есть, конечно, истины сверхразумныя, но онѣ не противоразумны Въ особомъ сочиненіи, подъ названіемъ: „Теодицея“ (Оправданіе Бога) Лейбницъ старался доказать, что существующій міръ, не смотря на его несовершенства и на зло, въ немъ наблюдаемое, есть лучшій изъ возможныхъ міровъ, и что это зло не противорѣчитъ премудрости и благости Божіей Если существующій міръ не абсолютно хорошъ, то это значитъ, что лучшій и невозможенъ; если бы не было зла въ мірѣ то, стало быть, не было бы и свободы.

Лейбницъ между прочимъ высказалъ мысль, которая лишь въ недавнее время получила осуществленіе въ германской имперіи, что на **Corpus juris civilis** слѣдуетъ смотрѣть не какъ на дѣйствующее уложеніе, а какъ на великаго учителя. На основаніи римскаго права, отечественныхъ законодательныхъ памятниковъ и современной юридической практики, а главное при свѣтѣ безспорныхъ принциповъ, справедливости, слѣдовало, говорилъ Лейбницъ, создать новое, краткое, ясное и примѣнимое къ современной жизни уложеніе.

§ 43. **Томазій.** Христіанъ Томазій (1655—1728)—первый германскій профессоръ, открывшій университетскія лекціи на нѣмецкомъ языкѣ и вызвавшій тѣмъ самымъ соблазнъ и неудовольствіе въ большинствѣ представителей тогдашняго ученаго міра. Онъ не былъ звѣздой въ философіи и находился, какъ надо полагать, подъ немалымъ вліяніемъ Лейбница, но въ области юриспруденціи оставилъ послѣ себя болѣе замѣтные слѣды, чѣмъ Лейбницъ. Сначала противникъ, потомъ почитатель Пуфендорфа, Томазій столь же рѣзкимъ языкомъ, какъ и Пуфендорфъ, говорилъ о претензіяхъ и нетерпимости теологовъ, не исключая и лютеранскихъ. Въ человѣческихъ душевныхъ силахъ и влеченіяхъ онъ находитъ одно основное влеченіе—къ счастію, на которое и смотритъ какъ на цѣль человѣческой жизни и какъ на принципъ естественнаго права въ обширномъ смыслѣ, т е. въ смыслѣ этики, обнимающей собою и право и мораль. Естественное право есть вообще ученіе о добрѣ и злѣ. Различается три вида добраго: 1) честное (honestum) — формула его: „дѣлай *себѣ* то, чего ты желаешь, чтобы дѣлали *себѣ другіе*; 2) приличествующее или благопристойное (decorum), — формула его: „дѣлай *другимъ* то, чего ты желаешь, чтобы дѣлали *тебѣ другіе*“, 3) справедливое (justum)—формула его: *не дѣлай другимъ того, чего не хочешь себѣ (отъ другихъ)*. Раумеръ въ своей, хотя и старинной и краткой, но до сихъ поръ сохранившей цѣнность, книгѣ „Объ историческомъ развитіи понятій о правѣ, государствѣ и политикѣ“, вѣрно замѣтилъ, что хотя это построеніе было многими принято съ одобреніемъ, но оно скорѣе остроумно, чѣмъ основательно. Именно заслуживалъ бы болѣе тщательнаго разъясненія вопросъ, дѣйствительно ли различаются, и насколько различаются эти три формулы, и не содержится ли въ нихъ одна и таже мысль. Но все таки Томазію нужно отдать справедливость въ томъ отношеніи, что изъ своихъ трехъ понятій честнаго, благопристойнаго и справедливаго сдѣлалъ важный выводъ для разграниченія между правомъ и моралью. Никто не можетъ причинить неправо себѣ самому, разсуждаетъ Томазій Правомъ всегда предполагается два лица: тотъ, кто учиняетъ неправо, и тотъ, кому причиняется неправо, такъ что здѣсь всегда есть внѣшняя *отрицательная* обязанность въ отношеніи къ другому—не дѣлать другому того-то или того-то Слѣдовательно къ области

права относится третье изъ указанныхъ выше понятій — справедливое Такимъ образомъ, если дѣло идетъ объ отрицательной обязанности въ отношеніи къ другому, то этотъ другой можетъ принудить меня къ исполненію моей обязанности. Эта вынудимая, въ случаѣ надобности, обязанность и есть юридическая обязанность, а соотвѣтствующее ей право есть *совершенное* право Несовершенное право есть то, которое не можетъ быть вынуждаемо. Честное и благопристойное относятся къ внутреннему міру человѣка, а внутренній міръ внутреннее настроеніе не могутъ подлежать никакому принужденію. Противъ этого построенія Томазія возражаютъ основательно (какъ напр. Блунчли), что отрицательное пониманіе основного положенія, какъ *запрета*, можетъ объяснить намъ уголовное право и пожалуй уголовное судопроизводство, но его недостаточно для объясненія частнаго права и еще менѣе — государственнаго. Затѣмъ, выдѣляя изъ области права всю дѣятельность человѣка, обращаемую имъ на самого себя (такъ какъ право имѣетъ мѣсто только въ отношеніяхъ человѣка къ человѣку), Томазій не оставляетъ мѣста для *личныхъ правъ* человѣка, какъ напр. для права на личное существованіе, на распоряженіе своимъ тѣломъ, для права свободнаго изслѣдованія, труда и т. п.

Однако, мысль о вынудимости, какъ о признакѣ юридической нормы въ отличіе отъ моральной утвердилась въ позднѣйшемъ ученіи о правѣ и приняла даже направленіе, можетъ быть нежелательное и для самого Томазія. Томазій говорилъ, что въ жизни мудраго всѣ три вида добраго соединены между собою, и что справедливое, въ существѣ своемъ, есть нравственно—доброе же, одинъ изъ видовъ нравственно-добраго, и только въ случаѣ необходимости можетъ быть вынуждаемо. А позднѣе стали подъ правомъ понимать принудительную норму именно потому, что она есть принудительная, независимо отъ ея нравственнаго содержанія Во всякомъ случаѣ, ограждая внутреннюю душевную жизнь человѣка отъ принужденія, Томазій тѣмъ самымъ старался отстоять свободу совѣсти. Религія въ особенности обращаетъ на себя его вниманіе, и въ отношеніи къ религіи онъ идетъ дальше Пуфендорфа, хотя аргументація Томазія иногда поражаетъ своею неожиданностію. Напр. атеистовъ онъ считаетъ не подлежащими преслѣдованію потому, что атеисты — вообще люди спокойные, „меланхолики“, внѣшнее поведеніе которыхъ внушаетъ тѣмъ меньшее опасеніе, что они обыкновенно скрываютъ свой атеизмъ. По поводу богохульства и идолопоклонства, онъ разсуждаетъ, что въ ветхомъ завѣтѣ богохульство было въ собственномъ смыслѣ преступленіемъ противъ величества (crimen laesae majestatis), такъ какъ Богъ былъ истиннымъ царемъ еврейскаго народа, потому-то оно и наказывалось тамъ смертною казнію, а мы теперь живемъ не въ ветхомъ, а въ новомъ завѣтѣ. Притомъ Томазій не щадитъ ни католиковъ, ни

лютеранъ, ни кальвинистовъ. Лютеране, когда ихъ преслѣдуютъ паписты, кричатъ, что за вѣру нельзя преслѣдовать, но тамъ, гдѣ численный перевѣсъ оказывается на сторонѣ лютеранства, они требуютъ преслѣдованія католиковъ, мотивируя это тѣмъ, что преслѣдовать ихъ нужно не за ересь, а за идолопоклонство (такъ какъ они кланяются хлѣбу, т. е Евхаристическимъ Дарамъ), или за богохульство, какъ мотивировалъ Кальвинъ сожженіе Сервета (отвергавшаго Троичность Лицъ Божества). По вопросу о ереси Томазій писалъ два спеціальныя сочиненія, въ которыхъ доказывалъ, что такъ называемая ересь не имѣетъ состава преступленія, и что государи не имѣютъ права наказывать еретиковъ, даже вообще совершающихъ преступленія противъ Бога (crimina ~~erga Deum~~) изъ угожденія духовенству, которое тѣмъ только и занимается, что травитъ людей. Томазій возмущается процессами противъ колдуновъ и вѣдьмъ, подвергая сомненію возможность заключенія договоровъ съ дьяволомъ, и зло острить надъ судами и фискалами того времени, серьезно занимавшимися разборомъ такихъ дѣлъ, какъ дѣло о дѣвочкѣ-вѣдьмѣ, которая въ школѣ, по показанію другой школьницы, изъ носового платка дѣлала мышь такого же цвѣта, какого былъ платокъ, и выпускала эту мышь на полъ, послѣ чего мышь возвращалась къ дѣвочкѣ и безслѣдно исчезала въ платкѣ. Томазій возставалъ противъ примѣненія пытокъ въ судахъ,—этого жестокаго изобрѣтенія, благодаря которому, ~~обвиняемый~~, еще не будучи признанъ виновнымъ, подвергается болѣе тяжкому наказанію, чѣмъ какому онъ подвергся бы послѣ осужденія Въ интересахъ терпимости, Томазій научно защищалъ бракъ лютеранскаго принца съ реформатскою принцессой противъ лютеранскихъ теологовъ.

Подобно другимъ натуралистамъ Томазій учитъ, что образованію государства предшествовало естественное состояніе. Въ естественномъ состояніи люди обладали прирожденною свободою съ общеніемъ имуществъ. Государство возникаетъ въ силу двойнаго договора (unionis и subjectionis) и имѣетъ своею задачею охранять внѣшній миръ, необходимый для счастія людей, не распространяя своей принудительной власти на внутреннюю, нравственную и религіозную область. Но Томазій еще менѣе, чѣмъ Пуфендорфъ, связываетъ съ религіозною свободою возможность образованія религіозныхъ обществъ. Внутренній индивидуальный міръ остается неприкосновеннымъ для юридическаго принужденія, но для религіи вовсе не требуется, по мнѣнію Томазія, соединенія многихъ людей. Никто не спасется вслѣдствіе того только, что многіе единомышленны съ нимъ въ религіи. Богъ хочетъ, чтобы всякій человѣкъ, самъ за себя, исполнялъ свои обязанности въ отношеніи къ Нему, причемъ множественность исполняющихъ свои обязанности не имѣетъ значенія: каждый отдѣльный слуга не будетъ лучше исполнять свои

обязанности въ отношеніи къ господину вслѣдствіе того, что такихъ слугъ много Мысль, что въ общеніи индивидуальныя силы расширяются и что соединенными силами можно достигать того, чего индивидуальными силами нельзя достигнуть, совершенно незнакома Томазію. Ограничивая задачу государственной власти охраненіемъ внѣшняго мира, онъ понимаетъ этотъ внѣшній миръ такъ широко, что не оставляетъ никакого мѣста для корпоративныхъ или автономныхъ правъ. Квакеры учатъ, говоритъ онъ, что форма церковнаго правительства должна быть демократическая, и что всякій, по наитію Св Духа, можетъ повелѣвать, епископалисты говорятъ другое, паписты опять другое, и, собственно говоря, спорятъ о томъ, какой цвѣтъ имѣютъ звуки, извлекаемые изъ музыкальнаго инструмента, т. е. ведутъ нелѣпый споръ, не желая понимать, что правительство принадлежитъ государю Страхъ Божій есть основаніе всѣхъ добродѣтелей и вмѣстѣ съ тѣмъ основа внѣшняго мира, охраняемаго государемъ; слѣдовательно не кто либо иной, а государь имѣетъ право поставлять учителей, которые бы учили людей обязанностямъ въ отношеніи къ Богу, и напротивъ не допускать ученій, потрясающихъ государство, въ родѣ католическаго ученія, что государя можно убить, если онъ принадлежитъ къ другой религіи (очевидно имѣются въ виду іезуиты-монархомахи) Государь, говорятъ, не можетъ назначать священниковъ. Но почему же онъ можетъ назначать судью или профессора философіи? Священники, говорятъ,—рабы Христовы, а не рабы государя: пустая отговорка! и профессора философіи—рабы не государя, а Аристотеля (servi Aristotelici). Въ своемъ радикализмѣ Томазій доходитъ до отрицанія всякой церковной дисциплины, полагая, что церковь есть не что иное, какъ школа, состоящая изъ учителей и вольноприходящихъ слушателей, и до совѣта государямъ отмѣнить тайную исповѣдь, которая, какъ и весь cultus externus, не основана на Божественномъ предписаніи.

§ 44. **Джонъ Локкъ.** Англичанинъ Джонъ Локкъ (1632—1704) сынъ ревностнаго пуританина-кальвиниста, дѣйствовавшаго въ войскахъ противъ короля Карла I Стюарта. Складъ его философскаго мышленія образовался подъ сильнымъ вліяніемъ Бэкона и Гоббеза Бэкона онъ называлъ мощнымъ Геркулесомъ, который сдвинулъ съ мѣста столбы ученаго міра, раньше считавшіеся непоколебимыми Преклоненіе предъ Бэкономъ было тѣмъ болѣе естественно въ молодомъ Локкѣ, что въ то время въ Англіи вообще считалось признакомъ хорошаго тона умѣть сказать что нибудь по части естествознанія, напр. о телескопѣ или воздушномъ насосѣ Знатныя дамы пріѣзжали нарочно въ общество естествовѣдѣнія и приходили въ восхищеніе, видя, какъ на ихъ глазахъ, магнитъ притягиваетъ иголку, или муха подъ микроскопомъ принимаетъ размѣры воробья. Но Локкъ хорошо зналъ и Декарта и даже пришелъ въ восхищеніе,

прочитавъ его сочиненіе „О методѣ“, въ которомъ разсказывается о пережитомъ Декартомъ внутреннемъ процессѣ. По этому поводу Локкъ говорилъ: значитъ, дѣло не въ одной только его неспособности, если онъ до сихъ поръ не понималъ какихъ либо философскихъ произведеній Локкъ обладалъ несомнѣнно широкимъ кругозоромъ, обнимавшимъ математику, астрономію, исторію и т. д. Подобно Бэкону и Гоббезу, онъ основываетъ научное познаніе на опытѣ и наблюденіи, но внѣшнимъ опытомъ онъ не ограничивается, присоединяя къ внѣшнему опыту и внутренній, который онъ называлъ рефлексіей. Подъ рефлексіей Локкъ понимаетъ работу нашей мысли надъ тѣми представленіями, которыя образовались въ насъ, благодаря чувственному воспріятію. Въ отличіе не только отъ картезіанцевъ, признававшихъ прирожденныя ясныя идеи въ человѣческой душѣ, но и отъ Лейбница, по взгляду котораго прирожденныя идеи становятся ясными благодаря наблюденію и опыту, Локкъ отвергаетъ всякія прирожденныя идеи (какъ напр. Богъ, душа, совѣсть, право, обязанность) Въ человѣкѣ есть способность мыслить или умъ, но этотъ умъ есть не что иное, какъ чистый, неисписанный листъ бумаги, гладкая или голая доска (**tabula rasa**), на которую заносятся получаемыя нами изъ наблюденія и опыта впечатлѣнія. Какъ скоро собранъ достаточный запасъ такихъ впечатлѣній, начинаетъ дѣйствовать рефлексія: мы начинаемъ размышлять не только объ этомъ матеріалѣ, но и о своей мыслительной способности. Научнымъ познаніемъ можно назвать только такое познаніе, которое можетъ быть обосновано на опытѣ, измѣреніи, взвѣшиваніи, счисленіи и т. п. Это не мѣшаетъ, правда, Локку, какъ и многимъ другимъ ученымъ его времени, а также и предшествовавшаго времени, поддерживать вѣру въ Божественное Откровеніе и въ тѣ истины, которыя содержатся въ Св Писаніи. Но въ области религіи онъ держится, такъ сказать, упрощенной вѣры, довольствуясь вѣрою въ І. Христа, какъ Искупителя, и жизнію, сообразною съ ученіемъ Евангелія. Для этой вѣры требуется Откровеніе. Разумный человѣкъ не можетъ отвергать бытіе Божіе, но представленіе о Богѣ не прирождено человѣку, и не всѣ люди обладаютъ имъ, большая часть мыслитъ объ этомъ различно. Равнымъ образомъ не существуетъ никакихъ моральныхъ принциповъ Нужда была первою изобрѣтательницей морали, а опытъ первымъ ея учителемъ Источникъ всякой добродѣтели есть свобода воли, т е способность начинать, продолжать и прекращать дѣйствія. А мотивомъ для нашихъ дѣйствій служитъ неудовлетворительность существующаго въ данный моментъ состоянія: эта неудовлетворительность побуждаетъ насъ сначала размыслить, разсудить, а затѣмъ и принять разумное рѣшеніе Глубочайшая же и коренная пружина нашихъ дѣйствій есть естественное стремленіе человѣка къ счастію. Истинное счастіе Богъ неразрывно связалъ съ добродѣ-

телью. Добродѣтельными, конечно, могутъ быть и евреи, и магометане, и язычники; но простому естественному закону разума не достаетъ авторитета Божественнаго законодателя. При свѣтѣ естественнаго разума мы въ концѣ концовъ можемъ, такъ сказать, добраться до познанія того, что нравственно; но въ Откровеніи мы получаемъ это познаніе истинно-нравственнаго безъ всякаго труда съ нашей стороны, т. е. въ Откровеніи мы находимъ безъ всякихъ усилій то, чего иначе должны бы были искать съ большими усиліями, и чего могли бы пожалуй и совсѣмъ не найдти

Такимъ образомъ и въ области религіи, и въ области морали Локкъ, въ отличіе отъ Бэкона, признаетъ возможность разумнаго познанія, считая его въ тоже время недостаточнымъ и связывая мораль съ практическимъ стремленіемъ къ счастію. Мысль объ утилитарной морали дѣлается затѣмъ господствующею въ позднѣйшей послѣ Локка англійской литературѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Локкъ становится во главѣ англійскаго просвѣщенія, предупредившаго эпоху просвѣщенія во Франціи и въ Германіи. Эпоха *англійскаго просвѣщенія* характеризуется уясненіемъ и популяризированіемъ философскихъ идей въ практическомъ ихъ примѣненіи къ качествамъ и потребностямъ человѣческой природы и къ гарантіямъ государственнаго порядка. Локкъ сдѣлался наконецъ, какъ сейчасъ будетъ разъяснено, отцомъ или родоначальникомъ теоріи конституціонализма.

§ 45 **Ученіе Локка о правѣ и государствѣ.** Еще въ молодыхъ годахъ Локкъ писалъ разсужденіе „о римскомъ свободномъ государствѣ“, въ которомъ возводится на степень идеала колонія Alba Longa съ основателемъ Ромуломъ. Эта колонія, по мнѣнію Локка, находилась въ первоначальномъ естественномъ состояніи, была свободна и независима отъ всякой власти. Ромулъ былъ избраннымъ ею предводителемъ только до тѣхъ поръ, пока не основана была новая община. При основаніи новой общины, колонія высказалась за учрежденіе ограниченной монархіи и избрала своимъ монархомъ того же Ромула. Локкъ восхваляетъ порядки, заведенные Ромуломъ и Нумой. Религіозная система, установленная ими, была самою мудрою и самою полезною для государства, какая когда либо устанавливалась законодателемъ: не вводилось никакихъ религіозныхъ ученій, которыя были бы недостойны боговъ, и въ тоже время не вводилось большого количества догматовъ, изъ за которыхъ могли бы происходить ереси и расколы. У Нумы Помпилія оказывалось всего два догмата: 1) боги суть виновники всего добраго, 2) боговъ нужно почитать, чтобы заслужить это доброе, а почтеніе главнымъ образомъ должно состоять въ томъ, чтобы человѣкъ былъ невиннымъ, добрымъ и справедливымъ. Позднѣе, въ своихъ „Изслѣдованіяхъ о формѣ правительства“, Локкъ подробно развилъ мысль о естественномъ состояніи, о правѣ и государствѣ. Естественное состояніе было со-

стояніемъ полной свободы, въ которомъ каждый могъ дѣлать, что хотѣлъ, и всѣ были равными. Отвергая прирожденность идей, Локкъ признавалъ прирожденными человѣку свободу и равенство. Но свободное естественное состояніе не было состояніемъ произвола: человѣкъ былъ свободенъ въ границахъ естественныхъ законовъ, а естественные законы возникаютъ изъ разума, который учитъ, что никому не должно вредить и вообще причинять неправо. Основной законъ природы: оберегай себя и своихъ ближнихъ. Нарушителя его, въ силу того же естественнаго закона можетъ всякій наказать На этомъ основаніи, по мнѣнію Локка, а не на какомъ либо другомъ, государственная власть данной страны наказываетъ чужестранца за совершеніе имъ преступленія въ предѣлахъ этой страны. Отсюда видно, что естественное состояніе не должно быть тождественно съ состояніемъ войны всѣхъ противъ всѣхъ, о которомъ говорилъ Гоббезъ, а напротивъ есть состояніе взаимной помощи, взаимной доброжелательности и мира Тѣмъ не менѣе, какъ ни хорошо жилось человѣку въ этотъ золотой вѣкъ естественнаго состоянія, его нужно было оставить главнымъ образомъ потому, что, съ возникновеніемъ частной собственности, начались столкновенія, причемъ почувствовалась потребность въ законахъ, въ судахъ и въ исполненіи судебныхъ рѣшеній. Собственность, по мнѣнію Локка, имѣетъ своимъ источникомъ трудъ. Богъ далъ землю всѣмъ людямъ вообще, но индивидуальный человѣкъ своимъ трудомъ обращаетъ нѣчто въ свою индивидуальную собственность. Этимъ не причиняется никому никакого неправа, такъ какъ для каждаго остается еще довольно вещей, которыя онъ можетъ обратить въ свою собственность. Но если бы кто нибудь перешелъ за предѣлы правильной мѣры своихъ потребностей, напримѣръ насадилъ бы въ своемъ саду больше яблонь и грушъ, чѣмъ сколько нужно ему для его потребностей, такъ что плоды безполезно гнили бы, то это было бы явнымъ неправомъ и заслуживало бы наказанія Иное дѣло, стало быть, какъ иронически замѣчаетъ одинъ изъ историковъ философскихъ ученій, если бы онъ обмѣнялъ столь непрочныя, подвергающіяся скорой порчѣ, вещи на болѣе прочныя, напр. превратилъ бы ихъ въ деньги, тогда не было бы никакого неправа. Превышеніе правильной мѣры собственности состоитъ по ученію Локка, не въ обширности владѣній, а въ излишкѣ и въ порчѣ плодовъ

При переходѣ изъ естественнаго состоянія въ гражданское, люди переносятъ часть своихъ правъ на устанавливаемое ими правительство. Для того чтобы, однако, вѣрнѣе понять и оцѣнить ученіе Локка о государствѣ, нужно принять во вниманіе два обстоятельства: во-первыхъ появленіе на свѣтъ произведенія Роберта Фильмера „Patriarcha“ (Патріархъ), вовторыхъ вступленіе на престолъ Англіи Вильгельма Оранскаго и супруги его Маріи Въ придворныхъ и высокоцерковныхъ сферахъ Англіи существовало сильное недовольство

ученіемъ Гоббеза, хотя, повидимому, это ученіе могло служить поддержкой самой неограниченной государственной власти. Построенное на чисто раціоналистической основѣ, ученіе Гоббеза могло служить не только для монархіи, но и для другой формы государственнаго устройства Выразителемъ взгляда недовольныхъ былъ сэръ Робертъ Фильмеръ, сочиненіе котораго явилось на свѣтъ въ 1680 г. По мнѣнію Фильмера, единственная форма устройства есть абсолютно-монархическая, и ни одинъ человѣкъ не родился и не рождается свободнымъ Государь имѣетъ абсолютную власть по Божественному праву, всѣ остальные суть рабы со времени Адама. Адамъ былъ абсолютнымъ монархомъ, и начавшаяся съ него родительская и вмѣстѣ монаршая власть была продолжаема патріархами, послѣдовательно переходя отъ одного къ другому Адамъ имѣлъ абсолютную власть надъ дѣтьми, власть надъ ихъ жизнію и смертію, и пока онъ былъ живъ, дѣти не могли ничего дѣлать безъ его дозволенія; въ этомъ же объемѣ власть родительская переходила послѣдовательно въ потомствѣ Адама, откуда выводится вопервыхъ, что неправильно было бы думать, будто люди рождаются свободными, и вовторыхъ, что суверенитетъ Адама былъ базисомъ суверенитета монарховъ, какъ наслѣдниковъ Адама. Опроверженіемъ этой наивной теоріи Фильмера занялся сначала Альджернонъ Сидней, который стоялъ на точкѣ зрѣнія Джона Мильтона и другихъ монархомаховъ, т. е. смотрѣлъ на монарха, какъ на должностное лицо, избираемое, контролируемое, судимое и смѣняемое избравшимъ его народомъ. Не за это теоретическое ученіе, а за участіе въ заговорѣ Сидней былъ казненъ, и въ самый день его казни оксфордскій университетъ провозгласилъ, что онъ вполнѣ присоединяется къ ученію Фильмера, считаетъ его своимъ собственнымъ ученіемъ, причемъ постановилъ предать сожженію всѣ сочиненія Буханана, Мильтона и еще одного писателя того же направленія. Ученіе Фильмера стало проповѣдываться даже съ церковныхъ каѳедръ высоко-епископальной англиканской церкви. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что и Локку въ его „Разсужденіяхъ о формѣ правительства“ пришлось считаться съ теоріею Фильмера, не смотря на очевидную ея научную несостоятельность, въ достаточной степени обнаруженную уже Сиднеемъ. Сидней не безъ остроумія указывалъ на то, что теорія Фильмера ведетъ къ признанію всѣхъ отцовъ семействъ королями, а если предположить, что королемъ послѣ Адама всегда становился старшій въ родѣ, то къ признанію необходимости одного и единственнаго монарха надъ всѣми потомками Адама, причемъ этотъ единственный монархъ долженъ бы былъ еще доказать свое право первородства, доставшееся ему путемъ послѣдовательнаго преемства.

