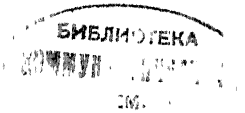
К. КУЗНЕЦОВЪ

ИДЕЯ СОВРЕМЕННАГО ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА

I. ОТЪ РЕФОРМАЦІИ
ДО РЕСТАВРАЦІИ.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ГНОСИСЪ"

1·9·1·9



781
39

ПЕЧАТАНО ВЪ ТИПОГРАФІИ
АКЦ. ЮЖНО-РУССКАГО
О—ВА ПЕЧАТНАГО ДѢЛА
ВЪ ОДЕССѢ.

Посвящается дорогому П. И. Новгородцеву, первому, кто ввелъ автора въ проблемы права.

Соціальныя науки въ наши дни (ихъ движеніе, разумѣется, безмѣрно замедлено міровыми событіями) переживаютъ нѣкоторый уклонъ въ сторону обобщающихъ построеній. Безконечная дробность, спеціализація изслѣдовательской работы, при всей ея законности, не должна вырождаться въ отрицательное отношеніе къ попыткамъ синтеза, подведенія итоговъ. Вѣдь иначе мы рискуемъ утонуть въ отдѣльныхъ мелочахъ, любовномъ вышлифованіи „конкретныхъ фактовъ", не замѣтить тѣхъ широкихъ путей, какими протекаетъ развитіе процессовъ общественной жизни.

Настоящая работа есть именно опытъ историко-философскаго синтеза. Она ставитъ себѣ задачей, базируясь отчасти на собственныхъ монографическихъ изслѣдованіяхъ автора, отчасти на изслѣдованіяхъ чужихъ, выявить послѣдніе элементы отношенія европейской мысли къ идеѣ правопорядка, ея сущности и ея призванія. При этомъ авторъ, слѣдуя своему глубокому убѣжденію, полагаетъ, что не только въ „теоріяхъ", но и самихъ „институтахъ", дѣйствующихъ учрежденіяхъ, нужно искать полный отвѣтъ на поставленный вопросъ. Отсюда кажущаяся пестрота привлекаемаго матеріала: рядомъ съ какимъ-либо памфлетистомъ стоитъ комиссія, провѣряющая парламентскіе выборы; рядомъ съ увѣсистымъ политическимъ трактатомъ—сжатый параграфъ того или иного конституціонаго акта.

Конечно, матеріалъ — слишкомъ необозримъ, чтобы не была умѣстна извѣстная выборка. Авторъ въ своихъ изслѣдованіяхъ, на-

чиная еще со студенческихъ лѣтъ подъ руководствомъ незабвеннаго Георга Еллинека, привыкъ ставить въ центръ міръ англо-саксонскій. Естественно поэтому, что и въ настоящей синтетической работѣ подобный уклонъ отразился достаточно энергично. Для существа дѣла это далеко не безвыгодно, ибо поскольку рѣчь идетъ о XVI—XVIII столѣтіяхъ, столѣтіяхъ, отмѣченныхъ ростомъ индивидуализма,— гдѣ, какъ не въ мірѣ англо-саксонскомъ, искать наибольшую яркость и напряженность? Тѣмъ не менѣе авторъ вправѣ все же говорить, что онъ даетъ исторію „обще-европейскаго“ умонастроенія, а не той или иной страны.

Одесса. Лѣто 1918.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ

РЕФОРМАЦІЯ—ПРОСВѢЩЕНІЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Вступленіе къ С.-Американской конституціи 1787 г., какъ исходный пунктъ анализа. Идея правотворчества. Позиція средневѣковья. Доминирующая роль обычая Законъ, истолкованный какъ обычай. Законъ исправляетъ существующее право. Роль общественнаго договора (Фортескью). Фундаментальные законы. Доктрина о парламентѣ, какъ судѣ. Законъ въ рукахъ парламента. Роль XVI в. Теорія смѣшаннаго правленія и ея помощь идеѣ правотворчества. Конституція терминологически завершаетъ нахожденіе этой идеи

Вступительныя слова къ американской конституціи 1787 года гласятъ: „Мы, народъ Соединенныхъ Штатовъ, съ цѣлью образовать болѣе совершенный союзъ, установить справедливость, обезпечить внутреннее спокойствіе и взаимную защиту, оказать содѣйствіе общему счастью и гарантировать блага свободы для себя и для потомства, принимаемъ нижеслѣдующую конституцію для Соединенныхъ Штатовъ". Параграфъ 5-ый конституціи говоритъ о томъ порядкѣ, который долженъ имѣть мѣсто въ случаяхъ, когда будетъ признано необходимымъ внести въ данный актъ тѣ или иныя „поправки", видоизмѣненія. Близкая по времени французская конституція 1791 г. „заявляетъ, что у націи есть неотъемлемое право измѣнять конституцію" (VII, 1).

Передъ нами въ стройной послѣдовательности развертываются итоги той работы, которую продѣлала европейская мысль въ теченіе XVI — XVIII столѣтій, когда въ мукахъ рождалась „новая" культура, въ бореньи закладывались основы современнаго правопорядка, выковывались тѣ формы, которыми во многомъ продолжаетъ жить общество и государство нашихъ дней. „Народъ" „дѣлаетъ" „конституцію", возможность „измѣненія" которой онъ предвидитъ; эта конституція стремится обезпечить „блага свободы".

Обратимъ, прежде всего, вниманіе на идею „дѣланья" закона, искусственнаго созиданья права, правопорядка[1]. Эта идея, при всей ея самоочевидности для человѣка конца XVIII вѣка, знаменуетъ собою результатъ существеннаго переворота, происшедшаго въ человѣческомъ сознаніи, взятомъ въ его отношеніи къ жизни вообще, къ жизни права въ частности. Возьмемъ ли мы греческое средневѣковье, систему міропониманія такъ, какъ она проходитъ передъ нами на страницахъ Иліады, возьмемъ ли мы средневѣковье европейское, — и въ томъ, и въ другомъ случаѣ насъ встрѣчаетъ пониманіе права, какъ системы нормъ, существующихъ отъ вѣка и до вѣка, дѣйствующихъ съ неизмѣнной послѣдовательностью, подобно тому какъ совершается смѣна дня и ночи, происходитъ теченіе времени года. Когда говорятъ о „космологизмѣ" этого ранняго пониманія правовой идеи, то тѣмъ самымъ подчеркиваютъ отсутствіе момента творчества, созиданія. Право „есть", и спрашивать объ его авторѣ столь же напрасно, какъ и искать установителя „порядка" въ царствѣ природныхъ отношеній. Когда говорятъ, что средневѣковье во главу угла кладетъ „обычай", то это именно и значитъ, что люди не представляютъ себѣ возможности иного права, иного уклада взамѣнъ того, какой они вокругъ себя находятъ. Широкое основаніе этого взгляда на правовую норму лежитъ въ общемъ консерватизмѣ, косности бытовыхъ формъ.

Отсюда неудивительно, если дѣятельность средневѣковаго парламента характеризуется не столько тѣмъ, что ему надлежитъ „право сдѣлать", сколько тѣмъ, что онъ призванъ „право объявить", т. е. не столько нѣчто новое къ жизни призвать, сколько зафиксировать уже существующее „право земли". И на греческой почвѣ насъ встрѣчаютъ фигуры раннихъ законодателей, которые, подобно Солону, свою миссію усматриваютъ въ „записываньи" права, а не въ его созиданьи: уже поздняя традиція придастъ имъ тотъ творческій порывъ, котораго они сами въ себѣ не замѣчали. Ясность проблемы по отношенію къ средневѣковью европейскому затемняется тѣмъ, что здѣсь, съ бо́льшей или меньшей напряженностью, дѣйствуетъ традиція античной культуры, при этомъ „поздней" античной культуры, т. е. той, которая уже давно оставила позади Гомеровскій примитивизмъ, въ частности давно уже осознала, что право, какъ и иныя нужныя для жизни блага, можно создать, а создавши — измѣ

[1] Ср. E. Jenks, Law and politics in the middle ages, 1913, passim.

нить. Вотъ и получается своеобразное явленіе, вообще характерное для средневѣковой жизни: именно вторженіе въ эту жизнь элементовъ, до которыхъ она, слѣдуя внутренней закономѣрности, еще не доросла. Отсюда механичность, книжность въ воспріятіи того, что еще не по плечу средневѣковью: невольно напрашивается сравненіе съ ребенкомъ, который можетъ декламировать „стихи для взрослыхъ", не проникаясь ихъ смысломъ. Но „свой" смыслъ при этомъ, конечно, можетъ вкладываться. Такъ поступаетъ и средневѣковый человѣкъ. Съ одной стороны онъ готовъ говорить вмѣстѣ съ античностью о томъ, что право можно „даровать, создать (informare), уложить, издать" [1]. Съ другой стороны, онъ очень склоненъ законъ взять, какъ обычай, т. е. именно понять право въ жизненно-близкой ему, средневѣковому человѣку, формѣ. Возьмемъ для примѣра декретъ Граціана, кодексъ канонической права средины XII в. Авторъ изслѣдуетъ вопросъ о томъ, „каковъ долженъ быть законъ". Въ числѣ должныхъ качествъ, помимо честности, справедливости, осуществимости, значится, что законъ долженъ соотвѣтствовать „обычаю страны". И если онъ формально вступаетъ въ силу съ момента обнародованія, то сила его — въ „одобреніи со стороны тѣхъ, кто имъ пользуется" [2]. Англійскіе юристы замѣчаютъ, что на континентѣ — въ ходу „императорское" право, т. е. реципированное римское. Въ Англіи — старое, неписанное право. Пусть такъ. Изъ этого не слѣдуетъ, что англичане въ худшемъ положеніи, что ихъ право — неполновѣсное, такъ сказать, право: „нисколько не абсурдно называть законы англійскіе законами, хотя бы это и были неписанные законы" [3].

Естественно, что законъ въ его поздне-античной формаціи, столкнувшись съ идеологіей средневѣковья и сблизившись непримѣтно съ обычаемъ, окажется чѣмъ-то весьма умѣреннымъ по размаху и весьма консервативнымъ по темпу становленія. Онъ не захочетъ чего-либо перестраивать радикальнымъ образомъ: въ лучшемъ случаѣ, въ виду дисгармоніи стараго установленія и христіан-

[1] Изъ числа раннихъ примѣровъ сошлемся на трактатъ IX в. Hincmar'a „De regis persona et regio ministerio", гдѣ, путемъ заимствованія у Бл. Августина, говорится о королѣ, какъ викаріи Бога, дарующемъ законы. Цит. у A. Lemaire „Les lois fondamentales de la monarchie française", 1907, p. 7, n. 1.

[2] Цит. у R. Bedel „La notion de la loi chez les théologiens et les canonistes du XIII-e siècle", 1914, p. 20, n. 1 и 2.

[3] Glanvill (XI ст.), цит. у A. J. Carlyle „A history of mediaeval political theory in the West", vol. III, 1915, p. 46, n. 1.

ства, онъ заговоритъ о „перемѣнахъ“; обычно же онъ предпочитаетъ скромно упоминать о добавкахъ, сокращеніяхъ стараго права[1]. Это — идея ремонта зданія, покраски и побѣлки, пристройки и надстройки Никто не старается зданія сломать, чтобы на его мѣстѣ возвести нѣчто новое, создать новый правовой укладъ. Въ совершенствѣ усваивая идеи Аристотеля, съ его опредѣленно выраженнымъ законодательнымъ консерватизмомъ, средневѣковье любитъ повторять: „въ длительномъ существованіи залогъ великой силы законовъ, ибо, если часто они станутъ обновляться, уничтожится ихъ стойкость и дѣйственность“; „пріучать къ введенію новыхъ законовъ, значитъ пріучать къ неповиновенію имъ“.[2].

Могутъ, однако, возразить: „развѣ въ средніе вѣка не выступаетъ идея общественнаго договора, идея акта, съ помощью котораго люди вызываютъ къ бытію право, правопорядокъ, государственныя учрежденія“? Казалось-бы, что въ данномъ случаѣ людямъ средневѣковья приходится чувствовать себя въ привычной стихіи: вѣдь идея договора, какъ основы правоотношеній, пронитываетъ собою весь общественный укладъ. Король договаривается со своими чинами. Вассалъ договаривается со своими ленниками. И тѣмъ не менѣе до идеи общественнаго договора такъ, какъ она выступаетъ въ развитомъ античномъ мышленіи или же на европейской почвѣ въ XVII—XVIII ст., отсюда еще далеко. Фактически, вступая въ договорныя отношенія, люди средневѣковья мѣняютъ постепенно правовые институты, развиваютъ ихъ, наполняютъ ихъ новымъ, осложненнымъ содержаніемъ. Но этотъ процессъ — процессъ органическаго, безсознательнаго роста. Съ помощью же идеи общественнаго договора люди готовы „создать съ самаго начала общество и государство“, вызвать къ жизни творческимъ порывомъ любую систему правовыхъ нормъ. Въ этомъ смыслѣ данная „теорія“ (въ дѣйствительности, разумѣется, яркій практическій лозунгъ!) есть высшая ступень въ напряженіи духа реформаторства, созидательства. И мы не удивимся, если найдемъ, что средніе вѣка общественному договору придаютъ гораздо болѣе умѣренное истолкованіе.

[1] Ср. К. А. Кузнецовъ „Англійская палата общинъ при Тюдорахъ и Стюартахъ“, 1915, стр. 24, прим. 23.

[2] Aegidius Columna Romanus (XIII ст.) „De regimine principum, цит. у Bedel, p. 33, n. 5 и p. 34, n. 1. Ср. Arist. Polit. II, 8, 14. Консерватизмъ Эгидія есть обычный средневѣковой консерватизмъ. У Аристотеля его вражда къ перемѣнамъ есть ужъ нѣчто иное: это протестъ человѣка эпохи, оставившей „революцію“ позади

Возьмемъ для примѣра писателя, стоящаго на закатѣ средневѣковья это — англичанинъ Фортескью (XV ст.). Въ его трактатѣ объ „Англійскомъ правленіи“ описывается возникновеніе англійскаго государства. Послѣднее основываетъ миѳическій герой Брутъ, внукъ Энея, добирающійся со своей дружиной до Англіи. „Когда родъ человѣческій становится болѣе кроткимъ и болѣе расположеннымъ къ добродѣтели, большія общества людей, подобно тѣмъ, что пришли въ эту страну съ Брутомъ, стремятся соединиться и составить единое политическое тѣло, именуемое королевствомъ и имѣющее единую главу“ „Обѣ стороны (т. е вождь и дружина), по инкорпорировании,... положили, что это (т. е. англійское) королевство должно управляться по тѣмъ законамъ, на которые всѣ дадутъ согласіе“ [1]. Мы видимъ, такимъ образомъ, что составные элементы государства, монархъ и народные чины, уже на лицо еще раньше, чѣмъ заключенъ договоръ. Но тогда къ чему же самый договоръ? Фортескью не оставляетъ сомнѣній: онъ нуженъ, чтобы обосновать идею связанности власти закономъ. Здѣсь еще нѣтъ мысли о созданіи ad hoc именно этой, а не иной, организаціи власти. Однако, поскольку дѣло идетъ уже о XV ст., не будемъ преувеличивать отдаленности того времени, когда не только законъ въ ординарномъ смыслѣ, но и законъ, какъ организующее власть начало, будетъ поставленъ въ зависимость отъ сознательнаго творческаго акта.

Естественному росту идеи „основного“, конституирующаго, учреждающаго власть закона мѣшало одно существенное обстоятельство: говорить о конституціи, какъ о свободно устанавливаемомъ актѣ, не значитъ-ли открывать широкій просторъ королевскому абсолютизму? Отсюда идея „фундаментальности“ основного закона, какъ чего-то особенно незыблемаго, неизмѣннаго. Собственно монархисты чистой крови о фундаментальныхъ законахъ вообще предпочитали-бы не говорить. Смутно упоминаетъ о нихъ апологетъ королевскаго абсолютизма Яковъ I [2]. Совсѣмъ или почти замалчиваютъ этотъ пунктъ и Людовикъ XIV, и Боссюэ: какъ ни какъ, здѣсь намекъ на узду по отношенію къ самовластію короля Наоборотъ, съ бо́льшей охотой о фундаментальныхъ законахъ говорятъ сторонники монархіи умѣренной. Въ этомъ отношеніи особенно вы-

[1] Ср. К А. Кузнецовъ „Опыты по исторіи политическихъ идей въ Англіи (XV –XVII вв.)“, 1913.

[2] Ср. Works, p. 520, цит. у Ch. H. Mc Jlwain „The High Court of Parliament“, 1909, p 79, n. 3.

пукла позиція французскихъ конституціоналистовъ XVI-го в. Они энергично отстаиваютъ идею фундаментальныхъ законовъ, готовы называть ихъ „законами королевства“ въ противоположность „законамъ короля“: лишь эти послѣдніе „могутъ быть измѣняемы сообразно съ различіями во времени и въ обстоятельствахъ“ [1]. Среди неизмѣнныхъ „законовъ королевства“ со спеціальной подчеркнутостью говорятъ о „безсмертіи“ генеральныхъ штатовъ, о неотъемлемости участія народныхъ представителей въ дѣлахъ правленія [2]. Изъ Франціи подобная схема перебрасывается въ Англію. И еще въ серединѣ XVII в. Принъ пишетъ о „фундаментальныхъ правахъ, свободахъ, привилегіяхъ, законахъ, фундаментальномъ правленіи (!), которые, подобно законамъ мидянъ и персовъ, не могутъ и не должны быть измѣняемы или обновляемы ни подъ какимъ предлогомъ, но вѣчно должны получать поддержку, защиту, съ великимъ тщаніемъ, зоркостью и рѣшимостью“ [3]. Какъ-бы протестуя противъ духа реформаторской неустойчивости, готовъ говорить о „неизмѣнности“ изданной имъ конституціи („Instrument of Government“, 1654) Кромвель. Онъ беретъ особую подписку отъ членовъ парламента въ томъ, что они не станутъ касаться конституціоннаго акта. Подписка не спасаетъ положенія, и парламентъ обсуждаетъ вопросъ объ измѣненіи „Инструмента“. Протекторъ разгоняетъ непокорныхъ.

Идея незыблемости, какъ гарантія законности или какъ средство защиты государства отъ чрезмѣрныхъ потрясеній, — все это нѣсколько затрудняетъ для историка анализъ роста идеи правотворчества. Во всякомъ случаѣ онъ долженъ со всей ясностью различать старую незыблемость, которая воспринимается со всей безспорностью, самоочевидностью, и незыблемость новую, гдѣ она обслуживаетъ, съ большей или меньшей осознанностью, постороннія цѣли. Запутанность положенія осложняется еще однимъ фактомъ, въ высшей степени ярко выступающимъ въ Англіи XVI-го вѣка. Дѣло идетъ о пониманіи парламента, какъ суда. Ко второй половинѣ XVI-го и къ началу XVII-го в. становится положительнымъ догматомъ въ средѣ защит-

[1] Слова президента парламента, сказанныя въ 1586 г. Цит. у J. Hitier „La doctrine de l'absolutisme“, 1903, p. 112.

[2] Gentillet „Discours sur les moyens de bien gouverner“, 1579, цит. у Hitier, p. 114, n. 1.

[3] Good old Fundamental Liberties, pt. 1, p. 27, цит. у McIlwain p. 85, n. 1.

никовъ парламентскихъ свободъ ученье о томъ, что парламентъ есть „Высшій Судъ“ въ королевствѣ, и что члены парламента суть носители высшихъ судейскихъ функцій. Однако, внимательный и непредубѣжденный анализъ современныхъ парламентскихъ дебатовъ и юридической литературы обнаруживаетъ, что все это тонкое построеніе есть своеобразное антикваризированье съ очень опредѣленными практическими цѣлями. Парламенту или, вѣрнѣе, палатѣ общинъ нуженъ базисъ, способный придать юридическую прочность фактическому росту народнаго представительства. Сказать, что парламентъ есть судъ, значитъ подчеркнуть его опредѣленное и самостоятельное положеніе въ государственной организаціи, а вмѣстѣ возвысить „честь и достоинство“ членовъ парламента. Поскольку же рѣчь идетъ не просто о судѣ, а о судѣ высшемъ, тѣмъ самымъ заранѣе устраняется возможность изъ судебности вывести связанность парламента существующимъ правомъ. Хоть это и судъ, но судъ особенный, т. е. учрежденіе, „творящее“ право, а не „объявляющее“ лишь, въ чемъ—право земли. И мы, дѣйствительно, видимъ, что люди XVI-го в. однимъ духомъ готовы были утверждать судебный характеръ парламента, а вмѣстѣ съ тѣмъ всю полноту его законодательной власти. „Употребляя англійскую фразу, можно сказать, что законъ въ рукахъ парламента“ —такъ выражается одинъ памфлетистъ XVI ст.[1]. „Чего только не въ силахъ сдѣлать король въ парламентѣ—развѣ что чуда“, говаривалъ старый и испытанный совѣтникъ королевы Елизаветы, Сесиль, лордъ Берли. И эта его фраза будетъ переходить изъ устъ въ уста. Ее отмѣтитъ въ своемъ дневникѣ современникъ Берли, сэръ Генри Уттонъ, ее повторитъ Ральфъ Старки, одинъ изъ раннихъ, робкихъ обоснователей англійскаго конституціонализма (начало XVII-го вѣка), и уже въ дни „Великаго Возстанія“ все той же старой поговоркой станетъ опредѣлять парламентскій суверенитетъ... сэръ Роджеръ Твисденъ“ [2].

Не случайно, что именно съ XVI-мъ столѣтіемъ совпадаетъ полное обнаруженіе идеи парламентскаго суверенитета, останавливающагося лишь передъ содѣяніемъ чуда. Вѣдь развѣ это не есть эпоха, въ которую совершается великая перестройка церкви, ея

[1] Кузнецовъ „Опыты“, стр 52.

[2] Кузнецовъ „Палата общинъ“, стр. 8. Развиваемая точка зрѣнія рѣзко расходится съ точкой зрѣнія, отстаиваемой американцемъ Mc Jlwain-омъ въ цит. выше сочиненіи При всѣхъ достоинствахъ эта книга лишена главнаго: вѣрной исторической перспективы.

коренное обновленіе? Вѣкъ „Реформаціи“ не случайнымъ образомъ совпадаетъ съ сознательнымъ выступленіемъ идеи парламентскаго „вседѣланія“, созиданья, творческаго порыва. „Законъ — въ рукахъ парламента“. Эта формула лишь передаетъ въ ясныхъ, опредѣленныхъ выраженіяхъ ту свободу, несвязанность, какую общество усваиваетъ по отношенію къ дѣйствительности вообще, къ правовой дѣйствительности въ частности.

Крайне поучительно при этомъ наблюдать, какъ люди переходятъ къ непосредственному взвѣшиванію существующаго правового строя. Это не такая простая вещь — передъ лицомъ властей предержащихъ. Отсюда полусознательная, полубезсознательная маскировка. Люди констатируютъ то, что есть, а на дѣлѣ въ это констатированіе втискиваютъ свои интимныя пожеланія. Тѣ, кому мало выгодны какія-либо перемѣны, съ тревогой присматриваются къ подобному „фамиліарному“ обращенію съ государственнымъ порядкомъ. Не дѣло „частныхъ персонъ“ простирать сюда руку: этотъ порядокъ какъ бы заповѣдное достояніе „персонъ публичныхъ“, т. е. тѣхъ, кто у власти и съ этой властью всего менѣе торопится разстаться. Прекрасную иллюстрацію подобной тонкой игры даетъ англійское XVI-ое столѣтіе. Здѣсь стержнемъ, съ помощью котораго незримо входитъ въ жизнь идея видоизмѣненія, если не самыхъ учрежденій, то ихъ удѣльнаго вѣса и ихъ взаимныхъ отношеній, служитъ теорія смѣшаннаго государственнаго устройства, комбинація монархическаго, аристократическаго и демократическаго принциповъ. Эту теорію толкуютъ вкривь и вкось: одни такимъ путемъ подгалкиваютъ государство впередъ, другіе — придерживаютъ. Вотъ нѣсколько типичныхъ примѣровъ. Епископъ Джонъ Эймеръ пишетъ: „образъ правленія въ Англіи не есть чистая монархія, какъ нѣкоторые по отсутствію сужденія полагаютъ, не есть это и простая олигархія или демократія, но смѣсь всѣхъ трехъ, при чемъ каждый элементъ имѣетъ и долженъ имѣть равный авторитетъ“ [1]. Приравнять не только лордовъ, но и народъ, а, слѣдовательно, палату общинъ, королю, это ли не путь къ опаснѣйшимъ новшествамъ, перемѣнамъ въ государствѣ? Стоитъ начать, а гдѣ остановятся? И, дѣйствительно, уже въ томъ же XVI-мъ в. мы можемъ подмѣтить тенденцію лордовъ растворить въ широкомъ понятіи „народа“, демоса. Такъ, глава англійскихъ кальвинистовъ Томасъ Картрайтъ готовъ утверждать: „конституція этого королевства

[1] Цит. у К. Кузнецова „Опыты“, 137.

въ отношеніи ея величества (т. е. Елизаветы) — монархія, въ отношеніи почтеннѣйшаго совѣта (королевскаго или частнаго) — аристократія, а въ отношеніи парламента, гдѣ собираются всѣ сословія, это — демократія“ [1]. Подобное истолкованіе „трiединаго строя“, несомнѣнно, смутило современниковъ. И мы видимъ, какъ авторъ такъ называемыхъ „Марпрелатовыхъ памфлетовъ“, анонимныхъ листовокъ, гдѣ поносилась англиканская епископальная церковь, пребываетъ въ явномъ сомнѣніи. Когда дѣло доходитъ до того, кто же въ Англіи составляетъ аристократическій элементъ, дается двойственное опредѣленіе: это—лорды, но „вѣрнѣе“ королевскій совѣтъ! [2]. Такъ корона оказывается противопоставленной непосредственно демосу. Рѣзкимъ образомъ весь этотъ хоръ „смѣсителей“ готовъ оборвать властный голосъ деспотичнаго главы англиканской церкви Уитгифта: „форма правленія англійскаго королевства истиннымъ и подлиннымъ образомъ — монархическая. Вы не знаете, что такое монархія, когда вы называете ее „смѣшаннымъ государствомъ“. Монархія — тамъ, гдѣ главная забота и руководительство надъ цѣлымъ поручено одному, а это именно такъ и есть во всѣхъ отношеніяхъ въ данномъ (т. е. англійскомъ) королевствѣ“ [3]. Но уже было поздно, брешь сдѣлана. Обсуждая сущность наличнаго правопорядка, вкладывая въ это обсужденіе свои пожеланья, люди постепенно отбрасывали въ сторону чувство „связанности“ именно даннымъ правопорядкомъ, данной конституціей. Идея содѣланія права, а, слѣдовательно, и государственнаго права, пріобрѣтала все большую власть надъ умами. И въ этомъ отношеніи характерно примѣненіе по адресу государственнаго порядка термина „конституція“: средневѣковое государство есть то, что люди находятъ передъ своими глазами. Новое государство есть то, которое создано, „конституировано“.

Еще въ XVII вѣкѣ терминологія — колеблющаяся Употребительно множественное число. Въ 1669 г. Локкъ, составляя свою неуклюжую, оставшуюся на бумагѣ, конституцію для С Каролины, говоритъ о „фундаментальныхъ конституціяхъ“. Однако, уже въ 1642 г. палата общинъ въ одной изъ своихъ резолюцій говоритъ о „конституціи англійскаго королевства“, опуская предикаты и множественное число. Въ XVIII в. данный терминъ получаетъ полное право гражданства. И это право закрѣпляютъ сѣв. американскія колоніи и Фран-

[1] Ibid, 141
[2] Ibid, 142.
[3] Ibid., 146.

ція революціонной эпохи. „Народъ создаетъ конституцію". Таковъ простой итогъ многосложной исторіи.

Казалось бы, что новое пониманіе идеи права, какъ чего то опирающагося на сознательный актъ созиданія, должно было рѣшительнымъ образомъ порвать со старымъ космологическимъ ея обоснованіемъ. Если средневѣковье „находитъ" право въ качествѣ чего то существующаго, какъ часть нѣкотораго общаго космическаго порядка, то вѣдь новая эпоха говоритъ о „дѣланіи", „установленіи" права, его частичномъ или цѣлостномъ обновленіи: здѣсь норма правовая, въ ея искусственности, должна бы опредѣленно себя противопоставить нормѣ природной, естественной, независимой отъ человѣческаго соизволенія. Такъ слѣдовало бы ожидать, но на дѣлѣ произошло нѣчто обратное, а именно неожиданный расцвѣтъ идеи „естественности" по отношенію къ праву. Въ представленіи людей XIX в. интересующая насъ эпоха, особенно XVII и XVIII в.в., перешла въ исторію со славой господства естественно-правовыхъ теорій. И это явленіе находитъ полнѣйшую аналогію въ древней Греціи, гдѣ параллельно съ ростомъ идеи правотворчества совершался ростъ доктрины естественнаго права, „права по природѣ", противопоставляемаго праву наличному, позитивному, „праву по установленію". Съ полной опредѣленностью это различіе складывается къ V ст., чтобы продѣлать затѣмъ многовѣковую, извилистую исторію — черезъ стоиковъ къ римскимъ юристамъ и отцамъ церкви, а отсюда черезъ все средневѣковье къ XVI — XVIII столѣтіямъ, вдунувшимъ въ идею естественнаго права новую, полную біенья жизнь [1]. Передъ нами — тонкая и значительная проблема, заслуживающая всесторонняго обсужденія.

---

[1] Въ цит. выше 3-хъ-томной работѣ Carlyle'я этотъ путь прослѣженъ съ исчерпывающей детальностью, хотя и съ досадной однотонностью, не учитывающей различнаго удѣльнаго вѣса естественно-правовыхъ идей въ различныя историческія эпохи.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Идея естественнаго права Соціальная аксіоматика въ XVII и XVIII вв. „Формальный натурализмъ" Двойная миссія естественности Право естественное не нуждается въ законодательной санкціи Примѣръ Англіи. Право естественное стоитъ на почвѣ „настоящаго". Единство исходнаго пункта въ естествознаніи и соціальной философіи данной эпохи. Декартъ. Проповѣдь сохранности существующихъ учрежденій. Роль разумнаго начала, какъ принципа познанія дѣйствительности и какъ руководителя практической программы. Система простыхъ, естественныхъ тезисовъ. Мудрый законодатель Декарта.

За послѣдніе годы проблемѣ естественнаго права въ интересующемъ насъ историческомъ разрѣзѣ были посвящены крупныя работы двухъ русскихъ изслѣдователей: Е. В. Спекторскаго „Проблема соціальной физики въ XVII столѣтіи" (1917) и Н. Н. Алексѣева „Науки общественныя и естественныя въ историческомъ взаимоотношеніи ихъ методовъ. Часть первая. Механическая теорія общества. Историческій матеріализмъ". (1912)

И Спекторскій, и Алексѣевъ констатируютъ характерную для XVII и XVIII вв. черту: брать науку, истинное знаніе, въ качествѣ незыблемыхъ положеній, какія достижимы въ области математики и механики. Съ именемъ Декарта (1596 — 1650) соединяютъ опредѣленную формулировку подобнаго взгляда Въ лицѣ Гоббса (1588—1679) и Спинозы (1632 — 1677) находятъ двухъ мыслителей, которые особенно энергично готовы переносить структуру положеній математическихъ въ область моральныхъ соотношеній. Рядомъ съ утвержденіемъ системы этики, построенной по примѣру математической аксіоматики, наши изслѣдователи констатируютъ, однако, болѣе „формальный натурализмъ", въ родѣ того, что встрѣчается у Гроція (1583 — 1645). Послѣдній, собравшись „изучать право такъ, какъ математика разсуждаетъ о фигурахъ", кончаетъ тѣмъ, что въ наукахъ моральныхъ не надѣется достигнуть математической достовѣрности [1]. И, однако, именно никому иному, какъ Гроцію, принадлежитъ крылатое слово о естественномъ правѣ, которое „до

[1] Алексѣевъ, стр. 8.

того неизмѣнно, что даже Богъ не въ силахъ его измѣнить". Но вѣдь внимательный анализъ не только у Гроція способенъ обнаружить признаки „формальнаго натурализма" или, выражаясь проще, признаки далеко не строгаго примѣненія математическихъ методовъ по отношенію къ сферѣ моральныхъ отношеній. И, дѣйствительно, никто иной, какъ Гоббсъ съ его анти-революціоннымъ, анти-реформаторскимъ настроеніемъ, даетъ идеѣ естественнаго права столь своеобразное истолкованіе, что теряется вся ея специфичность: „нарушать договоръ и, слѣдовательно, преступать положительный законъ, это значитъ нарушать законъ естественный" [1]. Тамъ, гдѣ на степень „естественности" возводятся положительные правопорядки со всѣмъ разнообразіемъ ихъ конкретнаго содержанія, тамъ, разумѣется, естественность далека отъ того, чтобы было основаніе отождествить ее съ математической аксіоматикой. То же самое можно было бы обнаружить и на страницахъ трактатовъ Спинозы [2]. Алексѣевъ не прочь признать, что „формальный натурализмъ составляетъ преобладающую линію естественно-правовыхъ ученій [3]. Отсюда нашъ авторъ готовъ сдѣлать слѣдующій выводъ: „на примѣрѣ естественно-правового натурализма XVII столѣтія лишній разъ могла бы быть иллюстрирована мысль, что имманентное содержаніе соціальной философіи не находится въ какой-либо прямой зависимости отъ той наукообразной формы, въ которую это содержаніе вкладывается въ соотвѣтствіи съ общефилософскими познавательными идеалами данной эпохи, ея научными потребностями и теоретико-познавательными интересами" [4]. Пойти на этотъ выводъ Алексѣевъ, однако, не хочетъ и надѣется убѣдить читателей, что „между новыми естественно-научными идеалами и доктриной естественнаго права существовала... нѣкоторая внутренняя зависимость" [5]. Въ дальнѣйшемъ авторъ особенно усердно иллюстрируетъ эту связь на свойственномъ данной эпохѣ пониманіи „личности, какъ надѣленной извѣстными элементарными силами, простой и въ свойствахъ своихъ постоянной, точки" [6]. И, однако, было бы невѣрно наличіе этой связи утверждать въ качествѣ чего-то абсолютнаго: на-

[1] Онъ же, стр 57
[2] Онъ же, стр 58.
[3] Онъ же, стр 21
[4] Стр 24
[5] Ibid.
[6] Стр. 43.

оборотъ, эта связь не только у разныхъ мыслителей, но и у одного и того же мыслителя — зачастую весьма колеблющаяся, то появляющаяся, то исчезающая.

Возьмемъ для примѣра Локка (1632—1704). Въ своемъ „Трактатѣ о правленіи" онъ готовъ говорить о природѣ, которая „не создала никакихъ различій между отдѣльными личностями" (XIV, 4). На лицо какъ будто параллель между человѣческимъ индивидомъ и „равной математической точкой"! Но торопиться съ этимъ выводомъ не слѣдуетъ, ибо Локкъ прекрасно памятуетъ о „рожденіи, связахъ и прочихъ благахъ", производящихъ разслоеніе внутри общественнаго цѣлаго (V, 3). Но и весь Локкъ сплетенъ изъ двухъ половинокъ, одной, гдѣ онъ какъ бы отчитывается передъ официальными требованіями времени, и другой, гдѣ онъ съ наивной невозмутимостью докладываетъ, что онъ думаетъ на самомъ дѣлѣ. Такъ, въ ученьи о собственности онъ готовъ говорить о естественноправовой общности благъ, распредѣляемыхъ на основаніи трудового начала Констатируя введеніе денежно-мѣнового хозяйства, авторъ совершенно хладнокровно отмѣчаетъ и не возражаетъ противъ имущественнаго неравенства, этой формой хозяйства порожденнаго. Или еще характерный примѣръ. Съ одной стороны, для Локка ясно, что положительное право, чтобы быть справедливымъ, должно базироваться на естественномъ законѣ (I, 9), взятомъ въ качествѣ нѣкотораго твердаго, незыблемаго критерія. И въ то же время Локкъ готовъ говорить о функціяхъ законодательнаго органа, призваннаго „мѣнять, реформировать, отмѣнять" (XI, 6) старое право [1]. Такъ, на одной сторонѣ передъ нами выступаетъ идея „естественности" правопорядка, а на другой — ясное осознаніе мысли о возможности его построить такъ, а не иначе. И едва ли проф. Спекторскій спасетъ положеніе указаніемъ на то, что природа бралась здѣсь, какъ нѣчто „искусственное" [2]. Пусть такъ, но вѣдь эта искусственность есть нѣчто разъ навсегда вылившееся въ опредѣленныя, незыблемыя формы, а не то, что можно установить, а потомъ отмѣнить.

[1] Любопытно, что Локкъ, въ качествѣ автора конституціи С Каролины, готовъ разсматривать продуктъ своего творчества, къ жизни оказавшагося совершенно неприспособленнымъ, какъ „священную и неизмѣнную форму правленія Каролины на вѣчныя времена" (CXX). Онъ готовъ требовать отмѣны каждые сто лѣтъ тѣхъ законовъ, которые „постепенно, но неизмѣнно мѣняютъ истинныя основанія первоначальнаго образа правленія" (LXXIX)

[2] Проблема соціальной физики, стр. 14.

Совершенно безспорно,что доказывать нѣкоторую желѣзную зависимость моральныхъ построеній въ XVII — XVIII столѣтіяхъ отъ математизма или физицизма этой эпохи, значило бы насиловать, неизвѣстно съ какой цѣлью, историческіе факты. Не станемъ въ концѣ концовъ игнорировать того простого соображенія, что идея естественнаго права выступаетъ въ средніе вѣка безъ какихъ-либо подпорокъ со стороны математики. Да и въ античности, въ томъ же V-мъ аттическомъ вѣкѣ, подобной зависимости не существуетъ, хотя никто и не сталъ бы отрицать извѣстнаго параллелизма между естественно правовымъ индивидуализмомъ софистики и атомизмомъ физики Демокрита. Семнадцатый и восемнадцатый вѣка охотно опираютъ свое естественное право на современномъ имъ математическомъ знаніи, но лишь постольку, поскольку эта опора не только никакимъ дѣйственнымъ цѣлямъ не мѣшаетъ, а, наоборотъ, способствуетъ. Тамъ, гдѣ дѣйственный, практическій лозунгъ влечетъ въ другую сторону, со всей этой математической аксіоматикой разстаются безъ особаго сожалѣнія. Princip vivere.