Второе обстоятельство, которое нужно принимать во вниманіе при изложеніи ученія Локка о государствѣ, это — вступленіе Виль-

гельма и Маріи на англійскій престолъ, совершившееся въ 1688 г. за годъ до появленія на свѣтъ сочиненія Локка о правительствѣ. Вильгельмъ вступилъ на престолъ Англіи не по праву завоеванія и не по праву наслѣдованія, а по свободному избранію англійскаго народа, на основаніи взаимнаго между нимъ и народомъ договора. Договоръ былъ облеченъ, вскорѣ послѣ прибытія Вильгельма въ Англію, въ форму письменнаго документа, названнаго деклараціей правъ: королевское достоинство ставилось въ зависимость отъ уваженія королемъ признанныхъ правъ народа, а народъ устанавливалъ извѣстныя прерогативы въ пользу королевской власти. Такимъ образомъ тутъ не въ отвлеченной теоріи, а въ дѣйствительности королевская власть возникала изъ договорнаго соглашенія. Локку, который еще въ молодыхъ годахъ, какъ выше было упомянуто, восхвалялъ римское свободное государство съ избраннымъ свободною колоніей королемъ Ромуломъ, было теперь тѣмъ легче не только опровергать наивное построеніе Фильмера, но и возвести конституціонную монархію на степень государственнаго идеала. Народъ есть и остается источникомъ всякой власти. Суверенитетъ принадлежитъ ему; но при обыкновенномъ или нормальномъ положеніи вещей онъ находится, такъ сказать, въ покоющемся состояніи, заявляя о себѣ и выступая лишь въ случаѣ необходимости. При нормальномъ же или обыкновенномъ положеніи вещей, дѣйствуютъ въ государствѣ власть законодательная, власть исполнительная и власть федеративная, подъ послѣднею разумѣется власть вести сношенія съ другими государствами. Законодательная власть принадлежитъ законодательному корпусу или парламенту; она не абсолютна, а ограничена цѣлью государства, которая состоитъ въ благосостояніи общества. Исполнительная и федеративная власти подчинены законодательной и отвѣтственны за свои дѣйствія предъ нею. Для того чтобы сила государства не ослаблялась противорѣчивыми распоряженіями, всего лучше соединить власти исполнительную и федеративную въ однѣхъ рукахъ. Въ государствахъ монархическихъ это—монархъ, въ силу соображеній цѣлесообразности облекаемый прерогативами со стороны народа. Прерогативы монарха суть даръ народа властителю; монархъ уполномочивается народомъ дѣйствовать въ пользу общественнаго благополучія по своему усмотрѣнію тамъ, гдѣ законы представляютъ пробѣлъ, или гдѣ исполнительной власти дается законодателемъ просторъ. Чѣмъ сильнѣе и умнѣе государи, тѣмъ болѣе они оказываются склонными расширять свои прерогативы; но дурные опыты ведутъ къ новому законному ограниченію, т. е. къ болѣе точному опредѣленію, въ чемъ должны состоять дѣйствія исполнительной власти въ пользу общественнаго блага. Народъ, какъ выше сказано, остается высшимъ источникомъ власти, которая всегда къ нему возвращается, хотя бы этого и нельзя было видѣть наглядно. Онъ остается судьей надъ тѣмъ,

чтобы конституціонныя власти, не исключая и законодателя, держались въ границахъ. Въ случаѣ нарушенія границъ, онъ можетъ самъ на себя припять законодательную власть, или передать ее въ другія руки, или учредить новую форму государственнаго устройства, или наконецъ, при отсутствіи формальной организаціи, которая помогла бы ему осуществить свое право, можетъ апеллировать къ небу Свое верховное право народъ не можетъ отчуждать, ибо таковой договоръ объ отчужденіи былъ бы абсурдомъ.

§ 46. **Ученіе Локка о вѣротерпимости.** Въ вопросѣ о вѣротерпимости Локкъ сдѣлалъ болѣе рѣшительный шагъ впередъ, чѣмъ кто либо изъ современныхъ ему мыслителей. Въ 1663 г. король Карлъ II подарилъ нѣсколькимъ лордамъ обширную территорію въ сѣверной Америкѣ, получившую потомъ отъ имени короля названіе Каролины, для оккупаціи и колонизаціи. Въ числѣ этихъ лордовъ былъ лордъ Эшли, графъ Шефтсбюри, который всегда относился къ Локку наилучшимъ образомъ, и съ которымъ Локкъ, во время царствованія послѣдняго Стюарта, дѣлилъ добровольное изгнаніе, проживая въ Голландіи вплоть до возшествія на престолъ Вильгельма Оранскаго. Нужно было начертать планъ устройства вновь образующейся колоніи, и къ этому дѣлу привлеченъ былъ Локкъ Сомнѣваются въ томъ, чтобы выработанный ad hoc планъ устройства былъ всецѣло твореньемъ Локка, такъ какъ устройство по этому плану оказалось феодально-аристократическимъ; но не сомнѣваются въ томъ, что пункты, относящіеся къ религіи, имѣютъ своимъ авторомъ Локка. Въ устройствѣ Каролины сказано, что права гражданства въ ней не можетъ имѣть тотъ, кто не вѣруетъ въ Бога и не воздаетъ должнаго ему почтенія. Для вѣрующихъ въ Бога и воздающихъ ему должное почтеніе остается затѣмъ полная свобода образовать сколько угодно церквей, лишь бы каждая группа людей, образующая изъ себя церковь, въ состояніи была, по требованію правительства, ясно формулировать свою вѣру. Всѣ такія церкви обязуются жить въ мирѣ между собою и не преслѣдовать цѣлей, враждебныхъ свѣтскому правительству Характерно то, что эта широкая религіозная свобода не мѣшаетъ неограниченной власти господъ надъ рабами во вновь образующейся колоніи. Пункты, относившіеся къ политическому устройству ея, не удержались; но то, что выражено было въ конституціи Каролины относительно религіи, осталось въ силѣ и послужило образцомъ для Вильяма Пенна при выработкѣ имъ конституціи для Пенсильваніи и вообще быстро укоренилось на американской почвѣ. Но это не единственный вкладъ Локка въ исторію вѣротерпимости. Въ 1865 г. имъ было изданно особое сочиненіе о терпимости: Epistola de tolerantia. Согласно всему строю англійской жизни, исторически сладывавшемуся, Локкъ не знаетъ тѣхъ широкихъ задачъ государственной власти, которыя въ это время занимали континентальныхъ мыслителей, каковы

напр. Пуфендорфъ и Томазій, и совсѣмъ не понялъ бы такихъ государей, какъ Фридрихъ II прусскій или Іосифъ II австрійскій, и такихъ философовъ, какъ Вольфъ. Задачи государственной власти въ Англіи понимались не шире, чѣмъ въ средніе вѣка. Англійская государственная власть довольствовалась охраненіемъ мира и иностранной политикой, предоставляя попеченіе о воспитаніи народа церкви и обществу. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ и Локкъ, возмущавшійся притомъ ожесточенною враждою религіозныхъ партій и тою нетерпимостію, которую проявляла англиканская епископальная церковь ко всѣмъ нонконформистамъ. Но онъ выводитъ свои положенія о вѣротерпимости не изъ исторіи и не изъ фактовъ современной жизни, а изъ естественнаго права. Въ естественномъ состояніи каждый человѣкъ былъ свободенъ и дѣйствовалъ по совѣсти и крайнему своему разумѣнію, избирая себѣ религію и способъ богопочтенія. По образованіи государства, власть государственная должна держаться въ границахъ порученія. Человѣку никогда въ голову не приходило переносить на монарха попеченіе о своей душѣ. Въ общественномъ договорѣ люди не отказывались отъ выбора религіи и никому не поручали издавать религіозные законы и тѣмъ менѣе поручали подвергать наказаніямъ тѣлеснымъ и имущественнымъ тѣхъ, кто уклоняется отъ ученія, исповѣдуемаго государемъ. Сфера, въ которой должно дѣйствовать гражданское правительство, и конечная цѣль, къ которой оно должно стремиться, есть единственно и только земное благо подданныхъ. Попеченіе о душѣ, это важнѣйшее дѣло, которое каждый долженъ вести самъ за себя, вѣдаясь съ своею собственною совѣстію, лежитъ внѣ компетенціи гражданскаго начальства. Правители должны больше заботиться о томъ, чтобы ихъ собственныя дѣйствія сообразовались съ божественнымъ закономъ, чѣмъ связывать своими законами совѣсть другихъ людей, а духовные сановники, называющіе себя преемниками апостоловъ, должны и на самомъ дѣлѣ идти по стопамъ апостоловъ, проходя свой путь спокойно и скромно, заботясь лишь о спасеніи душъ и не вмѣшиваясь въ дѣла государственныя. Локкъ убѣжденъ въ томъ, что соціальное и нравственное паденіе народовъ зависитъ главнымъ образомъ отъ испорченности и нетерпимости духовенства. Государство существуетъ для защиты гражданскихъ интересовъ и благъ, каковы жизнь, здоровье, личная свобода, обладаніе матеріальными благами, деньгами и поземельною собственностію, и было бы нелѣпо, еслибы государственная власть какъ разъ лишала своихъ подданныхъ жизни и имущества изъ за религіи. Государство обязано быть толерантнымъ и потому, что оно можетъ располагать только принужденіемъ, а религія, по самой ея сущности, требуетъ свободы; подчиниться принужденію въ религіозныхъ дѣлахъ могутъ только испорченныя натуры, а честные и добросовѣстные люди, не взирая ни на какія принудительныя мѣры,

останутся при своихъ убѣжденіяхъ, такъ что цѣль принудительной политики останется недостигнутою, а между тѣмъ государственная власть, вопреки естественному праву, выйдетъ изъ границъ возложеннаго на нее государственнымъ договоромъ порученія.

Самому монарху или правителю, конечно не воспрещается, какъ и всякому гражданину, лично дѣйствовать въ пользу исповѣдуемаго имъ ученія и пропагандировать его; слѣдовательно въ этой формѣ онъ можетъ проявлять и свое попеченіе о спасеніи душъ подданныхъ Но онъ долженъ здѣсь дѣйствовать не государственно-принудительными средствами, а тѣми средствами, которыми можетъ дѣйствовать всякое частное лицо, уча, вразумляя и разумно убѣждая. Здѣсь мы приходимъ къ тому пункту теоріи Локка, который рѣзко различаетъ его отъ континентальныхъ защитниковъ вѣротерпимости— Пуфендорфа и Томазія. Для Локка религіозная терпимость не ограничивается индивидуальною свободою совѣсти, а неразрывно связывается съ свободою образованія религіозныхъ обществъ, какъ это было выражено имъ уже въ конституціи Каролины. По отношенію къ такимъ, свободно образующимся церквамъ, государство смотритъ не за тѣмъ, ложный или истинный тотъ или другой догматъ въ ихъ ученіи, а за тѣмъ, не опасно ли ученіе для собственности, свободы и безопасности гражданъ. Съ этой точки зрѣнія Локкъ считаетъ нужнымъ исключить изъ общаго правила о терпимости три категоріи лицъ: 1) атеистовъ, 2) либертинистовъ, т. е. людей, проповѣдующихъ распущенную мораль, 3) католиковъ. На послѣднихъ онъ смотритъ, какъ на отъявленныхъ враговъ государства, не имѣющихъ никакого права на терпимость, въ виду того, что эта „секта“ открыто учитъ, что можно не исполнять обѣщаній, данныхъ еретикамъ, что неповѣрные подданные могутъ низлагать своихъ монарховъ, что отлученные короли лишаются ео ipso своихъ коронъ и государствъ, и что такимъ образомъ іерархія будто бы имѣетъ право низлагать королей

§ 47. **Боссюэтъ** (1627—1704) и Фенелонъ (1651—1705). Во Франціи въ XVII в. единственными значительными политическими мыслителями были епископъ моосскій (Meaux) Боссюэ, и епископъ, камбрейскій Фенелонъ. Боссюэ, нечуждый ученіямъ естественнаго права, приспособляетъ ихъ къ ученію Св. Писанія, причемъ дѣлаетъ попытку взглянуть на исторію человѣчества съ точки зрѣнія философской, т. е съ точки зрѣнія философіи исторіи.

По взгляду Боссюэ, принятіе христіанства романскими и германскими народами означало послѣдній рѣшительный прогрессъ всемірной исторіи Политическое міровоззрѣніе его, выраженное имъ въ сочиненіи: „Политика, извлеченная изъ собственныхъ словъ Св. Писанія“, вполнѣ гармонировало съ существовавшими во Франціи ученіями легистовъ, съ церковными ученіями галликанскаго духовенства, съ

ученіемъ Бодэна о государственной власти и наконецъ со всею политическою системою, господствовавшею во Франціи въ вѣкъ Людовика XIV. Только Боссюэ подкрѣплялъ каждое положеніе своей системы политики доказательствами изъ Св. Писанія Человѣчество, созданное Единымъ Богомъ, связано узами братства и общими интересами. Но уже въ первыя времена существованія человѣческаго рода, страсти разъединили людей; съ раздѣленіемъ языковъ, образовались разные народы и выяснилась необходимость правительства въ каждомъ изъ нихъ для избѣжанія постоянныхъ раздоровъ. Люди отказываются отъ своей воли и передаютъ ее государственной власти, взамѣнъ чего получаютъ безопасность противъ насилій. Существованіе государства обезпечивается единствомъ власти и твердыми законами, основанными на разумѣ и на естественной справедливости. Въ исторіи существовали различныя формы государственнаго устройства, но древнѣйшая, наиболѣе естественная и правильная форма есть монархія. Во первыхъ, она наиболѣе близка къ власти отца, надъ своими дѣтьми, которую Самъ Богъ установилъ, какъ образъ Своей собственной власти надъ всѣми Его твореніями Во вторыхъ, монархомъ наилучшимъ образомъ обезпечивается единство государства, а вмѣстѣ и крѣпость его. Изъ монархій наилучшая есть наслѣдственная монархія по праву первородства въ мужскомъ колѣнѣ. Всякая власть правительственная отъ Бога, и сопротивляющійся ей противится божественному повелѣнію, какъ говорится въ Св. Писаніи Власть государя неограниченна, но она непроизвольна Государь не обязанъ отвѣчать за свои дѣйствія предъ какою-либо другою человѣческою властію, но онъ отвѣчаетъ предъ Богомъ, и поэтому долженъ соблюдать божественные и естественные законы, подавая подданнымъ примѣръ въ соблюденіи ихъ. Въ величествѣ государя отражается божественное величіе. Какъ въ Богѣ соединены всѣ совершенства и всѣ добродѣтели, также точно въ лицѣ государя соединена вся сила его поданныхъ. Все государство въ немъ, и воля всего народа заключается въ его волѣ. Всемогущество Божіе дѣйствуетъ въ цѣломъ мірѣ, и безъ промыслительнаго попеченія Божія міръ уничтожался бы. Точно также королевская власть дѣйствуетъ въ цѣломъ государствѣ, а если перестаетъ дѣйствовать, наступаетъ всеобщая смута. Религіозныя обязанности государя ставятся Боссюэтомъ на первомъ мѣстѣ, и притомъ не только въ смыслѣ личной религіозности монарха, а и въ смыслѣ поддержанія господствующей церкви. Требованіе религіозной свободы подданныхъ представляется Боссюэту безбожнымъ заблужденіемъ. Онъ не допускаетъ и мысли, чтобы въ государствѣ могли терпѣться язычество, магометанство, іудейство, богохульство, атеизмъ. Дѣлается лишь та оговорка, что къ смертной казни нужно прибѣгать только въ крайнихъ случаяхъ.

Другой французскій епископъ Фенелонъ выразилъ свои мысли не въ ученомъ трактатѣ, а въ разсказѣ: „Телемакъ“, въ которомъ содержатся наставленія королевскому дофину, воспитаннику Фенелона Менторъ, сопровождающій Телемака въ его странствованіяхъ, старается преподать ему наставленія, въ виду будущаго его призванія. Идеаломъ выставляются законы, дарованные царемъ Миносомъ острову Криту На вопросъ Телемака, въ чемъ состояла власть царя, Менторъ отвѣчаетъ: онъ имѣетъ неограниченную власть надъ народомъ, но законы имѣютъ неограниченную власть надъ нимъ самимъ Власть его неограничена, чтобы дѣлать добро, но руки его связаны, какъ только онъ хочетъ сдѣлать зло. Царь существуетъ для народа, которому онъ долженъ быть отцомъ. И сыновьямъ своимъ Миносъ передалъ царство лишь подъ тѣмъ условіемъ, что они будуъ царствовать по его законамъ; это былъ слѣдовательно монархъ, любившій свой народъ больше, чѣмъ свою семью. Въ этомъ духѣ написана вся книга, свидѣтельствующая о благородномъ образѣ мыслей ея автора.

Къ сожалѣнію ни Людовикъ XIV, въ царствованіе котораго писали и дѣйствовали оба епископа, ни воспитанникъ Фенелона Людовикъ XV далеко, не оказались на высотѣ того идеала, который изображался обоими просвѣщенными прелатами въ ихъ сочиненіяхъ. Это были короли, способные понимать только права, связанныя съ положеніемъ короля, и неспособные понимать королевскія обязанности.

Глава V.

философія XVIII столѣтія.

§ 48. **Христіанъ Вольфъ.** Христіанъ Вольфъ (1679—1754) привелъ въ стройную систему, съ школьнымъ педантизмомъ разработанную, мысли Лейбница, отчего нерѣдко приходится встрѣчаться съ названіемъ: Лейбнице-Вольфова философія. Хотя Вольфъ не отличался глубокомысліемъ Лейбница и болѣе трудныя стороны его философскаго ученія, какъ напр. ученіе о методахъ и предустановленную гармонію, или вычеркивалъ или представлялъ сомнительною гипотезою, но его систематическія руководства втеченіе всего XVIII в., вплоть до Канта, пользовались въ Германіи величайшимъ авторитетомъ. Вольфъ усвоилъ и нѣкоторыя идеи изъ системы Локка, напр. о прирожденныхъ правахъ человѣка. Во главѣ естественнаго права онъ ставитъ принципъ усовершенствованія и изъ него дедуктивнымъ способомъ, при помощи цѣлаго ряда послѣдовательныхъ выводовъ,—

развиваетъ и устанавливаетъ то, что, по его мнѣнію, входитъ въ область права. Основной принципъ формулируется такъ: человѣкъ, по природѣ вещей и по своей собственной природѣ обязанъ къ совершенію такихъ дѣйствій, которыя направляются на усовершенствованіе его самого и его ближнихъ, а равнымъ образомъ на усовершенствованіе состоянія его самого и его ближнихъ, и къ опущенію дѣйствій противоположныхъ. Но если такова *обязанность* человѣка, то отсюда слѣдуетъ, что онъ имѣетъ и *право* на совершеніе тѣхъ дѣйствій, которыя предписываются ему закономъ природы, такъ что слѣдовательно обязанность предшествуетъ всякому праву. Совершенно ясно, что отдѣльный человѣкъ, самъ по себѣ, не можетъ достигнуть совершенства, для этого онъ нуждается въ другихъ. Слѣдовательно люди должны усовершать свое состояніе соединенными силами, и каждый долженъ содѣйствовать совершенству другихъ, насколько это возможно для него, насколько не пострадала бы отъ этого его собственная обязанность по отношенію къ себѣ самому, и насколько одинъ нуждается въ помощи другаго Стремленіе къ усовершенствованію своему собственному и всеобщему само собой должно вести къ всеобщему благополучію или счастію. А такъ какъ я *обязанъ* къ моему собственному и всеобщему усовершенствованію, то, очевидно, долженъ имѣть и *право* на все необходимое для выполненія этой обязанности. Естественный законъ, обязывающій насъ достигать цѣли, даетъ и право на средства, ведущія къ этой цѣли. Такъ изъ обязанности самосохраненія вытекаетъ право на пищу. Естественное право, которое относится вообще ко всему, что честно (honestum), есть законъ *морали,* насколько онъ *обязываетъ* къ содѣянію или опущенію, т. е. содержитъ въ себѣ *повелительный* и *запретительный законъ,* и есть *право,* поскольку оно содержитъ въ себѣ совокупность *дозволительныхъ* законовъ Такъ какъ природа людей одинакова, и естественное обязательство равнымъ образомъ есть всеобщее обязательство, то, при одинаковомъ моральномъ обязательствѣ, существуетъ первоначальное юридическое равенство—одинаковость правъ. Изъ этого слѣдуетъ, что существуютъ прирожденныя, неизмѣняемыя права и обязанности. Обязанности вытекающія изъ человѣческаго существа, вообще суть обязанности гуманности. Подобно Томазію, Вольфъ различаетъ двоякаго рода обязанности и права: совершенныя или вынудимыя и несовершенныя, но границу между тѣми и другими устанавливаетъ по своему. Вынудимы тѣ обязанности, выполненіе которыхъ состоитъ въ нашей власти, между тѣмъ какъ другой, самъ по себѣ, не въ состояніи выполнить эту задачу. Несовершенныя права сливаются у Вольфа съ тѣмъ, что называется **aequitas** Человѣкъ, имѣющій прирожденное право на все необходимое для выполненія его естественной обязанности, по этому самому имѣетъ и право на выполненіе общихъ обязанностей гуман-

ности, далѣе право на равенство, свободу, безопасность, право обороны и право наказанія. Отъ естественнаго права Вольфъ различаетъ положительное. Первое, какъ мы уже знаемъ, вытекаетъ изъ природы вещей и изъ природы человѣка; послѣднее—изъ воли разумнаго существа и подраздѣляется на божественный и человѣческій законъ. Конечно, Богъ есть виновникъ и естественнаго закона, такъ что и естественный законъ есть божественный законъ; но этотъ же законъ естественный или божественный законъ становится *положительнымъ божественнымъ закономъ*, какъ скоро онъ облеченъ въ форму явственно выраженнаго божественнаго повелѣнія. *Гражданскій положительный законъ* необходимъ собственно потому, что не всякій обладаетъ тою степенью разумности, которая требуется для познанія естественнаго закона, поэтому-то гражданскій законъ и долженъ давать ясное, конкретное и осязаемое указаніе на естественный. Во-вторыхъ, въ силу практическихъ соображеній, иногда могутъ оказываться необходимыми уклоненія отъ естественнаго закона, напр по тому, что для практики онъ оказывается недостаточно опредѣленнымъ и слишкомъ широкимъ. Но во всякомъ случаѣ, если издаются гражданскіе законы, принципы для нихъ должны быть заимствованы изъ естественнаго права. Можно предвидѣть заранѣе вытекающій изъ этихъ разсужденій выводъ: въ случаѣ коализіи между требованіями естественнаго права и статьями положительнаго закона, первыми упраздняются послѣдніе. Никакое положительное право не можетъ обязывать къ тому, что противорѣчитъ естественному. Однако, вѣдь и „несправедливый“ законъ можетъ потребовать обязательнаго исполненія—должно ли ему повиноваться? Философъ Вольфъ предпочитаетъ избѣжать опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Самыя уклоненія положительныхъ законовъ отъ естественнаго допускаются Вольфомъ только „по настоятельнымъ причинамъ“. На языкѣ Вольфа это означаетъ, что принципы естественнаго права, какъ онъ установилъ ихъ въ своей системѣ, должны быть гарантированы отъ посягательствъ со стороны „произвольнаго“ законодательства. Вольфъ почти увѣренъ въ непогрѣшимости своей системы естественнаго права: свои догматы онъ считаетъ фундаментальными и отступленія отъ нихъ дозволяетъ только въ немногихъ и маловажныхъ пунктахъ. Изъ различныхъ юридическихъ дисциплинъ у Вольфа наименѣе систематически обработано уголовное право; но его воззрѣнія въ этой области приведены были въ систему его ученикомъ (Регнеромъ Энгельгардомъ), такъ что это сочиненіе можно разсматривать за произведеніе какъ бы самого Вольфа. Не лишнее будетъ привести нѣкоторые взгляды нѣмецкаго философа въ области уголовнаго права, характерные не только для самого Вольфа, но и для его времени. Преступленіе есть нарушеніе *совершенной обязанности*, и тѣмъ болѣе тяжкимъ должно считаться, чѣмъ больше такихъ совершенныхъ

обязанностей нарушается имъ. Наказаніе должно быть соразмѣрно преступленію, но какъ именно установить эту соразмѣрность въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, объ этомъ было бы напрасно спрашивать природу (т. е. освѣдомляться о томъ, что гласитъ естественное право)—тутъ дается просторъ „произвольному праву“ (т. е. положительному законодательству) Раскаяніе не смягчаетъ тяжести наказанія, такъ какъ мѣра причиненнаго преступленіемъ вреда не умаляется вслѣдствіе раскаянія; наоборотъ, если преступникомъ возмѣщается причиненный имъ вредъ, ео ipso тяжесть деликта умаляется. Лишеніе свободы и чести въ видѣ наказанія Вольфъ называетъ лишеніемъ благъ счастія, такъ какъ утрата свободы лишаетъ возможности дѣйствовать въ пользу усовершенствованія своего состоянія, а лишеніе чести означаетъ исключеніе изъ человѣческаго общенія, главнѣйшая цѣль котораго—содѣйствовать усовершенствованію внѣшняго состоянія Лишеніе свободы должно считаться болѣе тяжкимъ наказаніемъ, чѣмъ лишеніе чести, потому что лишенный чести можетъ въ другомъ общеніи достигнуть обладанія ею, а лишенный свободы ставится въ невозможность улучшенія своего состоянія. За квалифицированные виды убійства, въ томъ числѣ за дѣтоубійство, рекомендуется зашитіе въ мѣшокъ вмѣстѣ съ кусающими животными и потопленіе, въ знакъ того, что преступникъ недостоинъ того, чтобы его носила земля. Приравненіе вытравленія плода къ убійству Вольфъ поясняетъ такимъ сравненіемъ: все равно, отнимутъ ли у меня 100 талеровъ, которые находятся уже въ моемъ домѣ, или ихъ отнимутъ на пути, когда ихъ несутъ ко мнѣ. Самоубійство считается наказуемымъ потому, что на каждомъ лежитъ обязанность сохранять свою жизнь въ видахъ содѣйствія своему собственному и всеобщему благополучію. Наказаніе за самоубійство вполнѣ возможно, потому что и умершій обладаетъ нѣкоторыми правами, именно правомъ на честное погребеніе и на приведеніе въ исполненіе его завѣщательныхъ распоряженій: въ лишеніи этихъ правъ и должно состоять наказаніе самоубійцы, предполагая, впрочемъ, что самоубійца не находился въ состояніи безумія и съумасшествія, и т. д. и т. д.

Государство, по ученію Вольфа, возникаетъ изъ соединенія не отдѣльныхъ людей, а домашнихъ обществъ или семействъ Форма соединенія есть договоръ. Изъ него возникаетъ обязательство какъ отдѣльныхъ людей по отношенію къ цѣлому, такъ и цѣлаго по отношенію къ отдѣльнымъ членамъ—дѣйствовать сообразно съ цѣлью государства, а цѣль государства состоитъ въ обезпеченіи всеобщаго благополучія. Основные законы возникаютъ путемъ договора, въ силу котораго народъ принадлежавшую ему первоначально правительственную власть (въ томъ числѣ и право наказывать нарушителей естественнаго закона) переноситъ на учреждаемое имъ правительство. Монархъ обязанъ соблюдать основные законы и не можетъ измѣнять

ихъ безъ согласія другой договорившейся стороны. Народы, по отношенію другъ къ другу, состоятъ въ такихъ же отношеніяхъ естественнаго состоянія, какъ отдѣльные люди, и имѣютъ одинаковое естественное право. Первоначально всѣ народы равны и свободны; въ случаѣ причиненія имъ неправа, они имѣютъ право войны

Принципъ усовершенствованія, въ смыслѣ теоріи всеобщаго благополучія, былъ практически утилизированъ такими монархами вѣка „просвѣщеннаго абсолютизма", какъ Фридрихъ II прусскій и Іосифъ II австрійскій. Находя извѣстныя просвѣтительныя мѣропріятія необходимыми по ихъ соображенію, они стремились провести ихъ въ жизни съ неуклонною послѣдовательностію, въ видахъ всеобщаго благополучія. Высшій законъ для государства—попеченіе объ общемъ благѣ (salus publica suprema lex esto); но на пути къ этой цѣли, по теоріи Вольфа, государство нуждается въ согласіи всѣхъ его членовъ, или, по крайней мѣрѣ большинства ихъ Названные же монархи себѣ самимъ предоставляли рѣшеніе вопроса о томъ, что полезно, или что требуется для всеобщаго благополучія

§ 49. **Давидъ Юмъ.** Давидъ Юмъ (1711—1776)—былъ характернымъ представителемъ англійскаго склада мышленія, основы котораго были заложены Бэкономъ и далѣе развиты Джономъ Локкомъ. Чувственныя ощущенія или воспріятія и рефлексію онъ считаетъ источниками всякаго познанія. Наблюденіемъ и опытомъ собирается матеріалъ для познанія, и дѣло разсудка состоитъ только въ томъ, чтобы расчленять, сопоставлять, расширять и сокращать этотъ матеріалъ. Различаются: 1) сильныя и живыя ощущенія или *впечатлѣнія* которыя создаются въ насъ чувственными воспріятіями,—сюда относятся ощущенія зрѣнія, слуха, осязанія, но кромѣ того ненависти, страстнаго желанія, 2) *представленія* тусклыя, неясныя (*идеи* или мысли), которыя суть не что иное, какъ воспоминанія о сильныхъ и яркихъ впечатлѣніяхъ, копіи съ послѣднихъ Никакого представленія въ нашей головѣ не можетъ быть безъ предшествующаго впечатлѣнія. Даже и для самыхъ абстрактныхъ, повидимому, представленій оригинала нужно искать въ впечатлѣніяхъ, переработываемыхъ творческою силою души или рефлексіей Напр. идея Бога есть не что иное, какъ расширеніе до безконечныхъ размѣровъ тѣхъ свойствъ доброты и мудрости, которыя наблюдаются нами въ людяхъ. Слѣпой не можетъ представлять никакихъ красокъ, глухой никакихъ звуковъ: впечатлѣнія суть въ собственномъ и истинномъ смыслѣ прирожденныя идеи. Но если идеи или представленія образуются изъ впечатлѣній и притомъ оказываются воспоминаніями и копіями можетъ быть далеко не первой свѣжести, то вѣдь воспоминаніе можетъ быть и ошибочнымъ: существующая въ нашей головѣ идея могла имѣть для себя образцомъ какое нибудь другое впечатлѣніе, и наоборотъ для впечатлѣнія, можетъ быть, должна существовать другая копія, а не данная

идея Отсюда очевидною становится возможность ошибочнаго познанія, заблужденіе можетъ состоять въ томъ, что съ впечатлѣніями сопоставляются не тѣ идеи, которыя соотвѣтствуютъ имъ, и идеи производятся не отъ тѣхъ впечатлѣній, отъ которыхъ слѣдовало бы ихъ производить. Слѣдовательно здѣсь уже есть поводъ къ *сомнѣнію* въ правильности нашего познанія. Затѣмъ, если исключить *положенія математики*, которыя установлены или найдены исключительно путемъ внутренней работы мысли, независимо отъ всякаго объективнаго бытія, въ области познанія всякихъ *фактовъ* мы опираемся на начало *причинности*, отъ дѣйствія заключая къ причинѣ и наоборотъ отъ причины къ дѣйствію. Но какимъ образомъ возникаетъ въ насъ самое это начало причинности? Мы наблюдаемъ, что одно явленіе постоянно слѣдуетъ за другимъ, и вслѣдствіе этого мы *привыкаемъ* думать, что и на будущее время какъ скоро будетъ имѣть мѣсто первое явленіе, послѣдуетъ за нимъ и другое. Напр. мысль, что завтра взойдетъ солнце, основывается на привычкѣ, на томъ, что мы привыкли видѣть постоянную періодическую смѣну ночи днемъ и дня ночью. Изъ того, что раньше всегда такъ было, мы выводимъ, что и на будущее время должно быть тоже самое Но это опять такъ будетъ наша субъективная мысль, наша, пріобрѣтенная привычкою склонность усматривать необходимую связь между причиною и дѣйствіемъ, но объективныхъ основаній для принципа причинности не имѣется. Отсюда далѣе Юмъ приходитъ къ мысли, что нельзя быть увѣреннымъ въ объективномъ существованіи Бога, внѣшняго міра, души человѣческой Декартъ началъ съ подобныхъ же сомнѣній, но побѣдилъ ихъ. Юмъ остался *скептикомъ* Но въ отношеніи къ вещамъ видимаго міра онъ дѣлаетъ уступку: природный инстинктъ заставляетъ насъ вѣрить въ существованіе тѣлъ, хотя мы и не можемъ его доказать. Эта вѣра основывается въ особенности наибольшей живости нашихъ впечатлѣній или идей, благодаря которымъ, въ насъ создается влеченіе считать ихъ за нѣчто дѣйствительное.

Изъ этого теоретическаго ученія о познаніи дѣлаются Юмомъ важные выводы для практической философіи. Какъ въ области познанія все сводится къ впечатлѣніямъ, такъ и всѣ аффекты души и воля суть не что иное, какъ впечатлѣнія. Воля есть то внутреннее впечатлѣніе рефлексіи, которое мы чувствуемъ въ себѣ, когда сознательно вызываемъ новое движеніе нашего тѣла или новое представленіе нашей души. Это внутреннее впечатлѣніе не свободно, оно опредѣляется мотивомъ извнѣ даннымъ. Какая либо борьба между волей и разумомъ (въ родѣ той, о которой говорилъ Платонъ) невозможна, потому что разумъ только познаетъ и никакого вліянія на волю не имѣетъ. Выходитъ такимъ образомъ, что разумъ долженъ быть рабомъ страстей и не можетъ претендовать на что либо другое, какъ служить и повиноваться имъ. Значитъ принципы нрав-

ственности нужно выводить не изъ разума Дѣянія получаютъ нравственный или безнравственный характеръ не вслѣдствіе согласія или несогласія ихъ съ разумомъ. Предполагается особое моральное чувство, которымъ мы руководимся въ нашихъ содѣяніяхъ и опущеніяхъ. Держась за это моральное чувство, мы считаемъ добрыми тѣ дѣйствія, которыя доставляютъ выгоду и удовольствіе намъ самимъ и другимъ людямъ, а дурными—тѣ, которыя сопровождаются противоположнымъ результатомъ. Отсюда можно видѣть, что по крайней мѣрѣ основаніемъ различія между добромъ и зломъ считается не просто эгоизмъ, а симпатія. Симпатію Юмъ представляетъ не какъ что нибудь теоретическое, а какъ нѣчто органическое, живущее въ природѣ человѣка и неудержимо влекущее его къ всему тому, что можетъ способствовать благу какого нибудь существа. Нравственное чувство, о которомъ выше было сказано, или совѣсть, напротивъ не есть что нибудь прирожденное человѣку, а есть продуктъ возникающихъ въ общежитіи симпатическихъ чувствъ, самое же общежитіе или общеніе разсматривается не какъ внѣшняя сила или власть, а какъ внутренне-душевная общежительная жизнь, и центръ тяжести въ ученіи о добродѣтели переносится именно въ общительныя добродѣтели. Основная добродѣтель есть справедливость, а справедливы съ точки зрѣнія общества тѣ дѣянія и настроенія, которыя способствуютъ благу цѣлаго. Такимъ образомъ, въ отличіе отъ другихъ представителей англійскаго утилитаризма въ области морали, Юмъ говоритъ объ оцѣнкѣ блага не съ точки зрѣнія индивидуальной, а съ точки зрѣнія общества. Что содѣйствуетъ или вредитъ благу, или другими словами, что нравственно или безнравственно, зависитъ всякій разъ отъ особыхъ условій общежитія. Слѣдовательно никакихъ вѣчныхъ и незыблемыхъ нравственныхъ принциповъ не существуетъ, не существуетъ никакого абстрактнаго чувства справедливости и никакого абстрактнаго и неизмѣннаго права. Юмъ возстаетъ противъ договорной теоріи, которая старалась конструировать всеобщее или разумное естественное право, выходя изъ общихъ отвлеченныхъ разсужденій, и думала, что можно объяснить государство изъ произвольнаго, выдуманнаго ею договора. Общежитіе, правда, предшествуетъ государству, но не въ смыслѣ естественнаго состоянія, о которомъ говорили разные философы естественнаго права. Въ общежитіи, еще прежде чѣмъ установилось правительство, не въ силу формальнаго договора, а просто по молчаливому соглашенію возникло право, имѣющее цѣлью охранять тѣ блага, безъ которыхъ общество не могло бы существовать: собственность, владѣніе и исполненіе данныхъ обѣщаній. Съ установленіемъ правительства, общежитіе становится государствомъ. Лучшая форма устройства — наслѣдственная королевская власть съ дворянствомъ безъ вассаловъ и съ упорядоченнымъ народнымъ представительствомъ.

§ 50. **Бентамъ.** Іеремія Бентамъ (1747—1832) заявилъ о себѣ, что онъ противникъ какъ тѣхъ поверхностныхъ скептиковъ, которые все отдаютъ въ жертву измѣнчивымъ мнѣніямъ и не признаютъ никакого вѣрнаго пути, такъ и тѣхъ, много воображающихъ о себѣ догматиковъ, которые своими „единоспасающими“ формулами (свобода, равенство, божественное право, человѣческія права, общественный договоръ и т. п.) совершаютъ идолослуженіе и организуютъ настоящую деспотію. По мнѣнію Бентама, общая польза должна быть рѣшающимъ принципомъ для всякаго законодательства, а польза опредѣляется соображеніями объ удовольствіи и неудовольствіи: зло есть неудовольствіе, добро есть удовольствіе или причина удовольствія. И добродѣтель является благомъ, а порокъ зломъ только съ точки зрѣнія связаннаго съ ними удовольствія или неудовольствія. Слѣдовательно вся вообще система морали и законодательства имѣетъ для себя одно и единственное основаніе: знаніе ощущеній удовольствія и неудовольствія. Знаніе это почерпается не изъ тонкостей какихъ либо, нѣтъ надобности справляться объ этомъ у Платона и Аристотеля; каждый самъ можетъ быть судьей о томъ, что ему пріятно и полезно. Изъ числа древнихъ философовъ, по мнѣнію Бентама, только одинъ лишь Эпикуръ умѣлъ найдти истинный источникъ морали. Добрые нравы, свобода, равенство, справедливость, даже религія, суть не цѣли, а только средства къ пользѣ и удовольствію. Различіе между моралью и политикой состоитъ единственно въ томъ, что политикою руководствуется правительство, а моралью руководствуется отдѣльный человѣкъ; но направленіе и назначеніе ихъ одно и тоже — благосостояніе. Бентамъ уклоняется отъ точнаго опредѣленія понятія полезнаго и вреднаго, удовольствія и неудовольствія, и не считается съ тѣмъ фактомъ, что нравственнымъ чувствомъ далеко не всякое удовольствіе одобряется, и что индивидуальная оцѣнка полезнаго и пріятнаго можетъ идти въ разрѣзъ съ общественнымъ благосостояніемъ. Однако, не смотря на свои общія шаткія положенія, въ отдѣльныхъ пунктахъ Бентамъ обнаруживаетъ много практическаго благоразумія. Онъ не одобряетъ тѣхъ изъ новыхъ поборниковъ свободы, которые въ непріятной для нихъ формѣ устройства усматриваютъ только рабовъ, а если эти „рабы“ чувствуютъ себя хорошо въ этомъ яко бы „рабскомъ“ состояніи, презираютъ и осмѣиваютъ ихъ. Бентамъ не желаетъ своимъ сочиненіемъ поощрять тѣхъ, которые желаютъ все разрушать подъ предлогомъ созданія новаго. Напротивъ, онъ желаетъ дать противоядіе противъ этихъ анархическихъ ученій и показать, что ткань закона разорвать легко, а возстановить трудно,— поэтому-то ее и нельзя довѣрять ненадежнымъ и легкомысленнымъ работникамъ. Первенствующій интересъ для всѣхъ гражданъ — поддерживать правительство. Безъ правительства не существуетъ никакой безопасности, никакой семьи, никакой собственности, никакой

интенсивности труда. Въ этомъ заключается оправданіе для всѣхъ правительствъ, каковы бы ни были ихъ происхожденіе и устройство. Самое лучшее правительство есть то, къ которому привыкли. Политическая свобода есть только относительное благо, насколько она именно служитъ средствомъ къ достиженію общаго счастія. При хорошихъ законахъ, народъ, даже и не обладая какою либо властію въ государствѣ, можетъ достигнуть высокой степени счастія, и напротивъ даже обладая величайшею властію, будетъ несчастенъ, какъ скоро имѣетъ дурные законы. Коренной недостатокъ теорій о государственномъ устройствѣ состоитъ въ томъ, что начинаютъ съ нападокъ на существующій порядокъ Единственно благопріятное время, когда съ успѣхомъ могутъ быть предприняты коренныя реформы въ законодательствѣ, есть такое время, когда общее настроеніе достигаетъ полнаго спокойствія, и правительство пользуется самой твердою поддержкой. Установить въ видѣ общаго принципа, что всѣ люди должны быть равны въ правахъ, значило бы сдѣлать невозможнымъ всякое законодательство. Законы не могутъ обойдтись безъ установленія неравенства, такъ какъ одному они могутъ давать только права, а на другого налагаютъ обязанность —Противъ нѣкоторыхъ изъ этихъ разсужденій, конечно, не невозможны возраженія. Напр., одного факта привычки къ извѣстному состоянію недостаточно чтобы оправдать его, — тогда пришлось бы осудить всѣхъ реформаторовъ, когда либо существовавшихъ на свѣтѣ. Вообще же всегда нужно принимать во вниманіе содержаніе и качества того привычнаго положенія, которое съ одной стороны служитъ предметомъ нападокъ, а съ другой отстаивается. Трудно было бы оправдать, обратившееся въ привычку, кастовое устройство, рабство и т. п. Затѣмъ, неравенство, разумѣется, всегда существовало и будетъ существовать; но, чтобы въ государствѣ могли существовать люди только съ правами безъ обязанностей, или только съ обязанностями безъ правъ, это было бы болѣе чѣмъ трудно доказать и оправдать. Во всякомъ случаѣ, мысль, что коренныя реформы, или усовершенствованія существующихъ, обратившихся въ привычку порядковъ, требуютъ спокойнаго состоянія умовъ и зрѣлаго обсужденія, должна бы была разсматриваться, какъ азбучная истина, не требующая разъясненій и доказательствъ. Однако, со стороны Бентама не лишнее было напомнить объ азбучной истинѣ, такъ какъ во времена потемнѣнія общественнаго сознанія могутъ забываться и оспариваться даже аксіомы.