Идея „естественности“, поскольку съ нею обращались безъ особеннаго жеманства, ничему не мѣшала, а способствовала немалому. И въ этомъ отношеніи люди европейскаго и люди аттическаго Просвѣщенія удовлетворяютъ одну и ту же жизненную потребность. Дѣйствительно, общество опредѣленно перерастаетъ существующій правовой порядокъ. Выступаетъ сумма новыхъ нормативныхъ требованій. Но развѣ есть надежда на ихъ ближайшую реализацію? Характерно, что, несмотря на тѣ или иныя исключенія, идея естественнаго права никогда не чувствовала себя, какъ дома, на англійской почвѣ. Нетрудно догадаться — почему. Акклиматизироваться ей мѣшало и мѣшаетъ наличіе живущаго активной жизнью, тѣсно съ націей спаяннаго, народнаго представительства. Къ тому же уваженіе къ позитивному праву, „праву земли“, настолько велико, что новыя правовыя требованія предпочитаютъ облекаться въ одѣянія стараго, историческаго права, будто бы затемненнаго съ теченіемъ вѣковъ и нуждающагося въ реставраціи. Не нужно, однако, забывать, что это „ретроспективное реформаторствованіе“ было свойственно не только Англіи: достаточно указать на попытки французскихъ конституціоналистовъ XVI в. („монархоборцы“) обосновать идею умѣренной монархіи путемъ ссылокъ на стародавнюю французскую конституцію. Неудивительно, если церковное реформаторствованіе XVI—XVII в.в. особенно охотно свои идеалы вы-

ставляло въ формѣ „возврата“ къ примитивному христіанству. Но въ области свѣтской политики отмѣченная тенденція все же наиболѣе характерна для Англіи. Континентъ предпочиталъ свои новые правовые лозунги выставлять, какъ нѣчто, подсказанное самой природой, заложенное въ самомъ „естествѣ“. Этимъ достигалась, хотя бы и безсознательно, двоякая практическая цѣль. Съ одной стороны, какъ бы избѣгалась необходимость обращенія къ косному или недоступному законодательному аппарату вѣдь искомое право уже „есть“, оно „дѣйствуетъ“, не нуждаясь въ санкціи, получаемой изъ рукъ несовершенныхъ земныхъ властителей. Подобное постоянное настаиваніе на „дѣйствованіи“ права будущаго непримѣтно, но неустанно, подрываетъ авторитетъ позитивнаго права. И мы видѣли, какъ Гоббсъ въ охранѣ этого права вынужденъ видѣть требованіе закона „естественнаго“. Ту же своеобразную реакцію, подъ вліяніемъ опасныхъ симптомовъ, обнаруживаетъ никто иной, какъ Сократъ, который естественной справедливости софистовъ готовъ противопоставить свято соблюдаемый „законъ града“. — Былъ еще одинъ мотивъ, не только въ данную эпоху, но и вообще, способный многое объяснить въ жизненномъ успѣхѣ идеи естественнаго права. Дѣло въ томъ, что, ссылаясь на нѣчто, съ полной несомнѣнностью запечатлѣнное на скрижаляхъ „естества“, люди ставятъ себя въ весьма выгодное положеніе: ихъ миссія не въ томъ, чтобы строить воздушные замки будущаго, а въ томъ, чтобы, оставаясь въ предѣлахъ настоящаго, вскрывать внутри его должный порядокъ человѣческихъ отношеній. Избавляя себя отъ нежелательной, а зачастую и просто опасной, внѣшности „прожектёра“, люди безсознательно прикрываютъ эту свою подлинность маской безстрастнаго изыскателя того, что „есть“, того, что лишь по темнотѣ не замѣчаютъ, игнорируютъ.

Сказаннымъ всего менѣе отрицается связь естественно-научныхъ теорій и моральныхъ теорій XVII—XVIII столѣтій. Интересъ этой связи заключается, однако, далеко не въ томъ, что, напримѣръ, между ученіемъ о самоутверждающейся личности и о самоупругомъ атомѣ можетъ быть произведено извѣстное сближеніе. Поучительны не столько эти внѣшнія сближенія, сколько единство того духовнаго центра, изъ котораго вытекаетъ и ученье о природѣ, какъ продуктѣ дѣйствія простѣйшихъ элементарнѣйшихъ законовъ, и ученье объ обществѣ, составныя части котораго подчинены самоочевиднымъ, безспорнымъ „естественнымъ“ законамъ. Проф. Алексѣева смутила

непослѣдовательность моралистовъ XVII в. въ пользованіи математическимъ методомъ построеній. И онъ ужъ готовъ въ лучшемъ случаѣ говорить о „нѣкоторой“ внутренней зависимости между доктриной естественнаго права и новымъ естествознаніемъ. Мы можемъ говорить безъ смущенія о кровномъ ихъ родствѣ, если только станемъ обращать вниманіе не столько на взаимное обогащеніе въ смыслѣ содержанія, сколько на тотъ единый духъ, на ту единую философскую сперму, порожденьемъ которой они являются. Что это — такъ, пусть послужитъ намъ руководителемъ никто иной, какъ основатель „новаго знанія“ — Декартъ.

Остановимся на его „Разсужденіяхъ о методѣ“ (франц. изд. 1637 г.). Декартъ прилагаетъ всяческія усилія, чтобы доказать, насколько невинный характеръ въ глазахъ власть предержащихъ должна имѣть его книга. Одно изъ правиль его жизни: „стараться побѣждать скорѣе самого себя, нежели фортуну, и вообще приучать себя къ убѣжденію, что лишь мысли — цѣликомъ въ нашей власти“ (p.19; цитаты по „Oeuvres choisies“, ed. Garnier). Отголоски возродившагося стоицизма — на лицо. Но и вмѣстѣ съ тѣмъ слова человѣка, который всего болѣе стремится, чтобы его не смѣшали съ людьми, ищущими „заварухи и безпокойствъ“ (12). „Не будучи призванными ни въ силу рожденія, ни въ силу фортуны касаться публичныхъ дѣлъ, они, хоть и въ идеѣ, всегда полны стремленья внести сюда новыя преобразованія. Если бы я былъ увѣренъ, что въ моей книгѣ есть хоть малѣйшій намекъ на подобное безумство, я бы очень раскаивался въ томъ, что допустилъ ея публикацію. Мои планы никогда не простирались дальше желанья передѣлать мои собственныя мысли и построить ихъ на лично мною созданномъ базисѣ“ (Ibid.). Превыше всего Декартъ готовъ повиноваться „законамъ и обычаямъ его страны“ (17). Особенно обычаи онъ готовъ похваливать. Благодаря ихъ смягчающему дѣйствію устраняется необходимость прибѣгать къ реформамъ. „Въ концѣ концовъ, они почти всегда оказываются болѣе выносимыми, нежели ихъ измѣненіе, все равно какъ большія дороги, извивающіяся въ горахъ, становятся понемногу столь гладкими и удобными, благодаря пользованію, что лучше итти по нимъ, нежели брать болѣе прямое направленіе, карабкаясь черезъ скалы, спускаясь на дно пропастей“ (11). Впрочемъ, найдется ли вообще субъектъ, готовый „реформировать государство, мѣняя все съ самаго основанія и повергая ницъ, чтобы потомъ его возстанавливать“ (10)?

Однимъ словомъ, Декартъ—сплошное благоразуміе, дѣлающее видъ, что духъ времени своимъ крыломъ его и не коснулся. Но за этой маской скрывается иной ликъ, подлинный, а не для офиціальной, такъ сказать, регистраціи. И основа этого лика—„Я", субстанція, сущность или природа которой—думать (25). Это отождествленіе „себя", интимнаго личнаго центра, съ мышленіемъ, сознаваніемъ, вводитъ насъ въ систему міропониманія, которое отбрасываетъ, какъ нѣчто ему чуждое, все, что носитъ на себѣ печать неразумности, стихійности, несистематичности. *Все равно, какъ въ сферѣ душевной жизни „своимъ" признается лишь разумъ, стремящійся довести свое содержаніе до высшей степени простоты и отчетливости, такъ точно и въ жизни, въ широкомъ смыслѣ, вниманіе концентрируется вокругъ того, что можетъ и должно быть подчинено нѣкоторымъ разумнымъ, аксіоматически-яснымъ схемамъ.* Совершается извѣстное упрощеніе многосложности душевной и внѣ-душевной жизни, отрывъ отъ ея многогранной цѣлостности. Съ непоколебимой увѣренностью Декартъ провозглашаетъ: „переводя мой разумъ на всѣ объекты, которые когда-либо представлялись моимъ чувствамъ, я осмѣливаюсь сказать, что не примѣтилъ ни единой вещи, которую я не въ силахъ былъ бы съ удобствомъ объяснить съ помощью принциповъ, мною открытыхъ" (49). Разумѣется, эти принципы—самые простые и всеобщіе, и въ нихъ растворяется все частное, конкретное, съ его капризнымъ своеобразіемъ. Столь простое и столь разумное „естество"! Столь простыя и столь разумныя „естественныя" отношенія людей! Мы въ кругу однихъ и тѣхъ же идей не потому, что „физика" вліяетъ на „мораль", а потому, что философскій истокъ у нихъ—единъ.

И мы не удивимся, если у Декарта, несмотря на всѣ его реверансы по адресу извилистыхъ, какъ горныя тропы, обычаевъ своей страны, встрѣтимъ совсѣмъ иныя тенденціи. Характерно, что эти реверансы дѣлаются уже послѣ того, какъ Декартъ выложилъ свои интимныя мысли: чувствуется, что сказалъ-де слишкомъ много; не мѣшаетъ замести слѣды, сдѣлать рядъ благоразумныхъ оговорокъ! Декартъ присматривается къ народамъ, которые „цивилизовались постепенно". Они готовы создавать свои законы отъ казуса къ казусу, поскольку на то наталкиваетъ сама жизнь. Отъ такихъ народовъ никогда нельзя ждать той культурности (être si bien policés), какъ отъ тѣхъ, кого судьба съ самаго начала наградила

„мудрымъ законодателемъ“ (9). Если Спарта нѣкогда процвѣтала, то именно потому, что ея законы были „изобрѣтены однимъ мужемъ“, а потому и клонились всѣ вмѣстѣ къ единой цѣли (9—10). Систематичность, продуманность, единство плана — вотъ слѣдствіе дѣятельности „мудраго реформатора“. Но вѣдь это и всюду такъ. „Знаніе, заключенное въ книгахъ,... будучи составлено и увеличено понемногу изъ мнѣній нѣсколькихъ, различныхъ лицъ, не въ состояніи столь приблизиться къ истинѣ, какъ простыя размышленія, которыя способенъ естественнымъ образомъ сдѣлать одинъ человѣкъ здраваго смысла“ (10). Все равно, какъ самъ Декартъ стремится „съ самаго начала“ своимъ личнымъ порывомъ дойти до простыхъ и разумныхъ принциповъ познанія всѣхъ вещей, такъ онъ, оставаясь послѣдовательнымъ и отложивши въ сторону политичность, долженъ былъ бы признать за свой идеалъ — идеалъ законодателя, не останавливающагося передъ тѣмъ, чтобы съ помощью простыхъ и разумныхъ правилъ „естественной“ справедливости построить идеальный государственно-правовой порядокъ. Таковъ духъ времени. Его сущность мы постараемся еще глубже уяснить путемъ характеристики ряда яркихъ фигуръ, которыхъ въ такомъ изобиліи приноситъ намъ XVIII столѣтіе. Въ первую очередь остановимся на Руссо.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

уссо и идея естественнаго права. Устанавливаемость правопорядка. Монтескіанство у Руссо Опасность перемѣнъ. Нѣтъ единаго лучшаго строя. Идеальное государство у Руссо. Миссія законодателя и роль монархіи. Фридрихъ В. Позиція физіократовъ. Ихъ ученіе объ естественномъ законѣ. Отрицаніе законодательной власти. Власть лишь декларируетъ, а не создаетъ право. Легальный деспотизмъ. Духъ реформы у физіократовъ. Дѣйственное начало не выступаетъ наглядно тамъ, гдѣ его призваніе освобождать жизнь общества отъ путъ.

Казалось бы, что личность Руссо (1712 — 1778) и идею естественнаго права трудно' другъ отъ друга отдѣлить. Однако, внимательный анализъ „Общественнаго договора", этого основного политическаго трактата Руссо, доказываетъ обратное. Руссо опредѣленнымъ образомъ подчеркиваетъ различіе естественнаго порядка, подчиняющаго себѣ міръ физическій, и порядка моральнаго, гдѣ проявляется человѣческая воля съ ея сознательно-творческимъ началомъ. „Сила есть качество физическое; я не вижу, какіе моральные результаты можетъ вызвать ея дѣйствіе" (1,3). Общественный порядокъ есть священное установленіе, служащее базисомъ для всего остального. Однако, это установленіе (буквально — право) не проистекаетъ изъ природы, оно основано на конвенціяхъ (1,1). „Организація человѣка есть дѣло природы; организація государства есть продуктъ искусства. Не отъ людей зависитъ продолжить ихъ жизнь; отъ нихъ, однако, зависитъ продолжить существованіе государства, насколько это возможно, путемъ созданія наилучшей конституціи" (10,11). Еще бы: вѣдь „грани возможнаго, въ мірѣ моральномъ, менѣе узки, нежели мы это думаемъ: лишь наши слабости, пороки, предразсудки сдвигаютъ ихъ" (3,12). Руссо не собирается ни на минуту игнорировать, что „геометрическая точность не имѣетъ мѣста по отношенію къ моральнымъ величинамъ" (3,1). Лишь съ этими оговорками Руссо готовъ въ математическихъ терминахъ разсуждать объ общественныхъ отношеніяхъ, готовъ, напримѣръ, „установить обратную пропорцію между ростомъ государ-

ства и политической свободы" (ibid.). Лишь однажды безо всякихъ оговорокъ онъ приглашаетъ „считать, измѣрять, сравнивать". Въ вопросѣ о томъ, каковъ точный признакъ, что народъ хорошо управляется, Руссо готовъ указывать на численный ростъ населенія. Но вѣдь точка зрѣнія автора заключается, конечно, не въ томъ, что народу живется хорошо, если онъ размножается, а въ томъ, что хорошая политика влечетъ за собою здоровый и многочисленный приростъ населенія.

Исходя изъ этихъ представленій о широкихъ возможностяхъ, отведенныхъ человѣческому творчеству, Руссо не хочетъ и слышать о какихъ-либо „фундаментальныхъ законахъ" (1,7). Если передъ нами „мудрые" законы, нѣтъ основаній не назвать ихъ фундаментальными (11,12). „Народъ всегда властенъ мѣнять свои законы, даже наилучшіе, ибо, если онъ хочетъ причинить себѣ зло, кто имѣетъ право помѣшать ему въ этомъ?" (ibid.) Къ этому тезису о полномочіи мѣнять всякіе, хотя бы и основные, законы, Руссо любитъ возвращаться (3,18).

Правда, при этомъ дѣлается рядъ, порою весьма существенныхъ, обычно игнорируемыхъ оговорокъ. „Перемѣны — всегда опасны; лишь тогда должно касаться установленнаго образа правленія, когда онъ становится несовмѣстимымъ съ общественнымъ благомъ" (3,18). „Не перестаютъ разсуждать о лучшей формѣ правленія и не принимаютъ во вниманіе, что каждая изъ нихъ — наилучшая въ нѣкоторыхъ случаяхъ и наихудшая — въ другихъ"(3,3). Руссо будто соглашается, что монархія хороша для большихъ, аристократія для среднихъ, демократія — для маленькихъ государствъ. Но сейчасъ же дѣлается характерное замѣчаніе: „какъ уловить всю совокупность обстоятельствъ, способныхъ создать отступленіе отъ общаго правила"? (ibid.). Руссо готовъ говорить о томъ, что для каждаго государства предназначена своя собственная „добрая манера устроенія" его дѣлъ (2,12). Это ужъ не значитъ, что есть единая лучшая конституція для всѣхъ народовъ! Больше того: „не только различные образы правленія могутъ хорошо уживаться съ различными народами, но и по отношенію къ одному и иному же народу въ разное время" (3,1). Идея „конкретнаго времени", намекъ на исторію — на лицо. „Русскіе никогда не будутъ дѣйствительно культурнымъ народомъ, ибо ихъ хотѣли обратить въ этотъ народъ слишкомъ рано. Петръ В. хотѣлъ изъ нихъ сдѣлать нѣмцевъ, англичанъ, въ то время какъ нужно было начать съ того, чтобы сдѣлать ихъ русскими" (2,8).

„Однимъ словомъ, помимо правилъ, общихъ для всѣхъ, каждый народъ заключаетъ въ себѣ нѣчто такое, что придаетъ ему особое обличіе и дѣлаетъ его правопорядокъ свойственнымъ именно ему одному“ (2,11). Свои уступки „монтескіанству“ Руссо готовъ не ограничить лишь ссылками на связь климатическихъ условій и правопорядка (2,9 ; 3,8). Нѣтъ, онъ доходитъ до такого утвержденія: „конституція даннаго государства солидна и длительна именно тогда, когда... естественныя отношенія и законы совпадаютъ въ однихъ и тѣхъ же пунктахъ, когда законы не выполняютъ другого призванія, кромѣ какъ укрѣпляютъ, поддерживаютъ, улучшаютъ отношенія естественныя“ (2,11). Руссо готовъ обмолвиться по поводу „непобѣдимой природы“ (ibid.)!

Руссо можетъ не воспринимать ходячей теоріи о правовой нормѣ, какъ нѣкоторой абсолютной истинѣ, онъ можетъ подчеркивать ея условность („конвенціональность“), онъ можетъ приближаться къ Монтескье въ утвержденіи зависимости права отъ всей совокупности природныхъ условій. И тѣмъ не менѣе не это все составляетъ жизненный центръ соціальной философіи Руссо. Нужно вглядѣться въ сущность идеальнаго государства, какъ оно выступаетъ на страницахъ „Общественнаго договора,“ чтобы обнаружить здѣсь знакомыя черты того простого, но вмѣстѣ съ тѣмъ и совершеннаго общественнаго механизма, о которомъ втайнѣ мечталъ въ предшествовавшемъ столѣтіи Декартъ. „Царственные смертные“, — такъ называетъ XVIII вѣкъ, устами Дидро, своихъ вождей, изобрѣтателей подобнаго механизма. Но и Руссо не скупится на сильныя выраженія. „Великая душа законодателя есть истинное чудо“ (2,7). Еще бы: съ помощью правовыхъ кодексовъ, „ясныхъ, краткихъ и, по возможности, отчетливыхъ“, законодатель готовъ „измѣнить, такъ сказать, человѣческую природу, передѣлать каждую отдѣльную личность, превративши ее изъ чего то законченнаго и обособленнаго въ частицу болѣе великаго цѣлаго“ (2,7). Это „великое цѣлое,“ общество, есть именно противоположность живому, естественно сложившемуся тѣлу народному: здѣсь — искусственный планъ, сознательное расположеніе частей. И все это обѣщаетъ двигаться съ пунктуальностью вымѣреннаго механизма. Руссо протягиваетъ руку Декарту.

За ними при этомъ слѣдитъ ревнивый взоръ сильныхъ міра сего. Миссія законодателя, своимъ творческимъ актомъ „учреждающаго“ общество на новыхъ, разумныхъ основаніяхъ, слишкомъ соблазнительна, чтобы монархъ отъ нея отказался. „Законодатели

издающіе законы въ монархіяхъ, обычно сами суверены", пишетъ Фридрихъ В. въ своемъ „Разсужденіи о мотивахъ къ установленію и отмѣнѣ законовъ" (Oeuvres, vol IX, p. 23). И свою миссію эти суверены понимаютъ, разумѣется, не иначе, какъ въ томъ, чтобы осчастливить народъ правовымъ кодексомъ, гдѣ „все предусмотрѣно, все скомбинировано, и ни въ чемъ не встрѣчается неудобствъ" (ibid. 25). Тѣмъ самымъ институтъ монархіи получаетъ неожиданную поддержку: какъ наивысшая концентрація власти этотъ институтъ въ высшей степени пригоденъ тамъ, гдѣ требуется быстрая и рѣшительная иниціатива. Невольно приходитъ на умъ фигура Платона, у котораго тяга къ перестройкѣ государственно-правовыхъ отношеній выступала въ комбинаціи съ поисками сильной, „тираннической" личности, которая порывомъ своей суверенной, ничѣмъ не связываемой мощи, сумѣла бы быстро и рѣшительно достигнуть желанныхъ результатовъ. Говорятъ, что королевскій абсолютизмъ родился, какъ противовѣсъ средневѣковой раздробленности власти. Не оспаривая этого взгляда, нельзя, однако, не отмѣтить, что свой закалъ абсолютизмъ получилъ въ томъ лидерствѣ, которое на его долю выпало въ періодъ церковной реформаціи. Но и въ XVIII вѣкѣ отъ королевской особы ждутъ иниціативы, толчка, — ждутъ не только потому, что эта особа — фактическая власть, но и потому, что здѣсь — кратчайшій путь къ переустройству общества

Съ этой точки зрѣнія, думается, мы вѣрнѣе сумѣемъ оцѣнить позицію такъ называемыхъ физіократовъ, группы политико-экономовъ XVIII в. Среди нихъ — крупнѣйшіе. Кенэ, Мерсье де-ла-Ривьеръ, Дюпонъ-де-Немуръ, Бодо, Мирабо-старшій. Со ссылкой именно на Дюпонъ-де-Немура, авторъ прекрасной монографіи о государственно-правовой доктринѣ физіократовъ, В. Гинцбергъ, отмѣчаетъ не малую роль, которую въ ихъ построеніяхъ играла идея о томъ, что „съ помощью просвѣщеннаго монарха легче реформировать государство" [1]. Разумѣется, подобная идея вовсе не должна была выступать всегда и всюду въ вполнѣ осознанномъ видѣ. Ея осознанному или неосознанному воздѣйствію мы вправѣ, думается, приписать своеобразную комбинацію, встрѣчающуюся въ программѣ физіократовъ: именно „абсолютизмъ" и „реформаторство".

Казалось бы, что Руссо и физіократы говорятъ на разныхъ языкахъ. Если для перваго въ основѣ бытія общества лежитъ актъ

[1] B. Güntzberg „Gesellschafts-und Staatslehre der Physiokraten", 1907, p. 96.

искусственнаго его созиданія („общественный договоръ", договоръ отдѣльныхъ личностей о вступленіи въ общественный союзъ и при этомъ именно такъ, а не иначе устроенный союзъ), то физіократы берутъ общество какъ „естественный" фактъ, стоящій внѣ человѣческаго воленія. „Дѣйствительно, во всей физіократической литературѣ лишь однажды, въ одной второстепенной статьѣ Бодо... говорится объ „общественномъ договорѣ" („pacte social", Guntzberg, p. 42). Нормы, которымъ это общество себя подчиняетъ, столь же естественны, какъ и нормы естества физическаго. Вотъ разсужденія Бодо [1]. „Всѣ законы созданы природой, всѣ они заключены въ ея изначальномъ, извѣчномъ, неизбывномъ законѣ справедливости". „Но развѣ нѣтъ иныхъ законовъ, чисто человѣческихъ, находящихся въ соотвѣтствіи съ временами, нравами, событіями, климатомъ, политическими учрежденіями, правительственными формами,— иначе говоря, законовъ подвижныхъ, измѣнчивыхъ и даже, нѣкоторымъ образомъ, произвольныхъ"? Всѣ эти законы, однако, лишь по названію законы. Все въ нихъ касается столь пустяшныхъ вещей, что ихъ разнообразіе, измѣнчивость можно сравнить съ перестановкой мебели внутри дома, который, въ свою очередь, не можетъ быть выстроенъ иначе, какъ съ соблюденіемъ нѣкоторыхъ правилъ архитектуры, „естественныхъ и неизмѣнныхъ". Нарушать эти правила значитъ лишь подвергать все зданіе опасности обвала [2]. — Отъ мыслей Бодо мы безъ какихъ-либо логическихъ прыжковъ переходимъ къ мыслямъ Дюпонъ-де-Немура, который, исходя изъ вѣры въ этотъ естественный и неизмѣнный остовъ человѣческаго общежитія, готовъ отрицать самую законодательную власть. „Верховная власть учреждена не для того, чтобы творить законы, ибо законы всѣ созданы рукою того, кто создалъ права и обязанности... Есть единый судія, естественный и безспорный, кто судитъ узаконенія даже сувереновъ. И этотъ судія есть явность ихъ соотвѣтствія или же противорѣчія естественнымъ законамъ общественнаго порядка". „То, что называютъ законодательной властью, — эта же послѣдняя состоитъ въ декларированіи, не въ созиданіи законовъ, а

[1] Въ этомъ пунктѣ оцѣнку В Гинцберга (p. 58) раздѣлить никакъ нельзя. Вполнѣ правильный взглядъ у H. Michel „L'idée de l'état", 1898 p. 19. — Книга Мишеля есть въ русск. пер: „Идея государства" (изд. Библ. для самообразованія, Сытина).

[2] Baudeau „Introduction à la philosophie économique", цит. по Daire „Physiocrates", II, p. 788 — 789.

также въ обезпеченіи ихъ соблюденія, — принадлежитъ исключительно суверену, ибо вѣдь суверену принадлежитъ исключительно власть исполнительная [1]. Глава физіократовъ, Кенэ, тоже готовъ видѣть призваніе положительнаго законодательства въ декларированіи естественныхъ законовъ [2]. Тамъ, гдѣ эти законы найдены и распространены, тамъ и господствуетъ „легальный деспотизмъ самоочевидности основного (essentiel) порядка“ [3]. Иными словами „найденная“ норма естественнаго права столь же давитъ на наше сознаніе, какъ давитъ на него найденный законъ природныхъ соотношеній. Законъ тяготѣнія столь же деспотиченъ, столь же безпощаденъ, какъ и любой законъ общественный, если только ему придаютъ качество „естественности“. Руссо писалъ Мирабо: „Сударь, во что бы то ни стало, постарайтесь не говорить мнѣ о вашемъ легальномъ деспотизмѣ Я его неспособенъ ни раскусить, ни даже понять“ [4].

На разныхъ ли, однако, языкахъ говорятъ Руссо и физіократы? Правда, послѣдніе — монархисты, готовые лишь въ общественномъ мнѣніи искать сдержекъ единоличной власти. Но вѣдь въ этой концентраціи государственнаго авторитета лежитъ, какъ уже отмѣчалось, прекрасная возможность молніеносной и коренной реформы. Реформы? Развѣ не прошелъ передъ нами рядъ заявленій физіократовъ, готовыхъ отрицать самое наличіе законодательной власти? Эти заявленія, однако, лишь внѣшняя оболочка, которая не должна скрыть отъ насъ истинной сущности физіократизма. Можно было утверждать и вѣрить, что законодатель „открываетъ“, а не творитъ правовыя нормы; можно было вѣрить, что законодательство какъ бы механически возводитъ на степень должнаго то, что и безъ того, значитъ, дѣйствуетъ силой внутренняго авторитета. Иными словами, можно было бы доводить до всей заостренности доктрину естественнаго права, и въ то же время творить, созидать, быть полнымъ духа реформаторства. И дѣйствительно, Бодо готовъ заявлять о возможности, открытой для государственныхъ органовъ, „дѣлать изъ людей все, что угодно“ (Güntzberg, p. 85)!

[1] Dupont de Nemours „Origine et progrès d'une Science nouvelle“, Daire, p. 347 — 348.

[2] Quesnay „Droit naturel“, Daire, p. 53.

[3] „Mercier de la Rivière“ „L'ordre naturel des sociétés politiques“, Daire, p. 469.

[4] Цит. у L. Cheinisse „Les idées politiques des physiocrates“, 1914, p. 99.

Здѣсь не мѣсто касаться общественно-политической программы физіократической школы, но вспомнимъ все же объ ея стремленіяхъ создать свободнаго отъ внѣшнихъ путъ „экономическаго человѣка", дать полный выходъ его хозяйственному инстинкту. Поскольку „созиданье" здѣсь сводилось къ „освобожденью", „раскрѣпощенью", постольку невольно элементъ творчества оказывался какъ бы затушеваннымъ. Если врачъ снимаетъ злокачественный наростъ съ человѣческаго организма, то гдѣ же созданье новаго? Не выявленіе ли это уже готовой, истинной формы изъ подъ уродливой, патологической? А если такъ, то „творчество", скрытое въ подобной операціи, мало о себѣ заявляетъ Одно и то же мы замѣчаемъ не только у физіократовъ, но и вообще у всѣхъ тѣхъ, кто въ XVII — XVIII в.в. столь твердо вѣритъ въ естественное право: поскольку, какъ мы увидимъ ниже, подобное право таило въ себѣ лозунги именно освобожденческіе, легко было увѣровать, будто творчества, реформированія никакого собственно и нѣтъ, а есть лишь возвращеніе общественнаго организма къ его правильному, никакими бинтами, никакими путами незатрудненному функціонированію.

Такъ мы сдѣлали еще одинъ шагъ въ пониманіи того, почему вѣка наростанія духа творчества столь легко и непринужденно переносили доктрину естественнаго права — какъ будто исключающую самое наличіе этого духа.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Соціологическія построенія Монтескье. Монтескье и Савиньи. Духъ законовъ Конкретность содержанія правопорядка. Преломленіе единаго правопорядка въ разныхъ условіяхъ. Связь права съ бытовымъ укладомъ не есть связь желѣзной закономѣрности. Плохой и хорошій законодатель Понятіе моральныхъ причинъ Монтескье и исторія.

Анализируя взгляды Руссо, мы отмѣтили ту дань, которая имъ отдается „монтескіанству“: авторъ „Общественнаго договора“ готовъ приписывать самое существенное значеніе внѣшнимъ условіямъ быта въ смыслѣ ихъ вліянія на правопорядокъ, на государственныя учрежденія. Въ высшей степени поучительно опредѣлить, какъ же понималъ это „вліяніе“ самъ Монтескье (1689 — 1755), былъ ли въ его построеніяхъ тотъ элементъ желѣзной зависимости „права“ отъ „мѣста“, при наличіи котораго уже не можетъ быть рѣчи о „лучше“ или „хуже“, „совершеннѣй“ или „несовершеннѣй“. Иными словами, дѣйствительно-ли соціологія „Духа законовъ“ такова, что миссія законодателя обречена на полную пассивность, на регистрированіе того, что подсказывается неподдающейся воздѣйствію внѣшней, бытовой обстановкой? Какъ извѣстно, глава исторической школы юристовъ, Савиньи, весьма сочувственно относился къ Монтескье, и это дало поводъ изслѣдователямъ отыскать у него корни соціальной философіи Савиньи [1]. Но дѣйствительно-ли тожественъ жизненный центръ умонастроенія автора „Духа законовъ“ и автора „Призванія нашего времени къ законодательствованію“? Если бы это было такъ, то мы могли бы ожидать, что у Монтескье, все равно какъ и у Савиньи, законодатель, творецъ общественнаго порядка, разсматривается, какъ нѣкоторый патологическій типъ, а законотворчество отвергается и замѣняется безсознательнымъ нарожденіемъ правовыхъ институтовъ. Монтескье не есть, однако, Савиньи, не есть не только потому, что первому изъ нихъ чуждъ

[1] Ср. П. И. Новгородцевъ „Историческая школа юристовъ“, стр. 34 и слѣд.

историзмъ, идея постепеннаго становленія, развитія, но и, кромѣ того, потому, что его законодатель, несмотря на всѣ оговорки, вовсе не являетъ собою ту гонимую, жалкую фигуру, какой ее готовъ былъ бы представлять Савиньи — этотъ воплощенный протестъ противъ духа XVIII вѣка. А вѣдь Монтескье все же человѣкъ именно XVIII вѣка! И въ этомъ смыслѣ не менѣе, а скорѣе болѣе поучительно подчеркнуть не столько элементы „монтескіанства“ у Руссо, сколько элементы „руссоизма“ у Монтескье [1].

Монтескье хочетъ отыскать, что́ обусловливаетъ разнообразіе отдѣльныхъ правопорядковъ. Отвѣтъ находится въ понятіи „духа законовъ“, „общаго духа“ (19,4), „духа нации“ (19,5). Этотъ „духъ“ есть совокупность условій, создающихъ конкретную жизненную обстановку Среди этихъ условій Монтескье не прочь видѣть нѣчто опредѣляющее въ климатѣ: „изъ всѣхъ вліяній вліяніе климата — наипервѣйшее“ (19,14). Въ связи съ этимъ мы находимъ въ „Духѣ законовъ“ подробныя разсужденія по поводу тѣхъ экспериментовъ, которые авторъ продѣлывалъ, изслѣдуя дѣйствіе различныхъ температуръ Но и другимъ, весьма разнообразнымъ условіямъ, отводится должное мѣсто. Конкретность этихъ условій приводитъ къ тому, что нужно налѣяться на „очень рѣдкую случайность, полагая, что законы одной нации могутъ подходить для другой“ (1, 3). Но и будь это одинъ и тотъ же законъ: попадая въ разныя условія, онъ выкристаллизовывается въ нѣчто различное. Таковъ выводъ, если не изъ словъ, то изъ умонастроенія Монтескье, предвосхищающаго здѣсь выводы новѣйшей „соціологіи права“ (Евг. Эрлихъ!). „Я присутствовалъ на оперныхъ спектакляхъ въ Англіи и въ Италіи. Однѣ и тѣ же вещи, одни и тѣ же исполнители, но та же музыка воздѣйствуетъ столь различнымъ образомъ на обѣ націи..., что трудно и вообразить“ (14, 2). Результаты различные, но вѣдь все же музыка одна и та же! Слѣдовательно, желѣзной связи данной нормы именно съ даннымъ, а не инымъ, бытовымъ укладомъ нѣтъ? Присматриваясь внимательнѣй къ тому, какъ Монтескье формулируетъ это понятіе связи, мы убѣждаемся, что она весьма и весьма эластична.

[1] Углубленнаго анализа социальной философіи Монтескье въ сущности еще не дано. Не мало цѣнныхъ замѣчаній разсѣяно у J. Dedieu, „Montesquieu“ 1913. Что же касается новѣйшей попытки Г. Шпета „Исторія какъ проблема логики“ (1916; 1-я глава посвящена „Англо-французскому просвѣщенію“) то авторъ лучше бы сдѣлалъ, если бы поменьше критиканствовалъ по адресу цит. выше работы Алексѣева, а внимательнѣй отнесся бы къ Монтескье.

Выберемъ нѣсколько характерныхъ примѣровъ. „Наиболѣе соотвѣтствуетъ природѣ форма правленія, наилучшимъ образомъ совпадающая съ укладомъ народа, для котораго она установлена“ (1,3). Наиболѣе соотвѣтствуетъ природѣ! Но развѣ подобное соотвѣтствіе не есть нѣкоторая устойчивая, неизмѣнная величина? Законы, продолжаетъ Монтескье, „должны быть въ соотношеніи съ физическимъ устройствомъ страны, съ климатомъ..., качествомъ почвы, ея положеніемъ, величиной, образомъ жизни населенія..., они должны быть въ соотвѣтствіи со степенью свободы, допускаемой формой правленія[1], съ религіей народа, его склонностями, матеріальнымъ уровнемъ, численностью, торговымъ бытомъ, нравами, манерами“ (ibid.). „Должны быть“? Развѣ они могутъ и не быть въ соотвѣтствіи со всѣми перечисленными предметами? Соціологическая-ли это истина или же рецептъ для законодателя? Еще примѣръ. „Если вѣрно, что складъ ума и сердечныя влеченія крайне различны въ различныхъ климатахъ, то и законы должны быть въ соотношеніи съ указанными различіями“ (14, 1) Снова „должны быть“! Выводъ лишь одинъ, а именно, что правопорядокъ не вытекаетъ съ природной необходимостью изъ бытовыхъ условій, но есть продуктъ дѣятельности законодателя Послѣдній, разумѣется, „долженъ“ считаться съ духомъ страны, но это еще не означаетъ, что онъ связанъ по рукамъ и ногамъ. Поэтому былъ ли ужъ такъ неправъ XVIII в., когда сквозь всѣ оговорки о „мѣстныхъ условіяхъ“ онъ усмотрѣлъ въ „Духѣ законовъ“ „внѣ-мѣстную“ тягу къ англійскимъ государственно-правовымъ учрежденіямъ, способнымъ гарантировать человѣчеству блага гражданской свободы?!

Подойдя именно такъ, а не иначе, къ основной идеѣ въ твореніи Монтескье, мы сумѣемъ обратить вниманіе на рядъ пунктовъ, очень показательныхъ, но оставляемыхъ, въ большинствѣ случаевъ, въ тѣни. Если право способно въ различной степени отражать на себѣ вліяніе быта, въ зависимости отъ искусства законодателя, то и можно говорить о хорошихъ или же плохихъ законодателяхъ: природа же — внѣ подобныхъ расцѣнокъ И, дѣйствительно, мы встрѣчаемъ у Монтескье, напримѣръ, такія разсужденія о нѣкоемъ индійскомъ законодателѣ: „въ странахъ, гдѣ нестерпимая жара вызываетъ разслабленность и подавленность..., онъ поставилъ людей въ

[1] Собственно, — конституціей Нужно замѣтить, что въ глазахъ Монтескье конституція какъ бы выдѣляется изъ понятія закона и обращается въ одно изъ „условій“, образующихъ „духъ законовъ“!

положеніе крайней пассивности“. Отсюда дѣлается общій выводъ: „чѣмъ болѣе причины физическія приводятъ людей въ состояніе спячки, тѣмъ въ бо́льшей степени причины моральныя должны ихъ отъ этого удерживать“ (14, 6). Можно, слѣдовательно, бороться съ условіями „мѣстнаго быта“, въ той или иной мѣрѣ ихъ преодолѣвать? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ предуказанъ уже въ самомъ началѣ „Духа законовъ“. „Тѣ, кто утверждаютъ, будто слѣпая фатальность произвела всю совокупность явленій, которыя мы видимъ въ мірѣ, высказываютъ большую абсурдность“ (1, 1).

Что же изъ себя представляютъ „моральныя причины“? Это — сфера, какъ выражается Монтескье, „философской свободы“, „проявленіе или, по крайней мѣрѣ, вѣра въ возможность проявленія человѣческой воли“ (12,2), творчество, борьба съ матеріальными условіями Французскій изслѣдователь Дедье прекрасно показываетъ, что идея волевой активности, сталкивающейся со слѣпыми силами физическаго естества, выступаетъ уже въ раннихъ произведеніяхъ Монтескье и не только не оставляетъ его на страницахъ „Духа законовъ“, а, наоборотъ, заостряется. И наилучшимъ подтвержденіемъ является собственная оцѣнка Монтескье. „Можно сказать, что сочиненіе о „Духѣ законовъ“ подчеркиваетъ вѣчное доминированіе морали надъ климатомъ или, вѣрнѣе, говоря вообще, надъ причинами физическими... Вся работа ставитъ себѣ цѣлью лишь установить вліяніе моральныхъ причинъ“ [1].

Никто иной не сумѣлъ до Монтескье [2] подчеркнуть столь отчетливо связь правопорядка и конкретныхъ условій „мѣста“, страны, народа. Но вмѣстѣ съ тѣмъ было бы несправедливо, если бы эту связь вздумали представлять себѣ, какъ нѣкоторый гнетущій рокъ, дѣйствующій со всею слѣпой неизбывностью. Наоборотъ, подобная связь весьма условна и растяжима: моральное усиліе способно ослабить ее весьма энергично, добиваться правопорядка какъ бы вопреки „мѣстнымъ условіямъ“. Но тѣмъ самымъ не раскрывается ли широкое поле для примѣненія общечеловѣческаго права, не считающагося съ подобными условіями, преодолѣвающаго эти условія? Мы вовсе не собираемся утверждать, что Монтескье пошелъ бы до конца вмѣстѣ съ духомъ времени въ его поискахъ „внѣ-мѣстнаго“,

[1] Montesquieu: „L'Esprit des lois et les Archives de la Brède“, par Barkhausen, 1904, p. 96.

[2] Если не считать до извѣстной степени William-a Temple (XVIII в.). Любопытно было-бы прослѣдить связь Темпля и Монтескье.

всюду значимаго права Но — научный долгъ отмѣтить, что подобнымъ поискамъ соціологическія построенія Монтескье не препятствовали. И въ этомъ смыслѣ Руссо, заимствуя изъ „Духа законовъ“ благоразумныя соображенія о климатическихъ и иныхъ воздѣйствіяхъ на право, а затѣмъ о нихъ забывая, въ сущности не искажаетъ облика Монтескье. Послѣдній готовъ по отношенію къ своей прекрасной Франціи повторять слова нѣкоего дворянина: „пусть насъ оставятъ въ неприкосновенномъ видѣ... Природа все исправитъ“ (19, 6) Но будто бы здѣсь — весь Монтескье? И надѣется ли онъ на природу столь же, сколь и на конституціонализмъ по аглицкому образцу? О мѣстныхъ условіяхъ можно было позабыть или же признать ихъ подлежащими, если не уничтоженію, то энергичному умѣренію со стороны „моральныхъ причинъ“!