§ 51. **Философія французскаго просвѣщенія. Общая характеристика.** Прекрасную характеристеку французскаго просвѣщенія находимъ въ „Исторіи новой философіи“ гейдельбергскаго профессора Виндельбанда. Втеченіе XVIII в создавалась, быстро прогрессируя, не менѣе одностороняя система догматизма, чѣмъ средневѣковое міро-

созерцаніе. Во Франціи дѣлались самые крайніе и самые радикальные выводы изъ новой философіи—германской и въ особенности англійской,—и этотъ радикализмъ вдобавокъ былъ отраженіемъ политическаго и соціальнаго положенія дѣлъ во Франціи. Въ противоположность англійской просвѣтительной литературѣ, хотя и отмѣченной практическимъ утилитарнымъ характеромъ (напр. въ области морали, или въ отношеніи къ конституціоннымъ гарантіямъ), но въ тоже время отмѣченной спокойною работою ума, мирною интелектуальною культурой, французское просвѣщеніе проникнуто было агитаторскимъ духомъ. Въ заключительномъ результатѣ этого просвѣтительнаго процесса, т е. во французской революціи, сосредоточились всѣ отрицательные элементы, начало которыхъ восходитъ ко временамъ ренесанса. Новый политическій и соціальный строй, къ которому стремилось французское просвѣщеніе, былъ сознательною и самою рѣзкою противоположностію средневѣковому строю, находившемуся подъ господствомъ церкви, и самое это просвѣщеніе развивалось съ явно полемическою тенденціей, направленною противъ церковнаго ученія, которое лежало въ основѣ средневѣковаго мировоззрѣнія. Энергія французскаго просвѣщенія была энергіею отрицанія, и философскія ученія проповѣдывались не въ ученыхъ кабинетахъ, какъ въ Англіи, а бросались въ народъ, какъ зажигательныя идеи, тѣмъ болѣе опасныя, что и въ народѣ уже началось движеніе недовольства существовавшимъ порядкомъ. Часто даже и не обдумывая и не подозрѣвая значенія своихъ словъ, носители просвѣщенія считали первою обязанностію науки публично выступать съ ея результатами и выводами для содѣйствія общему благу и просвѣщать народъ. Приэтомъ англійскія ученія, въ особенности Локка и Юма, оказывали огромное вліяніе на французскіе умы. Прошло то время когда такіе люди, какъ Бэконъ и Гоббезъ, довершали свое образованіе въ Парижѣ, гдѣ господствовало картезіанство и процвѣтала математика. Теперь французы, какъ Вольтеръ и Монтескье, начинали учиться въ Лондонѣ, и не только учились, но и усвояли, можно сказать—схватывали изучаемое въ отдѣльномъ одностороннемъ направленіи. У большинства англичанъ вмѣстѣ съ энергіей научнаго мышленія оставалось господствующею религіозная потребность, которая прямо или косвенно, сознательно или безсознательно, вліяла и на ихъ философскія ученія, не допуская до крайнихъ выводовъ изъ нихъ. Во Франціи, гдѣ просвѣтительное движеніе, какъ выше было сказано, начало развиваться съ тенденціею, явно враждебною церковному ученію и церковному порядку, такой религіозной потребности не оказывалось, и потому всѣ англійскія ученія на французской почвѣ получали болѣе радикальный характеръ. А если принять къ тому же въ соображеніе прозрачную ясность французскаго ума, способность французскаго языка къ болѣе рѣзкому и живому формулированію взглядовъ, наконецъ

склонность къ контрастамъ и выраженіямъ, бьющимъ на эффектъ, то не трудно понять и то, почему идеи англійской философіи въ французской литературѣ выступили смѣлѣе, упрямѣе и насильственнѣе, чѣмъ въ ея оригиналѣ. Напримѣръ ни Бэконъ, ни Локкъ не говорили, что догматы положительной религіи противорѣчатъ разуму, а говорили только, что они превышаютъ разумъ, что они сверхразумны, но не противоразумны. Французъ Бэль (Bayle) усвоивъ англійское ученье о познаніи путемъ наблюденія и опыта, прямо объявилъ догматы положительной религіи противными простѣйшимъ и очевиднѣйшимъ принципамъ естественнаго разума, говоря въ тоже время, что, напротивъ, моральныя дѣйствія суть чисто разумныя дѣйствія, и что слѣдовательно между религіозностію и моральностію нѣтъ никакого отношенія. Эмпирическое направленіе англійской философіи на французской почвѣ прямо перешло въ матеріализмъ и атеизмъ (Ламетри, баронъ Гольбахъ и др.), или, какъ у Вольтера, въ безпощадную борьбу съ церковнымъ ученьемъ. Будучи скорѣе деистомъ, чѣмъ матеріалистомъ, т. е. допуская бытіе личнаго Бога внѣ матеріи, колеблясь въ вопросѣ о существованіи Провидѣнія и о безсмертіи души, зло осмѣивая своимъ острымъ языкомъ „наилучшій изъ міровъ“, сочиненный Лейбницемъ, Вольтеръ въ тоже время убѣжденъ въ томъ, что моральныя идеи заложены отъ начала и съ необходимостію въ самой природѣ человѣка. На моральныя идеи нельзя смотрѣть, по мнѣнію Вольтера, какъ на продуктъ развитія, или какъ на результатъ соглашенія между людьми. Онѣ неизмѣнны и абсолютно достовѣрны. Человѣкъ точно такъ же приноситъ съ собою въ міръ убѣжденіе о правѣ и неправѣ, какъ онъ приноситъ съ собою свои собственныя ноги, хотя примѣненію этого убѣжденія въ практикѣ точно такъ же учится, какъ учится ходить. И именно прирожденными Вольтеръ считаетъ въ особенности идеи права и справедливости, въ которыхъ онъ видитъ существенную черту человѣческой природы. Но Вольтеръ не теоретикъ, путемъ усиленной работы пришедшій къ извѣстному, вѣрному, по его мнѣнію, теоретическому выводу, а агитаторъ, дѣйствующій своимъ перомъ въ пользу человѣческаго достоинства и справедливости. Познакомившись въ Англіи съ равенствомъ всѣхъ предъ закономъ, какъ основою государственной жизни, Вольтеръ популяризовалъ мысль о человѣческихъ правахъ, желая сдѣлать ее доступною всѣмъ слоямъ народа. Однако въ области ученія о правѣ и государствѣ гораздо большую важность сравнительно съ Вольтеромъ имѣютъ Монтескье и Руссо.

Нельзя притомъ не указать на то, что хотя Вольтеръ популяризовалъ и пропагандировалъ прирожденную свободу людей и краснорѣчиво говорилъ о благѣ человѣчества, но онъ желалъ въ тоже время наступленія эпохи разума и просвѣщенія только „для людей приличныхъ“, а не для каналій и не для лакеевъ, сапожниковъ и служанокъ. Мало того, находясь въ личныхъ сношеніяхъ съ госу-

дарями Пруссіи, Россіи, Даніи и Швеціи, онъ говорилъ даже, что ожидаетъ спасенія отъ просвѣщеннаго деспотизма, такъ какъ народъ для самообразованія не имѣетъ ни времени, ни способности. Вольтеру кажется необходимымъ существованіе невѣжественной черни, ибо если она начнетъ разумничать, тогда все пропало.

§ 52. **Баронъ де ла Бредъ и де Монтескье.** Монтескье (1689—1755), еще прежде чѣмъ получилъ литературную извѣстность, успѣлъ, въ качествѣ члена бордосской академіи написать нѣсколько сочиненій по исторіи и естествовѣдѣнію и моральной философіи. Литературную извѣстность онъ получилъ со времени появленія въ 1721 г. его „Персидскихъ писемъ", въ которыхъ два вымышленные, яко бы путешествующіе, персы безпощадно бичуютъ французскіе порядки съ точки зрѣнія политической и религіозной свободы. Затѣмъ онъ предпринялъ путешествіе въ Англію, результатомъ котораго было появленіе въ свѣтъ „Разсужденій о причинахъ величія и паденія римлянъ". Причиною величія представляется въ этомъ сочиненіи политическая свобода римлянъ. Въ 1748 г. явилось его главное сочиненіе, прославившее его: „О духѣ законовъ", втеченіе 18 мѣсяцевъ выдержавшее больше 20 изданій „Духъ законовъ" Монтескье старается отыскать въ естественныхъ и политическихъ условіяхъ: всѣ общественныя и государственныя отношенія, а также слѣдовательно и законы, ихъ опредѣляющіе, складываются не подъ вліяніемъ произвола или произвольныхъ постановленій, а являются продуктомъ физическихъ условій, историко - культурнаго развитія разныхъ народовъ, (почва, климатъ, образъ жизни, занятія, нравы). Монтескье — противникъ всякихъ абстрактныхъ и доктринерныхъ системъ, производившихъ право и государство изъ произвольнаго акта людей — изъ договора и затѣмъ выводившихъ путемъ раціональныхъ выводовъ рядъ нормъ естественнаго права. Роль разума у Монтескье сводится къ тому, что разумъ долженъ принять во вниманіе всѣ естественныя и историческія условія и, руководствуясь ими, или лучше сказать, на основѣ ихъ, доставить признаніе извѣстнымъ общимъ принципамъ: гуманности, свободы, гражданскаго равенства и т. д.

Такимъ образомъ Монтескье снова вводитъ въ ученіе о правѣ и государствѣ тотъ историческій элементъ, важность которому придавалъ нѣкогда его соотечественникъ Жанъ Боденъ, и который совершенно игнорировался философами естественнаго права. Но твердаго философскаго принципа у Монтескье не достаетъ, такъ какъ нерѣдко у него встрѣчаются сужденія, которыя скорѣе приличествовали бы какому нибудь раціоналисту естественнаго права, напримѣръ: „интересъ есть величайшій монархъ въ мірѣ" — „оставьте насъ такими, какъ мы есть" — „природа исправляетъ все". и т. п. Въ юриспруденціи Монтескье различаетъ три основныя формы: гражданское право, государственное право и международное право. Но

изслѣдованія его собственно относятся къ государственному праву, и въ этой области опять у Монтескье не достаетъ твердаго философскаго принципа. Если законы должны соотвѣтствовать бытовымъ и историческимъ условіямъ страны, то тѣмъ самымъ очевидно подсказывается мысль о національномъ правѣ и національномъ государственномъ устройствѣ каждой страны. Повидимому, на этой точкѣ зрѣнія дѣйствительно и стоитъ Монтескье, когда онъ допускаетъ четыре главныя формы устройства: демократію, аристократію, монархію и деспотію. Разныя, особенныя въ каждой изъ этихъ четырехъ формъ, пружины приводятъ въ дѣйствіе политическій механизмъ. Самымъ основаніемъ этой классификаціи служитъ у Монтескье тотъ особый „духъ“ который, какъ двигательная пружина, возбуждаетъ человѣческія страсти; — различныя въ каждой изъ четырехъ государственныхъ формъ. Въ демократіи таковою пружиною является гражданская добродѣтель, въ силу которой каждый подчиняетъ свое индивидуальное благо благу цѣлаго. Аристократія держится на мудрой умѣренности правящихъ классовъ. Монархія должна развивать въ подданныхъ чувство чести, т. е. вознаграждая дѣятельныхъ слугъ за недостатокъ гражданской свободы отличіями. Наконецъ для деспотіи не существуетъ никакой другой основы, кромѣ страха и ужаса. Воздавъ, такъ сказать, дань исторически складывавшимся типамъ устройства, Монтескье присоединяетъ еще къ этому другое разсужденіе, еще менѣе раціоналистическаго характера. Съ исторіей въ рукахъ онъ старается доказать, что великія государства имѣютъ по необходимости тенденцію къ деспотической организаціи,— малыя государства склонны къ республиканскому устройству, причемъ, смотря по мѣстнымъ соціальнымъ отношеніямъ, выступаетъ на первый планъ демократическій или аристократическій элементъ,—наконецъ государства средней величины приспособлены для монархическаго строя, въ которомъ одинаково должны быть избѣгаемы крайности республики и деспотіи. Монтескье даже и религію ставитъ въ соотношеніе съ формой устройства: христіанская религія больше приличествуетъ умѣренному, магометанская—деспотическому устройству, протестанизмъ болѣе свойственъ сѣверу, католицизмъ югу. Тѣмъ не менѣе, Монтескье возводитъ въ идеалъ англійское государственное устройство и слѣдовательно неожиданно превращается въ раціоналиста, вѣрующаго въ свой теоретическій идеалъ, какъ обязательный для всякаго государства и для всякой страны. Отъ всѣхъ предшествовавшихъ раціоналистовъ онъ отличается тѣмъ, что никто изъ нихъ раньше Монтескье не развивалъ ученія о политическомъ представительствѣ. О представительствѣ, конечно, упоминалъ и Локкъ; равнымъ образомъ упоминали о представительствѣ и многіе другіе, даже старинные, писатели, какъ напр. Марсилій падуанскій Но, не считая старинныхъ писателей, самъ Локкъ, предоставлявшій законодательную власть законодательному

корпусу или парламенту, не формулировалъ ученія о представительствѣ съ точностію и ясностію. Точно также ученіе Локка о раздѣленіи властей не только не отличалось теоретическою ясностію, но не соотвѣтствовало и въ дѣйствительности существовавшему англійскому устройству. Монтескье, усвоивъ теоретическія мысли Локка, кромѣ того внимательно всмотрѣлся въ существовавшее англійское устройство, въ результатѣ чего явилось его ученіе о представительствѣ и о раздѣленіи властей, изложенное въ общедоступной формѣ и оказавшее огромное вліяніе на государственную науку и практику позднѣйшаго времени, хотя также несвободное отъ ошибокъ и неясностей и также не вполнѣ соотвѣтствовавшее англійскому устройству.

§ 53. **Ученіе Монтескье о народномъ представительствѣ и о раздѣленіи властей.** Локкъ доказывалъ логическую необходимость выборнаго народнаго представительства для монархіи и аристократіи слѣдующимъ образомъ: если бы народъ перенесъ даже и законодательную власть на одно лицо, или на постоянное, не смѣняемое и наслѣдственное, собраніе, то законодательная власть этихъ органовъ все таки не можетъ быть неограниченною, а должна имѣть свои границы въ согласіи народа, или выбранныхъ народомъ въ данное время депутатовъ. Безъ ихъ согласія не возможно обложеніе подданныхъ какими либо налогами Человѣкъ вѣдь обязанъ по естественному закону охранять себя и свою собственность, слѣдовательно не можетъ подчиниться неограниченной власти. Всякія вторженія въ собственность подданныхъ нуждаются въ ихъ согласіи, ибо цѣль государства есть охраненіе и обезпеченіе, а не произвольное умаленіе или отнятіе собственности. Отсюда вытекало бы, что участіе представителей отъ народа требуется только при изданіи законовъ объ обложеніи налогами. Но Локкъ говоритъ также и слѣдующее: *если* выбранные народомъ на время представители имѣютъ участіе въ *законодательствѣ вообще*, то нѣтъ надобности въ особомъ согласіи народа или особо избранныхъ имъ представителей на обложеніе налогами. Слѣдовательно идея народнаго представительства не получила у Локка яснаго выраженія въ томъ смыслѣ, чтобы народное представительство введено было въ устройство государства, какъ *безусловно необходимый факторъ* его въ области законодательства вообще. Что касается раздѣленія властей, то, какъ намъ извѣстно уже, Локкъ различалъ власти: законодательную, исполнительную и федеративную (по внѣшнему представительству государства въ отношеніяхъ къ другимъ государствамъ), соединяя притомъ обѣ послѣднія власти въ однѣхъ и тѣхъ же рукахъ. Локкъ далѣе не объясняетъ ни того, почему аристократія и исполнительная власть принимаютъ участіе въ законодательствѣ, и почему законодательство принципіально принадлежитъ собранію, а исполнительная власть единоличному носителю. Монтескье въ своемъ ученіи пополнилъ эти пробѣлы, а самый

принципъ раздѣленія властей (séparation des pouvoirs) исправилъ вопервыхъ болѣе точною классификаціей и вовторыхъ допущеніемъ извѣстнаго сліянія раздѣляемыхъ властей (fondation) въ смыслѣ извѣстнаго взаимнаго ограниченія, или взаимнаго вторженія одной въ сферу другой. Болѣе точная классификація состоитъ въ томъ, что федеративная власть исключается изъ нея, какъ представляющая собою лишь вѣтвь исполнительной власти, но за то рядомъ съ законодательною и исполнительною властію ставится судебная власть Что касается въ особенности законодательной власти, то у Монтескье разъясняется значеніе *аристократіи* и *народа*, какъ фактора законодательства Принципъ сліянія, которымъ дополняется раздѣленіе властей, состоитъ въ томъ, что каждая изъ властей должна останавливать или задерживать другую (arrêter), не допуская ее до эксцессовъ, тѣмъ самымъ слѣдовательно вторгаясь въ осуществленіе свойственныхъ ей функцій Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній, можетъ быть теперь изложено въ связномъ видѣ ученіе Монтескье.

1) *Законодательство*, т е. установленіе общей воли, принадлежитъ народному собранію и, собственно говоря, долженъ бы былъ участвовать въ немъ весь народъ, такъ какъ въ свободномъ государствѣ каждый человѣкъ долженъ управляться самъ собою Но въ большихъ государствахъ это невозможно, да и въ малыхъ государствахъ также непосредственное участіе всѣхъ и каждаго могло бы быть сопряжено съ многими неудобствами. Поэтому народъ черезъ своихъ представителей исполняетъ то, чего самъ не можетъ исполнить. Особое участіе должно принадлежать лицамъ благороднаго сословія, выдающимся по своему рожденію, богатству или почетному положенію. Если бы эти лица принимали заурядное участіе въ установленіи общей воли, т. е. наравнѣ со всѣми другими членами народа, то они не имѣли бы никакого интереса защищать общую свободу противъ исполнительной власти, такъ какъ остальной народъ большею частію голосовалъ бы противъ нихъ. Поэтому имъ должно принадлежать особое участіе въ законодательствѣ, соотвѣтствующее ихъ преимущественному положенію, другими словами—они должны образовать изъ себя особую корпорацію, которая будетъ сдерживать народъ отъ эксцессовъ, точно также какъ народъ будетъ сдерживать аристократическую корпорацію въ ея стремленіяхъ къ расширенію своихъ привилегій. Такимъ образомъ законодательный корпусъ составляется изъ двухъ частей, изъ которыхъ одна будетъ связывать другую взаимною возможностію мѣшать 2) *Судебная власть*, которая наказываетъ преступленія и разрѣшаетъ спорныя дѣла, не нуждается въ какой либо умѣряющей сдержкѣ; достаточною сдержкою для нея служитъ уже то одно, что она связана законами. Во всякомъ случаѣ судебная власть должна находиться въ рукахъ особыхъ органовъ, потому что если бы она была связана съ законодательною, то власть надъ жизнію и свобо-

дою гражданъ сдѣлалась бы произвольною, судьи были бы вмѣстѣ и законодателями, а еслибы судебная власть была соединена съ исполнительною, то судьи получили бы возможность притѣснять При той постановкѣ, которую даетъ судебной власти Монтескье въ своемъ построеніи, эта власть не только не нарушаетъ законовъ, но и блюдетъ за тѣмъ, чтобы законы, отъ безусловнаго господства которыхъ зависитъ спасеніе государства, вѣрно и строго исполнялись. Что касается законодательной и исполнительной власти, то онѣ сильно нуждаются въ сдержкѣ, особенно законодательная, такъ какъ она могла бы приписать себѣ всякія мыслимыя правомочія и уничтожить всѣ другія власти. Для защиты ихъ *исполнительная власть* должна принимать участіе въ законодательствѣ; она должна обладать возможностію помѣшать замысламъ или предпріятіямъ законодательнаго корпуса. Но въ свою очередь и исполнительная власть должна подлежать такой же сдержкѣ. Достаточная сдержка уже въ томъ заключается, что экзекутива связана законодательною властію, такъ какъ обязана исполнять законы, а отсюда слѣдуетъ, что законодательная власть должна располагать правомъ и возможностію контролировать или провѣрять исполненіе постановленныхъ ею законовъ, для того, чтобы, въ случаѣ надобности, привлечь совѣтниковъ монарха къ суду и наказанію. Исполнительная власть должна всегда принадлежать единоличному носителю потому, что насколько для законодательства требуется тщательное обсужденіе собранія, настолько для исполненія требуется быстрота.

Такъ какъ могло бы случиться, что законодательному собранію вздумалось бы собраться и засѣдать во всякое время, вмѣшиваясь въ исполненіе законовъ, то ему не можетъ принадлежать права самособранія; созваніе его должно принадлежать исполнительной власти, и притомъ не на слишкомъ долгое время, потому что иначе исполнительная власть только тѣмъ и занята будетъ, что станетъ отстаивать свои исполнительныя права противъ законодательной власти, а о самомъ исполненіи пожалуй и думать не будетъ. Затѣмъ та часть законодательнаго корпуса, которая составляется путемъ избранія, т. е. собственно народная, въ отличіе отъ аристократической, не должна оставаться постоянно одною и тоюже, потому что она должна быть выраженіемъ мнѣнія народа Народъ, какъ скоро онъ не видитъ основанія имѣть высокое мнѣніе о наличномъ составѣ законодательнаго корпуса, все таки не долженъ быть лишаемъ возможности возлагать надежды на послѣдующій составъ собранія. Аристократическая часть собранія по отношенію къ законамъ объ обложеніи должна имѣть только право задерживать, безъ положительнаго участія въ постановленіяхъ, потому что, будучи представителемъ особыхъ интересовъ, она могла бы упускать изъ вниманія интересы народа и налагать на подданныхъ непомѣрныя тягости. Вообще всякая

опасность для свободы народа должна быть предупреждаема противовѣсомъ со стороны одного фактора власти другому.

Противъ ученія Монтескье существуетъ не мало возраженій. Онъ напрасно полагалъ, что честолюбіе служитъ движущею пружиною для людей только въ монархіяхъ, между тѣмъ какъ въ республикахъ оно на самомъ дѣлѣ можетъ дѣйствовать съ неменьшею силою, чѣмъ въ монархіяхъ. Монтескье забылъ, что аристократія и демократія могутъ быть просто на просто деспотическими (примѣръ чего можно было наблюдать въ венеціанской республикѣ). У Монтескье нѣтъ принципіальной ясности въ опредѣленіи положенія аристократіи, какъ фактора законодательной власти. Этотъ факторъ выдвигается противъ возможныхъ эксцессовъ народа и въ тоже время онъ мыслится, какъ органъ, получающій свою власть отъ народа же, наравнѣ съ другимъ факторомъ законодательства — собственно народнымъ представительствомъ. То участіе въ законодательствѣ, которое предоставляется у Монтескье носителю исполнительной власти, есть участіе чисто внѣшнее, выражающееся въ сдержкѣ, недопущеніи, или въ правѣ созванія, между тѣмъ какъ даже и у Локка и въ существовавшемъ въ дѣйствительности англійскомъ устройствѣ монархъ не внѣшнее только *участіе* принимаетъ въ законодательствѣ, а есть составная *часть*, или факторъ законодательства. Монтескье упустилъ также изъ вниманія и то обстоятельство, что въ Англіи зависимость исполнительной власти отъ законодательствующаго парламента выражалась и выражается въ парламентарномъ (въ тѣсномъ и техническомъ смыслѣ слова) порядкѣ, по которому министры избираются изъ среды парламентскаго большинства. Наконецъ, проводя принципъ раздѣленія властей — законодательной, исполнительной и судебной, обособляя аристократическій и демократическій элементъ въ верхней и нижней палатѣ, Монтескье только и занятъ тѣмъ, какъ всего лучше организовать систему взаимныхъ помѣхъ въ отношеніяхъ одной власти къ другой, и совершенно забываетъ о томъ, какъ охранить единство государственной власти, а слѣдовательно предохранить государство отъ распаденія, въ случаѣ неизбѣжныхъ конфликтовъ между тремя властями. Эти три власти могутъ настолько связывать себя взаимно и мѣшать одна другой, что сдѣлаютъ невозможнымъ правильное функціонированіе государственной жизни, могутъ привести къ остановкѣ законодательства, внести безпорядокъ въ дѣйствія исполнительныхъ и судебныхъ органовъ и подвергнуть сомнѣнію вопросъ о самомъ существованіи государства. Монтескье, конечно, отдавалъ дань уваженія исторіи и, опираясь на историческое знаніе, говорилъ, что наиболѣе сообразное съ природою правительство есть то, которое всего лучше согласуется съ особыми свойствами управляемаго народа (le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapport mieux à la disposition du peuple pour

lequel il est établi). Но, какъ выше уже было замѣчено, Монтескье платилъ не малую дань и естественному праву. Онъ склоненъ былъ считать свое построеніе идеально образцовымъ, а читатели его произведенія даже въ большей степени, чѣмъ самъ авторъ, взглянули на него именно съ этой точки зрѣнія. Что касается Франціи въ особенности, то тамъ эффектъ получился уже совершенно радикальный. Во Франціи тогдашняго времени менѣе, чѣмъ въ какой либо другой странѣ, могли придавать цѣну указанію на историческія условія, безъ которыхъ невозможна прочная государственная жизнь, меньше чѣмъ гдѣ либо могли прислушиваться къ голосу разсудка, говорившему, что жизнеспособный государственный порядокъ строится не на абстрактныхъ теоріяхъ. Этого голоса, какъ говоритъ Виндельбандъ въ своей прекрасной характеристикѣ французскихъ ученій и Франціи въ эпоху просвѣщенія,—не слушали, а понимали лишь то, что нужно всѣми мѣрами стремиться къ осуществленію политической свободы А такъ какъ Монтескье, согласно съ многими представителями естественнаго права, объяснялъ при томъ же, что право существовало еще до образованія государства, и что въ государствѣ оно лишь видоизмѣняется соотвѣтственно особымъ потребностямъ государственной жизни, то и этой мысли данъ былъ революціонный оборотъ: на основаніи этого первоначальнаго права можно было разрушить существовавшее государство и соорудить на его мѣсто новое. Къ политическому вопросу присоединился еще вопросъ соціальный, вызванный бѣдственнымъ положеніемъ низшихъ классовъ населенія. Всевозможные проэкты объ улучшеніи и коренномъ измѣненіи общественнаго строя, о примиреніи индивидуальнаго блага съ общимъ благомъ, стали выростать какъ грибы; появились ученія самыя радикальныя, не отступавшія ни предъ какими выводами, не исключая чисто коммунистическихъ. Въ собственномъ же смыслѣ пророкомъ этой соціально-политической революціи явился Жанъ Жакъ Руссо.

§ 54. **Жанъ Жакъ Руссо** (1712—1778). Руссо, частная жизнь котораго далеко не стояла на высотѣ естественнаго или близкаго къ природѣ идеала, свою литературную дѣятельность началъ съ радикальнаго разрѣшенія соціальнаго вопроса, отъ котораго перешелъ затѣмъ къ столь же радикальному ученію о государствѣ, смотря на государственную жизнь и оцѣнивая ее не съ какой либо иной точки зрѣнія, а именно съ высоты изображаемаго имъ естественнаго идеала. Языкъ Руссо не имѣетъ ничего общаго съ языкомъ такого человѣка, какъ Монтескье, обладавшаго тонкимъ, слегка насмѣшливымъ, умомъ и изящнымъ стилемъ образованнаго французскаго аристократа. Въ Руссо не умъ говорилъ, а чувство, выражавшееся въ бурномъ краснорѣчіи и мало справлявшееся съ логикой. Не смотря на этотъ послѣдній, немаловажный недостатокъ, сочиненія Руссо, написанныя подъ вліяніемъ чувства и разсчитанныя на чувство чи-

тателей произвели чрезвычайный эффектъ. Въ первомъ своемъ сочиненіи: „О вліяніи наукъ и искуствъ на нравы“ (1750 г.) Руссо восхваляетъ первобытную простоту нравовъ въ неиспорченномъ естественномъ состояніи людей, порчу же первобытныхъ добродѣтелей приписываетъ культурѣ, которая изъ простого, невиннаго и добродѣтельнаго дикаря дѣлаетъ человѣка испорченнымъ лицемѣромъ. Во второмъ сочиненіи: „О причинахъ неравенства между людьми“ (1754 г.) Руссо, отправляясь опять отъ идеальнаго естественнаго состоянія, въ которомъ всѣ люди равны между собою, показываетъ, что отдѣльные люди, почувствовавъ потребность во взаимныхъ услугахъ, основали общежитіе, вмѣстѣ съ чѣмъ явилась индивидуальная собственность, а съ собственностію явилось различіе между богатыми и бѣдными, которое окончательно скрѣплено было установленіемъ государства съ государственною властію. Въ третьемъ, наиболѣе прославленномъ сочиненіи Руссо: „Объ общественномъ договорѣ“, революціонное зерно, которое, по выраженію Гирке съ самаго начала было положено въ договорномъ ученіи о государствѣ, развилось и выросло до такихъ размѣровъ, о которомъ не думали другіе представители естественнаго права. О Руссо нельзя даже сказать, чтобы договорное происхожденіе государства представлялось ему дѣйствительнымъ фактомъ исторіи. Такъ ли это было на самомъ дѣлѣ, или не такъ, онъ не знаетъ и не считаетъ нужнымъ знать,— это для него безразлично. Онъ воображаетъ себѣ идеальное состояніе людей, предшествующее образованію государства, и точно также воображаетъ себѣ идеальное возникновеніе государства. Существовавшее въ дѣйствительности государство, конечно, должно было обсуживаться съ точки зрѣнія этого воображаемаго идеала. Если не въ прошедшемъ, то въ будущемъ государство должно быть основано именно на договорѣ, а такъ какъ существовавшему въ дѣйствительности государству этой основы недоставало, то стало быть, оно существовало и существуетъ не по праву, и должно быть замѣнено новымъ договорнымъ государствомъ. Въ естественномъ состояніи люди были свободны и равны между собою, а въ наличномъ государственнымъ строѣ Руссо не находитъ ни свободы, ни равенства; слѣдовательно государственный договоръ долженъ имѣть своею цѣлью образованіе такого государства, въ которомъ естественный человѣкъ могъ бы вернуть себѣ свою прирожденную свободу съ прирожденнымъ равенствомъ. Это достигается, по мнѣнію Руссо, очень просто такимъ образомъ, что всѣ отдѣльные члены народа безусловно отказываются отъ своихъ естественныхъ правъ, каждый отказывается отъ своей индивидуальной воли и подчиняетъ ее общей волѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ становится и участникомъ въ этой общей волѣ, Съ одной стороны онъ есть подданный, находящійся въ безусловномъ подчиненіи общей государственной волѣ, а съ

другой стороны онъ есть и носитель этой высшей воли, участникъ въ суверенитетѣ, такъ что онъ подчиняется себѣ самому. Въ правомѣрномъ государствѣ, въ которомъ господствуетъ общая воля, потерянная при заключеніи договора свобода возвращается въ формѣ участія въ общей волѣ По этому поводу остроумно было замѣчено однимъ ученымъ, что, стало быть, въ качествѣ участника въ суверенитетѣ, я издаю законъ объ уголовной карѣ за преступленіе, а въ качествѣ преступника, нарушающаго этотъ законъ, самъ же себя и наказываю.

Понятіе объ общей волѣ (volonté générale), которая у Руссо тождественна съ суверенитетомъ, не формулировано съ достаточною ясностію, такъ что даетъ поводъ къ недоумѣніямъ. Руссо желаетъ именно различать общую волю (volonté générale) отъ воли всѣхъ (volonté de tous). *Воля всѣхъ*—это сумма всѣхъ индивидуальныхъ воль, въ которой возможны конкретныя отклоненія одной индивидуальной воли отъ другой индивидуальной воли. Другими словами, всѣ отдѣльные члены, составляющіе изъ себя государство, могутъ по тому или другому вопросу расходиться другъ съ другомъ въ мнѣніяхъ, воззрѣніяхъ и желаніяхъ. Но какъ скоро образуется *общая воля,* въ ней исчезаютъ уже всякія различія и взаимныя отклоненія индивидуальныхъ воззрѣній и желаній. Такая всепоглощающая общая воля образуется путемъ постановленія большинства, и разъ она образовалась—это уже не воля большинства и не воля всѣхъ и каждаго, въ отдѣльности взятыхъ, а общая воля. Еллинекъ желаетъ видѣть въ различіи между volonté générale и volonté de tous различіе между государствомъ и обществомъ: „общая воля“ у Руссо есть воля государства, а „воля всѣхъ“ есть воля общества, раздѣляемаго взаимно сталкивающимися интересами. Всякое государственное общеніе составляется изъ другихъ, малыхъ, общеній, изъ которыхъ каждое имѣетъ свои интересы и каждое имѣетъ свою общую волю, которую нельзя смѣшивать съ индивидуальною волею отдѣльныхъ членовъ этого малаго общенія, и которая въ тоже время по отношенію къ государственной волѣ, есть воля не общая, а частичная, партикулярная. По толкованію Еллинека, въ государствѣ Руссо подаютъ голосъ не отдѣльные люди, а общественныя группы, руководимыя различными групповыми интересами (это и будетъ слѣдовательно volonté de tous), а идеалъ государства состоитъ въ томъ, чтобы никакои партикулярный или групповой интересъ не становился въ серединѣ между отдѣльнымъ гражданиномъ и государствомъ, въ volonté générale должны исчезать всякіе партикулярные интересы. Едва ли это толкованіе можетъ быть принято: оно не соотвѣтствуетъ всему вообще индивидуалистическому построенію Руссо. Гирке основательно указываетъ на то, какъ Руссо высчитываетъ, что въ государствѣ, состоящемъ изъ 10,000 гражданъ, каж-

дый имѣетъ $^1/_{10000}$ долю государственной власти, въ государствѣ изъ 100,000 гражданъ $^1/_{100000}$, и основательно же замѣчаетъ, что, стало быть, чѣмъ больше увеличиваются размѣры государства, тѣмъ меньшею и меньшею становится доля участія каждаго члена въ государственномъ суверенитетѣ. Индивидуалистическимъ же пріемомъ счисленія индивидуальныхъ воль, участвующихъ въ постановленіи извѣстнаго рѣшенія, нужно объяснять то, что, по ученію Руссо, суверенная власть проявляетъ себя только въ собраніи всѣхъ гражданъ, и что сегодняшній суверенъ не связанъ вчерашнимъ сувереномъ. Продолжающееся дѣйствіе законовъ, постановленныхъ предшествующимъ собраніемъ, основывается у Руссо единственно на томъ, что не заявленная явственно отмѣна означаетъ молчаливое подтвержденіе со стороны нынѣшняго суверена

§ 55. **Ученіе Руссо о суверенитетѣ въ особенности, сравнительно съ ученіями другихъ мыслителей.** Въ ученіи о суверенитетѣ Руссо своеобразно соединилъ взгляды Бодена и Гоббеза. Суверенитетъ есть *власть абсолютная*, не останавливающаяся даже предъ свободою совѣсти. Государственная власть, по ученію Руссо, можетъ установить извѣстныя истины, или догматы, безъ исповѣданія которыхъ никто не можетъ быть хорошимъ гражданиномъ, и непріятіе которыхъ разсматривается какъ государственное преступленіе. Суверенитетъ есть власть *недѣлимая*. Боденъ выводилъ недѣлимость суверенитета изъ понятія „высшей власти“ (**superior, Supremus**), а Руссо выводитъ ее изъ общей воли. Общая воля, какъ воля всей суммы гражданъ, или большинства ихъ, по самому ея понятію, можетъ быть только одна; а такъ какъ общая воля есть вмѣстѣ и суверенная, то отсюда слѣдуетъ, что и общая воля, и суверенитетъ, недѣлимы. Суверенитетъ есть власть *неотчуждаемая*. Въ своемъ **contrat social** Руссо не знаетъ никакого договора о господствѣ и подчиненіи, въ силу котораго составляющіе изъ себя государство люди перенесли бы всѣ свои права, или даже только часть правъ, на одно какое либо лицо. Онъ знаетъ только такой договоръ, въ силу котораго люди, соединяясь въ государство, отказываются отъ всѣхъ своихъ суверенныхъ правъ, которыми каждый изъ нихъ обладалъ въ естественномъ состояніи, но отказываются за тѣмъ только, чтобы сейчасъ же возвратить ихъ себѣ, какъ участникамъ общей воли. Такъ по крайней мѣрѣ вѣритъ Руссо, хотя вышеуказанные пріемы счисленіе не подтверждаютъ этой вѣры: въ государствахъ съ сотнями милліоновъ подданныхъ очевидно каждый изъ его членовъ можетъ претендовать лишь на такую ничтожную долю суверенитета, которая не можетъ идти ни въ какое сравненіе съ суверенными правами естественнаго человѣка. Въ естественномъ состояніи человѣкъ былъ полнымъ сувереномъ, а въ государствѣ его суверенитетъ можетъ умалиться до самыхъ микроскопическихъ, можно сказать

фиктивныхъ размѣровъ. Руссо не допускаетъ не только безповоротнаго отчужденія или перенесенія народомъ своей суверенной власти на кого либо, но не допускаетъ даже и представительства Какое бы ни установилось въ государствѣ правительство, происхожденіе этого правительства не договорное. Договорное происхожденіе имѣетъ только само государство, что же касается исполнительной власти и всякихъ другихъ органовъ, то основаніемъ для нихъ служитъ не договоръ, а должностное порученіе, которое возлагается на нихъ суверенным народомъ. Суверенитетъ народа не можетъ быть отчуждаемъ и переносимъ не только въ смыслѣ перенесенія самаго права (quoad jus), но и въ смыслѣ осуществленія этого права (quoad exercitium). Разсужденіе Гроція о возможности отчужденія свободы Руссо прямо называетъ нелѣпымъ. Суверенитетъ не связанъ никакими основными законами, не допускаетъ никакихъ конституціонно-обоснованныхъ факторовъ власти, которые взаимно ограничивали бы себя, какъ это требовалось ученіемъ Монтескье. Суверенитетъ абсолютный и неограниченный, полный и нераздѣльный, неотчуждаемый и неразрушимый, принадлежитъ народу, выражающему общую волю; юридическая мысль у Руссо безнадежно запутывается, какъ скоро ему приходится точнѣе опредѣлить отношеніе между законодательною и исполнительною властями. Послѣдовательно проводя принципъ недѣлимости суверенитета и въ тоже время принимая во вниманіе ученіе Монтескье о раздѣленіи властей, Руссо долженъ бы былъ всю власть усвоять суверенному народу, а между тѣмъ принципіально онъ усвояетъ народу только одно законодательство и даже подыскиваетъ для этого теоретическое основаніе. Суверенитетъ, какъ общая воля, по своему содержанію, долженъ быть именно законодательною властію, законодательствомъ, потому что законъ есть нѣчто общее, отвлеченное отъ конкретныхъ случаевъ, между тѣмъ какъ экзекутива есть примѣненіе общаго къ конкретному случаю, имѣетъ своимъ предметомъ индивидуальное дѣло, такъ что каждый актъ исполнительной власти есть актъ партикулярный (acte particulier), не имѣющій и не могущій имѣть общаго значенія. Но общее можетъ быть устанавливаемо и регулируемо только общею волею, — вотъ почему законодательство и можетъ принадлежать только совокупности гражданъ-народу, а не какому либо отдѣльному лицу, или какой либо отдѣльной части народа. Отсюда слѣдовательно вытекало бы съ другой стороны, что экзекутива не можетъ принадлежать всей совокупности народа, потому что конкретные случаи не могутъ быть дѣломъ народа, и слѣдовательно требуется особый исполнительный органъ (puissance exécutive, gouvernement, prince). Руссо допускаетъ таковой органъ, но ставитъ его въ положеніе простого служителя суверенаго народа (simple officier du Souverain). Какъ служитель суверенаго народа, глава исполнитель-

ной власти есть должность (emploi), должностное лицо, агентъ, магистратъ народа, получающій отъ этого послѣдняго свое должностное порученіе (commission). Слѣдовательно тутъ не можетъ быть рѣчи о равенствѣ, взаимодѣйствіи и взаимоограниченіи раздѣляемыхъ властей. Однако, когда Руссо говоритъ, что власть законодательная состоитъ въ двухъ неотдѣлимыхъ одна отъ другой вещахъ—въ установленіи законовъ и въ поддержаніи ихъ, т. е. въ надзорѣ за исполнительною властію, то это уже не вяжется съ тѣмъ теоретическимъ принципомъ, что законодательная власть всегда имѣетъ дѣло съ общимъ, а не съ конкретнымъ, такъ какъ надзоръ за исполнительною властію долженъ простираться именно на конкретные факты, входящіе въ кругъ вѣдомства исполнительной власти. Далѣе, самое назначеніе народомъ главы исполнительной власти, т. е. не формы только правительства, а самой личности правителя, есть актъ партикулярный, выражаясь словами Руссо, фактъ конкретнаго, а не общаго характера, который съ точки зрѣнія Руссо, не долженъ бы былъ входить въ сферу законодательства. Еще менѣе послѣдовательности въ томъ, что Руссо допускаетъ возможность диктатуры съ правомъ вторженія въ сферу законодательства народа.

Нѣтъ надобности говорить о томъ, что Руссо не допускаетъ мысли о какомъ либо факторѣ законодательства, который представлялъ бы особые интересы (какъ это допущено было у Монтескье для дворянства). Руссо не допускаетъ даже мысли о какомъ либо законодательномъ корпусѣ вообще, который составлялся бы изъ народныхъ представителей. Законодатель есть всегда самъ суверенный народъ, дѣйствующій самолично и непосредственно, а не черезъ представителей, потому что если бы власть законодательная была предоставлена представителямъ, то это было бы отчужденіемъ и вмѣстѣ разрушеніемъ народнаго суверенитета. Для Руссо какъ нельзя легче разрѣшается вопросъ о правѣ сопротивленія гражданъ правительству,—вопросъ, который, какъ мы видѣли, занималъ всѣхъ политическихъ мыслителей, начиная съ среднихъ вѣковъ. Какъ скоро правительство отважится присвоить себѣ права суверена, то всѣ простые граждане, **ipso jure** возвращаясь въ свое состояніе естественной свободы, силою полагаютъ конецъ этому неправомѣрному состоянію. Теорія Руссо, по выраженію Гирке, означала предѣлъ, дальше котораго уже нельзя было идти. Крайнія партіи французской революціи не могли ничего сдѣлать въ этомъ отношеніи, кромѣ возможно—полнаго проведенія идей „Общественнаго договора“, или даже старались нѣсколько ослабить остроту положеній Руссо, для приспособленія ихъ къ жизни, въ особенности не находили возможнымъ вычеркнуть идею представительства. Такъ напримѣръ извѣстный дѣятель французской революціи, аббатъ Сіейсъ, объявляетъ, какъ и Руссо, народный суверенитетъ неотчуждаемымъ, неограничи-

ваемымъ, не связываемымъ никакими конституціонными или устройственными законами, могущимъ въ одинъ прекрасный день уничтожить все исторически развивавшееся прежнее право и замѣнить его новымъ. Сіейсъ не признаетъ существеннаго различія формъ государственнаго устройства, допуская лишь различіе формъ правительства; онъ также, какъ и Руссо, отожествляетъ государственную власть съ суверенным народомъ, а суверенный народъ отожествляетъ съ совокупностію отдѣльныхъ его членовъ и общую волю— съ суммою индивидуальныхъ воль. Но Сіейсъ отстаиваетъ принципъ представительства, вводитъ раздѣленіе властей подъ именемъ различныхъ полномочій на представительство единой народной воли и даже возстаетъ противъ преувеличеній народнаго суверенитета.

Въ заключеніе нельзя не сказать, что Руссо, отыскивая идеалъ человѣческаго общежитія въ естественномъ состояніи, вооружаясь противъ темныхъ сторонъ культуры, стараясь вернуть людей къ простотѣ природы, высказалъ много цѣнныхъ мыслей, которыми воспользовалась педагогика.

Глава VI-я.

Германская философія конца XVIII и первой половины XIX столѣтія.

§ 56. **Кантъ. Отношеніе его къ философскимъ ученіямъ XVIII вѣка. Критицизмъ Канта.** Иммануилъ Кантъ съ точки зрѣнія хронологіи долженъ бы быть относимъ къ философамъ XVIII вѣка. Онъ родился въ 1724 году и умеръ въ 1804 году,—слѣдовательно почти вся его научно-литературная дѣятельность падаетъ на XVIII-е столѣтіе. Но главныя его сочиненія, прославившія его, появились не ранѣе 80-хъ годовъ XVIII вѣка, и въ этихъ сочиненіяхъ Кантъ, воспринявъ и оцѣнивъ мнѣнія идей извѣстныхъ уже намъ германскихъ, англійскихъ и французскихъ мыслителей (Томазія, Лейбница, Вольфа, Локка, Юма, Монтескье и Руссо), основалъ свою собственную новую философію, которая и сама по себѣ отличается оригинальностью, и послужила исходнымъ пунктомъ для позднѣйшихъ философскихъ ученій XIX вѣка. Центральное значеніе въ философіи Канта имѣетъ его гносеологія, т -е. ученіе о познаніи (γνώσις и λόγος). Мы уже во введеніи имѣли случай замѣтить, что сравнительно рѣдкіе изъ мыслителей замыкались въ предѣлахъ ученія о правѣ и государствѣ; напротивъ большею частію это ученіе стояло въ связи съ общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ, обнимающимъ всѣ вопросы бытія и въ частности о томъ, что̀ и какъ можетъ познавать человѣческій разумъ. Мы видѣли также при изложеніи отдѣльныхъ философскихъ ученій, начиная съ греческихъ философовъ и кончая Юмомъ, какую важную роль ученіе о познаніи могло играть въ общемъ философскомъ построеніи.

У Канта гносеологія заняла, можно сказать, центральное мѣсто. Результаты предшествующей Канту философіи, со времени ея радикальнаго преобразованія Бэкономъ и Декартомъ, были далеко не утѣшительны. Англійское эмпирическое направленіе привело къ скептицизму Юма, а во Франціи къ матеріализму и атеизму. Раціоналистическое направленіе приводило то къ пантеизму Спинозы, то къ идеализму Лейбница съ его предустановленной гармоніей, то къ педантизму Вольфа и къ популярному поверхностному философствованію вѣка просвѣщенія. Выяснялась необходимость вновь изслѣдовать существо и пространство человѣческаго познанія, подвергнуть это познаніе критикѣ. Это и сдѣлалъ Кантъ. Въ 1781 г. явилась его „Критика чистаго разума“, въ 1788 г.. „Критика практическаго разума“, въ 1790 г „Критика разсудка“, въ 1793 г. „Религія въ предѣлахъ разума“. Первыя два сочиненія особенно

важны для насъ. Однимъ изъ самыхъ позднихъ его произведеній было сочиненіе, изданное въ 1797 г. и посвященное юриспруденціи, подъ названіемъ: „Метафизическія основы ученія о правѣ“. Философія Канта, поскольку онъ взялъ на себя критику человѣческой познавательной способности, называется философіей критицизма.