Нѣтъ, Монтескье не Савиньи — все равно какъ XVIII в. не есть начало XIX в. Ихъ соціальная философія вытекаетъ изъ различныхъ жизненныхъ центровъ, приводитъ къ различной оцѣнкѣ правовой дѣйствительности. Подобная несоотвѣтственность усугубляется еще однимъ обстоятельствомъ. Савиньи весь во власти „времени“: всему свое время Пусть народы не тщатся реформировать свои правопорядки время еще не приспѣло. И когда то еще приспѣетъ... Наоборотъ, у Монтескье временная перспектива отсутствуетъ: здѣсь онъ — особенно типичный сынъ вѣка. Вопросъ о связи правовой системы съ историческимъ моментомъ, болѣе позднимъ или болѣе раннимъ, совершенно игнорируется. Вѣдь не станемъ же мы придавать какое-либо значеніе фразамъ, вскользь бросаемымъ, вродѣ слѣдующей: „уголовные законы не однимъ взмахомъ пріобрѣли совершенство“ (12, 2)? Вѣрнѣе, этимъ фразамъ можно придавать значеніе, но именно въ доказательство, насколько антиисторично въ его основахъ міросозерцаніе Монтескье „Нельзя однимъ взмахомъ достигнуть совершенства“. Рубятъ двое; сначала опускается сѣкира одного, затѣмъ другого. Значитъ ли это, что передъ нами „историческій процессъ“? Поколѣнія, народы стоятъ какъ будто бы рядомъ, а не во временномъ ихъ выступленіи. Стоятъ и по очереди дѣлаютъ одно и то же дѣло, трудятся надъ однимъ и тѣмъ же матеріаломъ. И ко всѣмъ поколѣніямъ, ко всѣмъ народамъ предъявляются одни и тѣ же требованія, которыя ими выполняются или не выполняются. Историческая арена обращается въ какой то всемірный учебный классъ со своими примѣрными и непримѣрными учениками, со своими отмѣтками за успѣхи и поведе-

ше. Монтескье не составляетъ исключенія: вопросъ о соціальной динамикѣ у него отсутствуетъ Едва ли приходится отмѣчать, какъ здѣсь облегчается работа реформатора, не вынужденнаго задумываться, насколько данная нація, на данной культурно-исторической стадіи, „созрѣла“ для воспріятія новаго правопорядка. Наряду съ правомъ, значимымъ „всюду“, вырисовывается идея права, значимаго „всегда“. Лишь по невѣжеству прежнія поколѣнія не возвысились до ея пониманія.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Тюрго и его „Картина прогресса“ Прошлое, какъ частичное приближеніе къ совершенству настоящаго· Вѣкъ Людовика. Совершенство — обладанье суммой простѣйшихъ, извѣчныхъ тезисовъ Идея личности у Тюрго Кондорсэ и его „Набросокъ“. Идея соціальной повторяемости „Соціальное искусство“ Связана ли соціальная политика и соціологія у Кондорсэ” Прошлое, какъ рядъ недостаточныхъ попытокъ найти систему изначальныхъ истинъ Отсутствіе подлиннаго историзма у Кондорсэ. Кондорсэ и историческій матеріалъ Власть мѣста, подобно власти прошлаго, преодолѣвается у этого типичнаго реформатора

Только-что охарактеризованный типъ мышленія со всей выразительностью выступаетъ въ писаніяхъ двухъ авторовъ, которые, на первый взглядъ, какъ будто именно стремятся учесть моментъ времени, текучести въ жизни общества. Эти авторы — Тюрго (1727-1781) и Кондорсэ (1743-1794).

Свою историческую теорію Тюрго обосновалъ въ академической рѣчи подъ заглавіемъ: „Философская картина послѣдовательнаго прогресса (собственно. прогрессовъ) человѣческаго разума“ (1750) [1]. Вотъ остовъ его разсужденій. Въ противоположность явленіямъ природы, подчиненнымъ устойчивымъ законамъ и продѣлывающимъ всегда одинъ и тотъ же циклъ видоизмѣненій, смѣна человѣческихъ существъ „являетъ зрѣлище, отъ вѣка и до вѣка варіирующееся“ (р. 214-15). „Можно наблюдать, какъ образуются общественныя группы, націи, посмѣнно владычествующія или же повинующіяся другимъ націямъ; имперіи возвышаются и падаютъ: законы, правительственныя формы смѣняютъ другъ друга; искусства, науки изобрѣтаются и совершенствуются, то замедляемыя, то ускоряемыя въ ихъ поступательномъ движеніи, они переходятъ изъ одной широты въ другую; интересъ, амбиція, пустая слава каждое мгновеніе мѣняютъ міровую сцену, наводняютъ землю потоками крови; а среди этихъ опустошеній нравы смягчаются, человѣческій

[1] Всѣ цитаты по изд. G. Schelle „Oeuvres de Turgot“, 1913, vol. I.

разумъ просвѣщается, изолированныя націи взаимно сближаются; торговля и политика объединяютъ, наконецъ, всѣ части земного шара, и вся масса рода человѣческаго, среди смѣнъ покоя и возбужденія, среди невзгодъ и свѣтлыхъ дней, шествуетъ, хотя и медленными шагами, къ большему совершенству" (215). Откуда же эта медленность? Отчего и „наименьшій прогрессъ всюду медленъ" (232)? Быстротѣ прогресса мѣшаетъ „инертность, упрямство, духъ рутины, однимъ словомъ все то, что приводитъ къ бездѣйствію" [1]. Если, слѣдовательно, предшествующія поколѣнія не достигли желательнаго совершенства, то причина въ отсутствіи стремленія къ должному усилію. Рубятъ одно и то же бревно. Но у однихъ ударъ покрѣпче, и сѣкира падаетъ глубже. У другихъ ударъ — слабѣе, и сѣкира пробиваетъ лишь кору — въ лучшемъ случаѣ, а въ худшемъ и совсѣмъ мимо бревна опускается.

И мы не удивимся, если встрѣтимъ у Тюрго рѣзкія осужденія по адресу предшествующихъ поколѣній, постольку ихъ жизнь, ихъ дѣло расцѣнивается масштабами XVIII в., т. е. расцѣнивается именно неисторически, съ забвеніемъ той истины, что у всякаго времени — свой плодъ, у всякой исторической эпохи — свое призваніе, свои культурныя цѣнности. Въ этомъ отношеніи крайне характеренъ пренебрежительный отзывъ Тюрго по адресу средневѣковья, въ частности готическаго искусства: „не сыщешь строеній болѣе дурного вкуса, нежели въ готическомъ стилѣ" (Recherches, 119). Здѣсь отдается дань общему мнѣнію. [2] Прошлое, такимъ образомъ, въ лучшемъ случаѣ — частичное приближеніе къ идеалу совершенства, а въ худшемъ —

[1] Recherches sur les causes du progrès et de la décadence des sciences et des arts, p. 119

[2] Среди хора осужденія голосъ Расина звучитъ еще сравнительно мягко: „Она (т. е. готика) насъ удивляетъ, но такъ какъ она намъ не нравится болѣе, то мы и не называемъ ее прекрасной", цит. у D Mornet „Le romantisme en France au XVIII-e siècle", 1912, p. 61. „Миланскій каѳедральный соборъ разочаровалъ Аддисона: онъ показался ему громадной готической кучей мраморныхъ зданій .. онъ высказываетъ сожалѣніе о томъ, что предки затрачивали столько труда и денегъ на эти варварскія постройки. „какія чудеса архитектуры могли бы они оставить намъ, если бы у нихъ было надлежащее просвѣщеніе", ср. В. Лазурскій, „Сатирико-нравоучительные журналы Стиля и Аддисона, 1916, 95" — И нашъ Радищевъ („Путешествіе", стр. 81, изд. 1907) вторитъ: „Въ воздвиженіи великолѣпныхъ зданій къ расточенію нерѣдко присовокуплялося и непонятіе объ истинномъ искусствѣ. Я зрѣлъ расположеніе ихъ внутреннее и внѣшнее безъ малѣйшаго вкуса. Виды оныхъ принадлежали вѣку Готфовъ и Вандаловъ"

уклоненіе. Сумеркамъ или мраку, въ которыхъ живутъ предшествующія поколѣнія, противопоставляется лучезарность настоящаго. „Вѣкъ Людовика, вѣкъ великихъ людей, вѣкъ разума“ (233). „Всѣ тѣни, наконецъ, разсѣяны: какой свѣтъ льется со всѣхъ сторонъ!.. Какое совершенство разума человѣческаго“ (234)! Невольно напрашивается вопросъ, куда же дѣлся „прогрессъ“ или „прогрессы“, какъ выражается Тюрго? Не есть ли въ его глазахъ прошлое тщетное разыскиваніе тѣхъ совершенныхъ, извѣчныхъ благъ, которыя раскрылись передъ взоромъ человѣка XVIII в во всемъ ихъ блескѣ? Не стоимъ ли мы снова и снова передъ тѣмъ же міропониманіемъ данной эпохи, къ которому, какъ къ Риму, ведутъ всѣ дороги, откуда бы ни пытаться начать свой путь? Если на этотъ вопросъ намъ удастся отвѣтить утвердительно, то тѣмъ самымъ исчезнетъ послѣдняя возможность находить въ исторической теоріи Тюрго исторію. На „варваровъ“ онъ готовъ жаловаться за ихъ слабую податливость голосу разума, за малое способствованіе дѣлу „прогресса“. Но когда идеалъ совершенства найденъ, не лучше ли этотъ прогрессъ вообще затормозить иначе вѣдь рискуешь, съ точки зрѣнія грядущихъ поколѣній, обратиться тоже, если не въ варвара, то въ полуварвара! Тюрго останавливается на полупути. Въ сферѣ науки, констатированія того, что „есть“, возможности неисчерпаемы: „знаніе природы и истины столь же безконечно, какъ сами онѣ“ (227). Но совсѣмъ иначе дѣло обстоитъ, прежде всего, въ сферѣ искусства. „Поэзія, живопись, музыка стремятся къ нѣкоторому прочному пункту, который онѣ достигаютъ медленными шагами и черезъ который онѣ не могутъ перешагнуть“ (227). Въ качествѣ примѣра, Тюрго ссылается на греческій языкъ, который „отъ Гомера вплоть до паденія Византійской имперіи не потерпѣлъ никакихъ чувствительныхъ измѣненій“ (ibid.). Но не такъ ли обстоитъ и съ другою сферою нормативнаго,— съ правомъ? Въ тѣхъ произведеніяхъ Тюрго, на которые мы до сихъ поръ ссылались, отвѣта на этотъ вопросъ не дается. Зато въ его „Фрагментахъ“ есть слѣдующее любопытное мѣсто: „Національные интересы и правительственный успѣхъ сводятся къ религіозному уваженію личной свободы и свободы труда, къ тщательному охраненію правъ собственности, къ справедливости по отношенію ко всѣмъ. Отсюда необходимымъ образомъ вытекаетъ умноженіе богатствъ, увеличеніе (жизненныхъ) благъ, просвѣщенья и всяческихъ средствъ счастья. И можно надѣяться, что въ одинъ прекрасный день весь этотъ хаосъ приметъ отчетливую форму

съ координированными частями. Административная наука станетъ тогда легкой, а не будетъ, какъ до сихъ поръ, превыше силъ людей, обладающихъ опытнымъ здравымъ смысломъ" (327). Нетрудно между строкъ вычитать типичное для XVIII в. представленіе о правопорядкѣ, какъ совокупности простѣйшихъ, немногочисленныхъ тезисовъ, со всей убѣдительностью раскрывающихся передъ мало-мальски незатемненнымъ человѣческимъ разумомъ.

Исторія — длинный рядъ попытокъ приблизиться къ нѣкоторому совершенству. Въ прошломъ эти попытки были недостаточно энергичны или неудачны. Отсюда „темнота", въ которой пребывали минувшія поколѣнія,— темнота, столь невыгодно отличающаяся отъ царства свѣта, озарившаго „въ дни Людовика" человѣчество. Ясно, что отъ подобнаго пониманія исторіи нѣтъ непосредственнаго пути къ той ея оцѣнкѣ, какую мы встрѣтимъ у людей такъ называемой „реакціи", у Берка съ особенной отчетливостью: для послѣднихъ понятіе „времени", въ которомъ развертывается историческій процессъ, оказывается равнозначнымъ идеѣ „постепеннаго накопленія цѣнной традиціи". Минувшія поколѣнія разсматриваются не какъ „плохіе ученики", ибо они не сумѣли рѣшить задачъ, выпавшихъ на долю дѣйствующаго поколѣнія, а какъ работники, шагъ за шагомъ воздвигающіе зданіе культуры. Не винить ихъ, а цѣнить нужно, если они принялись за фундаментъ, а не за крышу. Отвертываться отъ прошлаго, разсматривать человѣческій разумъ, какъ „tabula rasa", какъ скрижаль, ничѣмъ не заполненную, но способную заполниться суммой простѣйшихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютныхъ истинъ, значитъ преисполняться гордыни, отъ которой одинъ шагъ до гибели.

Но и не только въ общей концепціи исторіи мы находимъ непримиримыя несходственности у людей типа Тюрго и Берка. Несходственность чувствуется и въ томъ, кто творитъ исторію. „Реакція" конца XVIII и начала XIX в. была не только реакціей противъ рѣзкаго, болѣзненнаго разрыва съ прошлымъ, но и противъ той высокой оцѣнки, которую XVIII вѣкъ давалъ отдѣльной, творческой личности. Тюрго говоритъ: „великій человѣкъ раскрываетъ новые пути для человѣческаго разума" (134). „Если бы Христоферъ Колумбъ и Ньютонъ умерли пятнадцати лѣтъ, пришлось бы прождать, быть можетъ, еще двѣсти лѣтъ, прежде чѣмъ была бы открыта Америка и правильная система міроустройства" (122). Отчего, спрашиваетъ Тюрго, совершенствуется языкъ? Прежде, чѣмъ привести его отвѣтъ, вспомнимъ, что для „реакціонеровъ" вродѣ

главы исторической школы, Савиньи, именно языкъ даетъ весьма удобный матеріалъ для иллюстраціи того положенія, что человѣческая культура есть плодъ непримѣтной, микроскопической работы широкихъ человѣческихъ массъ, а вовсе не результатъ „сознательнаго изобрѣтенія“ выдающихся индивидуумовъ. Именно послѣднее отстаиваетъ Тюрго. Чтобы выразить то или иное понятіе, „геніальный человѣкъ“ изобрѣтаетъ соотвѣтствующее метафорическое выраженіе. Съ теченіемъ времени эти выраженія, „эти цвѣты, сорванные геніями, проходя черезъ столько вульгарныхъ рукъ... наконецъ блекнутъ; тогда новые геніи, чтобы придать своимъ идеямъ соотвѣтствующую силу, вынуждены изобрѣтать новые обороты“ (126). То, что утверждается относительно языка, есть частный примѣръ общей вѣры Тюрго, а вмѣстѣ съ нимъ и его современниковъ, въ сознательно-творческую роль отдѣльной человѣческой личности.

Характеристики Монтескье и Тюрго — такъ, какъ онѣ вылились на предшествующихъ страницахъ, вовсе не хотятъ создать впечатлѣнія, будто первый для соціологіи, а второй для исторіи ничего не дали. Цѣль этихъ характеристикъ заключается въ томъ, чтобы показать, въ какой степени дѣйственный, жизненный моментъ вступаетъ въ непримѣтную для самихъ авторовъ борьбу съ ихъ научными тенденціями: у Монтескье въ значительной степени преодолѣвается тезисъ о власти „мѣста“ надъ правопорядкомъ, у Тюрго историческій процессъ колеблется, не замереть ли ему, не прекратить ли свое теченіе въ достославный восемнадцатый вѣкъ, когда человѣчество достигло своего зенита. Ту же своеобразную игру научной тенденціи и практическихъ лозунговъ, только въ еще болѣе напряженномъ видѣ, мы встрѣчаемъ у Кондорсэ — этой выразительнѣйшей и едва ли не самой привлекательной фигурѣ своего времени. Какъ въ зеркалѣ, въ немъ отразился „общій духъ реформы и улучшенія“ [1], горячей вѣры во всепобѣждающую силу сознательно-творческаго, разумнаго начала. Эту вѣру онъ сумѣлъ въ неприкосновенномъ видѣ сохранить въ самыя черныя минуты своей жизни.

Въ лицѣ Кондорсэ передъ нами, прежде всего, огромная научная одаренность (соединенная къ тому же съ феноменальной работоспособностью): 9-ти лѣтнимъ мальчикомъ Кондорсэ доходитъ до самостоятельнаго выведенія сложныхъ математическихъ формулъ; 16-ти лѣтъ онъ защищаетъ диссертацію; 26-ти лѣтъ онъ уже ака-

[1] Это выраженіе встрѣчается у J. Adams „Défense des constitutions americaines“, 1792, vol. I. Introduction, p. 1.

демикъ. Со свойственнымъ вѣку энциклопедизмомъ, Кондорсэ широко развертываетъ кругъ своихъ интересовъ. Въ томъ числѣ обществовѣдѣніе не минуетъ его пытливыхъ взоровъ. Революція находитъ въ его лицѣ одного изъ признанныхъ лидеровъ, чьи рѣчи, а не въ меньшей степени и писанія, творятъ общественное мнѣніе. Поскольку, однако, революція начинаетъ обращаться въ анархію, своими же пріемами воскрешать худшія стороны „стараго режима“, постольку люди типа Кондорсэ оказываются лишними, „аристократами“, врагами народа. Кондорсэ падаетъ жертвой террора. Его смерть полна удивительной красоты. Уже чувствуя, что дни его сочтены, онъ принимается за свой „Набросокъ исторической картины прогресса человѣческаго разума“ (опубл. въ 1795 г.). Въ этомъ „Наброскѣ“ онъ ищетъ утѣшенія отъ тѣхъ „ошибокъ, преступленій, несправедливостей, которыми все еще оскверняется почва и отъ которыхъ страдаетъ зачастую философъ“ [1]. Кондорсэ добровольно принимаетъ ядъ, ибо до конца хочетъ остаться вѣрнымъ лозунгу быть господиномъ надъ самимъ собой.

Трактатъ Кондорсэ есть заодно и соціологія, и исторія, и политика. Послѣдней онъ даетъ названіе „соціальнаго искусства“. Если мы спросимъ, приведены ли всѣ эти разношерстыя вещи въ нѣкоторую единую систему, то отвѣтъ можетъ быть лишь отрицательный. „Соціальное искусство“ оттѣсняетъ далеко на задній планъ соціологію и немногое оставляетъ для исторіи. — Кондорсэ полонъ вѣры въ идею закономѣрности, недопускающую никакихъ изъятій, никакихъ больше или меньше. „Главный догматъ естествознанія это — идея, что всеобщіе законы, извѣстные или игнорируемые, управляющіе явленіями природы, необходимы и постоянны. Во имя чего же этотъ принципъ менѣе вѣренъ по отношенію къ развитію умственныхъ и нравственныхъ способностей у человѣка, нежели по отношенію къ другимъ естественнымъ процессамъ“ (2,58)? Эту „естественность“, а, слѣдовательно, и закономѣрность Кондорсэ готовъ подтверждать статистическими наблюденіями. „Постоянная возвращаемость“ отдѣльныхъ явленій человѣческой жизни, выводимая изъ длиннаго ряда казусовъ, свидѣтельствуетъ, что здѣсь господствуетъ не произволъ, а тоже опредѣленный порядокъ. Порядокъ говоритъ о подчиненіи нѣкоторымъ, хотя бы неустановленнымъ еще, законамъ. Кондорсэ спрашиваетъ: „не достигли ли мы возможности поставить въ качествѣ базиса всѣхъ законодательныхъ распоряженій или спра-

[1] II, 99, цит. по изд. 1878 г.

ведливость, или доказанную и признанную полезность, а не смутныя, неустойчивыя и произвольныя соображенія такъ называемыхъ политическихъ выгодъ“ (2,82)?

Оставаясь на почвѣ закона „постоянной возвращаемости“, устойчивости явленій человѣческой жизни, Кондорсэ бросаетъ нѣсколько въ высшей степени плодотворныхъ и богатыхъ будущимъ мыслей: онъ проэктируетъ широкое насажденіе сберегательныхъ и кредитныхъ кассъ. Статистика здѣсь поможетъ соціальной политикѣ. Къ чему же стремится эта послѣдняя? Къ уничтоженію имущественнаго неравенства. Послѣднее коренится въ „неравенствѣ въ распредѣленіи богатствъ, въ неравенствѣ положенія того, у кого средства существованія, будучи обезпечены для него самого, переходятъ въ наслѣдственномъ порядкѣ, и положенія того, для кого эти средства зависятъ отъ продолжительности его жизни или, вѣрнѣе, части его жизни, когда онъ способенъ трудиться, наконецъ, не нужно забывать неравенства въ образованіи“ (2,67). Своими кассами, своей реформой школъ Кондорсэ надѣется сравнять угловатость имущественныхъ контрастовъ. Не приходится подчеркивать, въ какой степени здѣсь много отъ программы грядущаго XIX-го вѣка! Но насъ сейчасъ интересуетъ не этотъ пунктъ, а то, какая соціологія учитъ, что люди „должны“ быть равны, въ томъ числѣ равны въ смыслѣ имущественнаго уровня — равны всюду и всегда.

Разумѣется, никакой такой соціологіи нѣтъ и быть не можетъ, ибо она безстрастно констатируетъ, что „есть“, а не то, что быть „должно“. Была соціологія, нѣтъ соціологіи. Съ необыкновенной легкостью и естественностью Кондорсэ отказывается отъ своего закономѣрно построеннаго ученія объ обществѣ. Тога ученаго сброшена, и передъ нами типичная фигура человѣка XVIII вѣка. Кондорсэ говоритъ уже о нѣкоторыхъ „изначальныхъ истинахъ“ или, выражаясь современнымъ намъ языкомъ, о суммѣ практическихъ лозунговъ, основныхъ принциповъ, на которыхъ базируется его реформаторская программа. Кондорсэ твердо убѣжденъ, что его эпохѣ удалось, наконецъ, дойти до этихъ истинъ. „Набросокъ исторической картины“ и долженъ иллюстрировать, какъ наступилъ этотъ счастливый моментъ. Подобное намѣреніе заставляетъ насъ заранѣе предугадать, что отъ „исторіи“ въ этой картинѣ останется немного.

„Послѣ долгихъ ошибокъ, блужданій среди теорій неполныхъ или неопредѣленныхъ, публицисты, наконецъ, достигли познанія истинныхъ правъ человѣка, достигли умѣнья выводить ихъ изъ той един-

ственной истины, что человѣкъ есть существо разумное (sensible), способное образовывать сужденія и усваивать моральныя идеи. Они (т. е. публицисты) убѣдились, что въ поддержаніи этихъ правъ заключается единственная цѣль объединенія людей въ политическіе союзы, и что соціальное искусство сводится къ тому, чтобы гарантировать сохраненіе этихъ правъ съ наиболѣе цѣлостнымъ равенствомъ и въ наибольшемъ объемѣ" (1,185). Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, исторія прошлаго есть ничто иное, какъ рядъ примѣровъ недостаточнаго проникновенія въ систему „истинныхъ правъ". Именно послѣдній шагъ философіи поставилъ нѣкоторымъ образомъ вѣчную грань между зрѣлымъ родомъ человѣческимъ и старыми ошибками его дѣтства. Возьмемъ Грецію. „Пагубная привычка обращаться къ суевѣрію въ качествѣ поддержки политическихъ учрежденій слишкомъ часто мѣшала реализаціи идеи, способной дать законамъ страны то систематическое единство, которое одно можетъ обезпечить устойчивость и легкость ихъ дѣйствія, а равно укрѣпить ихъ сохранность. Но вѣдь въ греческой политикѣ еще не было принциповъ достаточно твердыхъ, чтобы можно было не опасаться, какъ бы законодатели не внесли сюда своихъ предразсудковъ и страстей. Они не могли еще поставить себѣ цѣлью воздвигнуть общежитіе равныхъ и свободныхъ личностей на фундаментѣ разума, правъ, полученныхъ всѣми людьми отъ природы, и, наконецъ, на завѣтахъ универсальной справедливости" (1,80). Кондорсэ переходитъ къ средневѣковью. Вотъ, напримѣръ, какъ онъ характеризуетъ „Великую хартію вольностей". Она „обезпечила права бароновъ и нѣкоторыя права остального люда. Отдѣльныя части населенія, провинціи, даже города, также получали подобныя хартіи, менѣе славныя и менѣе распространенныя. Онѣ являются источниками деклараций правъ, разсматриваемыхъ нынѣ всѣми людьми, какъ основа свободы: древніе ихъ не вѣдали и не могли вѣдать, ибо рабство оскверняло ихъ общественный порядокъ, ибо гражданскія права передавались по наслѣдству, ибо они не возвысились до познанія правъ, присущихъ роду человѣческому и являющихся достояніемъ каждаго въ совершенно равной степени" (1,139). Этихъ примѣровъ „ошибокъ и темноты" можно было бы найти въ „Наброскѣ" сколько угодно. Источникъ всѣхъ золъ — привычка искать право „не въ разумѣ и природѣ, единственныхъ авторитетахъ, а въ установленныхъ обычаяхъ и мнѣніяхъ предшествующихъ поколѣній". Все позитивное, исторически создавшееся, отвергается передъ вѣчнымъ

судомъ, голосомъ разума и сердца И въ этомъ отношеніи провиденціальная роль выпадаетъ на долю, конечно, Франціи. Невозмутимо увѣренный Кондорсэ готовъ съ помощью своей родной страны „излѣчить Англію отъ ея торговыхъ предразсудковъ, отъ ея суевѣрнаго уваженія къ порокамъ ея конституціи и законовъ“ (2,14)!

Итакъ, прошлое не есть необходимая ступень къ настоящему, а лишь оковы, оставленныя настоящимъ позади. Настоящее — царство извѣчныхъ истинъ, неизмѣнныхъ утвержденій морали. Въ такомъ случаѣ можно претендовать на изобрѣтеніе „постоянной конституціи“? [1] Все равно, какъ Руссо въ свое время возставалъ противъ „фундаментальныхъ законовъ“, такъ Кондорсэ ополчается противъ неизмѣннаго государственнаго строя. Онъ бичуетъ, какъ абсурдъ, взглядъ, по которому можно „приковать народъ къ разъ навсегда установленнымъ формамъ конституціи, какъ будто... человѣческія учрежденія, необходимымъ образомъ дефективныя и способныя на улучшенія, могутъ быть осуждены на вѣчное существованіе“ (1, 186). Все это — очень убѣдительно, но... больно ужъ великъ соблазнъ „вѣчныя истины“ изъять изъ дѣйствія времени! Кондорсэ готовъ бросать блестящіе афоризмы о томъ, что „улучшаемость человѣка дѣйствительно безконечна“ (1, 19), но тотчасъ же отказывается отъ идеи безконечности и обрѣтаетъ предѣлъ въ современную ему эпоху. Любопытны его разсужденія объ языкѣ. „Въ Англіи... и.. въ Германіи языкъ пріобрѣлъ совершенство. Искусство поэзіи и прозы оказалось подчиненнымъ, хотя и съ меньшей покорностью, нежели во Франціи, тѣмъ всеобщимъ правиламъ разума и природы, которыя его (т. е. искусство) должны направлять. Эти правила вѣрны въ равной мѣрѣ по отношенію ко всѣмъ языкамъ, всѣмъ народамъ, хотя донынѣ лишь небольшое число могло ихъ постигнуть и тѣмъ самымъ возвыситься до того вѣрнаго и точнаго вкуса, который есть ничто иное, какъ улавливаніе тѣхъ же правилъ, которыя подчинили себѣ творчество Софокла и Виргилія, Попа и Вольтера. Этотъ вкусъ научилъ грековъ, римлянъ, французовъ замирать передъ тѣми же красотами, отшатываться отъ тѣхъ же уродствъ“ (2, 49). Дальнѣйшія оговорки еще рельефнѣй оттѣняютъ, въ какой мѣрѣ „текучесть“ — внѣ живого кругозора Кондорсэ. „Правила вкуса обладаютъ той же всеобщностью, той же, устойчивостью, а заодно подвержены и тому же роду видоизмѣненій, какъ и другіе законы изъ сферы моральной и физической съ момента, когда ихъ нужно перенести въ сферу

[1] Ср. Alengry „Condorcet“, 1904, p 37.

повседневнаго искусства" (1, 50). Причина подобныхъ модификацій „нравы, мнѣнія" (1, 49) За этими невинными фразами скрывается опредѣленная и, во всякомъ случаѣ, далекая отъ историзма мысль: конкретныя системы этики и эстетики есть ничто иное, какъ искаженіе на практикѣ, бо́льшее или меньшее, извѣчныхъ регламентовъ!

Такъ преодолѣвается исторія на почвѣ реформаторскаго порыва И любопытно при этомъ наблюдать, какъ въ сущности мало у Кондорсэ любви къ подлинному историческому факту Правда, онъ обѣщаетъ быть вѣрнымъ показаніямъ исторіи, но вѣдь „необходимо выбирать эти показанія изъ исторіи различныхъ народовъ, сближать ихъ, комбинировать, чтобы извлечь отсюда гипотетическую исторію какъ бы одного народа и составить картину его прогресса" (1, 26). Порою Кондорсэ непрочь поворчать по поводу недостаточности историческихъ свидѣтельствъ на раннихъ стадіяхъ культуры, но развѣ именно не по предложенію того же Кондорсэ Учредительное Собраніе постановило сжечь родословныя, хранившіяся въ государственныхъ архивахъ?![1] Что́ сказала бы „историческая" школа по поводу историка, пишущаго гипотетическую исторію и заодно уничтожающаго историческіе документы?

Преодолѣвается исторія. Вмѣстѣ съ тѣмъ преодолѣвается самымъ безпощаднымъ образомъ „власть мѣста". Отъ оговорокъ Монтескье не остается камня на камнѣ. Эпоха Кондорсэ можетъ гордиться тѣмъ, что люди рѣшили, наконецъ, „отказаться отъ той хитроумной и ложной политики, которая, забывая, что всѣ люди надѣлены отъ природы равными правами, непрочь была измѣрять доступный размѣръ этихъ правъ, на основаніи величины территоріи, климата, національнаго характера, богатства народа, степени совершенства торговли и промышленности" (1, 186). „Простой здравый смыслъ научилъ обитателей британскихъ колоній, что англичане, рожденные по ту сторону Атлантическаго океана, получили отъ природы точно такія же права, какъ и англичане, рожденные подъ Гринвичскимъ меридіаномъ" (2, 18). Афоризмъ блестящій, но не всѣ же народы — англичане...

---

[1] Alengry, p. 147.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Теорія божественнаго происхожденія власти. Героическій эпосъ. Средневѣковье и идеализація власти. Эпоха Реформаціи и защита свѣтской власти. Власть отдѣляется отъ народа. Параллель изъ эллинистической эпохи. Стремленія Реформаціи мало гармонируютъ съ обожествленіемъ власти. Мечъ и отеческое достоинство, какъ источникъ власти монарха. Народъ, какъ масса. Идея народнаго суверенитета. Средневѣковое и новое ея пониманіе.

„Народъ создаетъ конституцію", создаетъ правопорядокъ, форму правленія. Отъ анализа идеи созданія правопорядка естественно перейти къ анализу понятія „народъ", какъ суммы агентовъ созиданія. Народъ властенъ надъ своимъ правомъ. Это и есть остовъ идеи народнаго или національнаго суверенитета. Она родилась раньше, нежели въ XVI и XVII в.в., но именно тогда твердо стала на ноги. И въ эти же вѣка она преодолѣла рядъ враждебныхъ ей идей. Такова теорія божественнаго происхожденія и патріархальнаго характера власти. Сюда же относится попытка народной „силѣ" противопоставить „мечъ", какъ основу неограниченныхъ полномочій монарха.

Теорія божественнаго происхожденія власти имѣетъ за собою долгое, а вмѣстѣ съ тѣмъ и весьма разнохарактерное прошлое. На страницахъ Гомерова эпоса передъ нами проходятъ вожди греческой рати, басилевсы, претендующіе на свою связь съ небожителями. Подобная связь, результатъ двухъ историческихъ наслоеній, носитъ при этомъ двоякій смыслъ. Прежде всего божественность крови есть методъ объясненія исключительной силы, мощи, которая въ примитивныя эпохи дѣлаетъ вождя вождемъ. Поскольку у Гомера не всѣ вожди отъ боговъ, тѣмъ самымъ обнаруживается, что не одна лишь сила начинаетъ цѣниться. Связь съ богомъ, отраженіе болѣе поздняго культурнаго этапа, начинаетъ подчеркивать возвышенность функцій басилевса: онъ—выполнитель божественныхъ за-

вѣтовъ, божественной правды на землѣ. Недаромъ богъ вручаетъ правителю „скипетръ и законы". Эта идеализація правительственныхъ функцій, достигаемая указаніемъ на связь носителей этихъ функцій съ небомъ, и есть въ сущности излюбленная точка зрѣнія средневѣковья. Король въ томъ смыслѣ „намѣстникъ Бога на землѣ" („викарій"), что онъ творитъ и обязанъ творить судъ милостивый и справедливый. Что же, однако, если онъ согрѣшитъ? Въ этомъ пунктѣ мысль двоится Съ одной стороны, находятся готовые прогнать грѣшнаго короля, какъ прогоняютъ провинившагося пастуха, но, съ другой стороны, боязнь анархіи заставляетъ искать иного выхода: короля, нарушающаго завѣты справедливости, склонны признать орудіемъ божественнаго возмездія за грѣхи рода человѣческаго. Тѣмъ самымъ принципъ „всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти не отъ Бога" (ап. Павелъ, Посл. къ Римл., XIII, 1) спасался въ полномъ объемѣ. Эта лазейка тѣмъ болѣе кстати, что вѣдь средневѣковому государству приходится охранять себя отъ рѣзкаго, принципіальнаго осужденія со стороны церкви. Когда послѣдняя раскрываетъ свои карты, то убѣждаются, въ какой степени мірское государство далеко отъ намека на оправданіе. Папа Григорій VII пишетъ епископу Меца (1081): „Кому невѣдомо, что короли и герцоги воспріяли власть отъ тѣхъ, кто въ забвеніи Бога, дьявольскимъ наущеніемъ, толкаемые слѣпой ненасытимостью и невыносимой дерзостью, съ помощью гордыни, грабежа, вѣроломства, съ помощью какихъ ни на есть преступленій, захватили власть надъ равными людьми" [1].

Когда въ эпоху Реформаціи теорія божественнаго происхожденія власти выступаетъ на сцену и неожиданно получаетъ необычайно повышенное значеніе, то здѣсь смѣшивается воедино нѣсколько мотивовъ. Прежде всего — и это особенно типично для начала XVI столѣтія — божественность власти выступаетъ, какъ синонимъ права на существованіе свѣтскаго государства, хотя бы это послѣднее и рѣшилось отдѣлиться отъ католической церкви. Государство, „реформировавшее" церковь и въ лицѣ своихъ правителей все же сохранившее связь съ небомъ, спасалось отъ того, чтобы его смѣшали съ „разбойничьей шайкой", уничтожить которую — дѣло богоугодное. Отсюда проповѣдь пассивнаго повиновенія власти, какъ божественному установленію, въ противоположность проповѣди „тираноборчества", которую готовы повести воинствующіе защитники като-

[1] Цит. у Carlyle, vol. III,94.

лицизма, іезуиты. Но вѣдь, сегодня господствующая, реформированная церковь завтра можетъ, въ свою очередь, обратиться въ гонимую. И призывы къ активной борьбѣ противъ нечестивыхъ правителей срываются порою съ устъ протестантовъ, вродѣ англичанина Гудмана или шотландца Нокса[1]. — Было бы неправильно думать, будто доктрина „непротивленчества" всегда за собою скрывала абсолютистскія тенденціи вѣдь эту доктрину отстаиваютъ многіе изъ горячихъ защитниковъ парламентскихъ правъ въ XVI в., готовыхъ, однако, скорѣе голову на плаху положить, нежели поднять бунтъ противъ Богомъ установленной власти. Въ этомъ охраненіи устойчивости государственнаго порядка теологи-реформаторы незамѣтно сливаются съ людьми вродѣ Бодена (Франція, XVI в.): послѣдній, возвышаясь надъ религіозной разноголосицей современной ему эпохи, всемѣрно отстаиваетъ твердость государственнаго порядка.

Спасая устойчивость свѣтской власти, теорія божественности власти, того не примѣчая, давала, однако, солидный оплотъ возросшимъ претензіямъ королевской власти: если раньше она своимъ остріемъ была направлена противъ римской куріи, то къ концу XVI в замѣтнымъ образомъ она повертываетъ это остріе противъ народа, противъ демократическихъ тенденцій, порожденныхъ или, вѣрнѣе, заключенныхъ въ реформаціонныхъ вѣяніяхъ. Нейтрализуя громы разгнѣваннаго папства, ставя короля на пьедесталъ „священности", данная теорія заодно возносила его высоко надъ уровнемъ простыхъ смертныхъ. Грань между правителемъ, „особой публичной", и подданнымъ, „особой частной", рѣзко подчеркивалась. На сцену стали выступать элементы, которые, до извѣстной степени, напоминаютъ обожествленіе властителей въ эллинистическую эпоху. На это стóитъ удѣлить нѣкоторое вниманіе.

Можно считать установленнымъ, что не на греческой и не на македонской почвѣ родился религіозный культъ власти. Несмотря на яркій монархизмъ греческихъ писателей, вродѣ Исократа, они твердо отстаиваютъ старую точку зрѣнія, что достойно раба — „почитать человѣка какъ Бога". Это почитаніе родилось на Востокѣ. Въ Египтѣ Александръ Великій нашелъ въ развитой формѣ ученіе о своемъ божественномъ достоинствѣ. Оно ему пригодилось, какъ символъ того „имперскаго" всеединства, о которомъ этотъ геніальный полуюноша заботился съ тонкостью опытнаго политика.

[1] H M Wriston and A M Wesleyan „The English Monarchomachs", 1916.

Культъ императора оказывается, такимъ образомъ, культомъ героя, основателя общины, имя которой — вселенная. Но чтобы власть обожествить, ее нужно было отдалить, оторвать отъ поклонниковъ, отъ народа И въ этомъ смыслѣ подобное обожествленіе необходимымъ образомъ выливается въ нѣчто, весьма далекое отъ старыхъ завѣтовъ умирающей античности съ ея органическимъ сліяніемъ вождя и ведомыхъ, правителя и народа. Здѣсь, наоборотъ, между ними проводится глубокая борозда. Того же хотѣлъ бы и европейскій монархизмъ XVI — XVII столѣтій: божественное достоинство правителя существеннымъ образомъ отдѣляло его отъ не-божественныхъ, „частныхъ персонъ". Однако, вся разница историческихъ условій римско-эллинистическаго и европейскаго абсолютизма легла на чашку вѣсовъ, чтобы не дать возможности Тюдору или Стюарту обратиться дѣйствительно въ подобіе земного Бога. Правда, еще въ серединѣ XVII столѣтія англичане готовы искать чудесныхъ исцѣленій отъ прикосновенія къ королевской особѣ, но, съ другой стороны, могущественныя духовныя теченія въ корнѣ подрываютъ претензіи монарховъ на исключительное по священности достоинство. Вѣдь Реформація несетъ міру тотъ лозунгъ, который былъ уже съ полной отчетливостью раскрытъ для античности въ ученіи о присутствіи божественнаго начала въ человѣческой природѣ: идея „благодати", присущей каждому и позволяющей каждому же вступать въ непосредственный контактъ съ Верховымъ Началомъ, мало способствовала тому, чтобы сохранять за королями право на особенно тѣсную связь съ этимъ Началомъ. И неудивительно поэтому, если теорія божественности власти, къ серединѣ XVII в., по крайней мѣрѣ въ Англіи, въ значительной мѣрѣ теряетъ свое значеніе.

Уже Яковъ I-ый Стюартъ, этотъ старательный обоснователь „свободной" (т. е. абсолютной) власти монарха, хотя и не прочь ссылаться на божественность власти, центръ тяжести предпочитаетъ полагать не здѣсь, а въ теоріи завоеванія мечъ — источникъ неограниченныхъ монаршихъ правъ. Король „завоевываетъ" своихъ будущихъ подданныхъ, тѣмъ самымъ обращая ихъ въ объектъ своего полнаго усмотрѣнія. Это — собственность, которую, если и щадятъ, то потому, что таковы интересы самого хозяина. Въ менѣе откровенной формѣ подобное обоснованіе политическаго и гражданскаго рабства выступаетъ въ понятіи патріархальности монаршей власти. Монархъ — отецъ своего народа; подобную истину не перестаетъ повторять и средневѣковье, и болѣе поздняя эпоха. Въ

этомъ отеческомъ достоинствѣ монарха подчеркивается не столько его право, сколько его обязанность — обязанность относиться къ подданнымъ, какъ къ роднымъ чадамъ. Если въ XVII в. англичанинъ Фильмеръ станетъ педантично доказывать все ту же несложную истину, то цѣли у него уже иныя: дѣло идетъ не объ обязанностяхъ, а о правахъ монарха, который по наслѣдству, отъ самого Адама, въ неприкосновенномъ видѣ получаетъ всю полноту власти неограниченнаго домовладыки. И теорія завоеванія, и патріархальная теорія приводятъ на практикѣ къ одной и той же правительственной системѣ: народъ не есть участникъ, тѣмъ менѣе носитель государственной власти, а есть лишь объектъ властвованія, хотя бы и попечительнаго. Степень и формы попеченія могутъ быть, разумѣется, различны — вплоть до воззрѣнія Боссюэ, который сравниваетъ подданныхъ съ мулами: первыхъ нужно подталкивать налогами, какъ вторыхъ палками. Иначе впадутъ въ бездѣйствіе. Но та же идеологія порождаетъ и систему „просвѣщеннаго абсолютизма", гдѣ готовы дать подданному всѣ средства къ полнотѣ земного счастья, но это счастье должно протекать подъ недремлющимъ глазомъ и неустаннымъ руководительствомъ власти.

Поскольку король поддерживалъ свою силу, въ качествѣ источника своихъ правъ, этой силѣ нетрудно было противопоставить силу, огромность народной массы. Артуръ Голль, памфлетистъ XVI в., поучая англійскую палату общинъ, говоритъ: „очевидно, что вашъ авторитетъ имѣетъ источникомъ народъ, за нимъ — число, могущество, онъ даетъ опору монарху, культивируетъ и населяетъ страну отъ вѣка и до вѣка; благодаря народу лорды — лорды: вѣдь безъ народа аренды и барщины (services) не поступали бы" [1]. Большой популярностью пользуется афоризмъ изъ анонимнаго трактата „Искъ къ тиранамъ" (1579; Франція): „отдѣльныя лица — ниже короля, но всѣ вмѣстѣ — выше". Памфлетистъ эпохи англійской революціи, Генрихъ Паркеръ утверждаетъ: „власть изначально принадлежитъ народу. Она есть ничто иное, какъ мощь и сила, которыя присущи тому или иному обществу". Затѣмъ цитируется приведенное мѣсто изъ „Иска" [2].

---

[1] Кузнецовъ, „Опыты", стр 53

[2] Ibid., стр. 96-97. — Это измѣреніе, подсчитываніе силъ лежитъ въ основѣ республиканскаго памфлета XVI в. (Франція) „Le Contr'un", „Противъ одного". Авторъ памфлета — восемнадцатилѣтній Ла Боэси (Etienne de la Boetie). — J. N. Figgis, „From Gerson to Grotius", 1907, 231, дѣлаетъ удачное

И, однако, наряду или, вѣрнѣе, сквозь эту реалистическую аргументацію проглядываетъ нѣчто совсѣмъ иное сознаніе, что народъ — правъ въ своихъ притязаніяхъ, правъ не въ смыслѣ физической мощи своихъ ингредіентовъ, а въ смыслѣ моральнаго достоинства человѣческихъ личностей, изъ которыхъ народъ составляется. „Сила есть качество физическое, я не вижу, какіе моральные результаты можетъ вызвать ея дѣйствіе“ (Руссо). Побѣда народоправства надъ единовластіемъ не есть побѣда бо́льшей массы надъ меньшей, а побѣда личнаго самоопредѣленія надъ системой опеки, порабощенія Народъ обрѣтаетъ свой „суверенитетъ“ не потому, что къ XVI—XVIII столѣтіямъ онъ догадывается о своей силищѣ и о слабости враждебной стороны, а потому, что составныя его части, человѣческія личности, хотятъ быть не объектами, а субъектами властворанія, творцами своей жизни, въ томъ числѣ жизни правовой, государственной.

Именно это раскрѣпощеніе личности, совершающееся въ данный, критическій періодъ европейской исторіи, и создаетъ все отличіе новаго пониманія идеи народнаго суверенитета отъ стараго средневѣковаго. Эта идея нерѣдко пріобрѣтаетъ въ послѣднемъ случаѣ совершенно служебный характеръ. Если, напримѣръ, въ борьбѣ Генриха IV и Григорія VII (XI в.) изъ устъ Мангольда Лаутенбахскаго раздаются колкія замѣчанія по адресу короля, и послѣдній сравнивается со свинопасомъ, котораго народъ за воровство можетъ прогнать, то вѣдь цѣль подобныхъ замѣчаній не въ томъ, чтобы подчеркнуть „хозяйскую“ роль народа въ государствѣ, а въ томъ, чтобы унизить свѣтскую власть передъ лицомъ духовной [1].

Но и тамъ, гдѣ народъ выступаетъ въ качествѣ самоцѣли, а не служебнаго средства, средніе вѣка видятъ передъ своими глазами иной народъ, нежели тотъ, что въ идеалѣ, все съ бо́льшей и бо́льшей наглядностью, рисуется людямъ Реформаціи и Просвѣщенія. Это — совокупность ряда сословныхъ группъ, гдѣ отдѣльная личность расцѣнивается по мѣсту, ею занимаемому въ той или другой группѣ, а не по самодовлѣющему ея достоинству [2]. Къ тому же далеко

сопоставленіе съ призывами Шелли: „Возстаньте, какъ львы послѣ дремоты, числомъ непобѣдимые.. Васъ много, ихъ (т. е. противниковъ власти народа) мало“.

[1] Ср. F. v Bezold „Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters“, Hist. Zeitsch. 1876, 322-23.

[2] Ср. F Tezner „Technik und Geist des ständisch-monarchischen Staatrechts“, 1901, p. 77.

не всѣ группы признаются входящими въ активное понятіе „народъ". Порою эта тенденція къ суженію доходитъ до того, что, напримѣръ, въ Германіи отъ имени „universitas" (т. е. цѣлой націи) готова выступать узкая коллегія князей-избирателей [1].

Идея народнаго суверенитета въ ея новой окраскѣ не только лишена оттѣнка служебности, но и, сверхъ всего, оттѣнка групповой скованности: ея носитель — отдѣльная, самодовлѣющая человѣческая легкость. Таковъ,во всякомъ случаѣ, конецъ, если не начало, борьбы за эту идею [2]. Таковъ итогъ — Реформаціи и Просвѣщенія. Но вправѣ ли мы эти два, на первый взглядъ столь различныя, историческія явленія брать, какъ нѣчто единое?

---

[1] Bezold p. 348.

[2] Ср указанія на брезгливый аристократизмъ „тираноборцевъ" XVI в у Figgis p 248. Авторъ „Иска къ тиранамъ" (Du Plessis Mornay?) говоритъ о массѣ, этомъ безбрежномъ морѣ головъ, какъ объ опасномъ звѣрѣ Но вѣдь воспоминанія о крестьянскихъ возстаніяхъ были еще живы

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Реформація и Просвѣщеніе въ единствѣ ихъ психологическаго настроенія и дѣйственныхъ программъ. Реформація и охранительныя тенденціи Анализъ ученія Кальвина. Реформація и библейская исключительность. Ея мотивы: эгоизмъ Реформаціи, концентрація силъ Личность и Библія. Реформація, какъ нѣкоторый общій сдвигъ жизни Религіозныя контроверзы и раскрѣпощеніе личности. Дѣла и вѣра (Лютеръ и Меланхтонъ). Прародительскій грѣхъ и искупительная миссія Христа (Соццини) Элементъ „естественности" въ этическихъ построеніяхъ Себастьяна Франка.
Контръ-реформація, какъ понятіе реакціи. Іезуиты Реставрація въ Англіи. Гоббсъ и его индивидуализмъ.

Соотвѣтствуетъ ли исторической истинѣ за одну скобку ставить людей типа Кондорсэ, которые въ христіанствѣ готовы были усматривать одно мракобѣсіе, на его счетъ относить всѣ тѣ бѣдствія, которыя человѣчество вынесло на своихъ плечахъ, прежде чѣмъ его не осѣнилъ свѣтъ естественнаго разума — какъ взять за одну скобку такихъ людей и какихъ-нибудь „людей пятой монархіи" (Англія XVII в.), жаждущихъ и съ точностью до нѣсколькихъ мѣсяцевъ предугадывающихъ наступленіе царства Христа на землѣ? И, однако, въ самомъ энтузіазмѣ, непоколебимой вѣрѣ въ призваніе ихъ вѣка обрѣсти полноту совершенства, сходятся сектанты XVI — XVII в в. и философы-раціоналисты XVIII в Мы въ достаточной степени убѣдились и убѣдимся въ дальнѣйшемъ, въ какой степени Кондорсэ и ему подобные смотрятъ на свою эпоху, какъ на гребень всемірной исторіи: несовершенное прошлое подготовило, наконецъ, идеальныя возможности для настоящаго. Люди „вѣка Просвѣщенія", XVIII-го вѣка — особенные люди, на ихъ долю выпадаетъ исключительная миссія перестроить общество и государство на нѣкоторыхъ вѣчныхъ въ ихъ разумности основаніяхъ. При этомъ французы особенно охотно выдѣляютъ свое призваніе — быть всѣмъ примѣромъ. Но взглянемъ на богонзбранниковъ-энтузіастовъ реформаціонной эпохи. Вотъ, напримѣръ, что думаютъ о себѣ англійскіе пуритане, пересе-

лившіеся въ С. Америку „Мы обязаны стараться, чтобы превыше всѣхъ остальныхъ людей блистать святостью... Мы — какъ въ градѣ что всѣмъ на лицезрѣніе воздвигнутъ на горѣ; мы на глазахъ у всего міра“ [1]. Людямъ дана драгоцѣнная, но вмѣстѣ съ тѣмъ не легкая задача заложить основанія царства Божія на землѣ — все равно, какъ дѣятелямъ XVIII вѣка предназначено реализовать принципы „философической свободы“. Однако, психологическія сближенія, вполнѣ допустимыя „черезъ вѣка и черезъ народы“, ничего сами по себѣ не говорятъ о мотивахъ, создающихъ единое душевное настроеніе. Дѣйствительно ли такъ различно „царство Божіе“, къ которому стремится религіозно настроенная душа человѣка XVI—XVII вв., и „философическая свобода“, по которой вздыхаетъ просвѣщенный раціоналистъ XVIII в.? Иными словами, дѣйствительно ли такъ различны дѣйственныя программы, наполняющія и тѣхъ, и другихъ реформаціоннымъ энтузіазмомъ? Здѣсь уже кончается бездоказательная психологія, и начинается установленіе преемства идей.

Понятіе „реформаціоннаго энтузіазма“ кажется, однако, весьма преувеличеннымъ, если его соединить, напримѣръ, съ лютеранствомъ и даже кальвинизмомъ, поскольку дѣло идетъ объ ихъ общественно-политической программѣ Проповѣдь безропотнаго повиновенія властямъ предержащимъ, какъ бы онѣ ни тиранствовали; постоянныя заявленія, что государство своимъ чередомъ, а церковь—своимъ, и лишь она одна нуждается въ обновленіи, — все это, вмѣстѣ взятое, создаетъ впечатлѣніе, что передъ нами — не реформаторскія, а охранительныя тенденціи. Однако, мы уже видѣли, что идея пассивнаго сопротивленія вызывалась совсѣмъ иными мотивами, нежели абсолютистскими симпатіями церковныхъ преобразователей. Стремленіе же не касаться государства, ограничиваться церковью, свидѣтельствуетъ лишь, что люди, съ одной стороны, учитывали конкретныя обстоятельства, „трудность временъ“, какъ они любили выражаться, а, съ другой стороны, далеко не отдавали себѣ отчета, въ какой степени, начавши съ церковнаго строя, они не могли ужъ остановиться и не затронуть, въ самыхъ его глубокихъ основаніяхъ, строй политическій. Здѣсь можно говорить о скрытыхъ потенціяхъ, заложенныхъ въ идеяхъ лютеранства или кальвинизма. Шнуръ запаленъ однимъ поколѣніемъ, а взрывъ происходитъ позже. Однако, благопріятныя условія могутъ это событіе ускорить. Въ подобномъ отношеніи любопытна эволюція политической доктрины Кальвина.

[1] Ср American History told by contemporaries, vol. I, p. 451.

Если взять ранніе изданія его „Institutio religionis christianae“ („Наставленіе въ вѣрѣ христіанской“ 1536), то умѣренность тона весьма бросается въ глаза. Онъ противъ свойственнаго эпохѣ (ср. выше!) обыкновенія слишкомъ много толковать о преимуществахъ той или иной формы правленія „Несомнѣнно, совершенно праздное дѣло, если частныя лица, не призванныя участвовать въ разрѣшеніи какихъ-либо государственныхъ дѣлъ, станутъ разсуждать, каково въ будущемъ было бы наилучшее устройство государства“ [1]. „Никто, независимо отъ именитости, сословія или вѣса, если это — частное лицо,.. не долженъ совать носа въ государственные вопросы“ — вторитъ Кальвину англиканскій епископъ Гуперъ [2]. Благонадежность перваго на этомъ не останавливается. „Какъ элементы въ природѣ находятся во взаимной гармоніи, именно въ силу несходства своей природы, такъ и различныя государства наилучшимъ образомъ поддерживаются благодаря своему неравенству. Но все это излишне напоминать тѣмъ, кому достаточно выраженія воли Божіей: разъ Ему угодно въ одномъ государствѣ поставить царя, въ другомъ — свободный сенатъ и сановниковъ, наша обязанность, если мы хотимъ исполнять Его волю, повиноваться во всемъ властямъ, подъ какимъ бы правленіемъ мы ни жили“ [3]. „Духовная свобода вполнѣ уживается съ политическимъ рабствомъ“ [4]. Однако, въ изданіи „Наставленія“, помѣченномъ 1559 г., уже подчеркиваются преимущества республики, т. е. правленія „многихъ“, ибо послѣднее — „гораздо выносимѣе“. Постепенно языкъ Кальвина дѣлается все энергичнѣй и энергичнѣй. Комментируя книгу Самуила и анализируя образъ дѣйствія израильскихъ старѣйшинъ, подчинившихся желанію народа имѣть царя, онъ обвиняетъ ихъ въ отреченіи „отъ свободы, которую, какъ говорится, не хорошо продавать за все золото міра и которую Богъ давалъ имъ до сихъ поръ“. „Евреи забыли сказанное имъ Господомъ черезъ Моисея о томъ, что они будутъ избраннымъ священнымъ народомъ. Какъ же безгранично было ихъ безуміе, когда они пренебрегли столь великимъ благодѣяніемъ и затоптали его ногами? Такой поступокъ равнялся отверженію высшей власти и достоинства Божія“. „Великое благо свободы исходитъ

---

[1] Р. Виппер ъ „Церковь и государство въ Женевѣ XVI в.“, 1894, стр. 133.

[2] Кузнецовъ „Опыты“, стр 128

[3] Виппер ъ. стр 134.

[4] Ibid. стр 130.

единственно отъ Всемогущаго и Всеблагого Господа Нашего"[1]. Историки готовы этотъ поворотъ во взглядахъ Кальвина объяснять его пребываніемъ въ свободныхъ государственныхъ условіяхъ республиканской Женевы. Но гораздо проще прежнее „безразличіе" къ политическому строю объяснить, какъ сознательную политику осторожности: вѣдь иначе слишкомъ легко было оттолкнуть сильныхъ міра сего, нужныхъ въ качествѣ орудія церковной реформы. Какъ ни старались англійскіе кальвинисты дѣйствовать по отношенію къ государству такъ, чтобы воды не замутить, а такія тонкія ищейки, какъ приматъ Елизаветы — Уитгифтъ, ясно улавливали „возможности взрыва". Въ своей полемикѣ съ Картрайтомъ онъ обвиняетъ кальвинизмъ въ вынашиваніи опаснѣйшаго принципа: „государственное устройство должно быть приведено въ соотвѣтствіе съ церковнымъ"[2]. А въ этомъ устройствѣ, несмотря на всѣ аристократическіе клапаны, уклонъ былъ въ сторону народоправства. Церковь — въ общинѣ вѣрующихъ. Отсюда ужъ не труденъ переходъ къ формулѣ: государство — въ союзѣ гражданъ. Англійскіе пуритане могутъ называть правительственную форму, которую они устанавливаютъ на американской почвѣ, „теократіей", но эта теократія характеризуется тѣмъ, что въ ней „народъ... имѣетъ власть избирать своихъ правителей"[3].

Присматриваясь къ XVI-му вѣку, можно подмѣтить крайне любопытное явленіе. Именно въ рядахъ сторонниковъ церковной реформы чувствуется стремленіе къ исключительности, замкнутости въ смыслѣ авторитетовъ, руководящихъ источниковъ. Такъ, про Кальвина изслѣдователи говорятъ намъ, что онъ „изгонялъ или оттѣснялъ классицизмъ въ своихъ работахъ и рѣчахъ настойчиво, послѣдовательно, по принципу. Стоитъ только сравнить комментарій къ Сенекѣ, плавающій въ морѣ классическихъ цитатъ, и написанный всего два года спустя уже въ духѣ протестантизма богословскій трактатъ Psychopannychia, въ которомъ выражается самое презрительное отношеніе къ античной мудрости, чтобы убѣдиться, что перемѣна носитъ насильственный характеръ"[4] Наоборотъ, мы видимъ, что въ католическихъ кругахъ не прекращается, а именно рельефно выступаетъ тенденція объединенія христіанства и античности: таково

[1] Випперъ, стр 520 — 521.
[2] Кузнецовъ, стр 144.
[3] Цит. въ „Americ Hist. told by Contemp.", vol. I, p. 451.
[4] Випперъ, стр. 99

„возрожденіе стоицизма“ въ концѣ XVI столѣтія [1]. Изъ этого сравненія легко сдѣлать нелестный выводъ по адресу реформаторовъ за ихъ суженіе умственнаго горизонта, подчеркиваніе сектантской обособленности. Подобный выводъ дѣйствительно и дѣлается. При этомъ выражается сожалѣніе по поводу перерыва или ослабленія контакта съ античной культурой. Реформація есть шагъ назадъ по сравненію съ Возрожденіемъ — таковъ конечный приговоръ. Однако, почему этотъ „шагъ назадъ“ рѣшаютъ дѣлать люди розмаха Кальвина? Вѣдь не во внезапномъ же умственномъ отупеніи — причина? Причина не одна, причинъ много. Прежде всего эпоха Реформаціи принесла съ собою тотъ духъ „этицизма“, средоточенія на вопросахъ моральнодолжнаго, который плохо уживался съ „эстетизмомъ“ духа Возрожденія, весьма легко переходящимъ въ фривольность. Античность отбрасывалась, ибо Возрожденіе, казалось, впитало ее цѣликомъ и въ результатѣ не выдержало суровой критики моралистовъ Реформаціи. Эти послѣдніе очень напоминаютъ представителей не той античности, что радуется красотѣ и которую возлюбило Возрожденіе, а античности стоицизма, съ его моральнымъ ригоризмомъ и моральной односторонностью. Англійскіе пуритане, не умѣющіе оцѣнить красоту майскаго хоровода, и Цицеронъ, безапелляціонно провозглашающій, что только въ линіяхъ души, а не тѣла — красота, люди одного и того же закала.

Указанный мотивъ упадка симпатій къ античности въ реформаторскихъ кругахъ — весьма существенъ, но не онъ — самый существенный. Гуманизмъ, особенно итальянскій, пытался рядомъ со старой церковью, рядомъ со старой церковной системой создать интимный уголокъ и разводить здѣсь цвѣты классической премудрости. Въ этой позиціи было свое удобство, но и свой элементъ робости или же аристократическаго ухода отъ конкретной дѣйствительности. Преодолѣть эту дѣйствительность, вынести на своихъ плечахъ „реформу“ призваны были люди иного умственнаго склада. Въ нихъ неизбѣжна односторонность, ибо она — условіе концентраціи, экономіи силъ. Эти люди живутъ опредѣленной суммой интересовъ, опредѣленнымъ кругомъ задачъ, которыя берутся разрѣшить. Они не будутъ заниматься расплывчатой и экзотической работой, вродѣ комбинированія истинъ католической вѣры и стоицизма, но зато

[1] Объ интересныхъ и привлекательныхъ фигурахъ Lipsius-a и Du Vair a ср. монографію L Z a n t a „La renaissance du stoicisme au XVI-e siècle“, 1914.

внутри здания старой церкви произведутъ переворотъ, безъ котораго не родилась бы современная европейская культура. Въ этомъ своемъ начинании они исходятъ изъ единаго, основоположнаго авторитета, авторитета Библіи. Здѣсь они доискиваются неискаженнаго послѣдующими наслоеніями, подлиннаго облика „истинной вѣры". Они хотятъ бороться съ католицизмомъ на его собственной почвѣ, ибо основоположнаго библейскаго авторитета не могъ, конечно, отрицать и католицизмъ. Такой ударъ былъ мѣткимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ сконцентрированнымъ ударомъ. Его не могло замѣнить никакое обиліе цитатъ изъ Цицерона или Эпиктета

Не покупалась ли, однако, подобная концентрація дорогой цѣной· цѣной отказа отъ умственной свободы? Этотъ вопросъ предполагаетъ, что уже рѣшенъ и рѣшенъ вполнѣ утвердительно вопросъ объ умственной свободѣ Возрожденія. Нужно, однако, лишь на короткій моментъ окунуться въ атмосферу этого послѣдняго, чтобы почувствовать, до какой степени „божественные" классики эластично замѣнили или, вѣрнѣе, дополнили „божественныхъ" отцовъ церкви къ нимъ относятся съ одинаковой полнотой религіознаго піетета[1]. Конечно, читаютъ ихъ и комментируютъ не сквозь призму установившейся традиціи, непререкаемаго канона, а свободно, въ личноинтимномъ общеніи. Но вѣдь здѣсь лежитъ главнѣйшая заслуга и Реформаціи, которая стремилась поставить лицомъ къ лицу инду-

[1] E. Troeltsch „Renaissance und Reformation", Hist Zeit B 110 (1913) p 534, доказываетъ, что въ противоположность индивидуализму реформаціонному индивидуализмъ людей Возрожденія „былъ дѣйствительно внѣ подчиненія авторитетамъ, означалъ полную автономію субъекта". Правда, Трельчъ спѣшитъ прибавить. „подчиненіе авторитету античности есть лишь остатокъ средневѣковья, признакъ, что современная мысль здѣсь еще въ состояніи дѣтства". Странно. что однимъ духомъ можно говорить о не-подчиненіи и о подчиненіи авторитетамъ! Но и вся статья почтеннаго автора, наполнена подобными отрицаніями собственныхъ утвержденій Очевидно, съ исходнымъ пунктомъ, съ постулатомъ внутренняго различія Реформаціи и Возрожденія не все обстоитъ благополучно. — Въ замѣчательной статьѣ K Burdach „Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation" (Sitzungsber d K Preuss. Ak. d Wiss., 1910, 1, p. 645) мы находимъ такія строки „подлинное Возрожденіе выростаетъ изъ интимнѣйшаго жизненнаго центра итальянскаго народа. Оно входитъ въ силу (послѣ долгаго подготовленія съ XI-го столѣтія) въ эпоху, когда античное наслѣдіе перестаетъ восприниматься, какъ европейскій предметъ ежедневнаго обихода, когда начинаютъ его брать, какъ элементъ и источникъ молитвеннаго созерцанія и преклоненія, какъ памятникъ болѣе чистой, болѣе человѣчной юности, какъ орудіе религіозно-нравственнаго подъема".

щаго правды со словомъ Св. Писанія. Люди Возрожденія „открываютъ“ Платона это наивысшее напряженіе античной культуры. Но не склонны ли мы недооцѣнивать другое открытіе, во всякомъ случаѣ, не менѣе знаменательное Библія на доступномъ языкѣ дана отнынѣ всѣмъ и каждому! На ея страницахъ человѣческая личность ищетъ отвѣта на волнующіе вопросы дѣйствительности. Ищетъ же она отвѣта именно здѣсь, ибо Платонъ или Эпиктетъ — для широкихъ массъ все же далекіе, чужіе. А Моисей, Пророки, Христосъ, Павелъ — свои, близкіе, хотя лишь теперь эта близость для большинства станетъ внутренней: замѣнитъ механическую, внѣшнюю привычность.

Отдѣльная личность, черезъ Св. Писаніе отыскивающая правду жизни, таковъ идеалъ. Разумѣется, Реформація быстро создала сумму „общеобязательной“ правды, накопила видный запасъ нетерпимости. Но вѣдь и у „вѣка разума“, XVIII в., выработались свои трафареты, создались свои идіосинкразіи, подготовился свой фанатизмъ, которому въ дни революціи открылся широчайшій выходъ. Мы здѣсь обсуждаемъ лишь идеальное содержаніе духа времени, максимумъ его лучшихъ стремленій. Предшествующее изложеніе стремилось отстоять за реформаторами духъ реформаторства. Это — во-первыхъ, а, во-вторыхъ, должно было показать, что усиленіе библейскихъ симпатій не можетъ быть истолковано, какъ нѣкоторый поворотъ вспять. Теперь мы подходимъ къ вопросу объ идейныхъ связяхъ Реформаціи и Просвѣщенія.

Человѣкъ Реформаціи ищетъ въ Библіи правду жизни. Человѣкъ Просвѣщенія ищетъ эту правду въ извѣчныхъ законахъ естества. Еще недавно одинъ изъ виднѣйшихъ изслѣдователей религіи въ ея соціологическомъ аспектѣ, Трельчъ, обронилъ такую характерную фразу: „протестантизмъ въ первую очередь есть религіозная сила и только во вторую и третью очередь — культурная сила въ узкомъ значеніи этого слова“ [1]. Подобная точка зрѣнія, несмотря на ея внѣшнюю мѣткость, страдаетъ, однако, крупнымъ дефектомъ. Она отрываетъ культуру религіозную и противопоставляетъ ее совершенно произвольному понятію „культуры въ узкомъ значеніи этого слова“. Въ дѣйствительности, однако, религіозная культура есть одна изъ граней общей культуры, общей системы воспріятія

[1] E. Troeltsch „Die Bedeutung des Protestantismus fur die Entstehung der modernen Welt“, Hist Zeitsch 1906, 57 Его же фундаментальное изслѣдованіе „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Dogmen“, 1912.

дѣйствительности въ ту или иную историческую эпоху. Достоевскій сказалъ, что атеизмъ есть вѣра въ нуль: отсюда онъ выводилъ нигилизмъ личный и государственный. Но это ошибочно. На самомъ дѣлѣ общая мелкотравчатость духовнаго типа выливалась въ культурную пустоту, — пустоту ли религіозную, моральноправовую или иную какую-либо. Въ этомъ смыслѣ коренная ломка въ области религіозныхъ цѣнностей, совершившаяся въ эпоху Реформаціи, была лишь наиболѣе рельефнымъ, замѣтнымъ результатомъ нѣкоторой общей ломки, нѣкотораго общаго сдвига во всей системѣ жизни. Нельзя говорить, что Реформація, будучи, въ первую очередь, движеніемъ религіознымъ, породила раскрѣпощеніе человѣческой личности. Въ дѣйствительности именно тяга къ этому раскрѣпощенію вылилась въ поиски новыхъ религіозныхъ формъ. Почему именно религіозныхъ формъ — въ первую очередь? Отвѣтъ не труденъ. Религіозный моментъ въ его историческомъ выраженіи игралъ раньше и продолжалъ играть слишкомъ существенную, опредѣляющую роль, чтобы переходъ къ „новой жизни“ могъ совершиться иначе, какъ черезъ тернистый путь переоцѣнки отношеній человѣка къ небу. Наша задача на нѣсколькихъ примѣрахъ показать, въ какой степени сквозь эту переоцѣнку проглядываетъ общій сдвигъ въ культурной системѣ.

Однимъ изъ существенныхъ пунктовъ расхожденія между католицизмомъ и лютеранствомъ явился вопросъ о спасеніи „вѣрой“ или „дѣлами“, „Все равно, какъ деревья должны быть раньше плодовъ, деревья же вліяютъ на плоды, а не плоды на деревья въ отношеніи добротности, такъ точно и человѣкъ прежде, чѣмъ творить добрыя или злыя дѣла, уже носитъ въ себѣ добро или зло“ [1]. Человѣкъ вѣрующій „творитъ въ себѣ Христа“: добрыя дѣла вытекаютъ отсюда со всей естественностью. Такова точка зрѣнія Лютера Ее развиваетъ и Меланхтонъ. Онъ береться показать, какъ добрыя дѣла вытекаютъ изъ вѣры. Вѣра творитъ любовь къ Богу, а эта любовь, въ свою очередь, творитъ „доброе настроеніе“, источникъ благихъ дѣяній [2]. На первый взглядъ, католицизмъ могъ бы согласиться съ такой формулировкой. И тѣмъ не менѣе не соглашался, а подчеркивалъ значеніе дѣлъ, какъ бы важна въ его глазахъ ни была вѣра. Очевидно, что пунктъ расхожденія скорѣе

[1] Цит. у Dilthey — „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“, Ges. Schrift, II, p. 59–60

[2] Цит. у Troeltsch — „Protestantismus“, p. 59

инстинктивно, нежели съ полной осознанностью ощущался противными сторонами. Намъ, стоящимъ вдали отъ всѣхъ этихъ мнимосхоластическихъ споровъ, данный пунктъ отчетливо виденъ. Вопросъ заключался не въ абстрактномъ противополаганіи „дѣлъ“ и „вѣры“, а въ *историческомъ* столкновеніи двухъ этическихъ системъ. Протестантизмъ хочетъ сказать, что центръ тяжести не во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, а въ личномъ настроеніи. Съ точки зрѣнія „личной“ этики лишь то дѣйствіе добротно, которое совершено въ силу личнодобрыхъ мотивовъ. Католичество отстаиваетъ старую точку зрѣнія: готово довольствоваться моралью, которую въ наши дни, въ противоположность морали личной, мы называемъ нормой общежитія, правомъ, обычаемъ, условной конвенціей. Если долгъ общежитія выполненъ, если совершено дѣло, съ общественной точки зрѣнія доброе, то этимъ и исчерпываются требованія этики. Нельзя „винить“ средневѣковье, а вмѣстѣ съ нимъ и католичество, если оно, отражая доминированіе группового начала, меньше интересуется „добрымъ настроеніемъ“, нежели это по душѣ XVI вѣку съ его пробуждающимся личнымъ сознаніемъ, а слѣдовательно, и въ личномъ разрѣзѣ построенной моралью. Мы увидимъ въ дальнѣйшемъ, что въ этомъ отношеніи нѣкоторыя реформаціонныя теченія перегибали палку, отрицали моральность самоограниченія личной совѣсти въ пользу общественной нормы и тѣмъ самымъ подрывали идею общежитія въ его основахъ. Нормальное развитіе лежало не въ исключительности того или иного начала, а въ ихъ гармоническомъ примиреніи [1].

Нетрудно зарожденье индивидуальной морали прослѣдить и въ другихъ пунктахъ религіозной полемики XVI вѣка. Таковъ, напримѣръ, вопросъ о первородномъ грѣхѣ, объ искупительной жертвѣ, принесенной Христомъ за родъ человѣческій. Поучительна позиція Соццини. Онъ подвергаетъ критикѣ самую возможность нравственнаго совершенства нашихъ прародителей: совершенство не дается, а завоевывается. Подобнымъ утвержденіемъ въ самомъ корнѣ подрывалось ученіе о церкви, какъ носительницѣ благодати, которая автоматически сообщается ея сочленамъ. Идея благодати, идея спасенія, нравственнаго совершенства, тѣмъ самымъ переносилась въ

[1] Въ затронутомъ въ текстѣ вопросѣ у столь тонкаго аналитика, какъ Dilthey (op. cit p 56) чувствуется немалая сбивчивость Онъ хочетъ противопоставлять не „личное“ и „общественное“ спасеніе, а „личное“ и „сверхчувственное“ Однако, Реформація не намѣрена свою новую, личную мораль понимать въ „чувственныхъ“ формахъ Недаромъ Лютеръ говоритъ, что вѣрующій внутри себя „творитъ Христа“.

сферу личныхъ усилій, личныхъ поисковъ. Столь же радикальна позиція Соццини въ вопросѣ о снятіи первороднаго грѣха путемъ подвига Христова. Здѣсь поучительно припомнить условія, въ какихъ личныя формы этики крѣпли въ древне-греческой жизни. Одна изъ основныхъ проблемъ, которыя обсуждаетъ трагедія V вѣка, это — проблема личнаго вмѣненія. Справедливо ли человѣку умирать за грѣхи предковъ, рода, цѣлаго? Эврипидъ въ своемъ „Ипполитѣ" опредѣленно отвѣчаетъ, что несправедливо. У того же Эврипида мы наталкиваемся на самое понятіе личной совѣсти, внутренняго судьи, чьи укоры столь мучительны. Соццини съ его Христомъ, умирающимъ за грѣхи человѣчества, вращается въ кругу идей того же порядка „Что за справедливость, гдѣ виновный не карается, а за него несетъ возмездіе безвинный?" Но этого мало. Адамъ согрѣшилъ, но онъ согрѣшилъ, какъ отдѣльное лицо, а не какъ представитель всего рода человѣческаго. Никто не можетъ дѣйствовать въ этическомъ смыслѣ за другого[1]. Христу, слѣдовательно, некого было искупать!

Итакъ, энергично подчеркивается „доброе, моральное" настроеніе. Это настроеніе не есть результатъ дарованія сторонніхъ силъ, а покупается цѣною личныхъ усилій. Какъ отдѣльная моральная величина, личность несетъ послѣдствія своихъ дѣйствій. Едва ли нужно подчеркивать, насколько совокупность подобныхъ идей всѣми нитями связана съ этическимъ индивидуализмомъ XVIII вѣка. Подобные поиски новой этики черезъ сѣть историческихъ религіозныхъ представленій, быть можетъ, не столь экономны въ смыслѣ затраты силъ, нежели непосредственное обращеніе къ античнымъ источникамъ, къ стоикамъ (ср упоминавшееся уже „возрожденіе стоицизма" въ концѣ XVI в.), но конечный результатъ былъ все же одинъ. Quod est probandum.

Этимъ можно было бы ограничиться. Но мы остановимся еще на ученьи Себастьяна Франка, нѣмецкаго протестанта XVI в.[2] Оно съ ясностью показываетъ, въ какой степени сквозь библейскую оболочку проглядываетъ система мышленія, гдѣ „естественность" положена въ край угла, — иными словами, въ какой степени на почвѣ авторитета наружно оставшагося неизмѣннымъ, развертывается моральное творчество свободной человѣческой личности Въ своемъ трактатѣ подъ заглавіемъ „Paradoxon" Франкъ доказываетъ,

[1] Dilthey, 141 — 142.

[2] Ibid. 84 — 86.

что Христосъ, Адамъ — лишь внѣшніе символы „вѣчнаго Христа", „внутренняго Адама", символы того высшаго начала, которое заложено въ человѣческой личности. „Omnis homo unus homo" „едина человѣчность во всякомъ человѣкѣ" — такъ можно передать мысль Франка. Каждую личность озаряетъ „природный свѣтъ" („lumen naturale"); этимъ свѣтомъ никто не одѣленъ, поэтому въ сердцѣ каждаго нужно искать источникъ его сужденія. Нѣтъ ничего естественнѣе, какъ отсюда, изъ сердца, изъ разума, выводить „всѣ человѣческія права". Нужны ли длинные комментаріи къ этимъ выразительнымъ тезисамъ? Ясно, что внѣшній авторитетъ переселился внутрь человѣческой личности. И ущерба отъ этого переселенія не произошло — все равно какъ въ античномъ стоицизмѣ добродѣтель человѣческая настаиваетъ на томъ, что она столь же „славна", какъ и добродѣтель божественная, хотя бы длилась одинъ день. Всѣмъ дано вмѣстить этотъ внутренній голосъ, природное озареніе. И этотъ голосъ продиктуетъ, на что „вправѣ" каждый претендовать. Система естественно-правового индивидуализма выступаетъ здѣсь больше, чѣмъ въ эмбріональной формѣ. Библейское обличіе, элементъ „божественности" едва лишь прикрѣпленъ къ этому новому содержанію. Скажутъ, что Франкъ — одно изъ немногихъ исключеній. Пусть такъ. Но это исключеніе блестяще подтверждаетъ потенціальную силу идей XVI вѣка. Что изъ того, что эта сила, какъ *общее* явленіе, обнаружится гораздо позже? Мы вѣдь и не собираемся въ XVI вѣкѣ искать XVIII вѣкъ, законченный, поставившій всѣ точки надъ і, а довольствуемся установленіемъ тѣсной филіаціи идей [1].

Не прерывается ли, однако, эта филіація? Нельзя ли говорить о томъ, что между Реформаціей и Просвѣщеніемъ вклиняется нѣчто аналогичное реакціи начала XIX столѣтія [2]. — Какъ бы много связей ни было у XIX столѣтія съ предшествующимъ XVIII-мъ столѣтіемъ, несомнѣнно, однако, что совокупность идей, выдвинутыхъ періодомъ реакціи, внесла въ умонастроеніе XIX столѣтія рядъ важныхъ коррективовъ и по существу иныхъ теченій, нежели тѣ, какими жила эпоха Просвѣщенія. Старый индивидуализмъ борется съ подчеркиваніемъ интересовъ цѣлаго, общества, государства, съ социализ-

[1] Ср. E. Troeltsch „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", Hist. Zeit, 106 (1911).

[2] Ср. A. Elkan Entstehung des Begriffs „Gegenreformation", Hist. Zeit. B. 112 (1914).

момъ — въ широкомъ смыслѣ слова. Старый механизмъ въ пониманіи общественнаго процесса испытываетъ натискъ со стороны эволюціонизма. Совсѣмъ иную картину даетъ взаимоотношеніе Реформаціи и Просвѣщенія. Послѣднее лишь завершаетъ великій процессъ раскрѣпощенія личности, творимый и Реформаціей Нѣтъ никакихъ признаковъ, будто Просвѣщеніе испытало на себѣ воздѣйствіе нѣкоторой промежуточной исторической эпохи, корректировавшей и осложнившей идеологію, намѣтившуюся въ эпоху Реформаціи. А, слѣдовательно, и нельзя говорить о присутствіи реакціи въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ о реакціи дней Берка, Савиньи, де-Мэстра.

Правильнѣй видѣть здѣсь безпрерывную борьбу старыхъ силъ съ новыми Католическая реакція не смѣняетъ Реформацію, какъ де-Мэстръ смѣняетъ Кондорсэ, а сопровождаетъ ее, борется съ нею, все энергичнѣй и энергичнѣй, чѣмъ яснѣе становятся конечныя цѣли, куда могутъ привести новыя духовныя теченія. Въ этой борьбѣ старыя силы утончаютъ старыя средства, онѣ не намѣрены сражаться луками съ людьми, въ чьихъ рукахъ огнестрѣльное оружіе. Достаточно вспомнить объ іезуитахъ. Ужь однимъ тѣмъ, что въ край угла они ставятъ „дѣйствіе“, проявленію активной воли отдаютъ предпочтеніе передъ инертнымъ созерцаніемъ, послѣдователи Лойолы выдаютъ свои связи съ вѣкомъ дѣйствованія, реформированія[1]. Ихъ энтузіазмъ, готовность идти на жертвы не знаетъ предѣла[2].