Подъ чистымъ разумомъ Кантъ понимаетъ разумъ, независимый отъ всякаго опыта, т.-е. отъ всего того матеріала, который вносится въ наше мышленіе путемъ наблюденія и опыта. Производя свою критику, Кантъ находитъ, что содержаніе или матерія для нашихъ сужденій получается изъ опыта, но формы, по которымъ распредѣляется и въ которыя облекается этотъ матеріалъ, не изъ опыта заимствуются, а находятся въ самомъ разумѣ. Эти, происходящія изъ разума (апріорныя, a priori) формы имѣютъ характеръ всеобщности и необходимости, напротивъ сужденія, проистекающія изъ опыта (апостеріорныя, a posteriori), носятъ характеръ индивидуальности и случайности. Къ пустымъ, не имѣющимъ матеріальнаго содержанія, формамъ чистаго разума Кантъ относитъ пространство и время, а также разныя, по его выраженію, категоріи: качество, количество, отношеніе (какъ напримѣръ отношеніе субстанціальности и принадлежности, причинности и зависимости), возможность и необходимость, единство и множественность и др. Кантъ желаетъ этимъ сказать, что напр. вещи, существующія одна подлѣ другой въ пространствѣ, или одна послѣ другой во времени, не создаютъ въ нашемъ мышленіи самыхъ понятій пространства и времени, что эти понятія, равно какъ и всѣ категоріи, существуютъ въ нашемъ мышленіи независимо отъ всякаго опыта, какъ апріорныя и какъ всеобщія, т.-е. общепризнаваемыя и общеобязательныя для всѣхъ. Но съ, другой стороны, отсюда ясно и то, что безсодержательныя формы и категоріи находятся именно въ нашемъ мышленіи, а не въ реальномъ мірѣ. Познаніе вещей реальнаго міра мы получаемъ, конечно, путемъ наблюденія, ощущенія, впечатлѣній, представленій и т. д. Но что же мы собственно познаемъ? Кантъ разсуждаетъ приблизительно такъ, какъ нѣкогда разсуждалъ Платонъ. Платонъ противополагалъ міръ измѣнчивыхъ явленій вѣчно существующему міру идей, не отрицая, однако, возможности познанія и этихъ послѣднихъ. Кантъ рѣзко различаетъ *вещи въ себѣ* (Dinge an sich), т.-е. то, что составляетъ истинную, мыслимую или умопостигаемую сущность вещей (νούμενον, нуменонъ), отъ феноменовъ, т.-е. отъ того, какъ являются передъ нами и передъ нашимъ наблюденіемъ вещи, въ ихъ видимомъ проявленіи (φαινόμενον). Изъ того, что вещи дѣйствуютъ на нашу способность ощущенія, мы можемъ заключать лишь то, что онѣ существуютъ, но что такое вещи сами по себѣ, по своему существу, намъ совершенно неизвѣстно. Такимъ образомъ наше знаніе ограничивается феноменами въ томъ именно видѣ, какъ мы представляемъ себѣ, а нумены недоступны

для насъ. Тѣмъ менѣе слѣдовательно возможно познаніе всего трансцедентнаго, т.-е. выходящаго за границы наблюденія и опыта, именно: души, Бога и міра, какъ цѣлаго. Идеи психологическія, теологическія и космологическія существуютъ въ нашемъ мышленіи, но мы рѣшительно не знаемъ и не можемъ знать, существуютъ ли въ дѣйствительности самые объекты, къ которымъ относятся наши идеи. Кантъ подвергаетъ критикѣ всѣ, установленныя со времени Ансельма кентербюрійскаго, доказательства бытія Божія (онтологическое, физико-теологическое, космологическое) и находитъ, что они не достигаютъ цѣли, т.-е. не доказываютъ того, что должно быть доказано, хотя, съ другой стороны, заявляетъ, что и противное, т.-е. небытіе, атеизмъ, также не можетъ быть доказано пріемами теоретическаго мышленія Такимъ образомъ окончательный результатъ всей критики чистаго или теоретическаго разума сводится къ тому, что для человѣка возможно лишь познаніе природы, да и то не въ ея сущности, а въ ея феноменахъ. Откуда же, однако, происходитъ неудержимое стремленіе нашего духа къ непознаваемому, потребность расширить нашъ узкій горизонтъ далѣе наблюдаемыхъ нами феноменовъ? Конечно, не изъ матеріала явленій и не изъ теоретическаго разума, а изъ нравственнаго сознанія о нашемъ назначеніи. Приматъ, первенство принадлежитъ не теоретическому или чистому разуму, а практическому разуму Практическій разумъ есть способность разумнаго хотѣнія и дѣйствованія. Какъ въ области чистаго разума Кантъ различаетъ эмпирическія познанія и сужденія отъ апріорныхъ, такъ въ критикѣ практическаго разума онъ противополагаетъ чувственное влеченіе разумному закону. Если бы рузумъ имѣлъ полную власть надъ всѣми людьми одинаково, то они и руководились бы однимъ закономъ разума. Этого нѣтъ на самомъ дѣлѣ. Человѣкъ, какъ φαινόμενον, можетъ руководиться въ своихъ поступкахъ чувственными влеченіями и мотивами, можетъ держаться опредѣленнаго правила, которому онъ слѣдуетъ въ своемъ поведеніи. Это правило (maxime, максима) всегда носитъ субъективный или индивидуальный, эмпирическій характеръ. Цѣли, къ которымъ могутъ направляться желанія людей, какъ феноменовъ, суть эмпирическія, чувственныя и эгоистическія (собственное удовольствіе, собственное счастіе и т. д.). Но цѣлый родъ людской, человѣкъ какъ νούμενον, выдѣляетъ или отсѣкаетъ всѣ эти эмпирическіе, индивидуальные, чувственные мотивы, такъ что остается формальный законъ, не субъективная максима для отдѣльнаго человѣка, а законъ общеобязательный для всѣхъ людей: „поступай такъ, чтобы максима твоей воли могла дѣйствовать какъ общій законъ для всѣхъ“, или годилась быть общеобязательнымъ закономъ, которому должны бы были слѣдовать всѣ и каждый. Въ „Основахъ метафизики нравовъ“ къ вышеприведенной формулѣ присоединены еще двѣ: „поступай

такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоемъ собственномъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, служило тебѣ не только средствомъ, а вмѣстѣ и цѣлью“ и: „поступай по идеѣ воли всякаго разумнаго существа, какъ общей законодательной воли“. При исполненіи нравственнаго закона, не можетъ быть никакихъ другихъ мотивовъ, кромѣ уваженія передъ закономъ, кромѣ того голоса, который слышится въ нашемъ разумѣ: „ты долженъ“. Не только какіе-нибудь себялюбивые и корыстолюбивые мотивы, не только соображенія о благѣ, которое могло бы быть достигнуто нашимъ дѣйствіемъ, даже и любовь къ Богу не могутъ служить пружинами нашей дѣятельности, если только мы желаемъ, чтобы наши дѣйствія были нравственно добрыми. Тотъ голосъ нашего практическаго разума, который говоритъ намъ о нашемъ долгѣ, который повелительно требуетъ исполненія должнаго, независимо отъ какихъ бы то ни было соображеній, есть то, что называется у Канта категорическимъ императивомъ.

§ 57. **Автономія и гетерономія воли. Постуляты практическаго разума.** Человѣкъ, какъ вещь въ себѣ, какъ ноуменонъ, ставитъ законъ себѣ самому, какъ феномену,—законъ безусловный, не мотивируемый никакими посторонними, внѣ разума находящимися, побужденіями. Въ этомъ отношеніи воля его автономна. Онъ есть автономный законодатель нравственности. Его разумъ есть единственный источникъ того закона, которымъ условливается нравственность. Автономія воли есть самоопредѣленіе ея по категорическому императиву. Истинно нравственнымъ человѣкъ можетъ быть только тогда, когда осуществляетъ эту нравственную автономію своей воли, исполняя законъ своего разума только ради самаго закона, а не ради какихъ-либо другихъ мотивовъ, и не въ виду какихъ-либо другихъ цѣлей. Если же онъ въ своихъ поступкахъ будетъ руководиться другими побужденіями, тогда будетъ не автономія, а гетерономія, на которой не можетъ быть построена нравственность. Но если такова истинная нравственность, и если человѣкъ *долженъ* удовлетворять ея требованіямъ, то, очевидно, онъ и можетъ имъ удовлетворять. „Ты долженъ“,—значитъ „ты можешь“, и на оборотъ Однако, безъ признанія свободы воли, безсмертія души, бытія Божія, не могло бы существовать ни этого долженствованія, ни этой возможности. Слѣдовательно тѣ истины, которыя не могутъ быть доказаны теоретическими пріемами чистаго разума,—свобода воли, безсмертіе души и бытіе Божіе—настоятельно требуются, постулируются практическимъ разумомъ. Такимъ образомъ названныя три истины не суть результатъ познанія чистаго разума, а суть *постуляты практическаго разума Идея свободы* постулируется потому, что если мотивомъ для воли можетъ быть только общеобязательный нравственный законъ, то воля, очевидно, должна быть совершенно независима отъ естественнаго закона, царствующаго въ мірѣ феноменовъ,—отъ закона при-

чинности. Въ противномъ случаѣ воля опредѣлялась бы внѣшними, посторонними чувственно-патологическими вліяніями, а для идеи нравственности требуется, чтобы воля сама себя опредѣляла. Но независимость отъ естественной причинности, каузальности и есть то, что мы называемъ свободой. *Идея безсмертія* души постулируется потому, что, исполняя нравственный законъ, человѣкъ долженъ дальше и дальше двигаться по пути добродѣтели и приближаться къ идеалу совершенной добродѣтели -- къ святости. Слѣдовательно тѣмъ самымъ предполагается безконечный прогрессъ и безконечное существованіе личности разумнаго существа, иначе безсмертіе души *Бытіе Божіе* постулируется потому, что съ понятіемъ добродѣтели неразрывно связывается понятіе о блаженствѣ, и притомъ такъ, что степень добродѣтели и степень блаженства должны находиться въ соотвѣтствіи между собою Но такой гармоніи между добродѣтелью и блаженствомъ въ этомъ мірѣ фактически не существуетъ, да и не можетъ существовать, ибо человѣкъ въ отношеніи къ своему счастію зависитъ отъ природы, которая не устанавливаетъ таковой гармоніи. Поэтому требуется признать существованіе Разумной Воли, стоящей надъ природой и устанавливающей точное соотвѣтствіе между добродѣтелью и блаженствомъ,—то самое соотвѣтствіе, которое требуется нравственнымъ или практическимъ разумомъ. Эта высшая Разумная Воля, оцѣнивающая нравственный характеръ человѣка и воздающая каждому ту степень блаженства, которая ему принадлежитъ, есть Богъ.

§ 58. **Ученіе о правѣ**. Мы въ настоящее время подъ понятіе этики въ обширномъ смыслѣ подводимъ и право, и нравственность, а когда желаемъ отличить нравственное отъ правоваго, говоримъ о морали. У Канта напротивъ мораль обозначаетъ все должное, а слово „этика“ обозначаетъ нравственно должное въ отличіе отъ юридически должнаго. Юридическій законъ отличается отъ нравственнаго тѣмъ, что относится не къ внутренней, а къ внѣшней свободѣ людей и повелѣваетъ только внѣшнія дѣйствія, тогда какъ нравственный требуетъ не только дѣйствій, но и того, чтобы дѣйствія, въ отношеніи ихъ мотивовъ, соотвѣтствовали категорическому императиву. Поэтому не всякая юридическая обязанность есть вмѣстѣ и нравственная обязанность Право, по опредѣленію Канта, есть совокупность условій, при которыхъ произволъ одного можетъ быть совмѣстимъ съ произволомъ всѣхъ другихъ по общему закону свободы. Примѣнительно къ формулѣ нравственнаго закона, существо юридическаго закона по Канту формулируется такимъ образомъ: „поступай (т.-е наружнымъ образомъ) такъ, чтобы свободное употребленіе твоего произвола могло быть совмѣстимо съ свободою каждаго по общему закону“ Юридическій законъ налагаетъ на меня обязанность, но онъ не требуетъ, чтобы я ограничилъ свою свободу ради

этой именно обязанности, юридическій законъ не вторгается въ нравственную область моихъ мотивовъ, и такъ какъ юридическая обязанность остается лишь внѣшнею обязанностью, то не исполняющій ея добровольно, принуждается къ ея исполненію, а въ случаѣ нарушенія наказывается. Нравственныя обязанности, по самому ихъ понятію, исключаютъ всякое принужденіе, потому что нельзя было бы говорить объ автономіи воли, которая опредѣлялась бы въ своихъ дѣйствіяхъ не категорическимъ императивомъ, а страхомъ принужденія Напротивъ юридическія обязанности суть чисто принудительныя обязанности Если то, что я дѣлаю, или то состояніе, въ которомъ я нахожусь, совмѣстимы съ свободою всякаго другого по общему закону, то всякая помѣха этому моему дѣйствію, или этому моему состоянію будетъ неправомъ по отношенію ко мнѣ, какъ не совмѣстимая съ свободою по общему закону. Противъ того, кто учиняетъ такое неправо, должны быть предприняты мѣры принужденія, даже мѣры наказанія. Для принужденія и наказанія должна существовать власть. Такая власть можетъ быть только въ государствѣ. Правда, тѣ отношенія, которыя мы относимъ къ частному праву, возможны и въ естественномъ состояніи, но они имѣютъ здѣсь не прочный, провизорный (временный) характеръ, постоянными же и прочными становятся только въ государствѣ. Такимъ образомъ государство является постулятомъ права, т.-е. право требуетъ, чтобы государство существовало, такъ какъ безъ государства невозможно осуществленіе общаго юридическаго закона свободы.

§ 59. **Ученіе Канта о государствѣ.** Естественное состояніе, предшествовавшее государству, предполагается Кантомъ не какъ историческій фактъ, въ дѣйствительности случившійся, а какъ юридическое объясненіе возникновенія государства. Точно также и общественный договоръ, въ силу котораго люди переходятъ изъ естественнаго состоянія въ гражданское, не есть фактъ, исторически доказуемый, а постулятъ разума, который смотритъ на этотъ договоръ, какъ на средство объяснить важнѣйшія публичныя отношенія. Такъ какъ право безъ государства не можетъ быть обезпечено въ своемъ дѣйствіи, то первая юридическая обязанность человѣка по разуму, состоитъ въ томъ, чтобы выйдти изъ естественнаго состоянія, причемъ желающіе могутъ даже и принудить нежелающихъ къ заключенію государственнаго договора. Человѣкъ есть соціальное твореніе и только въ общемъ можетъ развить то, что вложено въ его природу. И въ то же самое время человѣкъ есть самое антисоціальное твореніе. Три могущественныя влеченія или страсти дѣлаютъ каждаго врагомъ каждаго. Эти влеченія суть: честолюбіе, властолюбіе и корыстолюбіе Поэтому-то разумъ и предписываетъ оставить естественное состояніе и вступить въ государство. Такъ какъ правомъ регулируется употребленіе свободы, а государство составляется

для того, чтобы обезпечить юридическими законами то самое, къ чему стремится право, то государство можно опредѣлить, какъ соединеніе множества людей для обезпеченія свободы всѣхъ и каждаго посредствомъ обязательныхъ для всѣхъ юридическихъ законовъ. Слѣдовательно государство Канта есть государство правовое (Rechtsstaat) въ строгомъ смыслѣ слова. Задача его состоитъ въ осуществленіи требованій права, которыми ограждается свобода всѣхъ и каждаго. Это не есть полицейское государство съ задачею всеобщаго благополучія, о которомъ говорили другіе философы въ вѣкъ просвѣщенія. Можно бы было сказать, что Кантъ возвратился къ средневѣковой точкѣ зрѣнія на границы государственной дѣятельности Поддержаніе мира внутри и устраненіе опасностей извнѣ, а не положительное попеченіе о благосостояніи гражданъ и въ особенности не попеченіе о духовномъ благосостояніи посредствомъ вліянія на мысли и убѣжденія—составляетъ задачу государства Однако мысль о поддержаніи *мира* у Канта является въ другой формѣ: рѣчь у него идетъ о поддержаніи *свободы* отъ произвольнаго насилія, и самое государство у него является произведеніемъ практическаго разума человѣческаго рода. Послѣдняя мысль выразилась въ своеобразномъ взглядѣ Канта на наказаніе. Наказывая нарушителей свободы, государство не задается какими-либо другими соображеніями, кромѣ справедливости. Ни устрашеніе, ни исправленіе, ни даже доставленіе уваженія къ закону не принимаются въ соображеніе въ уголовномъ правѣ. Наказаніе есть актъ возмездія, требуемый справедливостью. Преступленіе должно быть искуплено страданіемъ, и это искупленіе должно быть осуществлено государствомъ. Кантъ стоитъ за удержаніе смертной казни. Если справедливость исчезнетъ, то не стоитъ и жить людямъ,—такъ разсуждаетъ Кантъ.

Вліяніе на Канта идей Локка, Монтескье и Руссо обнаруживается во многихъ отношеніяхъ. Такъ, за гражданами, вступившими въ государство, остается то, что неразрывно связано съ достоинствомъ человѣка, какъ человѣка (прирожденныя права): свобода, равенство и самостоятельность. *Свобода* состоитъ въ томъ, что гражданинъ никакому другому закону не обязанъ повиноваться, кромѣ того, на который онъ самъ далъ свое согласіе. Поэтому противъ гражданина можетъ быть употреблено принужденіе только для обезпеченія права, а не въ интересѣ благосостоянія этого члена, ибо въ противномъ случаѣ мы имѣли бы дѣло съ патріархальнымъ правительствомъ надъ несовершеннолѣтними, а не съ правовымъ устройствомъ для свободныхъ гражданъ. *Равенство* состоитъ въ томъ, что всѣ равны передъ закономъ и всѣ въ равной мѣрѣ подчинены ему; высшій (по должностному положенію) въ такой же мѣрѣ долженъ быть юридически связанъ по отношенію къ низшему, какъ и этотъ послѣдній по отношенію къ высшему; никакихъ сословныхъ привилегій и ни-

какихъ преимуществъ рожденія не допускается, а тѣмъ болѣе крѣпостныхъ отношеній; всѣ должности должны быть доступны каждому по мѣрѣ его способности. *Самостоятельность* состоитъ въ томъ, что каждый гражданинъ есть соучастникъ въ законодательствѣ. Этимъ поясняется и дополняется сказанное выше о свободѣ, что свобода состоитъ въ повиновеніи гражданина только такому закону, на который самъ онъ далъ согласіе. Именно Кантъ идеальнымъ, соотвѣтствующимъ требованію практическаго разума, считаетъ такое государственное устройство, въ которомъ законодательство принадлежитъ народному представительству, а исполненіе и правительство—правителю или исполнительной власти, которая должна быть поставлена до извѣстной степени самостоятельно. Правитель подчиненъ закону и слѣдовательно суверену, издавшему законъ. Суверенъ можетъ лишить правителя власти, низложить его, реформировать правительство, но не можетъ наказывать его, потому что власть принуждать на основаніи закона принадлежитъ не законодателю, а правителю, который, однако, въ случаѣ преданія его суду, самъ подлежалъ бы принужденію,—это было бы самопротиворѣчіемъ! Ни суверенъ, ни правитель не могутъ сами судить, а могутъ только назначать судей въ качествѣ магистратовъ, причемъ судъ самый производится не одними судебными магистратами, а и представителями отъ народа, присяжными (жюри). Другими словами, Кантъ воспроизводитъ ученіе о раздѣленіи властей Государство съ распредѣленными такимъ образомъ властями Кантъ называетъ республиканскимъ и считаетъ его наиболѣе соотвѣтствующимъ идеалу практическаго разума. Однако, самъ же онъ вноситъ въ свое построеніе разныя ограниченія и оговорки.

1) Признавая за всякимъ человѣкомъ, какъ за абстрактнымъ разумнымъ существомъ, право соучастія въ законодательствѣ, Кантъ въ сущности повторяетъ мысль Руссо, давая лишь ей философское обоснованіе. Руссо говорилъ, что каждый гражданинъ есть подданный, находящійся въ безусловномъ подчиненіи общей государственной волѣ, а съ другой стороны онъ же есть участникъ въ этой суверенной волѣ и слѣдовательно подчиняется себѣ самому. Кантъ могъ подкрѣпить эту мысль тѣмъ соображеніемъ, что человѣкъ участвуетъ въ установленіи разумной законодательной воли, какъ ноуменонъ, а за нарушеніе ея подвергается наказанію, какъ феноменонъ. Но у Канта оказалось еще и юридическое соображеніе: законъ не можетъ учинять неправа, а поэтому законодательная власть и должна принадлежать всѣмъ. Кто самъ же участвовалъ въ изданіи закона, то повинуется своей собственной волѣ, слѣдовательно пусть на себя и жалуется, если законъ оказался для него вреднымъ. Нельзя считать неправомъ то дѣйствіе, которое совершается по волѣ самаго потерпѣвшаго: volenti non fit injuria.

Однако, у Канта довольно неожиданно является различіе между активнымъ и пассивнымъ правомъ гражданства. Участвовать въ законодательствѣ могутъ только тѣ граждане, которые имѣютъ активное право гражданства. Прикащикъ у купца, подмастерье у ремесленника, служащій какъ скоро онъ не на службѣ государственной состоитъ, а у частнаго лица служитъ, всѣ несовершеннолѣтніе и всѣ лица женскаго пола, не могутъ считаться самостоятельными гражданами съ активнымъ правомъ гражданства. Они могутъ претендовать на равенство и самостоятельность лишь въ томъ смыслѣ, что законы не должны устанавливать препятствій для перехода этихъ лицъ изъ пассивнаго состоянія въ активное.

2) Представляя себѣ идеалъ „республиканскаго“, какъ онъ выражается, государственнаго устройства, Кантъ оговаривается, что сущность дѣла состоитъ собственно въ томъ, чтобы устройствомъ обезпечивалось законное правительство и не допускалось беззаконное злоупотребленіе силою. Но установить подобное устройство есть труднѣйшая изъ всѣхъ проблемъ. Изъ понятія государственной власти логически вытекаетъ, что она есть власть высшая, не подлежащая никакому контролю и никакому суду. Слѣдовательно нужно бы было создать такое устройство, при которомъ по возможности исключалось бы злоупотребленіе этою неограниченною властію. Демократическое устройство, въ которомъ вся власть—и законодательная, и исполнительная, и судебная—принадлежала бы народу, или его избраннымъ представителямъ, нисколько не ручается за то, что злоупотребленій не будетъ; напротивъ оно-то именно и наклонно къ деспотизму и къ произволу, въ особенности же оно неблагопріятно для духовной свободы. Сильная монархія можетъ дать гораздо большій просторъ этой свободѣ, какъ это видно изъ примѣра Фридриха Великаго. Если самодержецъ смотритъ на себя, какъ на перваго слугу государства и дѣйствуетъ согласно съ этимъ взглядомъ, т. е. какъ защитникъ самостоятельности государства съ внѣшней стороны и какъ блюститель права (слѣдовательно свободы) внутри, то абсолютная монархія можетъ быть хорошимъ и законномѣрнымъ правительствомъ. Правда, гарантій противъ злоупотребленій здѣсь нѣтъ, но вѣдь вполнѣ надежныхъ гарантій даже и вообще, по самой природѣ вещей, не существуетъ. Изъ такого кривого дерева, каковъ человѣкъ, нельзя срубить совершенно прямого строенія.

3) По отношенію къ существующему устройству и правительству, Кантъ не допускаетъ никакого „умничанья“ насчетъ того, откуда произошло это устройство, и слѣдуетъ ли повиноваться верховной власти Тѣмъ болѣе осуждаются всякія революціонныя возстанія противъ власти О событіяхъ французской революціи Кантъ могъ говорить только съ ужасомъ и отвращеніемъ. Кантъ говоритъ, что даже въ конституцію нельзя вносить такого пункта, чтобы, въ

случаѣ нарушенія властію конституціонныхъ законовъ, другая власть воспротивилась бы и слѣдовательно ограничила ее. Ибо этотъ ограничивающій факторъ долженъ имѣть высшія, или по меньшей мѣрѣ равныя права съ тѣмъ, кто ограничивается, и, призывая подданныхъ къ сопротивленію, долженъ быть въ состояніи защитить ихъ и своимъ рѣшеніямъ придать исполнительную силу. Но вѣдь въ такомъ случаѣ этотъ ограничивающій факторъ и былъ бы верховною властію, а не тотъ, кто ограничивается, что заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Всякое измѣненіе государственнаго устройства къ лучшему можетъ исходить лишь отъ суверена, а не отъ народа, и совершаться путемъ реформъ, а не путемъ революціи.

Государства, въ ихъ отношеніяхъ другъ къ другу, представляются Канту находящимися пока еще какъ бы въ естественномъ состояніи. Идеалъ Канта есть мирный союзъ всего человѣчества. Но пока это идельное состояніе еще не наступило, должны быть соблюдаемы по крайней мѣрѣ слѣдующіе прелиминарные, т. е. предварительные, какъ онъ выражается, артикулы къ вѣчному миру: 1) нельзя считать заключеніемъ мира такой договоръ, въ который умышленно вставляется пунктъ, могущій оправдать новую войну въ будущемъ; 2) одно самостоятельное государство не можетъ пріобрѣтать себѣ другаго самостоятельнаго государства путемъ наслѣдства и мѣны, купли или даренія; 3) постоянныя войска должны со временемъ совершенно исчезнуть; 4) государства не должны дѣлать долговъ на внѣшнія государственныя распри; 5) ни одно государство не можетъ вмѣшиваться въ устройство и управленіе другого государства; 6) въ случаѣ войны государство не должно позволять себѣ такихъ враждебныхъ дѣйствій, которыя сдѣлали бы невозможною взаимную увѣренность въ будущемъ мирѣ, какъ напр. подсылки убійцъ и отравителей, возбужденія измѣны въ средѣ воюющаго съ нимъ государства.