Однако, не картина ли реакціи возвратъ конституціи на „старое днище“, реставрація Стюартовъ и парламента въ его прежней формѣ, — все то, что переживаетъ Англія послѣ „Великаго бунта“ средины XVII в.? Спору нѣтъ, что въ этомъ стремленіи къ „легитимизму“, къ тому, чтобы все пошло по старому, есть черты, сближающія англійскую реставрацію съ общеевропейской реакціей начала XIX ст. Сближаетъ эти два историческихъ явленія присущее имъ настроеніе усталости отъ анархіи, крови, потрясеній. Но реакція начала XIX ст., какъ мы увидимъ ниже, далеко не исчерпывалась тягой къ мирному и привычному бытію, возвратомъ людей и вещей

[1] Ср. E. Gothein „Ignatius von Loyola und die Gegenreformation“, 1895. Тотъ же авторъ далъ общій очеркъ „Staat und Gesellschaft des Zeitalters der Gegenreformation“ (Kultur d. Gegenwart, II, V, I; 1908).

[2] Изъ 78 воспитанниковъ англійской іезуитской семинаріи въ Дуэ (осн. въ 1568 г.), выпущенныхъ въ теченіе первыхъ 10 лѣтъ, 15 человѣкъ понесли мученическую смерть за тайную пропаганду католицизма въ Англіи. Среди нихъ — кроткая фигура поэта Кампіона.

на старыя насиженныя мѣста. Реакція въ ея идеальномъ смыслѣ явилась результатомъ нѣкоторой эволюціи во всей системѣ міропониманія. Было бы близорукостью выводить, напримѣръ, романтизмъ Шлейермахера, Новалиса не болѣе не менѣе, какъ изъ протеста противъ террора, въ который вылилась французская революція. Очевидно, что самый духъ XVIII-го вѣка во многомъ себя изжилъ и долженъ былъ уступить мѣсто инымъ укладамъ мысли и чувства. Но вотъ именно „реакціи" въ подобномъ болѣе глубокомъ, а съ точки зрѣнія развитія идей единственно правильномъ смыслѣ, мы не находимъ въ англійской реставраціи. И въ этомъ отношеніи характерна фигура Гоббса. Поисками мира, твердой государственной власти пропитанъ его, „Левіаѳанъ" (1651), но напрасно мы бы искали нѣкотораго перелома въ самыхъ глубинахъ соціально-философскихъ построеній. Не даромъ Гоббса берутъ, какъ одного изъ наиболѣе типичныхъ представителей системы атомистическаго индивидуализма. Его картина „войны всѣхъ противъ каждаго"—столкновенія эгоистическихъ интересовъ отдѣльныхъ человѣческихъ личностей, полна пессимистическихъ нотъ, но, стоитъ эти ноты удалить, чтобы въ наличіи осталась идея конкурренціи, игры индивидуальныхъ силъ, т. е. то, чѣмъ будетъ жить слѣдующее XVIII столѣтіе. Государство Гоббса — крутенько, но это потому, что дни анархіи — передъ англійскимъ мыслителемъ. Призваніе этого государства — охранять миръ. Отсюда нетрудно сдѣлать переходъ къ точкѣ зрѣнія XVIII в. стремящагося обратить государство въ „ночного сторожа", т. е. въ охранителя законныхъ правъ отдѣльныхъ индивидовъ. Въ итогѣ мы вправѣ говорить о XVI — XVIII вв., какъ о нѣкоторомъ историческомъ цѣломъ Здѣсь есть моменты подъема и упадка; здѣсь, то угасая, то обостряясь, не прекращается борьба старыхъ началъ жизни съ началами новыми, но въ ростѣ этихъ послѣднихъ есть внутреннее единство, органическая преемственность.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Анархическій индивидуализмъ Уходъ изъ государства, какъ итогъ трудности временъ. Принципіальное отрицаніе общественныхъ формъ, признающихъ элементъ принужденія. Вильямъ Годвинъ Анабаптизмъ Мирный и воинствующій. Мюнстерская трагедія. Люди пятой монархіи

Центръ тяжести переносится въ отдѣльную человѣческую личность; норма поведенія, ею если и не созданная (это поначалу можетъ оставаться не опознаннымъ[1]), но ею все же найденная, истолкованная, выступаетъ во всей полнотѣ своей значимости. Норма общественная, „мораль серединности", право, до сихъ поръ доминировавшее, наоборотъ, тускнѣетъ до минимальныхъ предѣловъ.

Въ концѣ XVIII столѣтія Вильгельмъ Гумбольдтъ, выражая господствующее умонастроеніе, доказываетъ, что главная роль всегда принадлежитъ добровольнымъ и согласнымъ усиліямъ гражданъ[1]. Изъ дѣятельности отдѣльныхъ членовъ общежитія слагается благой порядокъ. Группа, групповая организація, направляющая и опекающая, теряетъ для данной эпохи свою притягательность. Конечно, въ предикатѣ „главная" открывается нѣкоторая лазейка и для организованныхъ усилій общества. Самъ Гумбольдтъ въ качествѣ реформатора школьнаго образованія допустилъ весьма энергичное вмѣшательство государства, въ то время какъ въ Англіи лишь въ 1833 г. парламентъ впервые сдѣлалъ ассигнованіе на просвѣтительныя цѣли[2]. Но вѣдь индивидуалистическія тенденціи, здѣсь выразились рѣзче и оказались болѣе длительными, нежели на нѣмецкой почвѣ. Это показала исторія XIX—XX столѣтій.

Насъ, однако, сейчасъ интересуютъ чистыя формы индивидуализма, а не общій уклонъ въ его сторону. Пріемлемы ли съ этической точки зрѣнія вообще какія бы то ни было уступки въ пользу сверхъ-личнаго начала, въ пользу права, государства съ его принудительной организацией? На этотъ вопросъ можетъ быть данъ двоя-

[1] Цит. у F. Meinecke „Weltbürgertum und Nationalstaat", 1911, p. 41.
[2] Ср. A. V. Dicey „Law and public opinion in England", 1905, p. 4

кій отвѣтъ. Право и государство со всѣми ихъ аттрибутами могутъ быть взяты какъ нѣкоторыя внѣшнія, неустранимыя въ ихъ гнетѣ, силы. Эти силы оцѣниваются такъ же, какъ оцѣнивается дѣйствіе иныхъ какихъ-нибудь недобрыхъ, отъ нашей воли независящихъ, началъ: если можно, имъ уступаютъ путь, устраиваются отъ нихъ подальше; если же коллизія неизбѣжна, то гибнутъ, какъ погибли бы отъ потока лавы или наводненія. Въ подобной точкѣ зрѣнія заключенъ моментъ „ухода изъ государства", уклоненія мудреца отъ участія въ дѣлахъ общественныхъ, какъ неизбѣжно низменныхъ. Невольно вспоминается классическое мѣсто изъ „Государства" Платона. Мудрый долженъ „хранить спокойствіе и дѣлать свое". Все равно, какъ во время урагана путникъ, прижавшись къ стѣнѣ, станетъ выжидать, покуда пыль не пронесется мимо него, такъ и мудрецъ, стоя сторонкой, будетъ наблюдать, какъ другіе погибаютъ отъ беззаконія (P. 496 D.). Позднѣйшая античность скажетъ, что „политика" вообще не „мудрость". Личнымъ, внутреннимъ самодовленіемъ исчерпывается задача того, кто ищетъ въ этомъ мірѣ нравственнаго совершенства. Подобное умонастроеніе есть жизненный нервъ стоицизма, а вмѣстѣ съ тѣмъ явное свидѣтельство, что государство прежнихъ дней, полное нравственной цѣнности, умерло: на его мѣстѣ остался источенный временемъ остовъ стараго строя, а рядомъ возникъ строй новый, для свободолюбивой античности мало понятный и еще менѣе пріемлемый. Среди „трудности временъ", присущей XVI—XVII столѣтіямъ, съ ихъ кровавой неустойчивостью, съ ихъ внѣшними и внутренними потрясеніями, фигура мудреца, прислонившагося къ стѣнѣ и наблюдающаго калейдоскопъ событій, вполнѣ естественна. Ноты стоицизма звучатъ хотя бы у Декарта, когда онъ призываетъ своихъ соотечественниковъ „пріучать себя къ убѣжденію, что лишь мысли — цѣликомъ въ нашей власти". Внѣшнія условія такъ трудны, политическая дѣйствительность такъ жестока, что не лучше ли эту дѣйствительность признать заранѣе — внѣ нашей власти? На примѣрѣ того же Декарта мы видѣли, однако, насколько дѣйственъ, хотя бы и запрятанъ порою глубоко, духъ исканій общественнаго переустройства, политическаго строительства

Передъ людьми Реформаціи начинали только что раскрываться перспективы новыхъ формъ общежитія. Гдѣ же тутъ стоическимъ идеямъ, съ ихъ обезцѣненіемъ всего сверхличнаго, свить дѣйствительно прочное гнѣздо? Для подлиннаго стоицизма эта эпоха была

просто-напросто слишкомъ юна, слишкомъ полна кипучихъ силъ, ищущихъ свободнаго выхода.

„Уходъ изъ государства“ — одно рѣшеніе поставленной выше проблемы. Но не мыслимо ли другое рѣшеніе, не мыслима ли реализація такого строя, гдѣ бы принципъ личнаго самодовленія лежалъ въ самомъ основаніи общежитія? Развѣ нельзя такъ построить общество, чтобы въ немъ не только „главная“, но и „исключительная“ роль принадлежала свободнымъ дѣйствіямъ отдѣльныхъ индивидовъ? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ систему анархизма, какъ методъ рѣшенія общественной проблемы въ рамкахъ чистаго индивидуализма. „Зачатки“ анархической доктрины готовы отыскивать у англійскаго публициста конца XVIII вѣка, Вильяма Годвина[1]. Въ его трактатѣ подъ заглавіемъ „Политическая справедливость“, вышедшемъ въ 1795 г и лишь изъ-за высокой цѣны не обратившемъ на себя вниманія цензуры, развиваются мысли вродѣ слѣдующихъ. „Право не меньше, нежели символы вѣры и катехизисы, имѣетъ тенденцію приковывать человѣческій умъ къ состоянію неподвижности“. Отсюда вытекаетъ требованіе апеллировать не къ установленнымъ законамъ, а къ „самопроизвольной юстиціи“, къ внутреннему чувству справедливости. Нѣтъ права, нѣтъ и его коррелата — государства, политической ассоціаціи. „Человѣческія существа должны идти другъ другу на встрѣчу не для того, чтобы производить совмѣстно насиліе, а чтобы познавать“ (to enquire). Лишь научная ассоціація признается, такимъ образомъ, допустимой. Здѣсь нѣтъ отказа отъ своего моральнаго достоинства (moral capacity). „Это послѣднее есть тотъ видъ собственности, по поводу котораго мы не можемъ вступать въ мѣновыя или же отчудительныя сдѣлки. Поэтому никакое правительство не въ правѣ выводить свой авторитетъ изъ первоначальнаго контракта“[2]. Въ этихъ тезисахъ передъ нами выражена съ полной категоричностью идея „безнравственности“ какихъ-либо ограниченій индивидуальной свободы во имя нѣкоторой, сверхличной, общественной организаціи. Эта индивидуальная свобода противопоставляется здѣсь ужъ не конкретному государству, которое фактически далеко отъ совершенства, а всякому государству:

---

[1] Ср. H Saitzeff „Wil Godwin und die Anfange des Anarchismus im XVIII Jahrhundert (Jellinek s Abhandl)

[2] Цитаты у G. S. Veitch, „The Genesis of Parliamentary Reform,“ 1913, 266 — 269. Ср. также H. N. Brailsford, . Shelly, Godwin and their circle“ (Home University Library).

государство, необходимымъ образомъ урѣзывая личную свободу, ни при какихъ обстоятельствахъ не можетъ быть нравственно-оправдываемымъ явленіемъ. Государственный строй, хотя бы онъ покоился на добровольномъ согласіи гражданъ, есть строй противо-нравственный, ибо индивидуальная свобода не можетъ быть ни при какихъ условіяхъ умалена. Мы видимъ, что передъ нами не столько „зачатки", сколько законченная и цѣлостная система анархизма. Ей не нужно было ждать конца XVIII столѣтія, чтобы появиться на свѣтъ Божій. Въ дѣйствительности подобный чистый индивидуализмъ, отрицающій нравственный характеръ общественной организаціи, сказался съ достаточной выразительностью въ періодъ Реформаціи. И недаромъ „зачинатель" анархизма, Годвинъ, происходилъ изъ старой пуританской фамиліи. Въ этомъ небезразличномъ фактѣ лишній разъ обнаружилась связь традицій двухъ эпохъ, которыя мы склонны скорѣе противопоставлять, нежели сближать въ ихъ послѣднихъ исканіяхъ.

Среди многообразныхъ теченій, обнаружившихся въ эпоху Реформаціи, едва ли иное какое-либо возбуждало къ себѣ столь подозрительное и враждебное отношеніе со стороны власть предержащихъ, какъ анабаптизмъ. Быть анабаптистомъ значило носить въ себѣ сѣмена анархіи, подрыва государственныхъ и гражданскихъ устоевъ. И въ этихъ обвиненіяхъ была своя доля правды. Секта анабаптистовъ зародилась въ Саксоніи; привилась съ успѣхомъ въ Швейцаріи. Жесточайшія преслѣдованія заставили анабаптистовъ продвигаться на сѣверъ, по Рейну. Въ періодъ между 1533—1556 гг. въ нижне-рейнскихъ областяхъ среди „евангелическихъ" ученій именно анабаптитизмъ считаетъ въ своихъ рядахъ наибольшее число сторонниковъ[1]. Община анабаптистовъ составляется изъ тѣхъ, кто вступаетъ въ нее въ результатѣ добровольнаго и сознательнаго усмотрѣнія. Это „рожденные заново", получившіе вторичное крещеніе. Въ то время какъ старая церковь крститъ своихъ будущихъ сочленовъ въ дѣтствѣ, тѣмъ самымъ „спасая" ихъ помимо ихъ воли, анабаптизмъ крещеніемъ въ зрѣломъ возрастѣ подчеркиваетъ, что только въ личномъ содѣяніи, въ личномъ усвоеніи той или иной линіи поведенія лежитъ залогъ нравственнаго совершенствованія. Вступая въ общину вѣрующихъ, новый сочленъ не отказывается отъ своей индивидуальной свободы, онъ находитъ здѣсь единеніе людей, поставившихъ себѣ цѣлью исключить изъ обихода начало принужденія.

[1] См. статью „Anabaptism" въ „Cyclopoedia of Ethics and Religion".

Евангельское ученье любви и свободы должно сдѣлаться дѣйствительнымъ началомъ жизни. Человѣчество своимъ отказомъ отъ почестей, могущества, права, клятвы, войны и вообще пролитія крови призывается къ тому, чтобы подготовиться къ пришествію Христа. Но какъ не звученъ откликъ на этотъ евангельскій призывъ! Какъ велика бездна человѣческой грѣховности, отодвигающей наступленіе „царства святыхъ"! Среди анабаптистовъ нарождается новое, далеко не мирное настроеніе люди, уходящіе подальше отъ государства, ибо оно знаетъ казни и войны, люди представляющіе себѣ общежитіе какъ сумму независимыхъ личностей, готовы огнемъ и мечомъ осуществлять эти свои идеалы. Нечестивые должны подчиниться или исчезнуть съ лица земли. „Міръ полонъ соблазна, и потому скоро наступитъ ужасная и неизбѣжная напасть, уйти отъ которой удастся только божьимъ избранникамъ и принадлежащимъ къ союзу избранниковъ Когда безбожники будутъ истреблены, благочестивые и избранные Богомъ будутъ вести въ продолженіе 1000 лѣтъ новую, счастливую жизнь, безъ законовъ, безъ начальства, безъ брака, все будетъ у нихъ общее и ни въ чемъ они не будутъ терпѣть недостатка.. Избранники со всѣхъ четырехъ странъ свѣта должны собраться въ одно мѣсто, гдѣ Христосъ, ихъ вождь, дастъ имъ „мечъ мести" для истребленія безбожниковъ, чтобы затѣмъ вести тихую, спокойную жизнь въ мирѣ и благочестіи" [1]. Такъ говоритъ анабаптистскій проповѣдникъ въ Мюнстерѣ Ротманнъ. Именно Мюнстеръ и оказался „однимъ мѣстомъ", гдѣ анабаптисты сдѣлали грандіозный опытъ насажденія царства свободы силой меча (1533 — 1535 г.г.) Этотъ опытъ, какъ и слѣдовало ожидать, выродился въ жесточайшую тиранію, тиранію къ тому же не „многихъ", а группы лидеровъ-фанатиковъ. Но и эта олигархія не оказалась длительной. Власть въ свои руки захватываетъ портной Іоганнъ Бокельзонъ, или, какъ его чаще называютъ, Янъ Лейденскій. Это — царь міра, владычествующій, „пока Господь не возьметъ обратно его царство" [2]. Міръ не торопился, однако, пасть къ ногамъ Яна, и послѣдній ограничивался ролью единоличнаго правителя въ Мюнстерѣ и собственноручно сносилъ головы „нечестивцамъ". — Еще въ 1881 г. на башнѣ св. Ламберта виднѣлись три клѣтки съ останками анабаптистовъ — свидѣтельство жестокой расправы властей надъ „анархистами" XVI в. [3].

[1] Цит. у Г. Тумбюльта „Перекрещенцы. Социальныя и религіозныя движенія во время реформации", 1903, стр. 87.
[2] Ibid., 113.
[3] Ibid., 49

Любопытную аналогію къ континентальному воинствующему анабаптизму мы находимъ на англійской почвѣ въ лицѣ „людей пятой монархіи", тоже не останавливающихся передъ гражданской войной, какъ средствомъ быстрой реализаціи царства свободы, царства Христова[1]. Они выступаютъ съ особенной рѣшительностью въ дни Кромвеля (средина XVII в.) и временно подчиняютъ послѣдняго своему вліянію. Именно этому вліянію обязанъ созывъ въ 1653 г. такъ называемаго „Бэрбонова Парламента" (Bareḃone былъ его предсѣдателемъ; отсюда названіе): вмѣсто того, чтобы устраивать всенародные выборы, Кромвель поименно „приглашаетъ" тѣхъ изъ членовъ различныхъ религіозныхъ общинъ, въ чьей „святости" нельзя было сомнѣваться. Подобный экспериментъ въ странѣ, дорожившей своими избирательными свободами и стремившейся ихъ расширить, заранѣе былъ обреченъ на неуспѣхъ. „Бэрбоновъ Парламентъ" добровольно сложилъ свои полномочія. На его смѣну пришелъ парламентъ, опиравшійся на народный вотумъ. Отнынѣ вожди „людей пятой монархіи" становятся въ рѣзкую оппозицію правительству Кромвеля. Они приглашаютъ „святыхъ" бойкотировать парламентскіе выборы, подготавливаютъ вооруженное возстаніе, кончающееся, правда, ничѣмъ; въ общемъ же помогаютъ росту той анархіи, которая вмѣсто царства Христова приводитъ реставрацію веселаго короля — Карла II Стюарта.

Идея неограниченной личной свободы, когда она не довольствуется старымъ, стоическимъ представленіемъ о незримомъ „общеніи мудрыхъ", а хочетъ стать дѣйственнымъ началомъ социальной жизни, легко подвергается опасности выродиться въ свою противоположность — деспотизмъ, произволъ. Правовой порядокъ стѣсняетъ, и не можетъ при самыхъ лучшихъ условіяхъ не стѣснять, личность, когда она оставляетъ позади господствующія въ данной общественной средѣ понятія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ именно правовой порядокъ умѣетъ крѣпко отстоять, хотя бы и не абсолютную, а относительную лишь долю личной свободы. Анархизмъ обѣщаетъ слишкомъ много, чтобы быть вѣрнымъ своимъ обѣщаніямъ.

---

[1] L. F. Brown „The Political activities of the Baptists and Fifth Monarchy Men in England during the Interregnum", 1912.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Идея законодательнаго референдума (Руссо; Уинстанли) Идея референдума конституціоннаго. Ковенанты Англійскій парламентъ и народъ „Народное соглашеніе". Америка эпохи отдѣленія отъ Англіи. Идея „со-законодательствованія" Референдумъ, какъ контрольное средство. Двойственная позиція французской революціи 1789 г.

Личность можетъ входить въ общество, можетъ подчиняться общественной нормѣ, праву, закону, но необходимо, чтобы право, законъ были обусловлены въ смыслѣ ихъ значимости непосредственнымъ согласіемъ тѣхъ, кто имъ подчиняется. Нельзя это согласіе передовѣрить третьему лицу. Въ подобномъ тезисѣ скрыто ни что иное, какъ отрицаніе идеи представительства, или, во всякомъ случаѣ, значительное ея умаленіе. За представителями, депутатами сохранены лишь подготовительныя функціи: они вырабатываютъ законъ, предлагаютъ его на усмотрѣніе народа, который и даетъ свою санкцію или налагаетъ свое вето. При такомъ порядкѣ всякій законъ, всякая норма покоится на волѣ народа, изъявленной *непосредственно*: здѣсь не дѣлается различія между ординарнымъ и конституціоннымъ законодательствомъ. Съ именемъ Руссо мы привыкли соединять отчетливую формулировку идеи законодательнаго референдума. Всеобщая воля не можетъ быть представлена. „Народные депутаты не суть и не могутъ быть ея представителями, они лишь ея агенты (commissaires); они не могутъ ничего рѣшать окончательно. Всякій законъ, который не ратифицированъ народомъ лично, какъ бы не существуетъ. Англійскій народъ считаетъ себя свободнымъ, но очень ошибается на этотъ счетъ" (Общ. дог. 3, 15). Точка зрѣнія Руссо заключается въ томъ, что воля народная должна быть обнаружена явнымъ образомъ, т. е что народъ долженъ быть опрошенъ по поводу принятаго депутатами закона. Французская революція лишь до извѣстной степени слѣдуетъ по стопамъ своего учителя: народу дается право вето, которое должно быть изъявлено въ теченіе опре-

дѣленнаго срока; если этимъ правомъ народъ не воспользуется, законъ считается принятымъ — хотя бы и молчаливо. Таковъ порядокъ, усвоенный якобинской конституціей 1793 г — на практикѣ оставшейся безъ примѣненія[1]. Нѣчто аналогичное отстаивалъ еще въ XVII столѣтіи, въ эпоху англійской революціи, Уинстанли, глава такъ называемыхъ „диггеровъ" (копателей), коммунистической секты. „Члены парламента должны распубликовывать законъ, чтобы народъ, избравшій ихъ, выразилъ свое одобреніе. Если отъ народа не послѣдуетъ возраженій въ теченіе мѣсяца, парламентъ можетъ считать это молчаніе за знакъ согласія... Вѣдь все равно, какъ отмѣна старыхъ законовъ и обычаевъ обусловлена народнымъ согласіемъ (частыя петиціи на этотъ счетъ тому доказательство), такъ и введеніе новыхъ законовъ должно проводиться съ согласія и съ вѣдома народа .. Основаніе къ тому — слѣдующее. народъ долженъ подчиняться закону подъ страхомъ наказанія. Естественно, что народъ долженъ ознакомиться съ закономъ прежде, чѣмъ онъ возымѣетъ силу"[2]. Въ словахъ Уинстанли нѣтъ вычеканности, какую мы встрѣтили въ афоризмѣ Руссо о „непредставляемости" народной воли, но вѣдь ихъ раздѣляетъ столѣтній промежутокъ. Мысль же и того, и другого работаетъ въ одинаковомъ направленіи, порождена одинаковыми, въ конечномъ итогѣ, стремленіями. Эти стремленія заключаются въ томъ, чтобы дать отраженіе въ общественномъ строѣ личому самоопредѣленію.

Параллельно съ идеей законодательнаго референдума выступаетъ идея референдума конституціоннаго. Если не по отношенію къ каждой нормѣ, къ каждому закону, то, во всякомъ случаѣ, по отношенію къ закону, созидающему самыя основы общежитія, „конституирующему", учреждающему общежитіе, необходимо личное, непосредственное согласіе сочленовъ. Это и есть идея „общественнаго договора". Въ согласіи съ духомъ XVI в. подобному договору придается религіозная окраска, поскольку онъ мыслится заключаемымъ при участіи Божественнаго Начала или, по крайней мѣрѣ, передъ Его Ликомъ. Тѣмъ самымъ договоръ („covenant", какъ его называютъ шотландскіе и англійскіе реформаторы) не утрачиваетъ своего призванія служить символомъ свободы, присущей данному

[1] Ср. L. Duguit „Traité de droit constitutionnel", 1911, vol. 1, p 331—32.

[2] Winstanley „The Law of Freedom in a platform or true magistracy restored", 1652, цит. у L. H Behrens „The Digger Movement", 1906, p. 97.

народу. Показателенъ въ этомъ отношеніи языкъ, на которомъ выражаются англійскіе пуритане XVII в., поселившіеся въ С. Америкѣ. Они называютъ себя „свободнымъ народомъ Господа, соединившимся въ церковную общину (church estate), въ Евангельскій союзъ, въ силу Божественнаго договора" [1] Поскольку, какъ уже указывалось нами, къ перестройкѣ государства приступали черезъ перестройку церкви, ранніе „соціальные договоры" имѣютъ въ виду именно церковь, образованіе церковнаго сообщества въ духѣ тѣхъ или иныхъ реформаторскихъ стремленій. Мѣняется, однако, обстановка, и общій, а не церковный спеціально, характеръ подобныхъ „ковенантовъ" съ ясностью обнаруживается. Англійскіе пуритане, устами Робинсона, готовы въ существующемъ государствѣ все оставить въ неприкосновенномъ видѣ, готовы „съ благодарностью занять въ немъ самый скромный уголокъ, довольствоваться самымъ низкимъ званіемъ" [2], но тѣ же пуритане, очутившись въ условіяхъ свободы, говорятъ уже о государствѣ, покоящемся на заключаемомъ ими между собою договорѣ. Такъ, группа пуританъ, направляющихся въ С. Америку на „Майскомъ цвѣтѣ" (1620), въ полномъ сознаніи обрѣтенной ими свободы, еще до высадки на берегъ „торжественно и взаимно, въ присутствіи Бога и другъ друга, договаривается и вступаетъ въ гражданско-политическій союзъ" (a civil body politick)[3]. Поселенцы въ колоніи Родъ Айландъ ставятъ точку на і, когда въ своемъ договорѣ 1641 г. „единогласно постановляютъ, что образъ правленія, принятый даннымъ политическимъ союзомъ, есть... демократическій или народный образъ правленія" [4].

Насъ, однако, интересуетъ сейчасъ не столько вопросъ о преодолѣніи церковнаго характера въ этихъ „ковенантахъ", сколько вопросъ о личномъ участіи народа. Разумѣется, вырабатываться они могутъ въ болѣе или менѣе узкой группѣ иниціаторовъ, лидеровъ, но „руку приложить" должны всѣ будущіе участники союза. Современный историкъ въ такихъ словахъ описываетъ принятіе ковенанта въ Шотландіи въ 1638 г.. „кто плакалъ, кто вопилъ, кто проявлялъ знаки восторга; нѣкоторые, послѣ своей подписи, добавляли

[1] Americ. Hist. 1, 168.

[2] Цит. у Osgood „The Political Ideas of the Puritans", Polit Sc Quart., 1891.

[3] Цит. по W. McDonald „Documentary source book of American history", 1916, p. 19.

[4] Цит у Ch. S. Lobinger „The Peoples Law", 1909, p. 80.

слова „до смерти", а нѣкоторые, вскрывши вену, подписывались кровью" [1]. При подобномъ подъемѣ можетъ ли итти рѣчь о представительствѣ?!

Крайне поучительна эволюція данной идеи на англійской почвѣ Поскольку парламентъ, органъ представительный, былъ въ XVI и XVII столѣтіяхъ тѣмъ собирательнымъ пунктомъ, въ которомъ сосредоточивались силы, способныя дать отпоръ королевскому абсолютизму, постольку фикція „парламентъ равенъ націи" не подвергалась оспариванію. И чѣмъ ближе надвигался конфликтъ со Стюартомъ, тѣмъ отчетливѣй выявлялось это отожествленіе. Парламентъ „есть не что иное, какъ все тотъ же народъ, но только искусственнымъ образомъ собранный и обращенный, съ помощью упорядоченныхъ выборовъ и представительства, въ одно пропорціональное (народу) собраніе. Разумѣется, парламентъ во многомъ отличается отъ грубой массы народа, но по власти, чести, величію и авторитету это учрежденіе не должно для легальныхъ цѣлей разсматриваться и признаваться отличнымъ отъ народа". Такъ говоритъ одинъ изъ самыхъ выдающихся памфлетистовъ ранней стадіи „Великаго возстанія" средины XVII вѣка — Генри Паркеръ [2]. Другой памфлетистъ того же времени Карлъ Хэрль вторитъ: „народъ въ отношеніи парламента не удержалъ за собой никакой власти", т. е. передалъ ее цѣликомъ своимъ представителямъ въ парламентѣ [3]. Еще одинъ анонимный памфлетистъ все тѣхъ же бурныхъ дней говоритъ о палатѣ общинъ, какъ объ учрежденіи, которому англичане „абсолютно", безъ оговорокъ, довѣрили свои животы и пожитки [4]. Въ маѣ 1646 г. будущій урѣзывагель парламеитскаго суверенитета, вождь левеллеровъ („уравнителей", лѣваго крыла среди участниковъ „Великаго возстанія"), Джонъ Лильбернъ доказываетъ: „парламентъ былъ совершенно воленъ слѣдовать велѣньямъ собственнаго разсудка и совѣсти, будучи руководимъ словомъ Божьимъ и принципами праваго разума въ выборѣ пути, который съ наибольшимъ вѣроятіемъ привелъ бы къ благополучію и цѣлости народа" [5]. И, однако, въ томъ же 1646 г. Лильбернъ уже усваиваетъ иной тонъ. Никто не имѣетъ надъ своимъ ближнимъ никакого авторитета, ни-

[1] Burton „History of Scotland", VI, 186, цит. у Lobinger, p 51.
[2] Цит. у Кузнецова „Опыты", 97.
[3] Цит. у Th. C Pease „The Leveller Movement", 1916, p. 33.
[4] Ibid. p. 29 — 30.
[5] Ibid, 122.

какой власти, никакой юрисдикціи: все зависитъ отъ учредительнаго или дарственнаго акта, покоящагося на взаимномъ и полюбовномъ согласіи. Поэтому было бы противоестественно признавать за членами парламента и его уполномоченными столь далеко идущія права, что нація можетъ быть приведена къ гибели[1]. Парламентъ начинаетъ не угождать „лѣвымъ". Но и конституціоналисты умѣреннаго толка уже не на его сторонѣ. Такъ, среди нихъ Твисденъ готовъ съ восторгомъ вспоминать старые порядки, когда члены парламента были выполнителями опредѣленныхъ порученій отъ избирателей (trustees) въ противоположность тому „полному довѣрію", которое они стали получать въ новѣйшее время[2]. Съ лѣвой или съ правой стороны — брешь между парламентомъ и нацiей ширится. Парламентъ, который съ честью вынесъ на своихъ плечахъ борьбу съ абсолютизмомъ Стюартовъ, объявляется измѣнникомъ по отношенію къ тѣмъ идеямъ, во имя которыхъ онъ выбросилъ знамя возстанія. Происходитъ явленіе, которое еще не разъ повторится въ исторіи. Все равно какъ „жирондизмъ" въ эпоху французской революціи или „кадетизмъ" въ эпоху русской революціи, такъ здѣсь „парламентаризмъ" стараго толка оказывается объектомъ особенно рѣзкихъ нападокъ со стороны быстро окрѣпшаго „демократизма" новаго толка. Мы еще убѣдимся, что прежніе лидеры стояли на пути, который неминуемо велъ къ демократизаціи государственнаго строя, но этотъ путь былъ слишкомъ дологъ, медленъ для лидеровъ новыхъ. Отсюда вражда къ парламенту. Она сказывается особенно явственно въ средѣ „образцовой" (new model) арміи Кромвеля, сломившей роялистовъ. Избравшая своихъ „агитаторовъ", своихъ ходатаевъ и представителей, она все больше и больше обращалась въ подобіе парламента, все больше и больше угрожающаго власти стараго парламента. Именно здѣсь и начинаетъ усердно поддерживаться идея „соглашенія", идея конституціи, исходящей отъ народа, опирающейся на его *непосредственное* волеизъявленіе. Въ концѣ 1648 г. Джонъ Лильбернъ пишетъ: „Пусть будутъ избраны представители отъ всей арміи, а также отъ каждаго графства Эти лица не должны пользоваться законодательной властью, но призваны лишь предначертать основы справедливаго правительственнаго строя, чтобы предложить ихъ затѣмъ на усмотрѣніе народа (the well-affected, т. е. всѣхъ лицъ, кромѣ роялистовъ)... Это соглашеніе (agreement) должно

[1] Ibid., 140

[2] Цит. у Кузнецова „Опыты", 109 — 110

быть превыше закона"[1]. Такъ формируется идея „Народнаго Соглашенія", общественнаго договора, опредѣляющаго государственную организацію. Неустойчивость положенія мѣшаетъ созыву конвента по проекту Лильберна[2] „Соглашеніе" вырабатывается въ совѣтѣ офицеровъ вмѣстѣ съ „агитаторами", а затѣмъ перерабатывается, въ виду „похода на Лондонъ", въ небольшой комиссіи изъ представителей парламента, арміи, нѣкоторыхъ политическихъ и религіозныхъ группъ. Эта вторая редакція вносится въ январѣ 1649 г. въ парламентъ, откуда „Соглашеніе" больше не показывается на свѣтъ Божій. Въ 1654 г. Кромвель вводитъ новую конституцію, не запрашивая согласія тѣхъ, кто ей долженъ подчиняться. Но ужъ не далекъ моментъ реставраціи Стюартовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и старой идеи парламентскаго суверенитета, принципа представительства—въ противоположность принципамъ прямого народоправства.

Эти принципы оказываются, однако, болѣе привившимися на американской почвѣ. Разумѣется, и авторитетная проповѣдь Руссо, въ свою очередь стоящаго на почвѣ швейцарскихъ историческихъ традицій, играетъ свою немалую роль. Скучно было бы подражать примѣру изслѣдователей нашихъ дней, стремящихся къ тому, чтобы съ величайшей точностью опредѣлить доли вліянія того и другого: вѣдь старая идея „ковенанта" и новая (новая, конечно, относительно!) идея „общественнаго договора" суть явленія исторически раздѣленныя, но внутренне тожественныя. Яркимъ образомъ требованіе непосредственнаго участія народа въ созданіи конституціи проявляется въ концѣ XVIII в., въ эпоху, послѣдовавшую послѣ отдѣленія колоній отъ метрополіи, отъ Англіи. Вотъ нѣсколько типичныхъ заявленій. Жители графства Оранжскаго въ С. Каролинѣ постановляютъ: „гражданская и церковная конституція, которая, по нашему разумѣнію, содержитъ нормы, которымъ обязаны слѣдовать низшія, производныя власти, должна быть выработана делегатами, а затѣмъ разослана въ каждое графство, чтобы народъ могъ изъявить свое согласіе, если бы онъ этого пожелалъ. Такимъ путемъ конституція будетъ выводить свой авторитетъ отъ главной высшей власти" (1776)[3]. Характерна слѣдующая петиція отъ союза механиковъ Нью-Іорка, поданная въ колоніальный парламентъ: „мы не хотѣли бы, да и не

[1] Pease, 261.

[2] Подробную исторію всѣхъ этихъ проектовъ даетъ W Rotschild „Der Gedanke der geschriebenen Verfassung in der englischen Revolution", 1903

[3] Lobinger, 154

можемъ повѣрить, чтобы вы (т. е. члены собранія) или ваши преемники готовы были взять на себя роль созидателей новой конституціи: вѣдь въ такомъ случаѣ народъ въ его совокупности оказался бы отстраненнымъ отъ использованія права, которое Богъ ему предоставилъ наравнѣ со всѣми остальными людьми, — права судить, согласно ли съ его интересами принять или же отвергнуть конституцію, созданную для государства, изъ него состоящаго. Прирожденное и неотчуждаемое право каждаго человѣка, какого бы званія онъ ни былъ, выступать въ качествѣ „co-legislator-a" (буквально „со-законодателя) вмѣстѣ съ остальными членами данной общины". Въ противномъ случаѣ, конституція „можетъ имѣть законную вяжущую силу лишь по отношенію къ самимъ законодателямъ и должна пребывать въ томъ несовершенномъ состояніи, которое способно опорочивать наилучшіе законы и лишать ихъ значимости въ государствахъ, покоющихся на олигархическихъ принципахъ" [1]. Иными словами, можно соглашаться съ содержаніемъ закона и въ то же время отвергать его правомѣрность, если не правомѣрна организація, этотъ законъ создавшая. Нѣтъ же правомѣрной организаціи, если она не исходитъ непосредственно отъ народа, а довольствуется прохожденіемъ черезъ парламентъ [2].

Наряду съ подобной постановкой вопроса о референдумѣ американская практика выдвинула здѣсь нѣчто иное: обращеніе къ народу разсматривается, какъ контрольное средство по отношенію къ депутатамъ. Послѣднимъ довѣряютъ, но не до конца. Такъ, въ проектѣ Пенсильванской конституціи 1776 г. можно найти такой пунктъ: „съ цѣлью, чтобы законы до ихъ принятія могли подвергаться болѣе зрѣлому обсужденію, а тѣмъ самымъ неудобство быстрыхъ рѣшеній по возможности было устранено, всѣ законопроекты публичнаго свойства должны быть отпечатаны, чтобы народъ подвергъ ихъ сужденію" [3]. Нельзя не отмѣтить, что, чѣмъ ближе къ нашимъ днямъ, тѣмъ въ бо́льшей степени именно этотъ элементъ недовѣрія къ парламентамъ или городскимъ думамъ вліяетъ на жизнеспособность референдума въ американскихъ условіяхъ. Тотъ же элементъ двойственности въ отношеніи къ данному институту обнаруживаетъ и французская революція. На одной сторонѣ, напр.,

[1] Lobinger, 160.

[2] Ср W. F Dodd „The Revision and amendment of state constitutions", 1910, 24—25

[3] Lobinger, 149.

Кондорсэ отстаиваетъ принципіальную необходимость поставить законъ, въ особенности законъ конституціонный, въ зависимость отъ народной санкціи [1]. Но ,съ другой стороны, урѣзываніе власти ординарнаго законодательнаго органа въ пользу, если и не народа непосредственно, то спеціальнаго, для выработки конституціи избираемаго, „конвента" (учредительнаго собранія), оправдывается принципомъ раздѣленія властей. „Что такое конституція? Это актъ дѣлежки власти, актъ, фиксирующій грани законодательства, администраціи и второстепенныхъ функцій... Конвенты имѣютъ цѣлью провести эти грани и помѣшать ихъ нарушенію... Политическая свобода въ Англіи лишена солиднаго основанія, поскольку парламентъ и король могутъ касаться конституціи" [2]. Политическая свобода охраняется, однако, не одними лишь учрежденіями...

---

[1] Подробный анализъ у Ch. Borgeaud „Etablissement et revision des constitutions", 1893, E. Zweig „Die Lehre vom Pouvoir Constituant", 1909

[2] Слова Péthion-a, цит. у Redslob „Die Staatstheorien der Franzosischen Nationalversammlung von 1789", 1912, p 153

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Идея справедливаго представительства Ретроспективный демократизмъ Парламентъ старый и новый. Роль палаты общинъ XVII в. „въ возстановливании" избирательныхъ свободъ. Мотивы этого возстановливания Идея ценза. Англійскіе радикалы конца XVIII в Французская революція 1789 года Суффражизмъ (Ульстонкрафтъ) Групповое представительство Аристократическія верхнія палаты Американскія конституціи конца XVIII в. и идея верхней палаты Принципъ пропорціональности. Мажоритарная система. Частые парламенты Частичное обновленіе Обязательный мандатъ. Спеціальныя причины его защиты въ радикальныхъ кругахъ Англіи XVIII в.

Общество — какъ сумма подчиняющихся лишь внутреннему закону индивидовъ: общество — какъ сумма индивидовъ, „лично" санкціонирующихъ соціальную норму. Убывающая прогрессія въ смыслѣ доминированія личнаго начала приводитъ насъ къ тезису о справедливо построенномъ народномъ представительствѣ. Если соглашаются на подчиненіе соціальной нормѣ, если не стремятся эту норму вывести непремѣнно изъ личнаго непосредственнаго согласія гражданъ, то, во всякомъ случаѣ, парламентъ долженъ дѣйствительно представлять народъ, долженъ служить идеальнымъ отраженіемъ воли тѣхъ, кто народъ составляетъ. Отсюда требованіе „общности", „всеобщности", какъ основного принципа избирательной системы. Поучительную картину въ этомъ отношеніи даетъ англійская исторія XVII—XVIII столѣтій.

Англійскіе радикалы XVIII столѣтія, все равно какъ и ихъ предшественники въ XVII столѣтіи, имѣли обыкновеніе изображать государственный порядокъ былыхъ вѣковъ какъ нѣчто, гдѣ полностью реализованы демократическія начала. Такъ и парламентъ съ самаго начала своего существованія (это начало должно совпадать съ началомъ англійской исторіи!) былъ всенароднымъ учрежденіемъ. Въ 1780 г. герцогъ Ричмондскій внесъ въ палату лордовъ билль „касательно декларированія и реставрированія естественнаго, неот-

чуждаемаго и равнаго права всего народа Великобритании" — права на участіе въ парламентскихъ выборахъ[1]. Лондонское „Корреспондирующее" (Corresponding) общество въ письмѣ къ Шефильдскому конституціонному обществу (1791 года) берется доказать, что старыя „свободы могутъ быть обновлены безъ нарушенія конституціи"[2]. Разумѣется, стародавнюю конституцію, съ самаго начала будто бы давшую Англіи полноту народоправства, можно истолковать совсѣмъ въ иномъ духѣ, что и дѣлаетъ Беркъ въ своихъ „Размышленіяхъ о французской революціи" Изъ лагеря радикаловъ раздается голосъ Макинтоша, издѣвающагося надъ „варварской" привычкой обращать истину и справедливость въ генеалогическія выкладки. „У справедливости и истины нѣтъ ни рожденія, ни юности, ни расы, ни возраста. Одинаково абсурдно утверждать: мы имѣемъ право на свободу, ибо англичане въ царствованіе Альфреда (IX в.) были свободны, три да три равно шести, ибо такъ было въ царствованіе Чингисъ-Хана"[3]. Тѣмъ не менѣе „варварская" привычка прочно укоренилась. Зачѣмъ аппелировать къ гипотетическому естественному состоянію рода человѣческаго, если есть возможность сослаться на „до-норманскіе" порядки, на „наслѣдственныя" права исконной свободы, которыхъ не можетъ уничтожить никакая давность? Въ этомъ отношеніи англичане XVIII вѣка лишь продолжаютъ традицію предшествующаго вѣка, когда было въ ходу, путемъ ссылокъ и своеобразной интерпретаціи историческихъ документовъ, доказывать всю полноту и законченность функцій древнѣйшаго англійскаго парламента, а также весь демократизмъ его состава[4]. Разумѣется, подобный „историзмъ" лишній разъ только показываетъ, въ какой степени интересующая насъ эпоха была по существу „анти-исторична": на зарѣ англійской культуры люди XVII — XVIII вѣка готовы видѣть въ зрѣломъ видѣ то, чѣмъ въ идеалѣ живутъ они сами. Понятіе историческаго процесса, смѣны культурныхъ явленій во времени — здѣсь полностью отсутствуетъ: все выстраивается въ одной плоскости, съ той лишь разницей, что одному вѣку повезло, а другому не повезло, одинъ получилъ добраго короля Альфреда, а другой никакъ не избавится

[1] G. S. Veitch „The Genesis of Parliamentary Reform", 1913, p. 70.

[2] Ibid. p 194, „Корреспондирующее" общество было, какъ мы увидимъ ниже, агитационной организаціей для подготовки парламентской реформы.

[3] W. P. Hall „British radicalism", 1791—1797, 1912, p. 98.

[4] Ср. К. Кузнецовъ „Палата общинъ", 1915, passim.

отъ порабощающихъ послѣдствій норманскаго завоеванія, будто бы разрушившаго будто бы существовавшій демократизмъ „первобытной“ конституціи.

Въ дѣйствительности же старая идея представительства коренным образомъ отличается отъ новой — такъ, какъ она все отчетливѣй вырисовывается въ сознаніи людей XVI — XVII столѣтій. Въ то время, какъ въ послѣднемъ случаѣ парламентъ стремится закрѣпить свое мѣсто въ государственной организаціи, раздѣлить власть съ королемъ, готовъ, какъ мы видѣли, доказывать для этой цѣли свое „высшее судебное“ достоинство, парламентъ средневѣковый далеко не на первыхъ шагахъ гордится самымъ фактомъ своего существованія и не спѣшитъ этотъ фактъ обратить въ прочную норму. По мѣткому замѣчанію Мэтлэнда присутствіе парламента по отношенію къ средневѣковому королю означаетъ не его слабость, а, наоборотъ, его силу, способность стянуть вокругъ себя имѣющіе значеніе общественные элементы, которые непрочь расползтись въ разныя стороны: не такъ легко добиться явки сильнаго барона, засѣвшаго въ своемъ неприступномъ замкѣ, или богатаго бюргера, который заранѣе знаетъ, что вернется домой изъ Вестминстера съ отощавшимъ кошелемъ. Если вспомнить о тяготахъ и опасностяхъ передвиженія, неудивительно, что средневѣковая практика знаетъ поручителей, которые обязываются слѣдить, чтобы членъ парламента не уклонился отъ выполненія своего долга. Этимъ же объясняется та готовность, съ которою городскія общины отказываются совершенно отъ парламентскаго представительства, соединяются въ группы для посылки общаго депутата или же поручаютъ охрану своихъ интересовъ „рыцарямъ графствъ“. Эти послѣдніе — центръ тяжести въ палатѣ общинъ, несмотря на то, что городскіе представители оставляютъ ихъ въ меньшинствѣ. Не въ ихъ намѣреніяхъ — опираться на „людей малаго или никакого достатка“, какъ выражается статутъ 1430 г., дѣлающій право голоса связаннымъ съ обладаніемъ земельнаго угодья, приносящаго 40 шиллинговъ ежегоднаго дохода. Въ кругъ своего вліянія помѣстное дворянство все болѣе и болѣе вовлекаетъ представительство отъ городовъ, хотя и находитъ при этомъ конкурентовъ въ лицѣ придворныхъ ставленниковъ или же пробивающихъ себѣ путь „законниковъ“, членовъ городскихъ корпорацій. Но вѣдь эти конкуренты чаще, нежели рѣже, — свои люди.

Вѣянье Реформаціи нарушаетъ этотъ порядокъ вещей. Къ началу XVII столѣтія признаки надвигающейся перемѣны становятся

осязательными. Палата общинъ, которая въ XV столѣтіи принимаетъ статутъ, мѣшающій людямъ „подлаго званія“ участвовать въ парламентскихъ выборахъ, отнынѣ готова смотрѣть на себя, какъ на возстановительницу попраннаго „норманскими завоевателями“ „общаго“ избирательнаго права, принадлежащаго каждому свободнорожденному англичанину. Подобный взглядъ красной нитью проходитъ черезъ тѣ рѣшенія, какія палата выноситъ по поводу оспариваемыхъ выборовъ. Въ своемъ стремленіи отстоять избирательную свободу она готова обогнать французскую революцію, ибо даже пользующихся коммунальной благотворительностью, т. е. лицъ зависимыхъ, не лишаетъ ихъ „прирожденнаго“ избирательнаго права. Чѣмъ дальше, тѣмъ опредѣленнѣй становится подобная освобожденческая политика. Къ тому же у палаты больше случаевъ ее проявить: вѣдь до начала XVII столѣтія, если вообще можно говорить о провѣркѣ выборовъ, то, во всякомъ случаѣ, эта провѣрка не въ рукахъ палаты. Населеніе должно было привыкнуть обращаться со своими жалобами именно сюда, да и, сверхъ того, должно было научиться больше цѣнить свои избирательныя свободы, чтобы изъ-за нихъ входить въ немалые хлопоты и расходы, а эти расходы, особенно по содержанію свидѣтелей, способны были достигать почтенныхъ размѣровъ. И тѣмъ не менѣе передъ ними не останавливались. Палата давала избирательную свободу націи, которая этой свободы дѣйствительно хотѣла — чѣмъ дальше, тѣмъ больше.

Въ чемъ причина того, что палатскіе сквайры и юристы стали на путь, который, хотя и медленно, приводилъ, въ качествѣ конечной цѣли, къ широкой, демократической избирательной системѣ? Объясненіе отчасти лежитъ въ томъ, что палата общинъ инстинктивно ищетъ опоры у возможно болѣе широкихъ круговъ населенія въ надвигающейся борьбѣ противъ королевскаго абсолютизма. Но дѣло не въ одной лишь тактикѣ; дѣло и въ незримомъ, вмѣстѣ же съ тѣмъ глубокомъ, сдвигѣ въ умонастроеніи эпохи. Нельзя, конечно, доказать съ помощью вѣсовъ, микроскопа и химическаго анализа, что одинъ и тотъ же духъ освобожденія, личнаго раскрѣпощенія, который свойственъ Реформаціи въ ея идеальномъ смыслѣ и значеніи, витаетъ въ палатѣ общинъ, когда она „возстанавливаетъ“ избирательныя свободы. Историкъ, который потребовалъ бы осязательныхъ, вѣсомыхъ доказательствъ подобной связи, обнаружилъ бы лишь свой малый опытъ въ анализѣ явленій духовной культуры. Не показателенъ ли, однако, фактъ, что та самая па-

лата общинъ, которая борется противъ „папизма“ и сочувствуетъ обновленію церковной жизни на началахъ, пропитанныхъ демократизмомъ, заодно выступаетъ въ качествѣ поборницы политическаго раскрѣпощенія? Думается, что на подобный вопросъ можетъ быть со спокойной совѣстью данъ положительный отвѣтъ. Этотъ отвѣтъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, не долженъ быть истолкованъ въ томъ смыслѣ, что освобожденческая политика палаты общинъ есть „порожденіе“ Реформаціи, что Реформація — „причина“. Въ дѣйствительности церковная реформа есть лишь одно изъ проявленій общаго сдвига, общей тяги къ нѣкоторымъ новымъ, свободнымъ формамъ жизни. Историкъ наталкивается здѣсь дѣйствительно на нѣчто ирраціональное. Онъ призванъ не объяснять, а констатировать. Старыя формы жизни оказались тѣсными. Личность расправила свои члены, и затрещали сложившіяся учрежденія — церковь, государство, экономика.

Мы привыкли думать, что идею всеобщаго избирательнаго права провозгласили радикальныя группы эпохи „Великаго возстанія“, объединяемыя подъ общей кличкой „уравнителей“, левеллеровъ, съ Джономъ Лильберномъ во главѣ[1]. Послѣ сказаннаго выше едва ли приходится указывать, что эти группы лишь довели до логическаго вывода то, что подсказывалось умонастроеніемъ предшествующей эпохи, проявившимся съ особенной рельефностью въ отмѣченной нами дѣятельности палаты общинъ. Больше того, самая форма обоснованія всеобщности у левеллеровъ вполнѣ напоминаетъ старые образцы: все тѣ же упреки по адресу „норманскихъ завоевателей“, все тѣ же призывы къ возстановленію попранныхъ ими правъ свободнорожденныхъ бриттовъ. Въ XVIII в. образовалась „Ассоціація защиты свободы и собственности противъ республиканцевъ и левеллеровъ“. Съ полнымъ успѣхомъ наряду съ левеллерами могли бы въ этомъ проскрипціонномъ спискѣ фигурировать ихъ предшественники, ранніе радикалы внутри палаты общинъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ безспорно, что параллельно съ ходомъ революціи исчезала прежняя гармонія между парламентскимъ и внѣ-парламентскимъ радикализмомъ: первый оказывался слишкомъ холоднова тымъ, недостаточно быстро впередъ идущимъ. Къ тому же изъ

[1] Въ этомъ отношеніи новѣйшее изслѣдованіе P e a s e-a (op. cit.), несмотря на всѣ его заслуги, оставляетъ вопросъ о генеалогіи левеллеровъ тамъ, гдѣ онъ пребывалъ и раньше.

парламентскихъ круговъ начинаютъ звучать иныя ноты. Дѣйствительно ли всякій свободнорожденный вправѣ претендовать на избирательный голосъ? Не должны ли быть отысканы нѣкоторые объективные признаки, по которымъ можно опредѣлить способность даннаго индивида выполнять эту важную общественную функцію? Знаменитые дебаты по поводу „Народнаго соглашенія" выяснили намѣтившуюся линію дѣленія. Вожди новыхъ демократовъ доказываютъ, что противоестественно связывать человѣка законами, къ созданію которыхъ онъ не причастенъ. Лидеры старыхъ конституціоналистовъ, устами Айртона (Ireton), говорятъ о томъ, что только лица, имѣющія „прочный базисъ" (a fixed stake) въ королевствѣ, т. е. обладатели извѣстнаго имущественнаго ценза, могутъ быть признаны заслуживающими избирательныхъ правъ. Цензовое начало сохраняется въ Кромвелевой конституціи 1654 г., вполнѣ вѣроятнымъ творцомъ которой былъ тотъ же Айртонъ.

Идея ценза, какъ показателя политической зрѣлости, отстаивается и XVIII-мъ столѣтіемъ. Такъ, Блакстонъ пишетъ: „въ каждомъ свободномъ государствѣ каждый человѣкъ, у кого можно предположить свободу усмотрѣнія (a free agent), долженъ быть до извѣстной степени своимъ собственнымъ правителемъ. Основаніе имущественнаго ценза для избирателей лежитъ въ томъ, чтобы исключить лицъ столь низкаго положенія, что у нихъ не можетъ быть самостоятельной воли. Дать имъ избирательныя права, значило бы ввести ихъ въ искушеніе воспользоваться этими правами подъ какимъ-нибудь недолжнымъ вліяніемъ" [1]. Эту точку зрѣнія раздѣляютъ и американцы. Гамильтонъ находитъ, что у кого нѣтъ имущества, нѣтъ и независимой воли [2]. Къ тому же не всякое имущество достаточно устойчиво, чтобы дать гражданину должную точку опоры, а лишь земля. „Почвенные люди" — вотъ наилучшіе избиратели. Въ этомъ пунктѣ сходятся и виги, и тори. Вигъ Дефо готовъ утверждать, что никто не имѣетъ права жить въ Англіи, кромѣ тѣхъ, кому страна принадлежитъ; земельные собственники — ея обладатели; остальное населеніе только терпится; поэтому, если у горожанъ есть какой-либо базисъ представительства въ парламентѣ, то это — лишь

[1] Цит у Ph A. Gibbons „Ideas of political representation in Parliament", 1914, p. 42.

[2] Ср. C. E. Merriam „A history of American political theories", 1903, p. 84

согласіе обладателей земли. Тори Болингброкъ считаетъ, что земельные собственники суть истинные хозяева на государственномъ суднѣ; капиталисты—только пассажиры. Свифтъ находитъ, что земельные собственники—лучшіе судьи того, что́ клонится ко благу страны [1]. По ту сторону океана Франклинъ находитъ невозможнымъ давать избирательныя права тѣмъ, у кого нѣтъ собственнаго участка земли [2]. Гораздо показательнѣй, однако, всѣхъ этихъ мнѣній, которыя могутъ объяснить простой заинтересованностью, классовой программой и прочимъ, тотъ фактъ, что и въ средѣ представителей политическаго радикализма раздавались голоса противъ всеобщихъ выборовъ въ виду недостаточной устойчивости, самостоятельности широкихъ народныхъ массъ. Такъ, радикалъ Уайвиль (Wyvill) думаетъ, что, если бы дать въ его дни всеобщее избирательное право, то ни на минуту нельзя сомнѣваться, что недисциплинированное населеніе обнаружило бы податливость и продажность, а вслѣдствіе этого лишь увеличилось бы преобладаніе сильныхъ людей. Въ результатѣ свелось бы на нѣтъ благодѣтельное вліяніе незаинтересованныхъ и независимыхъ людей, выходящихъ, главнымъ образомъ, изъ средняго класса [3]. Какъ менѣе радикальную форму „политическаго отбора", фильтраціи избирательной массы, отстаиваютъ непрямую подачу голосовъ.

Но все это — лишь отдѣльные голоса. Радикальныя группы второй половины XVIII вѣка намѣрены продолжить дѣло своихъ предшественниковъ средины XVII в. И недаромъ и тѣхъ, и другихъ политическіе противники обзывали одинаковой кличкой „левеллеровъ", уравнителей. Обыкновенно любятъ ссылаться на промышленную революцію, переходъ на машинное производство, какъ на почву, вызвавшую общее броженіе, а отсюда тягу къ избирательной реформѣ въ смыслѣ ея демократизаціи. Но новѣйшіе изслѣдователи не склонны преувеличивать эту революцію въ предѣлахъ XVIII столѣтія. Они готовы говорить лишь объ ея „предвкушеніи" [4] Машина еще въ началѣ XIX столѣтія далеко не снискала себѣ популярности, какъ нѣчто, въ экономическомъ отношеніи болѣе дешевое: такъ дѣло обстояло, напримѣръ, съ механическимъ ткацкимъ станкомъ. Для нашихъ

---

[1] Цит. у Gibbons, 18—20
[2] Merriam, 84
[3] Hall. 132—133
[4] Ср Hall, p. 31.

цѣлей можно было бы, впрочемъ, и не разбирать, кто правъ и кто не правъ въ данномъ вопросѣ, равно какъ и не останавливаться слишкомъ долго на неудачахъ, понесенныхъ Англіей въ войнѣ съ сѣв.-американскими колоніями, на ростѣ налогового бремени: все это—внѣшнія условія, которыя могутъ намъ сдѣлать психологически понятнымъ чувство неудовлетворенности, недовольства существующими порядками, но они не таятъ въ себѣ отвѣта на то, почему реформа избирательнаго права выдвигается въ качествѣ желанной цѣли. Выдвигается она, какъ одно изъ звеній того процесса раскрѣпощенія личности, за разными стадіями выявленія котораго мы слѣдимъ. Этотъ процессъ то замедляется, то ускоряется. Вторая половина XVIII вѣка отмѣчена именно ускоренностью темпа. Начинаетъ ворошиться цѣлый рядъ реформаторскихъ кружковъ, начиная отъ „обѣденнаго“ общества въ память революціи 1688 г. и кончая „обществомъ для обмѣна мнѣній по конституціоннымъ вопросамъ“ (constitutional information)[1]. Въ 1780 г. эти кружки устраиваютъ общую конференцію по поводу облегченія экономическихъ тяготъ. Конференція выноситъ требованіе краткихъ, т. е. часто обновляемыхъ, парламентовъ и добавочныхъ мандатовъ для населенныхъ графствъ. Къ голосу общественнаго мнѣнія прислушивается правительство. Въ 1785 г. Питтъ вноситъ законопроэктъ объ ассигнованіи 1 милліона фунт. стерл. на выкупъ (!) избирательныхъ правъ въ „гнилыхъ мѣстечкахъ“ и о перераспредѣленіи избирательныхъ мандатовъ. Законопроэктъ проваливается. Французская революція усиливаетъ реформаціонный порывъ. Особенно энергична дѣятельность основаннаго книгопродавцемъ Томасомъ Гарди „Лондонскаго корреспондирующаго общества“, включавшаго въ свой составъ тысячи членовъ[2]. Цѣль общества—пропаганда идеи краткихъ парламентовъ и всеобщаго голосованія.

Царство террора, до котораго докатывается французская революція, раскалываетъ англійское общество на двѣ неравныхъ половины. Лишь меньшинство готово поддерживать радикальную

---

[1]) Дѣятели французской революціи съ чувствомъ удовлетворенія полагали, что „обѣденное“ общество увѣковѣчиваетъ не „безкровную революцію“ 1688 г., а ихъ собственную! Поводъ такъ же думать даетъ проф. Карѣевъ, когда онъ утверждаетъ: „уже въ 1781 г. въ Англіи было основано „Общество революціи“ (Курсъ исторіи XIX в., 1910, 27). Общество существовало задолго до французской революціи.

[2] Всѣ эти факты у Hall, 64, 218 и passim.

политику. это признаютъ сами лидеры. Масса, провоцируемая людьми въ родѣ генералъ-прокурора Дандаса (Dundas), не останавливается передъ форменными погромами. Такъ, въ Бирмингэмѣ разносится лабораторія Пристли, знаменитаго физика, открывшаго кислородъ. Онъ вынужденъ переселиться въ Америку. Громятся винные склады. Правительственные агенты дѣйствуютъ энергично, чтобы подогрѣть эти анти-радикальные эксцессы. И все же въ 1793 г. въ Эдинбургѣ собираются представители около 50 обществъ. Собраніе именуетъ себя „Всеобщимъ конвентомъ народныхъ делегатовъ". Возможно, что пользованіе терминомъ „конвентъ" лишь случайно; возможно, что организаторы собранія и не намѣрены были создать въ Англіи подобія французскаго конвента. Но и независимо отъ того подобное сборище не по сердцу властямъ: его разгоняютъ. Начинаются жестокія репрессіи противъ тѣхъ, кто такъ или иначе замѣшанъ въ реформаціонной пропагандѣ. Особенно безпощадна расправа въ Шотландіи, и суды присяжныхъ охотно идутъ правительственной политикѣ навстрѣчу. Изданіемъ „Двухъ актовъ" (1794) сломлена свобода печати и ассоціацій. Знаменіе времени — „Клубъ для размышленій". Дѣйствовать трудно. Избирательная реформа отброшена почти на 50 лѣтъ, но и тогда ея содержаніе далеко отъ реализаціи принципа всеобщности [1].

Идея ценза, фильтраціи и идея всеобщности избирательнаго права столкнулись со всей опредѣленностью и во Франціи. Національное собраніе, выработавшее конституцію 1791 г., усвоило идею ценза, меньшаго для избирателей, бо́льшаго для избираемыхъ, а также двухстепенность выборовъ. Въ слѣдующихъ выразительныхъ словахъ Барнавъ (Barnave) оправдываетъ позицію большинства. „Невозможно отрицать, что, не по отношенію къ индивиду, но по отношенію къ группѣ людей, извѣстный достатокъ, извѣстное участіе въ уплатѣ налоговъ есть, до нѣкоторой степени, гарантія болѣе тщательнаго образованія, болѣе широкаго кругозора; другую гарантію нужно искать въ общественномъ интересѣ того, кому предоставлено право голоса: очевидно, что́ этотъ интересъ будетъ больше у того, у кого больше есть что́, въ смыслѣ частнаго достатка, защищать. Наконецъ, послѣдняя гарантія заключается въ независимости матеріальнаго положенія. Эта независимость, возвышая индивида надъ нуждой, отдаляетъ его отъ всяческихъ соблазновъ" [2]. Говоря коротко —

[1] Цит. у Redslob, p 140, n. 1.

[2] Ср. Veitch, 326 — 327 и passim.

имущество есть показатель культурности, привязанности къ государству, моральной стойкости. Этотъ показатель, хочетъ сказать ораторъ, можетъ быть ошибоченъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, но онъ вѣренъ по отношенію къ казусу типичному. Во всякомъ случаѣ, въ той или иной формѣ, общество нуждается въ „гарантіи", чтобы избирательное право не попало въ недостойныя руки. Точки зрѣнія радикаловъ XVIII — XVIII в.в. тѣмъ именно и отличается отъ точки зрѣнія Барнава или ему подобныхъ, что у нихъ личность разсматривается исключительно въ ея изолированномъ бытіи, внѣ вопроса о той роли, полезной или вредной, которую она, входя активно въ политическій союзъ, будетъ здѣсь играть. — Цензовая система, введенная Національнымъ Собраніемъ, не была долговѣчна: декретъ Законодательнаго Собранія 11 августа 1792 г. отмѣнилъ дѣленіе гражданъ на „активныхъ", т. е. надѣленныхъ избирательными правами, и на „пассивныхъ", этихъ правъ лишенныхъ. Конвентъ былъ избранъ всенароднымъ голосованіемъ, хотя и путемъ двухстепенной подачи голосовъ [1]. Но этотъ способъ фильтраціи — не изъ очень реальныхъ. Тѣмъ болѣе, какъ это наблюдается въ американскихъ условіяхъ, въ коллегію выборщиковъ люди попадаютъ лишь послѣ того, какъ они дадутъ обѣщаніе вотировать за угоднаго избирателямъ кандидата.

Когда люди XVII — XVIII столѣтій говорятъ о всеобщихъ выборахъ, они имѣютъ въ виду мужскую половину населенія. „Суффражизмъ" лишь въ зачаточномъ состояніи. На выборахъ въ Долгій парламентъ (1640) пытались принимать участіе женщины — характернымъ образомъ, что на выборахъ „земскихъ" (по графствамъ), а не на городскихъ. Современники въ недоумѣніи, законенъ ли результатъ такихъ выборовъ. Они не рѣшаются давать отрицательнаго отвѣта, но находятъ, что власти, допустившія участіе женщинъ, поступили „не по джентльменски" Право — въ порядкѣ, но конвенціональная норма, норма приличія — нарушена! Въ XVIII столѣтіи въ эпоху борьбы за избирательную реформу въ Англіи выступаетъ энергичная феминистка. Это — Марія Ульстонкрафтъ (Wollstonecraft), жена анархиста Годвина, о комъ рѣчь была раньше. Если въ 1790 г. она опровергаетъ Берка въ своей „Защитѣ правъ человѣка", то въ слѣдующемъ году въ шесть недѣль она заканчиваетъ „Защиту правъ женщины". Здѣсь отстаивается эко-

[1] Ср. Duguit, II, 179.

номическая самодѣятельность, а слѣдовательно и самостоятельность женщины. Отстаивается также принципъ совмѣстности обученія. По отношенію къ политикѣ авторъ „Защиты“ довольствуется лишь „намекомъ“, никакого ударенія не дѣлается. Но и этотъ намекъ, Ульстонкрафтъ увѣрена, „вызоветъ смѣхъ“ [1].

Съ цензомъ или безъ ценза — нація представлена въ парламентѣ, какъ сумма отдѣльныхъ единицъ, отдѣльныхъ личностей. Представительство построяется атомистически. Идея представительства выдѣленной изъ остальной націи группы, корпораціи, нѣкотораго организованнаго единства, не встрѣчаетъ сочувствія. Но вѣдь и выступаетъ эта идея въ аристократической оболочкѣ, въ видѣ палаты пэровъ, какъ у Монтескье, или въ нѣкоторыхъ наказахъ, поданныхъ во французское національное собраніе и ссылающихся „на примѣръ Англіи“. Однако, примѣръ Англіи — разнорѣчивъ, поскольку въ дни „Великаго возстанія“ осуществилось требованіе левеллеровъ, и палата лордовъ, какъ „наслѣдіе норманскихъ завоевателей“, была уничтожена. Уже въ концѣ XVI столѣтія мы наталкиваемся на панегиристовъ палаты общинъ, сводящихъ къ нулю роль верхней, аристократической, палаты. Джонъ Гукеръ, авторъ трактата подъ названіемъ „Порядокъ и обычай держать парламентъ въ Англіи“ (1575), готовъ утверждать, что „король съ согласія его общинъ можетъ повелѣть и установить любой актъ или законъ, который имѣетъ столь же полную силу, какъ если бы лорды дали свое согласіе“. Этотъ тезисъ подкрѣпляется исторической и юридической аргументаціей, къ которой левеллерамъ не оставалась ничего прибавить. Когда парламенты были установлены, въ нихъ не было ни бароновъ, ни прелатовъ, а свѣтскихъ лордовъ было мало или почти что совсѣмъ не было; въ то время король и его общины составляли полный парламентъ, а этотъ авторитетъ никогда не былъ урѣзанъ. Кромѣ того, бароны въ парламентѣ представляютъ только самихъ себя и говорятъ лишь за себя, рыцари же и горожане представляютъ народъ всего королевства“ [2]. Аристократическій привкусъ въ организаціи верхней палаты вызываетъ несочувствіе къ идеѣ двухпалатности, какъ таковой. Напрасно раздаются апелляціи въ ея пользу съ точки зрѣнія устойчивости государственнаго корабля. Двухпалатность отвергается, какъ „прямой способъ раздѣлить націю

[1] Hall, 83

[2] Цит. у Кузнецова „Опыты“, 37 — 38

внутри ея самой" (слова Годвина). Эту точку зрѣнія раздѣляютъ и дѣятели французской революціи. Конституція 1791 г. усваиваетъ однопалатную систему.

Исключеніемъ изъ этого правила является С. Америка, принимающая въ большинствѣ конституцій отдѣльныхъ штатовъ, а также въ федеральной конституціи, двухпалатную систему. Причина этого явленія во многомъ объясняется историческими прецедентами. Въ колоніальный періодъ верхнія палаты были не только законодательнымъ органомъ, но и высшей административной инстанціей, совѣтомъ при губернаторѣ. Если мы всмотримся въ организацію сената по федеральной конституціи 1787 г., то мы убѣдимся, что по ряду дѣлъ онъ былъ задуманъ именно, какъ коллегія при президентѣ, и недаромъ въ первыя сессіи сенатъ не хотѣлъ даже открывать своихъ дверей для посторонней публики. Сверхъ того, если конституціи отдѣльныхъ штатовъ, выработанныя послѣ отдѣленія отъ Англіи, слѣдуютъ по инерціи привычному порядку и лишь въ немногихъ случаяхъ переходятъ къ однопалатности, то вѣдь федеральная конституція создается въ тѣ дни, когда въ общественномъ мнѣніи произошелъ опредѣленный сдвигъ вправо, когда ведется борьба противъ неустойчивости народнаго представительства. Естественно, что идея двухпалатности оказывается чѣмъ-то аксіоматичнымъ въ глазахъ „отцовъ институціи", членовъ Филадельфійскаго конвента: не объ идеѣ спорятъ, а о способахъ претворенія ея въ жизнь. Избраніе сената парламентами отдѣльныхъ штатовъ гармонируетъ съ точкой зрѣнія тѣхъ, кто отстаиваетъ косвенные выборы. Въ этомъ пунктѣ соглашеніе нетрудно. Труднѣй его достигнуть въ вопросѣ о числѣ представителей отъ каждаго штата. Маленькіе штаты, боящіеся подчиненія большимъ, отстаиваютъ равенство. Конвентъ наканунѣ распада. И если претензіи маленькихъ штатовъ удовлетворяются, то нѣтъ сомнѣнія, что налицо — неизбѣжный компромиссъ, а не побѣда нѣкотораго отвлеченнаго принципа[1]. Такъ смотрятъ и авторы знаменитаго комментарія къ конституціи 1787 г., „Федералиста"[2]. Сказаннымъ мы хотѣли показать, что американская точка зрѣнія, въ ея отклоненіи отъ точки зрѣнія континентальной, объясняется

[1] K. Kusnetzow „Das Zweikammersystem in Nordamerika im XVII. und XVIII Jahrhundert", 1906; passim.

[2] Vol. II, p. 256; франц. изд. 1792 г. Какъ и слѣдовало ожидать „Федералистъ" не забываетъ объ „административныхъ интересахъ" отдѣльныхъ штатовъ, обезпеченныхъ въ сенатѣ (Ibid., 255).

рядомъ мотивовъ, среди которыхъ, однако, отсутствуетъ идея „органическаго представительства". Когда въ XIX столѣтіи стали устройство американскаго конгресса объяснять стремленіемъ въ нижней палатѣ дать выраженіе интересамъ націи, какъ совокупности индивидовъ, а въ верхней палатѣ — интересамъ націи, раздѣленной на рядъ коллективныхъ единствъ, штатовъ, то подобное объясненіе есть лишь одинъ изъ многихъ примѣровъ модернизированія прошлаго, приписыванія этому прошлому того, чѣмъ станутъ жить послѣдующія поколѣнія.

У американскаго политика конца XVIII в., Джона Адамса, въ одномъ изъ его писаній, есть такое характерное мѣсто: народное представительство должно „быть въ миніатюрѣ точнымъ воспроизведеніемъ нардной массы. Оно должно думать, чувствовать, разсуждать и дѣйствовать, какъ эти массы.. Правильное представительство тамъ, гдѣ равные интересы въ народѣ равно представлены и въ парламентѣ" [1]. Почти въ одинаковыхъ выраженіяхъ, лишь съ замѣной слова „воспроизведеніе, портретъ" словомъ „карта", ту же мысль мы находимъ у Мирабо [2]. Если здѣсь въ потенціи заложена идея пропорціональности въ организаціи народнаго представительства, то фактически изучаемая нами эпоха стоитъ на позиціи мажоритарности. Лишь у Кондорсэ можно встрѣтить вскользь брошенныя мысли о способахъ обезпеченія интересовъ меньшинства [3]. Въ какой степени воля большинства принимается за волю всѣхъ, рельефно подчеркиваютъ извѣстныя разсужденія Руссо о томъ, что меньшинство, расходящееся съ большинствомъ, „ошибается" относительно своихъ собственныхъ желаній: оно не можетъ желать ничего иного, какъ совпаденія съ общими желаніями! Не будемъ, однако, игнорировать, что принципъ мажоритарности самъ лишь недавно сталъ на твердыя ноги: не такъ легко „сильное" меньшинство заставить подчиниться болѣе „слабому", хотя и болѣе численному, большинству. Еще въ XVII столѣтіи Гуго Гроцій вынужденъ апеллировать къ естественному, а не позитивному праву, чтобы отстаивать перевѣсъ большинства надъ меньшинствомъ. Если бы начало численности играло

[1] Works, vol. IV, p. 194

[2] Въ своемъ этюдѣ „Mirabeau und das demokratische Wahlrecht" Еллинекъ (Schriften und Reden, vol. II, p. 82) игнорируетъ, что у Мирабо былъ предшественникъ въ лицѣ Адамса.

[3] E. Cahn „Das Verhältniswahlsystem", 1909, 18; ср. также A. Tecklenburg „Die Entwicklung des Wahlrechts in Frankreich", 1911.

опредѣляющую роль, то едва ли рыцари въ палатѣ общинъ согласились бы на ея заполненіе представителями отъ городовъ. Очевидно, что меньшіе числомъ рыцари, подавляя своимъ вѣсомъ, а то и просто мечомъ, большихъ числомъ горожанъ, не торопятся разставаться съ фикціей единогласія. Принципъ мажоритарности, добившись признанія, царитъ безраздѣльно, покуда не убѣдятся въ необходимости коррективовъ въ видѣ представительства меньшинства. Но это — дѣло грядущихъ столѣтій.

Чтобы думать и чувствовать заодно съ націей, парламенту необходимо часто обновлять свой составъ. Мы уже встрѣчались съ требованіемъ „частыхъ парламентовъ", выставленнымъ англійскими радикалами наряду съ требованіемъ всеобщности избирательныхъ правъ На американской почвѣ, въ качествѣ корректива къ слишкомъ короткимъ парламентскимъ срокамъ, выдвигается принципъ частичности обновленія парламента: къ старому составу будетъ такимъ образомъ примѣшиваться новый; притокъ свѣжихъ силъ будетъ сталкиваться со старыми, но вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе умудренными опытомъ, силами. Въ результатѣ достигается отзывчивость на настроеніе націи и непрерывность парламентской работы.

Но достаточно ли неопредѣленнаго понятія „отзывчивости", можно ли дать члену парламента право, на свой страхъ и рискъ, истолковывать національныя симпатіи и антипатіи? Однимъ словомъ, свободенъ ли онъ съ момента выборовъ или же является несвободнымъ, связаннымъ агентомъ по отношенію къ своимъ избирателямъ? Этотъ вопросъ на практикѣ XVIII столѣтія сводится къ признанію или непризнанію обязательнаго мандата, инструкціи, т. е. наказа, даваемаго избирателями депутату. Практика XIX и XX столѣтій, главнымъ образомъ въ С. Штатахъ, выдвинула институтъ „отозванія" (recall), какъ средство достиженія гармоніи между депутатомъ и избирателями: опредѣленное число избирателей, недовольныхъ дѣятельностью своего представителя, имѣютъ право настаивать на устройствѣ провѣрочныхъ выборовъ. При обязательномъ мандатѣ очерченъ ближайшій поводъ, когда можетъ возникнуть вопросъ о нарушеніи депутатомъ его обѣщаній. При „отозваніи" очерчена, введена въ юридическія рамки реакція со стороны избирателей. Неочерченность повода, разумѣется, лишь къ невыгодѣ депутата, прекарности его положенія. Успѣхъ этого института на американской почвѣ коренится въ глубокомъ недовѣріи, которое здѣсь избиратель чувствуетъ къ своему парламентскому представителю. Но вѣдь и въ предѣлахъ инте-

ресующей насъ эпохи, по крайней мѣрѣ, на англійской почвѣ мы видимъ, что не столько соображенія о чуткой связи избирательной массы и депутатовъ, сколько спеціальными причинами вызванное недовольство парламентомъ дѣлаетъ идею обязательнаго мандата популярной. Намъ уже пришлось натолкнуться на тотъ фактъ, что во время революціи средины XVII в. и левеллеры, и умѣренные конституціоналисты, недовольные парламентомъ, готовы напоминать ему, что „полная довѣренность" есть нѣчто слишкомъ большое, чтобы нація могла, себѣ на погибель, эту довѣренность парламенту выдать. Такъ и люди XVIII столѣтія, недовольные парламентомъ, готовы сдѣлать его дѣятельность подначальной, связанной наказомъ. Поводъ къ недовольству — избира́тельная система съ ея „гнилыми мѣстечками", передающимися по наслѣдству, публикуемыми въ газетахъ для продажи. Полторы тысячи избирателей распоряжаются половиной депутатскихъ мѣстъ. Избирательная реформа нужна, и одно изъ средствъ, чтобы ея добиться, должно заключаться въ обязательныхъ мандатахъ. Именно изъ радикальныхъ круговъ раздается защита этого института. Общество „Билля о правахъ" требуетъ отъ парламентскихъ кандидатовъ обѣщанія поддерживать избирательную реформу, ежегодный парламентъ и изгнаніе такъ называемыхъ „placemen-овъ", т. е. лицъ, соединяющихъ парламентскій мандатъ съ правительственной службой. Находятся члены парламента, которые публично заявляютъ, что указанія избирателей для нихъ законъ, хотя бы собственная совѣсть подсказывала обратное [1]. Консервативные круги встревожены. Они видятъ въ обязательныхъ мандатахъ проявленіе не болѣе не менѣе, какъ „республиканскаго духа, внезапно пробудившагося"; во всякомъ случаѣ здѣсь разрушаются „установившіеся и признанные принципы англійской конституціи". Эти принципы гласятъ, что съ момента избранія членъ парламента является представителемъ всей націи [2]. То же самое заявляетъ и Беркъ въ его, ставшей классической, рѣчи къ бристольскимъ избирателямъ: „Вы меня избрали, и отнынѣ я уже не представитель Бристоля, а членъ парламента" [3]. При тогдашнихъ условіяхъ свобода

[1] Gibbons, 49.

[2] Ср. памфлетъ „Faction detected by the evidence of Facts" Его вѣроятный авторъ—лордъ Эгмонтъ. Цит. у Lecky „History of England", 1, 467.

[3] Подробныя выдержки у Ilbert „Parliament" (Home University library) p 157 и слѣд. Ср также В. М Устиновъ „Ученіе о народномъ представительствѣ", 1, 1912.