Гносеологія заняла, какъ мы видѣли, центральное мѣсто въ философскомъ ученіи Канта. Лично самъ по себѣ, онъ былъ человѣкъ въ высшей степени искренній и правдивый какъ въ мысли, такъ и въ дѣлѣ, и въ то же время скромный. Онъ вѣрилъ въ силу человѣческаго разума и въ человѣческое достоинство. Вотъ напр. нѣкоторыя изъ его моральныхъ правилъ:

Не позволяйте другимъ безнаказанно попирать ваше право.

Не дѣлайте долговъ, не имѣя твердой увѣренности въ возможности уплаты ихъ.

Не принимайте благодѣяній, безъ которыхъ вы можете обойдтись.

Не будьте льстецами и блюдолизами.

Будьте хозяйственными, чтобы не нищенствовать.

Пресмыкательство недостойно человѣка: кто дѣлаетъ себя червемъ, тотъ не долженъ жаловаться, что его давятъ ногами и т. п.

Вполнѣ соотвѣтствовавшее андивидуальнымъ чертамъ характера самого Канта, ученіе его представляло здоровую реакцію идеямъ господствовавшей въ то время утилитарной морали (польза, благополучіе, счастіе и т. п.) и въ тоже время страдаетъ одностороннимъ формализмомъ, даже, какъ нѣкоторые говорятъ, отталкивающимъ ригоризмомъ. Нравственно дѣйствовать по Канту значитъ дѣйствовать только и исключительно по категорическому императиву: „ты долженъ“. Значитъ всякое дѣйствіе по какимъ либо мотивамъ, кромѣ этого формальнаго велѣнія, не будетъ уже нравственнымъ, и между самими мотивами не будетъ уже никакого моральнаго различія, чувственное ли это пожеланіе, или любовь къ славѣ, или милосердіе, или страхъ Божій. Въ концѣ концовъ получится, что нравственно поступаетъ только тотъ, кто дѣлаетъ то, чего ему не хочется дѣлать, потому что поступающій по собственной склонности, хотя бы мотивированной чѣмъ либо добрымъ не удовлетворило бы требованію Канта. При оцѣнкѣ ученія Канта о государствѣ и о гражданинѣ, нужно принимать во вниманіе не только вліяніе на него французскихъ ученій и не только соотвѣтствіе этого ученія его собственному взгляду на автономію воли, но время, въ которое писалъ Кантъ. Это было время, когда нѣмецкіе государи, крупные и мелкіе, торговали рослыми людьми, какъ товаромъ, для обращенія ихъ въ военную службу, и когда въ общественной жизни и въ придворныхъ сферахъ въ особенности, господствовали лицемѣріе, лесть и коварство.

§ 60. **Фихте. Романтика.** Іоганъ Готлибъ Фихте (1762—1814) одностороннимъ образомъ развилъ мысль, высказанную Кантомъ въ „Критикѣ чистаго разума“ въ видѣ предположенія, что наше мыслящее „я“ и „вещь въ себѣ“—одно и тоже. Это предположеніе Фихте возвелъ, такъ сказать, въ догматъ и построилъ на ней свою философскую систему субъективнаго идеализма. Если мы ничего не познаемъ, кромѣ феноменовъ, да и феномены познаются такими, какими они представляются въ нашемъ сознаніи, то нѣтъ никакого основанія полагать, что за феноменами скрываются какія-то „вещи въ себѣ“, о которыхъ притомъ мы ничего не знаемъ. Единственная „вещь въ себѣ“—это наше „я“, и всѣ представленія наши суть не что иное, какъ субъективныя произведенія этого нашего „я“, которымъ въ дѣйствительности нѣтъ соотвѣтствующихъ „вещей въ себѣ“, отличныхъ отъ нашего „я“. Но подъ „я“ понимаетъ онъ не личное „я“ того или другого индивида, а всеобщій или абсолютный разумъ, всеобщее или абсолютное „я“, которое противополагаетъ себя всему „не я“, и именно вслѣдствіе этого противоположенія приходитъ къ сознанію себя, какъ „я“. По ученію Канта, феномены познаются все таки путемъ наблюденія и опыта, а по мнѣнію Фихте образуются въ разумѣ же, который ни теоретически, ни практически

не знаетъ ничего, кромѣ себя самого. Поэтому, если Кантъ находилъ возможнымъ говорить объ автономіи и о категорическомъ императивѣ, объ ограниченіи свободы свободою всѣхъ другихъ, то еще болѣе считалъ себя въ правѣ говорить объ этомъ Фихте съ его единымъ принципомъ разумнаго „я“. У Канта, говорилъ самъ Фихте есть еще хоть сколько нибудь опыта, а онъ, Фихте, утверждаетъ, что и это все есть лишь продуктъ нашей творческой способности. Мышленіе и мысль есть истинное бытіе, а всякое другое бытіе явленій есть только кажущееся. Понятно, что и право выводится a priori, изъ разума, какъ абсолютный законъ разума.

Въ ученіи о государствѣ Фихте нѣсколько разъ измѣнялъ свои взгляды, такъ какъ къ первоначальному сильному вліянію Канта и французской литературы присоединились вліянія событій французской революціи и униженія германскаго отечества французскимъ завоевателемъ. Какъ патріотъ, пробуждавшій въ своемъ отечествѣ чувство національнаго достоинства, Фихте былъ болѣе крупною фигурой, чѣмъ какъ теоретическій мыслитель. Сначала онъ развивалъ ученіе Руссо о происхожденіи государства изъ индивидуальной воли и даже обязательность государственнаго договора обусловливалъ продолженіемъ согласія договорившихся индивидовъ. За всякимъ признается право снова выйдти изъ государства и возвратиться въ естественное состояніе. Если бы вышли всѣ, то, натурально, государство упразднилось бы. А на случай, если бы часть гражданъ пожелала бы остаться въ прежнемъ союзѣ, другая же отказаться отъ него, Фихте давалъ такой совѣтъ: и тѣ и другіе должны устроиться, какъ умѣютъ, и терпѣть то, что отвратить не въ силахъ; можетъ быть, государству и непріятно видѣть, какъ въ его средѣ возникаетъ другое государство, но не въ этомъ дѣло, а въ томъ, можетъ ли государство по праву противодѣйствовать этому. Фихте отвѣчаетъ отрицательно: государство не имѣетъ такого права —Объ отношеніи государства къ церкви Фихте разсуждаетъ съ большою легкостію. Государство и церковь существуютъ рядомъ другъ съ другомъ, подчиняясь закону естественнаго права, подобно тому, какъ рядомъ и независимо одинъ отъ другого живутъ индивиды, подчиняясь тому же естественному закону. Если каждая сторона знаетъ свои границы и не переступаетъ ихъ, то столкновенія никогда между ними не произойдетъ. Область церкви въ невидимомъ мірѣ, а государство исключено изъ невидимаго міра, не можетъ изрекать проклятій и благословеній для другаго міра, судить только наши дѣйствія, а не мысли. При этомъ забывается, что хотя бы государство не претендовало на включеніе его въ „невидимый міръ“, не изрекало проклятій и благословеній, имѣщихъ силу для будущаго міра, и не приписывало себѣ суда надъ мыслями, все таки имѣло бы передъ собою видимое общество, въ которомъ не только мыслятъ, а и дѣйствуютъ, причемъ установ-

леніе границъ для дѣйствій можетъ оказаться не столь легкою задачею, какою преставлялъ ее себѣ Фихте. Цѣль государства Фихте поставлялъ только въ охраненіи безопасности, при чемъ даже смѣшалъ правительство съ судомъ, а отъ исполнительной власти отдѣлилъ власть надзирающую. Надзирающая власть принадлежитъ особымъ органамъ, которыхъ онъ называетъ эфорами, и которые должны быть поставлены достаточно независимо, чтобы отстаивать свободу народа противъ власти. А если и эфоры будутъ дѣйствовать заодно съ властію, тогда не останется другого исхода, кромѣ бунта.

Нѣсколько позднѣе Фихте включилъ въ свое понятіе государства, какъ учрежденія для безопасности, регламентацію торговли и ремеслъ, превративъ государство, по выраженію Блунчли, въ громадный общественный рабочій домъ, въ которомъ различныя занятія и призванія отдѣльныхъ лицъ въ точности устанавливаются цѣлымъ, точно также какъ цѣны на сырые продукты и фабрикаты.

Въ самыхъ позднихъ своихъ сочиненіяхъ Фихте уже не довольствуется понятіемъ о государствѣ, какъ о совокупности вступившихъ въ договоръ индивидовъ, выдвигаетъ понятіе *народа* и въ народномъ духѣ видитъ даже нѣчто божественное, а ближайшею задачею государства ставитъ *попеченіе о національномъ воспитаніи*. Мало того, Фихте, вмѣсто установленія общей воли равными между собою индивидами, проэктируетъ нѣчто вродѣ Платонова государства, въ которомъ должны управлять лучшіе люди, учители народа. Какимъ образомъ эти лучшіе люди будутъ достигать власти, Фихте не можетъ указать и предоставляетъ это дѣло божественному міроправленію, выражая надежду, что когда нибудь придетъ нѣкто (т. е. нѣкоторый Мессія), который, какъ самый справедливый въ своемъ народѣ, будетъ властителемъ его, и онъ же найдетъ средства къ тому, чтобы продолжить преемство лучшихъ людей на будущее время, пока не наступитъ истинное царство Божіе, въ которомъ сполна получатъ свое осуществленіе начала христіанства.

Философія Фихте имѣла важное значеніе для такъ называемаго романтическаго направленія въ литературѣ и искуствѣ. Къ тому времени переведены были на нѣмецкій языкъ всѣ образцовыя произведенія чужихъ литературъ: Гомера, Платона, Шекспира и романскихъ писателей, а также приведены были въ извѣстность произведенія древне-германской литературы Явилось сознаніе, что всѣ эти сокровища нужно переварить въ горнилѣ національнаго нѣмецкаго духа и усвоить ихъ. Въ центрѣ этого движенія стала романтическая школа, которая, однако, не ограничилась одною литературно-эстетическою точкою зрѣнія, а старалась захватить и область философіи, и государственную жизнь. Романтикамъ казалось, что они находятся наканунѣ новаго періода человѣческой культурной жизни, и стоитъ лишь уразумѣть и связать всѣ великія произведенія человѣческаго

духа въ его всестороннемъ развитіи, какъ сейчасъ же наступитъ новый періодъ законченнаго развитія Отсюда вытекало, что по всѣмъ тремъ направленіямъ—эстетическому, философскому и политическому необходимо историческое знаніе, для того чтобы изъ уроковъ прошедшаго выяснились задачи настоящаго. Тѣмъ самымъ романтики заявляли себя врагами „просвѣщенія“, представители котораго были обвиняемы въ томъ, что они были неспособны понять значеніе исторіи. Философія Фихте для романтизма имѣла то значеніе, что, выводя внѣшній міръ изъ творческаго „я“, Фихте благопріятствовалъ романтическому направленію. Романтики, не особенно склонные къ точной разборчивости въ понятіяхъ и недостатокъ дѣйствительнаго историческаго знанія восполнявшіе фантазіей, самую дѣятельность творческаго „я“ превратили въ мечтательную работу фантазіи. Поэтому сказки, въ которыхъ большею частію перемѣшиваются дѣйствительность съ вымысломъ и быль съ небылицей, представлялись романтикамъ высшимъ проявленіемъ человѣческаго творчества. Самый міръ у романтиковъ получилъ сказочный и призрачный характеръ.

§ 61. **Вильгельмъ Гумбольдтъ.** Вильгельмъ Гумбольдтъ (1767—1835), братъ знаменитаго натуралиста и вмѣстѣ энциклопедиста Александра Гумбольдта, былъ болѣе прусскимъ государственнымъ дѣятелемъ, чѣмъ философомъ. Теоретически онъ развивалъ, и притомъ односторонне, нѣкоторыя идеи Канта, поддерживая взглядъ, что кругъ задачъ государственной власти долженъ быть по возможности ограниченъ въ пользу свободной дѣятельности гражданъ. Въ своемъ „Опытѣ опредѣленія границъ дѣятельности подданства“ Гумбольдтъ старался даже доказать, что всякая положительная забота государства о благѣ гражданъ вредна, и что необходима лишь отрицательная забота о безопасности гражданъ. Подъ безопасностію онъ понималъ собственно увѣренность въ законной свободѣ, такъ что задача государства сводилась къ защитѣ гражданъ отъ противозаконнаго нарушенія ихъ свободы. Онъ порицаетъ заботливость государства о физическомъ благосостояніи гражданъ, такъ какъ, вслѣдствіе этой заботливости, естественныя силы и энергія гражданъ ослабляются, и индивидуальныя особенности подводятся подъ насильственную нивеллировку. Гумбольдтъ возстаетъ противъ многочисленнаго бюрократическаго персонала, вызываемаго вмѣшательствомъ государства въ общественную жизнь. Мало того, даже бракъ, по мнѣнію Гумбольдта, долженъ быть совершенно освобожденъ отъ всякой государственной регламентаціи, съ предоставленіемъ самимъ гражданамъ возможности опредѣлять его своими договорами, вытекающими изъ свободной воли. Тѣмъ болѣе Гумбольдтъ не допускаетъ вмѣшательства государства въ религіозныя дѣла. Государство не должно покровительствовать религіозному настроенію или направлять

его: тогда гражданинъ, предоставляемый себѣ самому въ религіозныхъ дѣлахъ, будетъ отличаться большею нравственностію и повиновеніемъ закону. Нравственныя дѣла должны быть обсуживаемы съ той же точки зрѣнія, какъ и религіозныя. Государство должно воздерживаться отъ воздѣйствія прямаго, или даже косвеннаго, на нравы и характеръ націи, отъ наблюденія за воспитаніемъ и за религіозными учрежденіями, отъ такихъ мѣропріятій, какъ изданіе законовъ противъ роскоши и т. п. Всѣ эти односторонніе взгляды Гумбольдта находятъ свое объясненіе въ крайностяхъ тогдашняго полицейскаго государства, какъ реакція этимъ крайностямъ.

§ 62. **Шеллингъ и Краузе.** Фридрихъ Вильгельмъ Іосифъ Шеллингъ (1775—1854) началъ съ субъективнаго идеализма Фихте, но постепенно преобразовалъ его въ т. н. философію тожества. Фихте весь объективный міръ выводилъ изъ „я“ и истинное бытіе приписывалъ только мышленію. Въ системѣ Шеллинга субъективное или идеальное и объективное или реальное суть два полюса, взаимно себя предполагающіе и взаимно другъ друга требующіе. Поэтому должны существовать двѣ основныя науки: философія природы, которая должна объяснить, какимъ образомъ изъ объективнаго возникаетъ субъективное, изъ природы духъ, и трансцедентальная философія, которая имѣетъ своею задачею объяснить, какимъ образомъ изъ субъективнаго возникаетъ объективное, изъ духа природа. Такъ называемая мертвая или безсознательная природа представляется Шеллингу неудавшеюся попыткою духа осмыслить себя, недозрѣлою мыслію, такъ что въ ея феноменахъ, хотя и безсознательно, проглядываетъ уже разумѣніе. Въ человѣкѣ, или, точнѣе, въ разумѣ, природѣ удается достигнуть своей цѣли, т. е. сдѣлать себя самое объектомъ своего сознанія, причемъ оказывается, что сознающее тождественно съ сознаваемымъ. Отсюда выводится, что и „я“ и „не я“ суть одинаково относительныя понятія, которыя должны быть подведены подъ одно общее понятіе абсолютнаго тожества „я“ и „не я“. Это абсолютное тожество есть то, что называется Божествомъ или Абсолютомъ. Такимъ образомъ философія Шеллинга есть въ сущности пантеизмъ, только получившій другой оттѣнокъ, чѣмъ у Спинозы, на котораго Шеллингъ любилъ ссылаться. У Спинозы пантеизмъ былъ мертво-реалистическимъ, у Шеллинга идеалистическимъ и, такъ сказать, одухотвореннымъ пантеизмомъ. Душа въ человѣкѣ не есть что либо реально-различное отъ его тѣла, а есть идеальная сторона его. Разсматриваемая по отношенію ея къ тѣлу, она конечна, но по существу своему безконечна, такъ какъ составляетъ одно съ Абсолютомъ, т. е. съ Божествомъ. Задача ея и состоитъ въ томъ, чтобы возвышаться къ безконечному и обожествлять себя. Въ этомъ состоитъ нравственность, а вмѣстѣ и блаженство. Нравственно добрыми считаются тѣ люди, которые ведутъ свободную, равную для всѣхъ и закономѣрную жизнь. Госу-

дарство, съ точки зрѣнія этой философіи, не могло разсматриваться, какъ произвольное учрежденіе людей, какъ продуктъ соглашенія отдѣльныхъ воль Государство есть сочетаніе идеальнаго съ реальнымъ, свободы съ необходимостію, откровеніе всеобщей міровой воли, т. е. Абсолюта, художественное произведеніе, которое не можетъ быть средствомъ для какихъ либо цѣлей. Подобно тому, какъ Абсолютъ въ природѣ создаетъ естественные организмы, такъ и въ мірѣ духа онъ создаетъ нравственные организмы, въ которыхъ онъ проявляетъ себя. Въ отличіе отъ другихъ организмовъ, государство есть совокупный или собирательный нравственный организмъ. Къ частному праву (jus privatum), имѣющему дѣло съ обособленными интересами и съ обособленными цѣлями Шеллингъ не благоволитъ, а напротивъ онъ симпатизируетъ идеальному государству Платона. Однако, въ противоположность античному міру, который зналъ только единственный идеальный и вмѣстѣ художественный организмъ этого рода—государство, Шеллингъ знаетъ еще другой организмъ, такъ сказать параллельный,—церковь. Различіе и взаимное отношеніе этихъ обоихъ организмовъ Шеллингъ объясняетъ такимъ образомъ, что хотя въ обоихъ сочетаются идеальное съ реальнымъ и свобода съ необходимостію, но въ государствѣ болѣе рѣшительно выступаетъ реальная сторона, а въ церкви идеальная.

Философію тожества проповѣдывалъ также *Георгъ Краузе* (1780—1832) съ нѣкоторыми особенностями, какъ въ теоретическихъ положеніяхъ, такъ и въ выводахъ, отъ ученія Шеллинга. Краузе пытался дать пантеистическому ученію Шеллинга такой оборотъ, чтобы Божество въ Его идеальномъ самосозерцаніи мыслилось какъ личность. Конечныя вещи—это тотъ процессъ, путемъ котораго развивается эта Абсолютная Личность. Только въ ней и черезъ нее онѣ живутъ и существуютъ. Поэтому онъ свое ученіе называлъ не пантеизмомъ, а панентеизмомъ (все въ Богѣ). Задавшись цѣлью изгнать принятую философскую терминологію и замѣнить ее новыми, имъ самимъ изобрѣтенными, германскими терминами, Краузе сталъ писать такимъ философскимъ языкомъ, что даже сами нѣмецкіе философы отказывались его понимать. Краузе ставилъ задачу государства въ охраненіи права, впрочемъ понимая это охраненіе не только въ отрицательномъ смыслѣ Канта, но и въ смыслѣ положительнаго содѣйствія развитію. Но выше государства онъ ставилъ общество и старался прослѣдить органиченіе процессы какъ въ жизни отдѣльнаго человѣка, такъ и въ общеніи, расчленяя общество по различнымъ жизненнымъ цѣлямъ, какъ-то религія, наука, искуство, нравственность, воспитаніе. Задачу цѣлаго человѣческаго рода онъ поставлялъ во внѣшнемъ соединеніи и внутреннемъ общеніи умовъ. Но общечеловѣческаго союза для Краузе мало. Фантазія увлекаетъ его дальше и выше. Союзъ земного человѣчества долженъ примкнуть къ общему союзу всѣхъ людей

солнечной системы, и тогда наступитъ жизненное общеніе, со всѣми разумными существами и съ Божествомъ.

§ 63. **Гегель**. Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель (1770—1831), врагъ всякихъ романтическихъ фантазій и поэтическаго философствованія, на основахъ философіи Фихте и Шеллинга построилъ философію абсолютнаго, какъ говорятъ, идеализма, или, правильнѣе сказать, философію логическаго раціонализма, раціоналистическую философію въ особомъ специфическомъ смыслѣ. Изъ тожества мышленія и бытія онъ вывелъ, что существо всѣхъ вещей есть разумъ, а отсюда далѣе заключилъ, что все существующе разумно и разумное существуетъ. Уже его предшественниками намѣчались три стадіи развитія духа: тезисъ, антитезъ и синтезъ. Гегель тщательно обосновалъ и обработалъ эти три стадіи, какъ ступени логическаго мышленія или иначе, діалектическаго мышленія (терминъ этотъ встрѣчался намъ уже въ древней греческой философіи). Діалектическій методъ мышленія по тремъ стадіямъ составляетъ характерную черту всей философіи Гегеля. Каждое понятіе (тезисъ) съ неизбѣжною логическою необходимостію превращается, по закону противорѣчія, въ свою противоположность (антитезъ), а затѣмъ обѣ противоположности примиряются (синтезъ). Изъ синтеза протиположностей образуется высшее понятіе, которое опять развивается по тѣмъ же стадіямъ тезиса, антитеза и синтеза, и это діалектическое движеніе продолжается до тѣхъ поръ, пока не получится заключительный и наивысшій синтезъ. Но этотъ діалектическій процессъ совершается не въ мышленіи только. Такъ какъ понятіе или духъ составляетъ существо вещей, то діалектическій процессъ есть вмѣстѣ и процессъ развитія реальнаго міра. Духъ изъ себя самого порождаетъ міръ или природу, какъ свою противоположность, и возвращается къ себѣ самому, какъ высшему единству. Всѣ ступени діалектическаго развитія суть не субъективныя только явленія, а и объективныя. Если мы мыслимъ о предметахъ, то содержаніе этихъ предметовъ, какъ посторонняго для насъ бытія, какъ бы уничтожается и превращается въ наши мысли. Отсюда выводится, что разумъ, изслѣдуя существо вещей въ дѣйствительности изслѣдуетъ только себя самого. Указанныя три ступени или стадіи (тезисъ, антитезъ и синтезъ) Гегель называетъ еще иначе: положеніе, отрицаніе и отрицаніе отрицанія, или еще иначе: положеніе или понятіе an sich, положеніе или понятіе fur sich, наконецъ положеніе или понятіе an und für sich Вся философская система Гегеля построена на этомъ трехчленномъ дѣленіи, причемъ философъ часто съ большими натяжками, искуственно и насильственно, подгоняетъ матеріалъ для познанія подъ свою тріаду. Эмпирическое знаніе не пользуется особымъ уваженіемъ со стороны Гегеля. Онъ распоряжается имъ произвольно и даетъ ему такой видъ, какъ будто все знаніе, почерпаемое изъ особыхъ эмпирическихъ наукъ, порождается

діалектическимъ методомъ, такъ что всѣ осгальныя науки оказываются излишними, изчезая въ философіи Идеалъ Гегеля—схватить все человѣческое знаніе и понять, почему именно міръ таковъ, какимъ онъ представляется въ нашемъ эмпирическомъ познаніи. На міръ онъ смотритъ, какъ на необходимое развитіе Божественнаго духа и желаетъ указать, какое мѣсто и значеніе имѣетъ въ процессѣ этого развитія каждая отдѣльная форма міровой жизни. Философія Гегеля въ сущности пантеистическая.