депутата отъ обязательствъ передъ избирательной коллегіей должна была прикрыть грѣхи избирательной системы. Поэтому и въ отрицаніи этой свободы мы напрасно бы искали лишнее доказательство пропитанности личнымъ началомъ соціальной философіи данной эпохи. Безъ „гнилыхъ мѣстечекъ“ и не возникло бы толковъ о необходимости обратить народнаго представителя въ пассивнаго проводника того, чего хотятъ избиратели.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Сфера личной свободы. Античность. Новое время. Декларація правъ человѣка и гражданина. Теорія Еллинека и отношеніе къ ней критики. Примирительная точка зрѣнія. Общее раскрѣпощеніе личности и его симптомы. Англія XVII в. Личное достоинство и личная отвѣтственность. Трудоспособность и инициатива Неправильности въ оцѣнкѣ системы либерализма. „Либеральный закалъ" Абстрактность понятія: личность „какъ таковая".

Народъ дѣлаетъ конституцію; конституція стремится обезпечить блага свободы. Но для этого сама конституція должна обладать достаточной степенью устойчивости, не быть игрушкой въ рукахъ представителей власти. „Всякое общество, въ которомъ не обезпечены субъективныя права и не проведено раздѣленіе властей, не обладаетъ конституціей" (Деклар. правъ въ конст. 1791 г., § 16). Оба эти требованія — вполнѣ въ духѣ времени. Съ одной стороны, наличіе правопорядка немыслимо внѣ того, чтобы у отдѣльной личности не было за нею закрѣпленной, никому неподчиненной, сферы свободы. Правопорядокъ, въ которомъ личность берется, какъ часть, принесенная въ жертву интересамъ цѣлаго, не есть вообще правопорядокъ. Таково вѣяніе духа „отдѣльности", духа индивидуализма[1]. Съ другой стороны, гарантію правопорядка ищутъ въ правопорядкѣ

[1] Едва ли нужно подчеркивать, что въ рамкахъ настоящей работы „индивидуализмъ" понимается именно въ смыслѣ выдѣленности, отдѣленности отъ группы, какъ нѣкотораго органическаго единства. Разумѣется, этимъ не исчерпывается кругъ идей, связанный съ даннымъ понятіемъ: слѣдующія столѣтія выдвинутъ здѣсь моментъ „единственности", неповторяемости. Въ отмѣренныхъ нами историческихъ рамкахъ доминируетъ, однако, вышеуказанное значеніе индивидуализма. Что можетъ быть показательнѣе позиціи Руссо, который, на одной сторонѣ, „анти-группистъ", „анти-ассоціанистъ", а, на другой сторонѣ, свой атомизированный народъ не прочь взять за одну скобку, не прочь заставить инако мыслящее меньшинство склониться передъ мнѣніемъ большинства?!

же: раздѣлите власти, т. е. создайте опредѣленную систему государственныхъ учрежденій, и личность будетъ обезпечена въ ея правахъ. Норму защищаетъ норма же. Не ставится проблема „внѣюридическихъ“ силъ, культурной обстановки и психологическихъ навыковъ, которые даютъ нормативному требованію жизненную устойчивость, мѣшаютъ исторіи превращаться въ цѣпь неудающихся благихъ порывовъ и начинаній.

Выдѣленіе сферы личной свободы можно наблюдать и въ античности, поскольку и здѣсь это было результатомъ процесса раскрѣпощенія личности отъ господства группового, коллективнаго начала. Но здѣсь этотъ процессъ привелъ, въ конечномъ итогѣ, къ самозамыканію отдѣльной личности, къ отрицанію всѣхъ „внѣшнихъ“ благъ, въ томъ числѣ и блага, заключающагося въ общественномъ признаніи личной свободы. Исключительно цѣнна и неотъемлема внутренняя свобода, равновѣсіе духа, подчиняющагося голосу совѣсти и только ему. Подобная свобода должна мыслиться какъ нѣчто совершенно безграничное. Можно ли въ такомъ случаѣ поднимать вопросъ о какихъ-то опредѣленныхъ, гражданскимъ правопорядкомъ признанныхъ, „свободахъ“? Этотъ гипертрофированный моральный индивидуализмъ былъ ничѣмъ инымъ, какъ жизненнымъ (отсюда его успѣхъ!) отвѣтомъ на тѣ внѣшнія политическія условія, въ которыхъ постепенно отмерла античная свобода. Отмерли и тѣ зачатки общественно-признанныхъ гражданскихъ свободъ, которые мы находимъ, если говорить о Греціи, въ V — IV столѣтіяхъ: такова „паррэсія“, право „все говорить“, таково право „молиться по своему усмотрѣнію“, о которомъ упоминаетъ Платонъ, и которое, на языкѣ современныхъ понятій, мы назовемъ свободой совѣсти; такова неприкосновенность личности и жилища, которую защищаетъ Демосѳенъ. Если, однако, эти зачатки не выкристаллизовываются въ опредѣленныя „деклараціи“, не пріобрѣтаютъ отчетливости, то причину нужно искать не только во внѣшнихъ условіяхъ, македонскомъ или римскомъ владычествѣ, но и въ греческихъ условіяхъ жизни. Эти условія — бытъ скученнаго, южнаго города, гдѣ фактически отдѣльной личности трудно жить отдѣльно, внѣ контроля улицы, сосѣдей. Тотъ, кто читалъ Эвринида, не забудетъ его Медею, полагающую, что она проявитъ неслыханную гордыню, если не станетъ на перекресткѣ трубить объ измѣнѣ мужа. А вѣдь Эврипидъ — апостолъ личности, выростающей изъ оковъ стараго группового уклада.

Иныя историческiя, иныя бытовыя условiя европейской жизни породили и иную степень выкристаллизованности личныхъ свободъ. Ихъ точно формулируютъ, систематизируютъ и выставляютъ въ качествѣ общихъ каталоговъ, „деклараций“, предпосланныхъ конституцiямъ сѣв.-американскихъ колонiй конца XVIII столѣтiя, а вслѣдъ за ними и французской конституцiи 1791 г

За послѣднiя десятилѣтiя едва ли былъ другой вопросъ, который породилъ столько споровъ, какъ вопросъ о происхожденiи этихъ „деклараций правъ человѣка и гражданина“. Гейдельбергскiй профессоръ Еллинекъ, основываясь на сходствѣ, порою текстуальномъ, болѣе раннихъ американскихъ и болѣе позднихъ французскихъ образцовъ, показалъ въ своей брошюрѣ „Декларацiя правъ человѣка и гражданина“ (1904) съ полной убѣдительностью вліяніе Америки на Францiю[1]. Не останавливаясь на Америкѣ, Еллинекъ пошелъ въ глубь исторiи и натолкнулся на то „Народное соглашенiе“, которое въ срединѣ XVII в. армiя Кромвеля предъявила парламенту. Здѣсь исчисляются „прирожденныя свободы“, которыя армiя готова защищать „всѣми возможными средствами“[2]. На первомъ мѣстѣ читаемъ: „предметы религiи и способы богопочитанiя не должны быть нами ввѣрены никакой человѣческой власти, ибо здѣсь мы не можемъ безъ сознательнаго грѣха ни уменьшить, ни увеличить, хотя бы немногое, въ томъ, что наша совѣсть признаетъ за голосъ (mind) Бога“. Это и есть моментъ духовной свободы, „нѣжной совѣсти“, съ такой силой отстаиваемой участниками „Великаго возстанiя“. Комментируя этотъ постулатъ „Соглашенiя“, Еллинекъ готовъ утверждать, что „самое понятiе изначальнаго права индивида въ ту эпоху впервые выясняется на почвѣ религiозныхъ ученiй“ (стр. 48 русск. изд. 1905 г.). Черезъ религiю такимъ образомъ выкристализировалась идея личной свободы и, при этомъ, въ средѣ англiйскихъ искателей новой, божественной правды. Взгляды германскаго ученаго вызвали различное къ себѣ отношенiе. На одной сторонѣ, уязвленный въ своемъ патрiотизмѣ, Бутми готовъ уничтожить

[1] Возможно, что Еллинекъ преувеличилъ степень зависимости Франціи отъ Америки (ср. Н. Радцигъ „Декларацiя правъ 1789 г и ея источники“, Ж. М. Н. П., Ноябрь 1914 г.), но эту зависимость немыслимо отрицать. самая идея „корпуса“ свободъ, препосылаемаго конституцiи — развѣ этого мало?.

[2] Здѣсь имѣется въ виду болѣе ранняя и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе выразительная редакцiя. S. R. Gardiner „The constitutinal documents of the puritan revolution“, 3 rd. ed. 1906, 333.

Еллинека подозрѣніями въ „франкофобіи“, желаніи умалить оригинальность французскаго генія — вещь, совершенно чуждая личной и научной совѣсти покойнаго ученаго. На другой сторонѣ, кальвинистъ Думергъ въ теоріи Еллинека готовъ отыскивать лишнее доказательство истинности доктрины Кальвина, ибо развѣ не его духовныя дѣти — англійскіе пуритане XVII в.? Наконецъ, происхожденіе деклараціи ищутъ въ другихъ мѣстахъ, вообще въ „философіи“ XVIII-го вѣка или, въ частности, у физіократовъ“ [1].

Подобная разношерстность взглядовъ, однако, вовсе ужъ не такъ безнадежна въ смыслѣ возможности ея конечнаго устраненія. „Религіозныя ученія“ — вотъ почва, гдѣ зарождается идея личной свободы. Пора, однако, привыкнуть брать религіозную революцію, какъ нѣкоторый общій сдвигъ въ жизнепониманіи и жизнеустроеніи. вѣдь сѣмя этой истины уже въ 1841 г. было брошено Фейербахомъ въ его „Сущности христіанства“, и этому сѣмени время принести незамѣнимый для историка плодъ [2]. Для историка *моральныхъ* идей не столь важно, что пуританинъ XVII в. говоритъ о „голосѣ Бога“, какъ Сократъ говорилъ о голосѣ своего „даймона“, важно, однако, что голосъ Бога или даймона звучитъ извнутри человѣческой личности, оказался равнозначнымъ съ совѣстью этой личности. Тѣмъ самымъ, въ моральномъ смыслѣ, утвержденъ нѣкоторый личный идеалъ, отвоевана нѣкоторая личная свобода. А если такъ, то какъ противопоставить дѣло левеллеровъ XVII в. дѣлу „философовъ“ XVIII в.? Разумѣется, они работаютъ въ одномъ и томъ же направленіи, хотя бы и мѣнялась оболочка, формы обоснованія, хотя бы и были болѣе бѣдны параграфы „Соглашенія“, если его сравнить съ разросшимся содержаніемъ „Декларацій“ конца XVIII столѣтія.

Послѣдняя фраза брошена нами не вскользь: наоборотъ, она вводитъ насъ въ центръ любопытнѣйшей и весьма важной проблемы. Въ нашихъ глазахъ „Реформація-Просвѣщеніе“ есть нѣкоторый цѣ-

[1] Hägemann „Die Erklärung d. Menschen u. Bürgerechte“, Hist. Zeit. 1910; Marcaggi „Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789“, 1904. Эти библіографическія указанія я заимствую изъ цит. статьи Радцига.

[2] Сказаннымъ вовсе не одобряется религіозно-философская позиція Фейербаха: для него божество есть „проэкція лучшаго въ насъ“. Можно и должно отвергнуть эту концепцію, но вмѣстѣ съ водой не нужно выплескивать ребенка, не нужно отрицать, что передвиженіе культурныхъ цѣнностей въ человѣческой жизни производитъ передвиженіе и въ цѣнностяхъ религіозныхъ, идейныхъ или пластически выраженныхъ.

лостный процессъ личнаго раскрѣпощенія. Это раскрѣпощеніе, фиксируя свои завоеванія, утверждаетъ опредѣленные пункты „свободъ“. Тяга къ раскрѣпощенію — вотъ „ирраціональная“ причина этого процесса „Свободы“ въ сферѣ церковнаго строя, политики, гражданскаго быта, экономики — симптомы раскрѣпощенія. Между тѣмъ, легко поддаться иллюзіи, будто именно этотъ или иной симптомъ есть „причина“ другого какого-нибудь симптома. Такъ, можно остановиться на церковной реформѣ и взять ее, какъ „причину“ реформы политической. Можно выбрать экономику и выводить изъ рожденія экономически самоопредѣляющагося субъекта раскрѣпощеніе политическое. Въ дѣйствительности это — отдѣльныя знаменія нѣкотораго общаго сдвига во всей системѣ жизненныхъ цѣнностей [1]. Уже людямъ XVII вѣка бросалась въ глаза совпадаемость этихъ знаменій. Такъ, одинъ изъ наблюдательнѣйшихъ писателей той эпохи, сэръ Вильямъ Тэмпль, готовъ приписывать экономическій расцвѣтъ Голландіи „явному благословенію, ниспосланному религіозной свободой“ [2]. Установленіе подобной связи — не по душѣ тѣмъ, кому не по душѣ свобода вѣры. Одинъ изъ нихъ иронизируетъ: „люди могутъ забавляться примѣрами, почерпнутыми изъ голландской жизни... Но вопросъ религіи не есть вопросъ торговли или богатства“ [3]. И, тѣмъ не менѣе, какъ разъ примѣръ Англіи есть лишнее доказательство въ пользу тезиса, что смѣна нашего „отношенія“ къ небу есть вмѣстѣ съ тѣмъ смѣна въ нашемъ „отношеніи“ ко всей системѣ культуры, въ томъ числѣ и матеріальной. Поучительно наблюдать, какъ сплетены свобода вѣры, политика, экономика въ одинъ неразрывный клубокъ. Англійская революція средины XVII вѣка довела до высшаго напряженія лозунги „нѣжной совѣсти“,

[1] Съ подобной точки зрѣнія нельзя раздѣлить позиціи Макса Вебера въ его статьѣ „Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus“ (Arch. f. Sozialw. 1905) Этотъ замѣчальный изслѣдователь открылъ для историковъ неисчерпаемую золотоносную жилу, подчеркнувши сходственность между постулатами религіозной вѣры и системой лозунговъ въ сферѣ экономической дѣятельности. Вмѣсто того, чтобы въ подобной сходственности видѣть единство истока, Веберъ ограничивается простымъ констатированіемъ „свойства“ (Wahlverwandschaft). Не свойство, а кровное родство передъ нами.

[2] Цит. у H. Levy „Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft“, 1912, 8. Ср. passim W. Sombart „Der Bourgeois“, 1913 (готовится русск. пер.).

[3] Слова Thorndike „Works“, V, 480, цит. у H. F. Russel „The theory of religious liberty in the reigns of Charles II and James II“. 1911, p. 63.

личной свободы въ дѣлахъ религіи. Но развѣ эта революція не несла съ собою освобожденческихъ лозунговъ въ области экономики? О политикѣ, въ виду очевидности вопроса, можно умолчать. Вспомнимъ, однако, о той борьбѣ противъ „патентовъ", которую англійскій парламентъ ведетъ непрерывно, начиная съ царствованія королевы Елизаветы и кончая днями, непосредственно предшествовавшими „Великому возстанію". Патенты на языкѣ того времени означали хартіи, пожалованныя короной индивидуальнымъ лицамъ или компаніямъ въ цѣляхъ предоставленія имъ права на монопольную выдѣлку тѣхъ или иныхъ предметовъ, зачастую первой необходимости. Экономисты основательно замѣчаютъ, что эта монопольная система была ничѣмъ инымъ, какъ попыткой принципы умирающаго цехового строя, съ его тягой къ исключительности, монополизаціи, распространить на всю страну, создать подобіе цеха съ общенаціональнымъ обхватомъ (Levy, 27). Дворъ, начиная съ самого короля, энергичнымъ образомъ былъ заинтересованъ въ выгодахъ, проистекавшихъ изъ патентовъ. Но парламентъ не дремлетъ и ведетъ неустанную борьбу противъ монополистовъ, которые къ тому же непрочь свить себѣ гнѣздышко внутри самой палаты общинъ. Ихъ оттуда изгоняютъ. Старые патенты должны быть отобраны, новыхъ король не долженъ жаловать. И въ этомъ отношеніи ни „кавалерскіе" парламенты послѣ-революціоннаго періода, ни сквайрскіе парламенты XVIII столѣтія не отступаютъ отъ подобной, анти-монополистской политики. Въ слѣдующихъ словахъ осуждаетъ монополизацію одинъ изъ наиболѣе выдающихся политиковъ эпохи „Великаго возстанія" Генри Паркеръ въ своемъ памфлетѣ „О свободѣ торговли" (1648)[1]: „то, что помогаетъ средоточенію слишкомъ многаго въ немногихъ рукахъ, и есть по природѣ монополія, всегда осуждается и признается по отношенію къ большинству націи несправедливымъ". Но не то же ли и во внѣшней экономической политикѣ? Уже въ концѣ XVII столѣтія Дадли Норсъ въ своихъ „Разсужденіяхъ о торговлѣ" пишетъ: „по отношенію къ торговлѣ міръ — какъ бы одна нація, а націи — какъ бы отдѣльныя лица"[2] Аналогичныя мысли развиваются и на

[1] Цит. у Levy, 35. Англійскій терминъ „trade" означаетъ не столько торговлю въ узкомъ смыслѣ, столько экономическую дѣятельность вообще. Поэтому можно памфлетъ Паркера перевести. „Объ экономической свободѣ".

[2] Dudley North „Discourses on Trade", 1691, цит. у G. P. Gooch „Political thought in England", 1914/15, p. 239. Любопытно, что этотъ ранній апостолъ фритрэдерства былъ тори

французской почвѣ, въ ту же эпоху. „Кольбертизмъ подвергается детальнѣйшей критикѣ за административныя препоны, которыя онъ увеличиваетъ и на которыя наталкивается національная активность..., за протекціонисткую политику, которая необходимымъ образомъ порождаетъ войну, изолируя народы, въ то время какъ свободный товарообмѣнъ способенъ лишь подчеркнуть солидарность, ихъ объединяющую“ [1]. Генри Паркеръ — заодно отстаиваетъ политическую и экономическую свободу. Но развѣ XVIII вѣкъ не знаетъ группы писателей, однимъ взмахомъ отстаивавшихъ монархическій абсолютизмъ и свободу экономическаго оборота? Намъ, однако, уже приходилось указывать, что эта неспаянность программы физіократовъ лишь кажущаяся. Ихъ абсолютный монархъ есть вождь, несущій странѣ быстрое освобожденіе. Какое освобожденіе? Бодо восклицаетъ: „свобода, свобода цѣлостная, неприкосновенность (immunité) совершенная — вотъ фундаментальный законъ“ [2]. Мы не должны думать, будто чисто физіократическія свободы (личная собственность; свобода труда; свобода экономическаго обмѣна) отдѣлены непереходимой гранью отъ иныхъ свободъ, выдвинутыхъ эпохой. Въ этомъ смыслѣ, внося свою долю участія въ формулировку свободъ, какъ онѣ выступаютъ въ „Декларацияхъ“ конца XVIII вѣка, физіократы творили не стороннее дѣло, случайно пригодившееся, а нѣчто органически связанное съ общимъ дѣломъ. Эта связь — въ освобожденничествѣ — экономическомъ, политическомъ, церковномъ. Физіократы старались отучить правителей отъ мысли, будто имъ подъ силу

---

[1] A. Schatz et R. Caillemer „Le mercantilisme libéral à la fin du XVII siècle“. „Les idées économiques et politiques de M de Belesbat“, R d'Écon. polit“, 1906, цит. A. Schatz „L'individualisme économique et social“, 1907, 28 — 29. — Чтобы почувствовать, что могла означать экономическая свобода въ эпоху господства кольбертизма, правительственной опеки, возьмемъ нѣсколько примѣровъ изъ испанской практики. Законъ 1491 г. предписываетъ размѣры оплаты медикаментовъ проститутками въ публичныхъ домахъ. Законъ 1493 года опредѣляетъ размѣръ издержекъ на брачную церемонію и на крестины, количество восковыхъ свѣчей на обрядѣ погребенія. Законъ того же года устанавливаетъ способъ измѣренія и продажи тканей. Законъ 1499 г. поименовываетъ лицъ, кому разрѣшается носить шелкъ, а также способъ его переработки. Законъ 1500 г. устанавливаетъ способъ производства экзамена для брадобреевъ. Ср. M Ansieux „Histoire économique de la prospérité et de la décadence de l'Espagne“, Revue d'économie politique, 1893, 529

[2] Beaudeau „Introduction à la philosophie économique“, 793 (Daire)

„изобрѣсти для торговли и промышленности лучшіе законы, нежели законы свободы“ [1] [2].

Человѣческая личность освобождалась, но и вмѣстѣ съ тѣмъ отдавалась, такъ сказать, подъ собственную охрану, подъ собственную отвѣтственность. Отъ нея самой зависитъ использовать въ положительномъ смыслѣ собственную иниціативу, находчивость, приспособляемость, трудоспособность. Это эпоха апоѳеоза труда, настойчивости, предусмотрительности, методизма. Любопытна позиція Локка. На одной сторонѣ, онъ повторяетъ средневѣковыя истины о томъ, что „всѣ плоды, которые производитъ земля, весь скотъ, который она питаетъ, принадлежатъ роду человѣческому на началахъ общности“ (p. 69), но отъ этой общности немногое остается, если принять во вниманіе приложеніе личнаго труда: вѣдь на его долю приходится, утверждаетъ Локкъ, 99% въ производствѣ благъ; коммунистически настраивающая людей природа даетъ лишь 1% (p. 88 — 89)! Трудъ, всесозидающій трудъ. Англійскій экономистъ XVII в., сэръ Вильямъ Пэтти (Petty), готовъ утверждать, что лучше строить пирамиду, нежели ничего не дѣлать [3]. Бѣдность есть результатъ неактивности. Въ этомъ смыслѣ весьма показательно отношеніе поэта конца XVIII в. Георга Крабба, въ послѣднее время усердно изучаемаго въ Англіи. Выросшій въ бѣдности, проведшій отрочество и юность за прилавкомъ или въ качествѣ аптекарскаго ученика, онъ всего менѣе можетъ быть обвиненъ въ отстаиваніи интересовъ богатыхъ людей [4]. Вотъ какъ онъ объясняетъ происхожденіе бѣдности: она коренится „въ отсутствіи доблестной воли, честной совѣсти, экономизирующей время ловкости; въ отсутствіи, куда бы пристроить свободный часокъ; въ отсутствіи всего, кромѣ физической силы“ [5]. Въ отдѣльной личности — вина, если она неудачлива въ жизни. Отсюда коренная перемѣна въ позиціи законодательства. „Въ то время, какъ законодательство Елизаветы и ея ближайшихъ преемниковъ беретъ классъ „работоспособныхъ бѣдныхъ“, какъ нѣчто, неизмѣнно данное, отнынѣ этотъ классъ раз-

[1] Ср. отчетливую формулировку у Dupont de Nemours „Origine et progrès d'une science nouvelle“, 362 — 363 (Daire).

[2] Слова Letrosne'a, цит. у Schatz, p. 105.

[3] Levy, 84 — 85.

[4] Ср. F. J. Foakes Jackson „Social life in England“, 1750 — 1850. 1916 Lecture II, passim.

[5] Цит. у L. J. Wylie „Social Studies in English literature“, 1916, The England of George Crabbe, p 101.

сматривается, какъ результатъ богопротивной лѣности... Лишь та бѣдность признается „библейской“ (т. е. закономѣрной), которая въ осязаемой неспособности къ труду находитъ внѣшнее выраженіе... Пэтти заявляетъ, что бѣднымъ не подобаетъ давать подаянія, ибо законъ природы недопускаетъ ничьей голодной смерти тамъ, гдѣ въ наличіи вообще имѣются средства пропитанія... Общественная поддержка, общественное подысканіе работы и т. п. излишне, больше того—вредно... Начинается эпоха, когда низкая заработная плата выставляется, какъ нѣчто цѣнное экономически“ [1].

Малому и слабому приходится круто. Общеизвѣстны картины закабаленной дѣтворы, работающей на фабрикахъ съ 3-лѣтняго возраста, подставляющей себѣ скамеечки, ибо до станка руки не дотянутся. Марксъ пріобрѣлъ не мало горячихъ поклонниковъ, изобразивши въ своемъ „Капиталѣ“ эти и аналогичныя картины эксплоатаціи, производившейся подъ флагомъ экономической свободы. Теперь, когда принципы либерализма вынесли достаточно ударовъ и справа и слѣва, наступила эпоха, когда можно и должно спокойно обсудить историческій вѣсъ этихъ принциповъ.

Въ оцѣнкѣ либерализма нужно руководиться нѣсколькими соображеніями. Во-первыхъ, нельзя либерализму, какъ факту, какъ части исторической дѣйствительности, противопоставлять соціализмъ или иную систему „политики будущаго“. Это дѣлается и будетъ дѣлаться въ чисто партійныхъ, вербовальныхъ цѣляхъ, но съ научной точки зрѣнія такой пріемъ недопустимъ. У либерализма, какъ и у всякой иной системы жизнеустроенія, не можетъ не быть на практикѣ своихъ пятенъ. Будутъ они и у соціализма, который гордится чистотой своихъ идеаловъ. Соприкосновеніе съ жизнью и здѣсь наложитъ свой неизбѣжный отпечатокъ. Однимъ словомъ, нельзя противопоставлять еще нереализованный идеалъ идеалу реализованному, чьи темныя стороны выясняются съ теченіемъ времени. Съ другой стороны, если „при строѣ будущаго“ жизнь станетъ лучше, то вѣдь не станемъ забывать, что время идетъ и что мѣняются не только принципы жизнеустройства, но и мѣняется или должна мѣняться человѣческая натура, должна „гуманизоваться“, утончаться, возвышаться надъ звѣриными инстинктами.

И еще одно важное соображеніе не слѣдуетъ упускать изъ виду. Когда критикуется система либерализма, то обыкновенно отмѣчаются отрицательныя стороны ея экономической программы, но

[1] Levy, 80 — 83.

это именно значитъ, что критикуется не система, не идеалъ въ его цѣлостности, а одна лишь сторона, одно лишь проявленіе духа освобожденія. Такой пріемъ, разумѣется, совершенно неисториченъ. Нельзя одобрять авторовъ „Декларацiи правъ человѣка и гражданина“ за то, что они обезпечиваютъ духовную свободу, и въ то же время ихъ винить, если они провозглашаютъ „нерушимость и святость“ правъ собственности, этого, съ ихъ точки зрѣнія, наизаконнѣйшаго проявленія личной инiціативы и трудоспособности. И то, и другое лишь разныя грани все одного и того же многограннаго идеала „свободы“. Передъ этой многогранностью и вмѣстѣ съ тѣмъ грандіозностью размаха должна смолкнуть критика односторонняя, критика, выискивающая лишь темныя стороны, незамѣчающая всѣхъ благихъ сторонъ „либеральнаго закала“.

Именно „либеральный закалъ“ родилъ свободную, инiціативную, полную чувства отвѣтственности и вмѣстѣ съ тѣмъ сознанія собственнаго достоинства человѣческую личность. Могучій размахъ европейской, въ широкомъ смыслѣ слова, культуры обязанъ именно этой личности. И нѣтъ сомнѣнія, что никакого размаха не было бы, если бы на лицо не было подлиннаго идеализма, твердаго убѣжденія, что дѣлается „должное“, этически оправдываемое дѣло. Ранніе либералы, освобожденцы подъ религіозной мантіей кальвинизма и иныхъ реформаціонныхъ сектъ, это должное дѣло называли дѣломъ божественнымъ. Но мы были бы неправы, если бы сочли, будто болѣе поздній и болѣе свѣтскій либерализмъ лишился идеалистической подосновы. По величію результата мы судимъ о присутствіи этой подосновы Но и вмѣстѣ съ тѣмъ не закрываемъ глазъ на тѣ пункты, гдѣ либерализмъ, въ его классически-чистой формѣ, заблуждался и заблуждался, какъ всякая крупная система, основательно.

Позднѣйшая критика, исходящая особенно изъ соціалистическихъ круговъ, охотно останавливается на экономической программѣ либерализма. Либерализмъ ставитъ за одну скобку богатыхъ и бѣдныхъ; подготовленныхъ и неподготовленныхъ; сильныхъ и слабосильныхъ. Всѣмъ имъ объявляетъ: „вы свободны, передъ вами раскрыты равныя возможности, воспользуйтесь этими возможностями, отвоюйте себѣ мѣсто на жизненномъ пиру или исчезните съ жизненной сцены, какъ ея ненужная принадлежность“. Иными словами, либерализму бросается упрекъ въ томъ, что онъ оперируетъ съ *абстрактно равной*, находящейся въ *абстрактно равныхъ условіяхъ* личностью. Въ результатѣ для сильнаго открывается воз-

можность подъ флагомъ свободы подчинить себѣ слабаго, взять у него всѣ его силы и затѣмъ выбросить на улицу за негодностью. Этотъ грѣхъ стараго классическаго либерализма безспоренъ Когда мы обратимся къ изученію XIX столѣтія, мы увидимъ, какъ и кѣмъ были внесены поправки въ данный пунктъ либеральной программы. Замѣтимъ лишь мимоходомъ, что здѣсь впадаютъ въ другую крайность. Если либерализмъ уравнивалъ всѣхъ абстрактно въ силѣ, то его критики готовы порою всѣхъ уравнивать въ слабости: иниціативный, духовно одаренный, трудоспособный вынужденъ приспособлять свои жизненныя претензіи къ тому уровню, который, въ лучшемъ случаѣ, разсчитанъ на серединность, посредственность. Но это именно значитъ — вмѣстѣ съ водой выплескивать ребенка, вмѣстѣ съ устраненіемъ недочетовъ либеральной программы губить и положительныя ея свойства, ибо, разумѣется, никакой „строй будущаго“ не мыслимъ внѣ того, чтобы лучшій, болѣе стойкій, болѣе талантливый, болѣе трудоспособный не получилъ соотвѣтствующаго, повышеннаго наряду съ худшими, признанія.—Однако, возвратимся къ прерванному изложенію. Либерализмъ винятъ въ томъ, что въ экономикѣ онъ оперируетъ съ абстрактно равной человѣческой личностью. Но вѣдь здѣсь лишь сказывается общая тенденція эпохи брать личность in abstracto, внѣ всего богатства конкретной градаціи. Человѣческая личность и въ политикѣ разсматривается, „какъ таковая“, въ ея отвлеченномъ моральномъ достоинствѣ, въ ея отвлеченной способности проявлять независимую волю. Старый либерализмъ и тамъ, и здѣсь вѣренъ себѣ. Между тѣмъ мы видимъ, что его винятъ за экономическую программу и, въ то же время, усваиваютъ программу политическую, со всѣми ея грѣхами абстрактности, нежеланія считаться, что не во всякихъ жизненныхъ условіяхъ безопасно играть съ понятіемъ „личности какъ таковой“, награждать благами политической свободы народныя массы, неподготовленныя, неспособныя учесть всю моральную цѣнность этихъ благъ.

Какъ бы то ни было, а несомнѣнно одно — въ міровой исторіи руководящая роль, опредѣляющее значеніе выпадаетъ на долю тѣхъ націй, которыя лозунгамъ будущаго, лозунгамъ „соціальной справедливости“ могутъ дать въ качествѣ опоры солидный, хотя и жестковатый, „либеральный закалъ“ въ прошломъ!

ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

Идея соціальной реформы. Политика умѣренности. Коммунизмъ. Уинстанли и диггеры. Индивидуалистическія тенденціи. Идея общественной помощи. Соціализованный либерализмъ. Кондорсэ.
Беккаріа. Типичный сынъ вѣка Его этическія построенія. Идея индивидуальной отвѣтственности. Слабая выраженность идеи предупредительныхъ мѣропріятій.

Было бы неправильно думать, что интересующая насъ эпоха закрываетъ глаза на общественныя язвы и не выдвигаетъ мѣръ борьбы. Но именно характеръ этихъ мѣръ и ихъ предѣлъ лишній разъ уясняютъ намъ духъ времени въ его идеальныхъ устремленіяхъ. Присматриваясь къ типамъ „общественной реформы", мы можемъ подмѣтить нѣсколько оттѣнковъ.

Прежде всего насъ здѣсь встрѣчаетъ программа серединности, мелкой буржуазности. Въ сущности эта программа была продолженіемъ той проповѣди „умѣренія" потребностей, простоты „жизни христіанской", съ какою можно встрѣтиться въ теченіе всего средневѣковья. Это послѣднее, не мѣшаетъ вспомнить, подаетъ здѣсь руку античности, которая охотно провозглашаетъ идеалъ „золотой середины", ибо развѣ не на почвѣ экономическихъ крайностей — улицы наводняются кровью, государства потрясаются въ ихъ основаніяхъ? Не станемъ также игнорировать, что излишествъ боится и ранній капитализмъ. Капиталъ, имущество, какъ это тонко отмѣтилъ Зомбартъ въ своей книгѣ о буржуазіи, тѣсно связанъ еще съ личностью, съ личными потребностями или потребностями семьи. Эти потребности не должны переступать черезъ разумные предѣлы, а, слѣдовательно, и ростъ имущества не долженъ простираться до безконечности. Тотъ же Зомбартъ указываетъ, какъ съ теченіемъ времени выдвигаются на первый планъ не личные интересы, а интересы „дѣла", „предпріятія" въ его сверхъ-личномъ, если угодно, общественномъ значеніи: здѣсь проповѣдь „умѣренія", искусственнаго

сжиманія уже утрачиваетъ свой историческій смыслъ. Но эти этапы— въ будущемъ, и XVII—XVIII столѣтія готовы еще, не какъ одинокое чудачество, выслушивать проповѣди „скромнаго обогащенія", разсматривать проэкты борьбы противъ роскоши, противъ средоточенія богатствъ въ однихъ рукахъ. Вотъ нѣсколько типичныхъ примѣровъ. Локкъ разсуждаетъ: „я готовъ смѣло отстаивать, что одинаковая мѣра собственности, т. е. что всякій долженъ имѣть столько, сколько ему нужно на существованіе, можетъ примѣняться теперь и въ будущемъ безъ того, чтобы кто-нибудь изъ-за этого испыталъ неудобства или же стѣсненія" (82—83). Богатства, какъ капли ртути, сливаются, однако, воедино. Находятся люди, которые разсуждаютъ не только объ установленіи предѣльной суммы, но и о запретѣ богатымъ вступать между собою въ браки![1] Объявляется походъ противъ роскоши, начиная съ филиппикъ Руссо, осуждающаго вообще утонченности вѣка, и кончая мелкими шпильками по адресу владѣльцевъ большихъ собачьихъ своръ или же франтовъ, отнимающихъ у бѣдныхъ хлѣбъ: слишкомъ много муки идетъ на изготовленіе пудры для париковъ[2].

Радикальнѣе звучатъ требованія имущественной общности („коммунизмъ"), какъ средства для устраненія соціальныхъ несправедливостей. Здѣсь нѣтъ ничего новаго съ точки зрѣнія старыхъ, средневѣковыхъ идеаловъ, въ которыхъ причудливо сплелись евангельскіе мотивы съ пережитками общинныхъ навыковъ. Мы видѣли, что и такіе „буржуазные" писатели, какъ Локкъ, готовы повторять трескучія фразы о „естественной" общности благъ земныхъ. Конечно, это — нѣчто бо́льшее въ устахъ религіозныхъ сектантовъ XVI—XVII в.в. съ коммунистическимъ (по примѣру примитивныхъ христіанъ) уклономъ, какъ у анабаптистовъ: картина общества, живущаго тѣсной семьей, съ имущественной нераздѣльностью, здѣсь пріобрѣтаетъ большую осязательность, зажигаетъ сердца. И тѣмъ не менѣе даже и здѣсь мы ощущаемъ не столько элементы будущаго, не столько предвосхищеніе соціалистическихъ программъ, сколько воспроизведеніе старыхъ элементовъ, вновь оживленныхъ религіознымъ энтузіазмомъ. Въ соціализмѣ центръ тяжести лежитъ въ организаціи, въ подчиненіи миссіи отдѣльной личности заданіямъ цѣлаго. Для коммунизма интересующей насъ эпохи характерно

[1] Ср. A. Lichtenberger „Le socialisme au XVIII-e siècle", 1895 p. 455.

[2] Ha II, 151.

именно то, что онъ соединяется съ ярко индивидуалистическими, если не совершенно анархическими, тенденціями. Намъ ужъ приходилось отмѣчать наличіе этихъ тенденцій у коммунистически настроенныхъ анабаптистовъ. Любопытные результаты даетъ анализъ программы англійскихъ коммунистовъ средины XVII в., диггеровъ (копателей). Подъ предводительствомъ своего вождя Уинстанли, разореннаго гражданской войной лондонскаго мелкаго торговца, они принимаются въ нѣсколькихъ графствахъ за воздѣлываніе непринадлежащихъ имъ земель. Они надѣются, что „внезапно наступитъ время, когда люди добровольно сойдутся, уступятъ свои земли и передадутъ ихъ въ общее распоряженіе“ [1]. Земельные собственники— вотъ главные враги. Уинстанли готовъ утверждать, что народъ, поднимая „Великое возстаніе“, именно противъ нихъ-то и мѣтилъ, наряду съ духовенствомъ и юристами, а не противъ короля. Иначе стоило ли свергать иго, наложенное „норманами“? „But the gentry must come down, and the poor shall wear the crown“, „джентри полетятъ внизъ, бѣдняки будутъ носить корону“ [2]. Характерно для бытовой обстановки XVII—XVIII вв., что собственникъ все еще олицетворяется въ лицѣ земельнаго собственника. Такъ и у коммунистически настроеннаго аббата Мелье (огорченный зрѣлищемъ общей несправедливости, онъ уморилъ себя голодомъ; ок. 1730 г.) фигурируетъ именно земля, какъ объектъ общей собственности [3]. И у Томаса Спенса (Spence), экстравагантной фигуры конца XVIII в., „муниципализація“ распространяется именно на землю. Промышленность же и торговля оставляется въ частныхъ рукахъ [4]. — Какъ же, однако, осуществляется общинное владѣніе согласно программѣ диггеровъ? Здѣсь то и подтверждается правильность нашего анализа о реставраціи стараго уклада понятій, подтачиваемаго, однако, новыми теченіями Нѣтъ ничего показательнѣе для этихъ теченій, какъ симпатіи въ сторону находчивости, иниціативности, изобрѣтательности: Зомбартъ хорошо изобразилъ въ своемъ „Буржуа“ вереницу „изобрѣтателей“, начиная отъ итальянскаго Ренессанса и кончая XVIII вѣкомъ. Вотъ, однако, характерный пунктъ изъ программы или „платформы“ общественнаго устроенія въ памфлетахъ Уинстанли: „въ руководствѣ любымъ предпріятіемъ пусть

[1] Цит. у Behrens, p. 37.
[2] Ibid., p. 30; ср. также p. 68.
[3] Lichtenberger, p. 76—79.
[4] Hall, 111.