Логическое понятіе, къ которому все существующее сводится, и въ которомъ все уничтожается, есть Абсолютъ, Божество. Абсолютъ въ первой стадіи—Богъ до сотворенія міра, во второй стадіи—природа Имъ сотворенная, въ третьей стадіи—духъ. Поэтому и въ наукѣ три главныя части: логика, философія природы и философія духа. Логика есть наука о понятіи, или другими словами, о Богѣ самомъ въ себѣ до сотворенія міра. Философія природы—наука о Богѣ, какъ Онъ проявилъ себя въ природѣ. Философія духа — наука о Богѣ, достигнувшемъ самосознанія въ человѣческомъ духѣ и такимъ образомъ возвратившемся къ себѣ самому. Каждая изъ наукъ излагается по трехчленной схемѣ, причемъ каждая тріада проходитъ въ свою очередь тотъ же діалектическій процессъ по тремъ степенямъ и т. д. Въ *философіи духа*, т.-е. уже духа возвратившагося изъ природы къ себѣ самому, которая должна интересовать насъ больше, чѣмъ первыя двѣ науки, различаются: ученіе о субъективномъ духѣ, ученіе объ объективномъ духѣ и ученіе объ абсолютномъ духѣ.

Ученіе о субъективномъ духѣ раздѣляются на антропологію, феноменологію и пневматологію. Въ первой душа разсматривается сама въ себѣ какъ нѣчто естественное, вышедшее изъ рукъ природы; во второй душа, различающая себя отъ міра и міръ отъ себя и достигающая разума; въ третьей душа, путемъ этого различенія или противоположенія достигающая сознанія своего единства съ міромъ и своей самоопредѣляющейся свободы.

§ 64. **Ученіе Гегеля объ объективномъ духѣ и въ особенности о правѣ, обществѣ и государствѣ.** *Ученіе объ объективномъ духѣ* (о свободной волѣ) распадается на ученіе о правѣ, ученіе о моральности и ученіе о нравственности. *Область права* обнимаетъ собою три стадіи: собственность, договоры и право противъ неправа, т. е. наказаніе, другими словами право гражданское и уголовное. Въ собственности лицо создаетъ себѣ внѣшнюю сферу свободы, въ которой оно желаетъ проявлять свою волю. Въ договорѣ воля одного лица сталкивается съ волею другаго лица, и изъ этого столкновенія двухъ воль рождается общая, договорная воля, которая и становится правомъ. Но такъ какъ приэтомъ возможенъ конфликтъ не только между двумя особенными волями, но и между особенною волею и всеобщею волею (т. е. закономъ), другими словами неправо, то является необходимость

отрицанія неправа и возстановленія права. Слѣдовательно, по терминологіи Гегеля, норма закона есть положеніе, правонарушеніе есть отрицаніе этого положенія, а наказаніе есть отрицаніе отрицанія.— *Въ область моральности* входятъ: умыселъ и вина, намѣреніе и благо, доброе и злое. Дѣяніе признается собственнымъ дѣяніемъ лица лишь тогда, когда оно совершается сознательно и свободно, когда оно есть дѣло его *умысла* и его *вина* Но умыселъ относится только къ совершенію голаго, такъ сказать, факта, независимо отъ того, почему и для чего онъ совершается. Цѣль для факта ставится *намѣреніемъ*, которое направляется на извѣстные интересы и потребности, обнимаемые общимъ понятіемъ *блага*. *Добро* есть единство понятія воли, т. е. всеобщей воли, съ особенною волею (индивидуальною), единство особеннаго съ всеобщимъ. Зло есть уклоненіе особеннаго отъ общаго, возмущеніе конечнаго противъ безконечнаго. *Къ сферѣ нравственности* относятся семейство, гражданское общество и государство. Въ *семействѣ* проявляются нравственныя начала любви и взаимнаго довѣрія. Изъ нравственнаго характера семейной жизни выводятся принципы для брака, для наслѣдственнаго права и для воспитанія дѣтей. *Гражданское общество* Гегель первый сталъ отдѣлять отъ государства, но это отдѣленіе вышло у него очень своеобразное. Въ ученіи о гражданскомъ обществѣ у Гегеля трактуются „государственная экономія“, какъ система интересовъ и потребностей, правосудіе, соціальныя функціи полиціи (то, что у насъ теперь называется административнымъ правомъ) и корпораціи, какъ напр. цехи. Какъ вообще Гегель каждый моментъ въ общей тріадѣ развѣтвляетъ по частичнымъ тріадамъ, такъ же точно онъ поступаетъ и въ ученіи о гражданскомъ обществѣ. Такъ напр. говоря о „государственной экономіи“, какъ системѣ потребностей, онъ различаетъ: 1) крестьянское сословіе съ его патріархальною жизнію, возлагающее надежды на Бога и природу; 2) разсудительное промышленное сословіе (ремесленники, фабриканты, торговцы), занимающееся обработкой произведеній природы и служащее посредникомъ для потребностей и занятій другихъ; 3) общее сословіе, имѣющее своимъ занятіемъ интересы общественнаго состоянія (ученые и чиновники). *Государство* Гегель понимаетъ въ смыслѣ античной греческой философіи, какъ реализацію нравственной идеи, какъ совершеннѣйшее проявленіе божественной воли, откровеніе самосознающаго себя духа, осуществленіе самаго разума и даже называетъ его земнымъ, видимымъ Богомъ. Государство есть самоцѣль, абсолютная власть на землѣ; всѣ индивиды безусловно подчиняются ей до самопожертвованія. Церковь стоитъ не выше его и не внѣ его, а есть лишь отдѣльный моментъ въ государствѣ. Для того, чтобы быть религіознымъ и добродѣтельнымъ, человѣкъ долженъ дѣлать лишь то, что ему указывается и предписывается государствомъ. Одинъ изъ послѣдователей гегеліан-

ства, церковный историкъ Рихардъ Ротэ, сдѣлалъ изъ ученія Гегеля тотъ выводъ, что исторически, конечно, церковь безспорно существовала втеченіе ряда вѣковъ, но что она со временемъ должна совершенно исчезнуть въ государствѣ, которое будетъ не только государствомъ, но и церковью. Но и въ сферѣ государства, однако, Гегель не забываетъ своей тріады, различая три момента: внутреннее государственное право, внѣшнее государственное право и всемірную исторію. *Внутреннее государственное право* означаетъ устройство государства, въ которомъ онъ различаетъ королевскую власть, правительственную власть и законодательную власть (судъ, какъ мы видѣли, Гегель отнесъ къ гражданскому обществу). Наиболѣе совершеннымъ ему кажется „конституціонное“ устройство, но безъ народнаго суверенитета, т. е. такого суверенитета, который противополагался бы суверенитету въ лицѣ *монарха;* суверенитетъ за народомъ признается лишь въ томъ смыслѣ, что народъ есть нѣчто самостоятельное по отношенію къ другимъ народамъ. Но народъ безъ монарха и безъ организаціи есть безформенная масса, къ которой не приложимъ ни суверенитетъ, ни другіе аттрибуты государства. Монархъ есть то лицо, въ которомъ выражается воля госу-дарства: „я хочу“. Это не значитъ, что монархъ дѣйствуетъ произвольно; онъ не изъ своей головы выдумываетъ содержаніе своихъ велѣній. Если конституція (въ смыслѣ Гегеля) держится твердо, то монарху часто больше нечего дѣлать, какъ подписывать свое имя, говорить: „да“, и ставить точку надъ і. Но имя это важно: это—вершина, за которую нельзя переходить.

Правительственная или *исполнительная власть* подводитъ особыя сферы и отдѣльные случаи подъ общіе законы, слѣдовательно исполняетъ, примѣняетъ и охраняетъ законы и распоряженія, уже существующіе. Выполненіе этой задачи требуетъ исполнительныхъ государственныхъ чиновниковъ и высшихъ совѣщательныхъ учрежденій, соприкасающихся съ монархомъ. Всѣ органы исполнительной власти составляютъ главную часть средняго сословія, въ которомъ умственное развитіе совпадаетъ съ правосознаніемъ народной массы. Среднее сословіе—оплотъ законности и интеллигенціи.

Законодательная власть устанавливаетъ общія правила или нормы. Въ ней, кромѣ монарха, которому принадлежитъ высшее рѣшеніе, и исполнительной власти, которая соображается съ извѣстными ей конкретными задачами и потребностями цѣлаго государства, принимаетъ участіе сословный элементъ. Сословный элементъ въ конституціонномъ строѣ служитъ къ тому, чтобы дать выраженіе „эмпирической всеобщности взглядовъ и мыслей многихъ“, такъ какъ отдѣльнымъ группамъ лучше извѣстны близкіе имъ потребности и недостатки, и такъ какъ самое присутствіе сословныхъ группъ въ законодательномъ собраніи имѣетъ значеніе нѣкоторой публичной цензуры, заранѣе

уже побуждающей относиться къ дѣламъ внимательно и осмотрительно.

Вторая стадія гегелевскаго, діалектически развивающагося, государства есть *внѣшнее государственное право*. Здѣсь излагается ученіе о суверенитетѣ государства въ отношеніи его къ другимъ государствамъ. Здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ переходъ къ третьей стадіи Каждое государство, абсолютно-самоцѣльное и имѣющее божественное величіе, есть только часть міроваго духа Рядомъ съ однимъ государствомъ существуютъ другія. Отношенія между ними опредѣляются договорами, а въ случаѣ спора—войною, при отсутствіи третейскаго судьи. Каждое государство имѣетъ абсолютное право на признаніе и на сохраненіе своей независимости. Въ защитѣ его заключается нравственное оправданіе войны, которая не всегда бываетъ зломъ, а иногда бываетъ необходима для нравственнаго здоровья народовъ, подобно тому, какъ движеніе вѣтровъ предохраняетъ море отъ гніенія. Но уже самое существованіе отдѣльныхъ государствъ съ ихъ особыми интересами свидѣтельствуетъ о томъ, что дѣйствительнаго единства между государствами нѣтъ.

Отсюда необходимость *третьей стадіи — всемірной исторіи*, которая есть вмѣстѣ всемірный судъ, совершаемый всеобщимъ духомъ надъ духомъ народовъ. Исторія именно и есть осуществленіе всемірнаго или всеобщаго духа, такъ что философія права заканчивается философіей исторіи. Всякая фаза развитія мірового духа пользуется какимъ либо народомъ (поперемѣнно однимъ послѣ другого), который занимаетъ руководящее положеніе между другими въ данный періодъ исторіи. По выполненіи своей исторической миссіи, народъ падаетъ и передаетъ сдѣлавшійся ему непосильнымъ скипетръ другому народу, котораго со временемъ ожидаетъ таже участь. Приэтомъ намѣчаются четыре великіе періода исторіи: восточный, греческій, римскій и германскій. Въ этомъ послѣднемъ Гегель находитъ примиреніе объективной истины и свободы, единство божественной и человѣческой природы

Философія духа, какъ было указано выше, разсматриваетъ діалектическое движеніе духа по тремъ ступенямъ: субъективнаго духа, объективнаго духа и абсолютнаго духа. Эта *послѣдняя часть* философіи духа, не имѣющая для насъ интереса, излагаетъ ученіе объ абсолютномъ духѣ, развивающемся въ трехъ формахъ: въ искуствѣ (какъ воззрѣніе или созерцаніе), въ религіи (какъ представленіе) и въ философіи (какъ понятіе).

Философія Гегеля считалась многими оффиціальною государственною философіей прусскаго королевства, и самого Гегеля обвиняли въ томъ, что онъ своимъ положеніемъ: „все существующее разумно“ освящалъ всѣ несовершенства тогдашняго государственнаго порядка, а рисуемымъ имъ конституціоннымъ устройствомъ съ со-

словнымъ элементомъ поддерживалъ бюрократическій строй. Гегель былъ дѣйствительно консерваторъ, но прежде всего онъ былъ заклятымъ врагомъ революціи („durch und durch Antirevolutionär, какъ выразился о немъ Виндельбандъ). Онъ говорилъ, что существующее разумно и разумное существуетъ; но это не значитъ, что, по его мнѣнію, всѣ существующія учрежденія, какъ абсолютно разумныя, должны дѣйствовать на вѣчныя времена. Дѣйствительное онъ признавалъ разумнымъ въ томъ смыслѣ, что оно есть необходимая стадія въ діалектическомъ процессѣ, а самый этотъ процессъ есть не останавливающійся процессъ перехода изъ одной стадіи въ другую, такъ что сохраненіе на вѣчныя времена той дѣйствительности, которая существуетъ на отдѣльной стадіи процесса, рѣшительно противорѣчила бы всему міровоззрѣнію Гегеля. То, противъ чего боролся Гегель, говоритъ Вандельбандъ, — не реформа, а революція, безумная мысль, что необходимость историческаго процесса можетъ быть замѣнена декретами доктринернаго произвола.

§ 65. **Историческая школа Савиньи, Пухта и др.** Направленіе, которое въ исторіи философіи права называется историческою школой, отстаивалось многими учеными—романистами Гуго, Савиньи и Пухтой, историкомъ Нибуромъ, изслѣдователемъ германскихъ древностей Гриммомъ, историкомъ германскаго права Эхгорномъ и др. До нѣкоторой степени и глава нынѣшнихъ германистовъ Отто Гирке стоитъ на почвѣ исторической школы. Главнымъ же образомъ принципы исторической школы были развиты двумя романистами: Савиньи и Пухтой. Историческая школа стоитъ въ связи съ философіей Фихте и Шеллинга и съ тѣмъ направленіемъ умовъ, который выразился въ романтизмѣ. Кромѣ того, она совпала съ тѣмъ поворотомъ умовъ къ прошлому, который наступилъ въ другихъ странахъ вслѣдъ за низверженіемъ Наполеона и реставраціей Бурбоновъ (Іосифъ де-Местръ, Боркъ, де-Бональдъ и др.) Главное сочиненіе, въ которомъ Савиньи выразилъ свои взгляды: „О призваніи нашего времени къ законодательству и юриспруденціи“ (Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft), относилось къ гражданскому праву. Оно явилось въ 1814 г. Передъ этимъ Германія была разгромлена и унижена Наполеономъ, за завоеваніями котораго слѣдомъ шло введеніе его code civil. Несчастія Германіи заставили воспрянуть національное сознаніе, и одинъ изъ германскихъ юристовъ (Тибо) выступилъ съ предложеніемъ составить общее гражданское улаженіе для Германіи, въ видахъ содѣйствія ея объединенію, а также подъему германскаго правосудія и германскаго правовѣдѣнія. Это предложеніе казалось тѣмъ болѣе осуществимымъ, что держалось еще всеобщее убѣжденіе, созданное школой естественнаго права, что можно создать идеально-совершенное право, выведенное изъ разума и неизмѣнное для всѣхъ временъ. Тибо напр.

былъ убѣжденъ, что для составленія уложенія потребовалось бы не болѣе 2—4 лѣтъ. Савиньи въ вышеназванномъ своемъ сочиненіи разъясняетъ, что гражданское право, какъ показываетъ исторія уже на первыхъ ея страницахъ, имѣетъ опредѣленный характеръ, свойственный народу, подобно языку, нравамъ и устройству Институты права были предметомъ народной вѣры. Возникновеніе и прекращеніе правъ обозначались символическими дѣйствіями, и, благодаря чувственной наглядности этихъ дѣйствій, право поддерживалось въ опредѣленномъ образѣ. Въ новѣйшія времена мы склонны смотрѣть на древнія формальности, какъ на варварство и суевѣріе, радуемся освобожденію отъ нихъ, но не думаемъ о томъ, что и теперь мы связаны вездѣ юридическими формами, которымъ какъ разъ недостаетъ главнаго достоинства древнихъ формъ—наглядности и общей народной вѣры. Органическая связь права съ существомъ народнаго характера проявляется и въ дальнѣйшей исторіи, и въ этомъ отношеніи право также можно сравнивать съ языкомъ. Съ правомъ, какъ и съ языкомъ, нѣтъ неподвижнаго стоянія и затишья,—и тамъ и тутъ постоянное движеніе и развитіе по закону внутренней необходимости. Право растетъ вмѣстѣ съ народомъ, мужаетъ, старѣется и умираетъ, какъ скоро народъ теряетъ свою своеобразность. Съ возрастаніемъ культуры въ народѣ, болѣе и болѣе обособляются разные роды и направленія дѣятельности, и то, что дѣлалось нѣкогда всѣми вообще, становится дѣломъ отдѣльныхъ классовъ. Въ области права съ качествомъ такого отдѣльнаго класса выступаютъ юристы. Право получаетъ теперь научную обработку, и какъ раньше жило оно въ сознаніи народа, такъ теперь начинаетъ жить въ сознаніи юристовъ, представляющихъ народъ въ этой функціи. Право становится болѣе искуственнымъ и запутаннымъ, такъ какъ оно имѣетъ теперь двоякую жизнь: во первыхъ, какъ часть цѣлой юридической жизни, и во вторыхъ, какъ особая наука въ рукахъ юристовъ. Савиньи устанавливаетъ тѣ требованія, которымъ долженъ удовлетворять юридическій кодексъ и не находитъ, чтобы въ данное время эти требованія были на лицо. Онъ указываетъ на самую блестящую эпоху римскаго права, когда такіе корифеи юриспруденціи, какъ Папиньянъ, Ульпіанъ, Юлій Павелъ, имѣвшіе притомъ же въ рукахъ огромную власть, въ качествѣ префектовъ praetorio, не считали нужнымъ приступать къ кодификаціи. Онъ указываетъ далѣе на наполеоновскій кодексъ, на австрійское гражданское улаженіе и на прусскій ландрехтъ съ ихъ недостатками и произвольностію ихъ постановленій Напр. Наполеонъ въ 1803 г объявилъ въ государственномъ совѣтѣ фамильные фидеикоммиссы вредными, безнравственными и неразумными, а въ 1806 г. возстановилъ ихъ и въ 1807 г. принялъ ихъ кодексъ. Къ такому произвольному праву Савиньи не чувствуетъ никакого уваженія. Для того чтобы создать удовлетворительный ко-

дексъ, нужно изучить весь положительный матеріалъ и прослѣдить его до самыхъ его корней: только этимъ путемъ можно отдѣлить тотъ принципъ, при помощи котораго жизнеспособное можетъ быть отдѣлено отъ умершаго и это послѣднее можетъ быть окончательно сдано въ историческій архивъ. А такимъ матеріаломъ въ данное время для Германіи были: римское право, германское право и позднѣйшія модификаціи того и другого. Общее заключеніе, къ которому приходитъ Савиньи въ своемъ сочиненіи, состоитъ въ томъ, что наше время (т. е. время Савиньи) не призвано къ законодательству.

Существенные пункты ученія исторической школы, обнявшаго позднѣе всю область права, а не гражданское только право, могутъ быть формулированы въ слѣдующихъ положеніяхъ:

1) Право порождается народнымъ духомъ и имѣетъ подъ собою національно-историческій базисъ. Подобно тому какъ романтики считали сказку высшимъ проявленіемъ творчества, преоставители исторической школы считали обычай высшимъ источникомъ права Въ обычномъ правѣ всего яснѣе выражается непосредственная связь между практикой жизни и народнымъ убѣжденіемъ. Обычное право основывается не на сознательномъ или обдуманномъ произволѣ, а на безсознательномъ творчествѣ народной жизни. Эта мысль главнымъ образомъ развита была Пухтой, который посвятилъ обычному праву особое сочиненіе.

2) Со временемъ, вслѣдствіе развитія жизненныхъ отношеній и болѣе и болѣе усложняющейся запутанности ихъ, являются другія формы обнаруженія права: законное право и право юристовъ Но и то и другое въ основѣ своей имѣютъ народный же духъ, и существо дѣла не измѣняется: высшимъ источникомъ права всегда остается правосознаніе народа. Законодатели и юристы, какъ члены народа, принимаютъ существенное участіе въ этомъ правосознаніи, но не они создаютъ его.

Историческая школа вызывала много нареканій на себя, и нѣкоторыя изъ нихъ нельзя не признать основательными. Она часто ограничивалась фразами, не давая точнаго опредѣленія понятій, напр. говоря о народномъ духѣ, не поясняла, что нужно разумѣть подъ народнымъ духомъ. Вопросъ этотъ имѣетъ не маловажное практическое значеніе, такъ какъ разные люди могутъ выступать въ качествѣ выразителей и истолкователей народнаго духа и давать толкованія не только различныя, а прямо противоположныя. Далѣе историческая школа ни разу не остановилась надъ вопросомъ, который, если не со времени Томазія, то во всякомъ случаѣ со времени Канта, требовалъ отвѣта: какое значеніе для понятія права имѣетъ принужденіе? Да и вообще представители исторической школы или уклонялись отъ точнаго опредѣленія понятія права, или вращались въ безвы-

ходномъ кругѣ. Напр. Пухта въ своихъ „Пандектахъ“ опредѣляетъ *право*, какъ общее убѣжденіе членовъ *правового* общенія. Но вѣдь нужно сначала знать, что такое право, а потомъ уже говорить о правовомъ общеніи, въ отличіе отъ всякаго другого общенія: религіознаго, нравственнаго, хозяйственнаго и проч. А въ „Курсѣ институцій“ тотже Пухта опредѣляетъ субъективное право, какъ власть, предоставленную лицу всеобщею волею или объективнымъ правомъ. Опять нужно знать, что такое эта всеобщая воля, или объективное право, для того чтобы понять, какая власть разумѣется подъ субъективнымъ правомъ. Историческая школа смѣшала понятія народа и государства, далеко не совпадающія, такъ какъ государство можетъ составиться изъ разныхъ народовъ, и напротивъ одинъ и тотъ же народъ можетъ образовать изъ себя не одно государство. Савиньи и Пухта говорили объ „общей волѣ“, не поясняя, въ чемъ эта общая воля различается отъ общей воли Руссо. Пусть въ обычномъ правѣ дѣйствуетъ народный духъ, какъ безсознательная сила, но тогда это будетъ не общая сознательная воля, получающаяся путемъ ариѳметическаго счисленія большинства голосовъ, а безсознательная творческая сила. Если же дѣло идетъ о высшихъ ступеняхъ историческаго развитія права, на которыхъ выступаютъ уже законодатели и юристы, какъ сознательные выразители народной воли; то можетъ случиться, что не только законодатель будетъ поставленъ въ необходимость издавать законы, не имѣющіе корней въ прошедшей исторіи народа, удовлетворяя вновь возникшимъ потребностямъ, но и юристы, вмѣсто того чтобы изучать исторически національное право и изъ этого источника черпать нормы для юридическихъ отношеній, обратятся къ чужому праву и къ чужимъ образцамъ.

Въ новѣйшее время германисты исправляютъ ошибки и восполняютъ пробѣлы исторической школы, находя въ ней если не зачатки органическаго ученія о государствѣ и другихъ союзахъ, т. е. того ученія, которое отстаивается самими германистами, то правильное историческое воззрѣніе на право. Не отрицая критическаго отношенія къ существующему праву, германская наука требуетъ прежде всего отчетливаго выясненія исторіи права. И дѣйствительно, благодаря толчку, данному наукѣ историческою школой, масса ученыхъ силъ направилась къ изученію исторіи вообще и исторіи права въ особенности, какъ исторіи римской, такъ и исторіи германской.