не будетъ задавленъ юный умъ въ его изобрѣтательности. Если кто либо хочетъ испытать свою находчивость въ любомъ ремеслѣ или наукѣ, лицо, въ чьихъ рукахъ надзоръ, не должно его оскорблять, но, напротивъ, должно оказать поддержку. Духъ пытливости возымѣетъ, такимъ образомъ, полное развитіе въ каждомъ, дабы стали извѣстны тайны во всякой отрасли знанія. И пусть каждый изобрѣтатель получитъ заслуженную почесть“ [1] Вѣянье индивидуализма, высокой оцѣнки личной инициативы — здѣсь на лицо. Но и анархическія ноты сильны у Уинстанли. Дипломатически онъ обходитъ вопросъ о „властяхъ и законахъ“, но „что касается насъ (т. е. диггеровъ), мы обойдемся безъ того и безъ другого“ (Behrens, 101). Въ своемъ обширномъ планѣ идеальнаго общественнаго порядка („Законъ свободы въ видѣ проэкта“, буквально — „платформы“) онъ готовъ сдѣлать нѣкоторыя уступки въ пользу государственнаго аппарата, но этотъ аппаратъ выступаетъ на сцену тогда, когда оказывается недостаточной миссія третейскихъ судей, „миротворцевъ“, какъ ихъ именуетъ Уинстанли [1]. Соціализма во всемъ этомъ мало! [2]

Имѣются, наконецъ, намеки еще на одно направленіе, въ которомъ хотятъ разрѣшить проблему соціальнаго неустройства, а это неустройство люди ощущали, несмотря на всѣ картины идеальной гармоніи, какая должна послѣдовать, если индивидуальнымъ силамъ дать вольный и полный выходъ. Реформаторское направленіе, которое мы имѣемъ въ виду, тѣмъ и характерно, что оно не становится въ разрѣзъ съ доминирующимъ настроеніемъ, не собирается убивать личной инціативы, но стремится этой инициативѣ притти на помощь, дать ей благое направленіе, укрѣпить тамъ, гдѣ она безсильна что-либо сдѣлать сама по себѣ. Это и есть зародышъ либерализма, корректированнаго струей соціальности, „соціализованнаго либерализма“, который пріобрѣтаетъ столь существенное значеніе уже въ XIX столѣтіи. Наиболѣе крупнымъ выразителемъ раннихъ проявленій подобной формы либерализма является Кондорсэ. Его „соціальное искусство“, соціальная политика, въ край угла ставящая свободную человѣческую личность, расчитана на ея инціативу, на ея трудоспособность и экономію. Кондорсэ согласился бы съ современнымъ ему проэктомъ учреждать преміи „за здоровые гимны въ пользу экономіи“. Но этой индивидуальной добродѣтели об-

[1] „The Law of Freedom in a Platform“, 1652, цит. у Behrens, 215.

[2] Элементы подлиннаго соціализма едва ли можно отыскивать въ движеніяхъ вродѣ возстанія бабувистовъ (по имени Babeuf'a, главаря воз-

щество, государство должно притти на помощь, учреждая сѣть кассъ, гдѣ бы каждый могъ обезпечить себя отъ всякихъ случайностей путемъ страхованія. Вмѣстѣ съ тѣмъ всенародный характеръ должны получить заемныя кассы: кредитъ долженъ перестать быть „привилегіей, столь исключительно связанной съ обладаньемъ крупнымъ богатствомъ“ (II, 70)[1]. Не приходится указывать, какіе широкіе горизонты раскрывались въ будущемъ передъ „соціальнымъ искусствомъ“ Кондорсэ[2]. При этомъ любопытно наблюдать, что въ странахъ англо-саксонскихъ, съ ихъ развитымъ индивидуализмомъ, тягой къ „самопомощи“, идея самострахованія сохраняетъ преобладающее значеніе вплоть до послѣдняго времени. Особенно въ С. Штатахъ. На континентѣ же государство, не полагаясь всецѣло на личную предусмотрительность, стремится страхованіе добровольное сдѣлать обязательнымъ. Въ менѣе опредѣленной, но за то въ болѣе широкой, формѣ идея „соціальной помощи“ выступаетъ у физіократа Бодо. Онъ ждетъ отъ юстиціи, что она своими карательными мѣрами не станетъ преумножать бѣдность. Вмѣсто этого пусть не приравниваются къ преступникамъ здоровые, но нуждающіеся люди. Если они не умѣютъ работать, если у нихъ нѣтъ работы, пусть ихъ научатъ работать, пусть имъ эту работу доставятъ[3]. Демандо (Demandolx) въ его „Разсужденіяхъ о средствахъ къ прекращенію бѣдности“ (1777) готовъ утверждать, что у бѣднаго такое же право на помощь государства, какъ у богатаго на гарантированіе его имущества[4]. Такъ идея „соціальной помощи“ идетъ рука объ руку съ утвержденіемъ той индивидуалистической программы, какая типична для эпохи. Но насколько одиноки и мало

станія; 1796 — 97 гг.). Правда, собственность „публичная и частная берется подъ надзоръ народа“, но вѣдь главное — достигнуть „фактическаго равенства“. Пусть погибнутъ таланты, пусть погибнутъ искусства, лишь бы осталось дѣйствительное равенство Ср. A. Lichtenberger Le socialisme et la révolution française, 1899, 143 — 147. Программа такого „фактическаго равенства“ даетъ въ результатѣ лишь всеобщую дѣлежку, т. е во всякомъ случаѣ не приближаетъ общество къ идеаламъ соціализма, идеаламъ недѣлимости.

[1] Ср. Lichtenberger „Le socialisme au XVIII-e siècle“, p. 335.

[2] До Кондорсэ аналогичныя идеи отстаиваютъ Prévost de Saint-Lucien и De la Roque. Ср. Lichtenberger, op. cit., p. 326.

[3] Lichtenberger, 346. Ср. мысли Песталоцци по поводу права на трудъ. Дѣло идетъ „поистинѣ больше о принципахъ, чѣмъ о подачкахъ больше о правовомъ чувствѣ, чѣмъ о госпиталяхъ, болѣе о самостоятельности, чѣмъ о милости“, цит. у Heubaum, „Pestalozzi“, 1910, 172.

[4] Тамъ же.

энергичны голоса тѣхъ, кто защищаетъ вмѣшательство общества въ свободную игру абстрактно равныхъ человѣческихъ личностей!

Лишнюю иллюстрацію къ сказанному, а вмѣстѣ съ тѣмъ къ характеристикѣ духа XVIII вѣка, намъ даетъ трактатъ итальянца Беккаріа (Beccaria, 1738 — 1794) „О преступленіяхъ и наказаніяхъ“ (1764 г.; цит. по изд. 1797 г.).— Авторъ чувствуетъ, въ „какомъ вѣкѣ“ онъ живетъ. Говоря о пыткахъ, онъ восклицаетъ: „этотъ грѣхъ не долженъ былъ бы терпѣться въ восемнадцатомъ вѣкѣ“ (1, 42). Этотъ вѣкъ съ презрѣніемъ клеймитъ тѣхъ, у кого „духъ робкій и мелкій, трусливое благоразуміе, думающее лишь о настоящемъ моментѣ, осторожная косность передъ лицомъ новизны овладѣли чувствами“ (1,110). Это вѣкъ, которому Гельвецій скажетъ, что нѣтъ на свѣтѣ болѣе высокой миссіи, нежели миссія „законодателя“. И результатъ его творчества, правопорядокъ, получаетъ должную этическую окраску. Критикуя институтъ помилованія доносчика, соучастника въ совершеніи преступленія, Беккаріа замѣчаетъ: „не рѣдки у націи такіе примѣры, не рѣдки люди, которые о націи не имѣютъ другого представленія, какъ о сложной машинѣ, рычаги которой приводятся въ движеніе болѣе ловкимъ или болѣе могущественнымъ“ (1,52). Общественный рычагъ — право —,чтобы заслуживать этого имени, должно опираться на убѣжденіе въ моральномъ характерѣ, а не прикрывать собою низкіе инстинкты или жестокость. Извѣстенъ рѣзкій протестъ у Беккаріа противъ смертной казни. „Если страсти или военная необходимость натолкнули на пролитіе человѣческой крови, то законы, руководители поведенія людей, не должны были бы увеличивать дурной примѣръ, тѣмъ болѣе печальный, что убійство легальное производится со тщаніемъ и обставлено формальностями“ (1, 65). Любопытно при этомъ, что Беккаріа, опережая Бентама, который у него, однако, въ данномъ пунктѣ отымаетъ историческую славу, говоритъ о „наибольшемъ счастьи, распредѣленномъ между наибольшимъ числомъ“, какъ о конечной цѣли законодательства (1,2)[1].

[1] Любопытно, что Бентамъ особенно увлекался своей моралью пользы въ тѣ годы, когда онъ всего менѣе былъ близокъ къ радикальнымъ реформаторамъ. Такъ, въ его „Traités de législation civile et pénale“ (изд. 1802 г.) онъ готовъ утверждать: „конституціонный отдѣлъ англійскихъ законовъ превосходенъ во многихъ отношеніяхъ. Устройство законодательнаго собранія почти что образецъ совершенства“. Декларацію правъ человѣка и гражданина онъ готовъ причислить къ разряду „анархическихъ безумствъ“. Когда же къ концу своихъ дней Бентамъ сдѣлался духовнымъ вдохнови-

Наряду съ этими идеями мы встрѣчаемся у Беккаріа съ обычной для вѣка естественно-правовой аксіоматикой. „Нѣтъ человѣка, который не обращался бы порой къ природѣ, которая его къ себѣ зоветъ своимъ тайнымъ и смутнымъ зовомъ“ (1,40). Любопытно, что наряду съ признаніемъ „простыхъ понятій, которыя, бытъ можетъ, образуютъ первичную философію нарождающагося общества“ (1,88 — 89), мы встрѣчаемся съ фразами о „моральныхъ чувствахъ, созданьи многихъ вѣковъ и многихъ поколѣній, въ высшей степени медленно и съ трудомъ нарождающихся въ человѣческомъ духѣ“ (1,86). Но этотъ историзмъ такъ и остается въ эмбріональномъ состояніи. Реформаторскому позыву Беккаріа некогда останавливаться на вопросѣ объ историческомъ темпѣ событій, въ томъ числѣ на эволюціи моральныхъ принциповъ. Тѣмъ болѣе развѣ къ XVIII вѣку эти принципы не пріобрѣли снова ту ясность, которую они имѣли у „старой природы“, человѣческаго сознанія, незатемненнаго послѣдующей патологической исторіей?

Сынъ вѣка Беккаріа и въ вопросѣ о томъ, ради кого творится идеальное законодательство. Это — отдѣльная человѣческая личность. Въ примѣненіи къ сферѣ уголовнаго права здѣсь нужно особенно энергично отстаивать индивидуальность отвѣтственности: каждый отвѣчаетъ лишь за себя. „Политическая свобода людей требуетъ необходимымъ образомъ, чтобы наказанія были исключительно персональными“ (1,144). Беккаріа борется противъ имущественной конфискаціи, разоряющей „родъ, домъ“ и тѣмъ самымъ возлагающей отвѣтъ на нѣчто коллективное, въ цѣломъ безвинное. Будучи направлена противъ отдѣльной личности, уголовная кара должна быть „публичной, быстрой, ограничивающейся необходимымъ, минимальной при данныхъ обстоятельствахъ, пропорціональной преступленіямъ, основанной на законахъ“ (1,145). Отсюда протесты про-

---

телемъ политическаго радикализма, то старый „разумъ“, разумъ XVIII столѣтія, снова у него на первомъ планѣ. И неудивительно, если въ его „Книгѣ безумствъ“ („Book of fallacies“, 1824), на мѣстѣ панегирика въ честь совершенствъ англійской конституціи, мы встрѣчаемъ такія заявленія: „именно надежда замѣнить куклы людьми, волю благородныхъ лордовъ волей народной сдѣлала изъ парламентской реформы, послѣднее время снова, предметъ общихъ вожделѣній“ (p. 28). На сценѣ — всеобщее избирательное право, ежегодные парламенты. Этой передвижки въ настроеніи не отмѣтилъ ни Dicey, op. cit., ни W. L. Davidson „Political thought in England, The Utilitarians, from Bentham to J. S. Mill, 1915, ни, наконецъ, П. Покровскій „Бентамъ и его время“, 1916.

тивъ пытокъ, судебной волокиты, которую въ дни Беккаріа готовы были оправдывать необходимостью придавать отправленію юстиции импозантный характеръ.

Нельзя ли, однако, предупредить совершеніе преступленій? Беккаріа отвѣчаетъ утвердительно, поскольку многія изъ преступленій совершаются вслѣдствіе неясности, нагроможденности законодательства. Наконецъ, многія дѣйствія вообще должны быть признаны не подлежащими карѣ. Тѣмъ не менѣе многое еще остается. Какъ быть здѣсь? „Наиболѣе дѣйствительнымъ, хотя и наиболѣе труднымъ методомъ является, въ качествѣ предупредительнаго средства, улучшеніе воспитанія“ (1,144). „Сдѣлайте такъ, чтобы путь свободы былъ освѣщенъ — свѣтомъ просвѣщенія“ (1,138). Этимъ прекраснымъ лозунгомъ въ сущности и исчерпывается „уголовная политика“ Беккаріа. Встрѣчаются, правда, такія фразы. кража по обыкновенію есть „преступленіе нищеты и отчаянія, преступленіе той несчастной части рода человѣческаго, кому право собственности (ужасное и, быть можетъ, не необходимое право) оставило лишь одно голое существованіе“ (1,103). Беккаріа не говоритъ намъ, какъ бороться съ нищетой и отчаяньемъ. И этотъ фактъ у писателя такого размаха, какъ авторъ „Преступленій и наказаній“, полонъ знаменательнаго смысла[1].

---

[1] Ср. Günther „Die Strafrechtsreform im Aufklärungszeitalter“, Arch. f. Krim. Anth. u. Krim., 1907.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

Теорія раздѣленія властей и вѣра въ норму. Англійскій принципъ „король въ парламентѣ“ Тяга къ раздѣльности. Реставрація и XVIII в. Ранній парламентаризмъ. Взгляды Монтескье Механизація государства. Живые люди забыты. Примѣръ самого Монтескье — предостереженіе противъ этого забвенія. Судебная власть „равна нулю“. Правовые навыки не рождаются мгновенно.

Безъ раздѣленія властей — нѣтъ конституціи, провозглашаетъ „Декларація правъ“ 1789 г. Менѣе лаконично тотъ же принципъ высказываютъ конституціонные акты эпохи отдѣленія С.-Американскихъ колоній отъ Англіи. „Законодательный органъ не долженъ выполнять административныхъ или судебныхъ функцій; органъ административный не долженъ выполнять функцій законодательныхъ или судебныхъ; органъ судебный не долженъ выполнять функцій законодательныхъ или судебныхъ, дабы на лицо было господство законовъ, а не людей“ (конст. 1780 г. Массачузетса). Иными словами, гарантій господства права ищутъ въ правѣ же, въ спеціальномъ устроеніи государства. Раздѣливши власти, поставивши ихъ въ состояніе взаимнаго контроля, надѣются реализовать начала конституціоннаго или правового государства[1]. Именно эта вѣра въ силу системы нормъ, иллюстрируемая теоріей раздѣленія властей, оправдываетъ нашъ интересъ къ этой послѣдней.

Одинъ изъ главныхъ защитниковъ раздѣльности властвованія Джонъ Адамсъ въ его „Защитѣ американскихъ конституцій“ (ср. изд. 1792 г.) заявляетъ: „англійская конституція есть наиболѣе удивительное изобрѣтеніе человѣческаго разума, какъ въ смыслѣ достиженія равновѣсія, такъ и въ смыслѣ средствъ, пущенныхъ въ ходъ, чтобы предупредить нарушеніе этого равновѣсія...; эта правительственная система дѣлаетъ больше чести разуму, чѣмъ формированіе языковъ, изобрѣтеніе искусства мореплаванія и кораблестроенія“

[1] Кромѣ указываемой ниже литературы ср. W. Bondy The Separation of Governmental Powers, Columbia University Studies, 1895 — 96; Mélis Le principe de la séparation des pouvoirs, 1907.

(1, 142). — Если мы бросимъ самый бѣглый взглядъ на конституционную исторію Англіи XVI — XVIII столѣтій, то увидимъ, что здѣсь имѣются два теченія, изъ которыхъ конечная побѣда остается не на сторонѣ раздѣленія, а единенія властей — поскольку рѣчь идетъ о законодательствѣ и администраціи. Къ XVI вѣку опредѣляется стремленіе разсматривать короля, какъ часть парламента: „король въ парламентѣ" — вотъ высшая власть въ государствѣ. Если раньше у короля тяготѣніе къ палатѣ лордовъ, то отнынѣ перемѣщеніе центра тяжести сказывается въ томъ, что королевскіе слуги, министры, сюда постепенно и незамѣтно переселяются. Недовольства хотя и нѣтъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣтъ низкопоклонства. Министрамъ приходится порою всячески заминать гордое словечко, сорвавшееся съ устъ. Королева Елизавета положительно недовольна тѣмъ, какъ независимо встрѣчаютъ ея слугъ, ея „постоянныхъ" совѣтниковъ, въ противоположность совѣтникамъ „временнымъ", какими, по мнѣнію королевы, являются члены палаты общинъ. Эпоха Стюартовъ мѣняетъ эти отношенія, которыя, во всякомъ случаѣ, далеки отъ открытой враждебности. Министры начинаютъ разсматриваться, какъ элементъ, чье присутствіе въ палатѣ не въ ея выгодахъ: они лишь усиливаютъ королевскіе интересы, а эти интересы все болѣе и болѣе становятся на пути у націи. Не худо было бы всѣхъ совѣтниковъ короны вернуть въ верхнюю палату, откуда они начали перебираться въ нижнюю. Если въ XVI вѣкѣ теорія смѣшаннаго государства служитъ опорой для того, чтобы показать, какъ сливаются всѣ правящіе элементы въ единой государственной организаціи, то въ XVII вѣкѣ та же теорія истолковывается въ томъ смыслѣ, что, находясь по сосѣдству, эти элементы будутъ предупреждать попытки захвата не подобающихъ полномочій. Памфлетистъ эпохи „Великаго возстанія" Хантонъ говоритъ, предвосхищая Монтескье на сотню лѣтъ: „власть распредѣлена по различнымъ рукамъ, чтобы одинъ элементъ уравновѣшивалъ другой" [1]. Революція, когда въ отношеніяхъ правящихъ органовъ и фракцій всего менѣе господствовало начало единомыслія, не останавливаетъ этой тяги къ разобщенности и взаимному контролю. Въ лицѣ Гаррингтона эта тяга нашла наиболѣе яркаго воплотителя [2].

[1] Кузнецовъ. „Опыты", 88

[2] Ср. H F. Russell Smith „Harrington and his Oceana", 1914. Разборъ у Кузнецова „Новая книга о Гаррингтонѣ", Юрид. Вѣстн., кн. XI, 1915, стр 180.

Реставрація, поставившая конституцію „на старое днище", пріостановила процессъ разобщенія властей, и если мы у Локка наталкиваемся на заявленія о необходимости поддерживать равновѣсіе, распредѣляя власть между различными органами, то особенной энергіи не чувствуется. Раздѣльность власти законодательной и исполнительной онъ готовъ, между прочимъ, обосновывать тѣмъ, что законодательное собраніе — не постоянный органъ· экстренные случаи требуютъ наличія постоянной административной инстанціи (229). Тѣмъ не менѣе элементы былого недовѣрія все еще сказываются. Но это и неудивительно: вѣдь министры въ сильной мѣрѣ еще королевскіе, а не парламентскіе агенты. Классическій комментарій къ англійской конституціи Блакстона утверждаетъ, что „англійскій король не только глава, но и, собственно говоря, единственный правитель націи; всѣ остальныя правительственныя лица... суть только его слуги" (1,7). И сами министры, подобно воспитателю и вѣрному помощнику Георга III — лорду Бьюту, готовы называть себя именно королевскими слугами[1]. Неудивительно, если и парламентъ XVIII столѣтія борется противъ заполненія своихъ скамей placemen'ами, т. е. лицами, находящимися на коронной службѣ, отъ тѣхъ, кого допускаетъ въ свою среду, требуетъ переизбранія — включительно съ министрами (статутъ 1706 г.). И все же парламентаризмъ, зависимость правительственной власти отъ законодательнаго собранія, а тѣмъ самымъ и отрицанье начала раздѣленія властей, ихъ искусственнаго балансированья,—на очереди дня Уже къ концу XVII вѣка на лицо опредѣленные симптомы: Вильгельму Оранскому предлагаютъ опираться на „основательныхъ членовъ парламента". Въ 1742 г. въ отставку вынужденъ подать вслѣдствіе утраты довѣрія у общинъ Вальполь, столь крупная фигура, несмотря на „слезы короля". Правда, этотъ ранній парламентаризмъ — сыроватъ, если его сравнить съ болѣе поздними, болѣе зрѣлыми формами. Вмѣсто эластичнаго вотума недовѣрія приходится выдвигать громоздкое орудіе судебнаго преслѣдованія министровъ (парламентскій судъ; impeachment). Въ составѣ кабинета часто отсутствуетъ начало политической однородности, солидарности. Косо смотрятъ на роль министра-премьера. Наблюдаются возвраты „личнаго режима", какъ въ дни Георга III, не говоря о закулисномъ воздѣйствіи короны, умѣющей

[1] Ср. M. T. Blauvelt „The Development of Cabinet Government in England", 1902, 242. Отсюда взяты факты, приводимые въ дальнѣйшемъ въ текстѣ.

вліять на кабинетскую политику. — При всѣхъ этихъ оговоркахъ развитіе англійскаго конституціонализма идетъ именно въ сторону взаимодѣйствія, а не разобщенія исполнительной и законодательной властей — въ сторону „истиннаго правленія", какъ выражается противникъ теоріи раздѣленія властей во французскомъ національномъ собраніи Турэ (Thouret)[1].

Въ этомъ смыслѣ Монтескье, изобразившій англійскій государственный строй именно въ духѣ этой теоріи, оказался по отношенію къ Англіи недостаточно зоркимъ наблюдателемъ. Впрочемъ, не владѣя практически англійской рѣчью и держась по преимуществу въ кругу высшей аристократіи, Монтескье и не имѣлъ возможности сдѣлать свои наблюденія достаточно глубокими и широкими[2]. Не мѣшаетъ процитировать ставшее классическимъ мѣсто изъ „Духа законовъ" (11,6): показательна здѣсь манера говорить о государственномъ строѣ, какъ о нѣкоторомъ механизмѣ. Создайте прекрасный правовой механизмъ, и люди въ его рамкахъ будутъ идеально дѣйствовать Руссо смѣялся надъ тѣмъ, что механизмъ Монтескье слишкомъ раздробленный, чтобы быть въ состояніи приходить въ движеніе, но взоръ современнаго изслѣдователя останавливается не столько на томъ, плохъ или хорошъ этотъ механизмъ, сколько на томъ, въ какой степени глубока вѣра у Монтескье въ норму, въ учрежденіе, какъ мало останавливается онъ на носителѣ нормы, на живой человѣческой психикѣ. „Вотъ фундаментальный принципъ правительственной системы... Законодательное собраніе составлено изъ двухъ половинъ, и каждая половина служитъ сдержкой въ отношеніи другъ друга въ силу взаимной способности препятствовать. Оба собранія связаны властью исполнительной, а эта послѣдняя, въ свою очередь, властью законодательной. Всѣ три власти должны были бы притти въ состояніе бездѣйствія, но такъ какъ, въ силу необходимаго движенія вещей, онѣ вынуждены двигаться, то и ихъ движеніе будетъ согласнымъ". Этотъ характернѣйшій отрывокъ очень легко использовать тѣмъ, кто любитъ подчеркивать аналогіи физики и соціологіи у писателей XVII — XVIII столѣтій, но для нашихъ цѣлей интересна не столько подобная, сама по себѣ поучительная вещь, сколько иное. Монтескье, какъ бы

[1] Цит. у Duguit „La séparation des pouvoirs et l'Assemblée nationale de 1789", Revue d'écon. polit, 1893, p. 354. Есть и въ отдѣльномъ видѣ.

[2] Ср. J. Ch Collins „Voltaire, Montesquieu et Rousseau en Angleterre", 1911 (ориг. по англ.).

предвосхищая критику Руссо и позднѣйшую критику, называющую принципъ раздѣленія властей принципомъ „бездѣятельности“ (inefficience), печется лишь о томъ, какъ бы пустить въ ходъ свой государственный механизмъ. Автора „Духа законовъ“ не обуреваютъ сомнѣнія, что, разъ заведенный, этотъ механизмъ будетъ дѣйствовать именно такъ, какъ ему положено. Для односторонней вѣры въ „законы“, въ правительственную систему, въ учрежденія, позиція Монтескье донельзя типична. Онъ — сынъ своего времени.

И вмѣстѣ съ тѣмъ на примѣрѣ самого Монтескье видно, какъ видоизмѣняетъ непримѣтно психологическій складъ механику учрежденій. Читатель обратилъ, вѣроятно, вниманіе на тотъ фактъ, что въ числѣ „разобщаемыхъ властей“ не значится власть судебная. Въ тѣ дни, когда призваніе государства готовы видѣть въ охранѣ частныхъ правъ („государство — ночной сторожъ“), особенно отмѣнной, казалось бы, должна быть роль суда, особенно независимо его положеніе на ряду съ остальными правительственными органами. И вдругъ неожиданный пробѣлъ! Этотъ пробѣлъ, однако, объясняется легко. Власть судебная, говоритъ намъ, Монтескье, „нѣкоторымъ образомъ сводится къ нулю“ (11, 6). Эту фразу трудно затушевать, ибо ее нельзя разсматривать въ качествѣ чего-то одинокаго, а нужно привести въ связь съ рядомъ заявленій иныхъ представителей французскаго общества. Извѣстный государственникъ Дюги облегчилъ намъ этотъ трудъ, собравши цѣлый рядъ подобныхъ заявленій и, что особенно поучительно, расписался подъ ними: самостоятельность судебной власти „не имѣетъ основанія въ централизованной странѣ“![1] Такъ туго входитъ въ плоть и въ кровь подлинное уваженіе къ правопорядку въ лицѣ его охранителей, судей. Вотъ наугадъ нѣсколько примѣровъ того, какъ думаютъ въ данномъ случаѣ члены французскаго національнаго собранія 1789 г. „Что касается судебной власти, то она лишь — эманація власти исполнительной, которая ее должна приводить въ дѣйствіе и постоянно наблюдать“ (Мунье). „Судебная власть зависитъ отъ власти исполнительной и должна ей быть подчинена“ (Казалосъ). Со всей очевидностью недостаточное проникновенье идеей независимаго суда сказалось въ томъ, что у стараго режима взяли полусудебные, полуадминистративные органы, административные суды, которые вплоть до нашихъ дней защищаются французскими юристами, какъ необхо-

[1] Op. cit., p. 114.

димая опора „сильной исполнительной власти“ [1]. Конечно, кое-что въ „нулевомъ значеніи“ суда въ устахъ людей XVIII вѣка нужно отнести на счетъ стремленія сдѣлать судей механическими истолкователями буквы закона. Боязнь самостоятельности, соединенная съ боязнью комментаторскаго крючкотворства, заставляютъ Беккаріа воскликнуть: „счастлива нація, гдѣ законы не вызываютъ къ жизни цѣлую науку“ (1, 22). И тѣмъ не менѣе эти и аналогичные мотивы — второстепенны. иначе, какъ объяснить, что Дюги, французъ конца XIX вѣка, протягиваетъ руку участникамъ національнаго собранія XVIII вѣка? Очевидно, что на лицо не было того специфическаго піэтета по отношенію къ судебнымъ органамъ, а черезъ нихъ и къ правопорядку, который такъ выгодно отличаетъ міръ англо-саксонскій передъ міромъ континентальнымъ. Именно этотъ піэтетъ, а не иныя, хотя и существенныя, но все же не первостепенныя соображенія, привелъ къ тому, что, въ противоположность дѣятелямъ французской революціи, созидатели американской конституціи энергично утвердили принципъ самостоятельности судебной власти.

---

[1] Ср. Кузнецовъ „Очерки по теоріи права“, 1915, гл. 2-ая.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ

РЕСТАВРАЦІЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Реакція, какъ нѣкоторый творческій идеалъ. Беркъ и его „Замѣчанія“ Критика духа революціи. Государственный порядокъ воздвигается медленно, не на пустомъ мѣстѣ, а въ согласіи съ историческими традиціями Беркъ не противникъ частичнаго реформированія Косность лучше неустойчивости. Историческая школа юристовъ Савиньи. Его взглядъ на правотворчество Народъ, какъ источникъ права. Роль юристовъ. Доминированіе обычая. „Народничество“ Савиньи и его смыслъ. Германисты (Эйхгорнъ, Гриммъ) Народъ, какъ нерастворимая индивидуальность Активное понятіе народа. Побѣждаетъ понятіе пассивное.

Періодъ реакціи, подготавливающійся уже съ первыхъ лѣтъ французской революціи и, какъ нѣкоторое общеевропейское явленіе, выступающій съ конца Наполеоновскихъ войнъ, оставилъ по себѣ дурную память. Этому періоду не прощаютъ, что онъ, въ своемъ походѣ противъ „гидры революціи“, въ своемъ стремленіи поставить вещи на старое мѣсто (принципъ „легитимизма“!) зашелъ слишкомъ далеко и умерщвлялъ здоровые ростки новой жизни, пытался вдунуть дыханье жизни въ начала, безнадежно отжившія, выдохшіяся. Возстанавливались не только опрокинутые революціей и ея войнами королевскіе дома, но и вводились, какъ въ Ганноверѣ, отмѣненныя, было, пытки, негласное судопроизводство — не говоря о гоненіяхъ на печать и университеты, сыскѣ, провокаціи Даже Англія, какъ показали новѣйшія изслѣдованія, погрѣшила въ самыхъ худшихъ проявленіяхъ реакціонности (ср. выше о Dundas'ѣ, генералъ-прокурорѣ, организаторѣ погромовъ, не брезгающемъ услугами провокаторовъ). Девятнадцатое столѣтіе, борющееся съ отрицательнымъ наслѣдіемъ періода реакціи, односторонне, однако, въ своей оцѣнкѣ этого періода и его духовнаго содержанія. Все равно, какъ французская революція не исчерпывалась терроромъ и апоѳеозомъ гильотины, „національной бритвы“, такъ точно и реакція не исчерпывалась программой Священнаго Союза. На самомъ дѣлѣ не только ставились вещи на старое мѣсто, но и выковывались новые принципы, которые, въ тѣхъ или иныхъ комбинаціяхъ, будутъ *творчески*

оплодотворять дальнѣйшее развитіе европейской мысли, въ частности — соціальной мысли. Иначе и не можетъ быть, если мы обратимъ вниманіе на тотъ непреложный фактъ, что люди реакціи суть не только Меттернихъ, но и Жозефъ де-Мэстръ, въ чьемъ великомъ нравственномъ пафосѣ слышатся ноты религіознаго пророка, Фридрихъ Савиньи, въ чьей чистотѣ и благородствѣ облика столько подкупающаго. А романтики? Вѣдь здѣсь — огненный Шлейермахеръ, Новалисъ — „божественный юноша", чтобы назвать крупнѣйшихъ. Очевидно, что дѣло этихъ людей нельзя смѣшать съ дѣломъ тѣхъ, кто просто сводилъ счеты съ революціей. Нѣкоторый чистый, высокій подъемъ руководитъ ихъ сердцами. И нѣкоторый подлинный идеализмъ толкаетъ ихъ на путь расхожденія съ идеализмомъ, вдохновлявшимъ предшествовавшую эпоху. Однимъ словомъ, мы хотимъ понять „реакціонное міросозерцаніе" въ его творческихъ устремленіяхъ, а не въ тѣхъ боковыхъ путяхъ, гдѣ люди, миновавши одну революцію, сознательно или безсознательно готовили въ будущемъ ея повтореніе Такой подходъ вполнѣ законом'ренъ въ предѣлахъ изслѣдованія, которое ставитъ себѣ цѣлью дать картину смѣны „идей", т. е. тѣхъ предѣльныхъ схемъ, къ которымъ стремится приблизиться историческая дѣйствительность.

Остановимся на нѣсколькихъ, наиболѣе выразительныхъ, фигурахъ и въ ихъ характеристикѣ постараемся уловить лучшій духовный смыслъ эпохи. — Въ первую очередь наше вниманіе пусть займетъ авторъ „Замѣчаній о французской революціи", этой настольной книги реакціонно настроенныхъ круговъ, — англичанинъ Эдмондъ Беркъ (Burke; 1730 — 1797)[1]. „Замѣчанія"[2], написанныя въ 1789 — 1790 г.г., въ первый же годъ своего появленія (1790) выдержали 11 изданій, были переведены на французскій и нѣмецкій языки, могли разойтись въ десяткахъ тысячъ экземпляровъ, — успѣхъ по тогдашнимъ масштабамъ феноменальный. Цѣлая литература съ замѣчаніями на „Замѣчанія" была выброшена на рынокъ. На разстояніи видно то, чего не было видно современникамъ: споръ здѣсь велся между двумя различными системами мысли, стремившимися къ тому же сдѣлаться исторически раздѣльными,

[1] О Беркѣ ср McCunn „The political philosophy of Burke", 1907; Fr. Menzel „Edm Burke und die französische Revolution", 1913.

[2] Заглавіе переводятъ, какъ „Размышленія", но въ англійской рѣчи терминъ „Reflexion" съ предлогомъ „on" или „upon" означаетъ „замѣчанія, возраженія на что-либо, по поводу чего-либо". У Берка „Замѣчанія" правильнѣй было бы передать, какъ „обвиненія противъ и т. д.".

Культурѣ XVIII вѣка, чьи плоды Беркъ усматриваетъ въ потрясеньяхъ, охватившихъ французскій государственный организмъ и угрожающихъ охватить спокойную стихію британской жизни, противопоставляется нѣкоторая новая культура. Она стремится сбросить съ себя доминированіе абстрактныхъ формулъ, вернуться въ лоно конкретной дѣйствительности „своего“ народа, „своего“ времени. Именно забвеніе этой дѣйствительности — породило революцію, какъ нѣкоторый патологическій фактъ. „Заговоры, массовыя или единичныя убійства кажутся нѣкоторымъ пустячной цѣной по сравненію съ благами революціи. Дешевая, безкровная реформація, невинная свобода рисуются какъ нѣчто прѣсное на ихъ вкусъ“ (p. 130; ed. 1815). Беркъ не врагъ свободы. „Я горжусь тѣмъ, что люблю мужественную, нравственную, дисциплинированную свободу“ (35). Свобода не должна порождать картины „бѣглыхъ рабовъ, внезапно вырвавшихся на волю“ (83). Въ глазахъ Берка современная ему Франція напоминаетъ нѣчто подобное. Отчего это произошло? Обращаясь къ дѣятелямъ революціи, а въ ихъ лицѣ къ представителямъ духа XVIII вѣка, авторъ „Замѣчаній“ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ: „Вы пожелали дѣйствовать такъ, какъ если бы никогда не жили въ формахъ гражданской общины, а должны были бы начинать заново рѣшительно все“ (82), „Не въ силахъ я понять человѣка, доведшаго себя до такой степени заносчивости (presumption), что онъ готовъ разсматривать свою страну въ качествѣ ничего иного, какъ carte blanche, пустого мѣста, на которомъ онъ въ силахъ нацарапать все, что ему заблагоразсудится“ (285). Продолжая свои наставленія французамъ, а черезъ ихъ головы — „просвѣщенцамъ“, Беркъ говоритъ: „уважая своихъ предковъ, вы научились бы уважать самихъ себя. Вы не стали бы считать французскую націю нацией вчерашняго дня, націей низкородныхъ, рабскихъ ничтожествъ — вплоть до эмансипирующаго 1789 года“ (83). „Человѣкъ, полный горячихъ спекулятивныхъ порывовъ въ сторону благодѣтельствованія, можетъ пожелать общественнаго переустройства, но добрый патріотъ, истинный политикъ всегда при этомъ посмотритъ, какъ сдѣлать максимумъ употребленія изъ существующихъ въ его странѣ матеріаловъ. Склонность къ сохраненію, способность къ улучшенію, взятыя вмѣстѣ, — вотъ мѣрка (standard), въ моихъ глазахъ, для государственнаго человѣка“ (285). Беркъ неоднократно подчеркиваетъ, что онъ далекъ отъ китайщины въ политикѣ. „Государство безъ средствъ нѣкотораго измѣненія лишено тѣмъ самымъ средствъ своего сохра-

ненія“ (59), но эти измѣненія не должны производиться какъ бы въ безвоздушномъ пространствѣ, а должны исходить изъ наличной дѣйствительности, всегда въ себѣ таящей много цѣннаго. Обращаясь къ французскому національному собранію, Беркъ готовъ утверждать: „у васъ были элементы конституціи, весьма близкіе къ максимуму пожеланій Въ вашихъ старыхъ генеральныхъ штатахъ вы могли бы найти разнообразіе состава въ соотвѣтствіи съ различными элементами, изъ которыхъ ваше общество, удачнымъ образомъ, состояло“ (81) Иными словами, Беркъ отстаиваетъ „историческую традицію“, какъ принципъ дѣйствованія. Савиньи со временемъ скажетъ: „власть прошлаго надъ настоящимъ сумѣетъ проявиться и тамъ, гдѣ настоящее сознательно себя противопоставляетъ прошлому“ (Beruf; изд. 1892, 69). Большая, однако, разница, что мы фактически не можемъ, если бы и хотѣли, сбросить съ себя цѣликомъ бремя традицій, или же что мы сознательно хотимъ дѣйствовать въ согласіи съ наслѣдіемъ, оставленнымъ прошлымъ, хотимъ слѣдовать его урокамъ и тенденціямъ. Соціологическая истина, допускающая свое больше или меньше, здѣсь уже становится программнымъ пунктомъ. Неизбѣжная связь настоящаго съ прошлымъ оправдывается, и тѣмъ самымъ еще рѣзче закрѣпляется. Въ краснорѣчивыхъ словахъ отстаивается принципъ преемственности въ государственной жизни: „общество дѣйствительно покоится на договорѣ. Второстепенные договоры по поводу объектовъ совершенно случайнаго интереса могутъ быть прекращаемы по желанію, но государство не должно быть поставлено въ уровень съ товариществомъ для торговли перцемъ или кофе... Это — товарищество на почвѣ науки, искусства, всяческой добродѣтели и совершенствованія. Такъ какъ цѣли подобнаго товарищества могутъ быть реализованы лишь черезъ рядъ поколѣній, то оно оказывается союзомъ не только между живыми, но и, сверхъ того, между тѣми, кто уже мертвъ, и между тѣми, кто еще родится“ (184). Можно ли съ большей выразительностью подчеркнуть начало „коллективности“ въ культурномъ строительствѣ, которое выполняется не однимъ взмахомъ, не изъ ничего, хотя бы и съ самыми лучшими планами, а какъ результатъ кропотливой и медленной, ибо вѣковой, работы поколѣній?[1] Поэтому, продолжаетъ Беркъ, „съ без-

[1] Поучительно сопоставить мысли Берка съ мыслями Пестолоцци, которыя онъ излагаетъ въ своемъ трактатѣ „Да или нѣтъ?“ Знаменитый педагогъ, и до французской революціи весьма осторожно настроенный, утверждаетъ, что „степень общественной свободы тѣсно зависитъ отъ степени человѣческой просвѣщенности“, цит. у Heubaum, „Pestalozzi“, 1910, 162.

конечной осторожностью должно приниматься за низверженіе зданія, которое, терпимымъ образомъ, въ теченіе вѣковъ обслуживало общія потребности націи, чтобы на его мѣстѣ возводить новое зданіе, не имѣя передъ глазами образцовъ доказанной пригодности" (125). „Безпринципная легкость въ измѣненіи государства — столь часто, столь много и въ столь разнообразныхъ направленіяхъ какъ на лицо имѣются неустойчивыя фантазіи или модныя увлеченія — способна лишь разорвать всю цѣпь преемственности въ государственной жизни. Одно поколѣніе не можетъ въ такомъ случаѣ быть въ связи съ другимъ поколѣніемъ. Люди оказываются не въ лучшемъ положеніи, чѣмъ мухи, нарождающіяся на одно лѣто" (181). „Бѣдствія непостоянства и перемѣнчивости въ десять тысячъ разъ хуже, чѣмъ грѣхи косности и самаго слѣпого предразсудка" (183). Здѣсь у Берка прорываются ноты отрицанія историческаго эволюціонизма. Передъ лицомъ революціи смолкаетъ защита реформаціи, какъ системы постепенныхъ и частныхъ улучшеній государственнаго организма. Послѣдній обрекается на состояніе полнаго покоя и неподвижности.

Впрочемъ, возможенъ третій путь. Этотъ путь и былъ избранъ такъ называемой „исторической школой", заявляющей о своемъ нарожденіи въ блестящей программной работѣ 23-лѣтняго Фридриха Ф. Савиньи (1779 — 1861) „О призваніи нашего времени къ законодательствованію" (1814)[1]. Точка зрѣнія Берка, несмотря на всю ея осторожность, сводится все же къ идеѣ вмѣшательства законодательнаго аппарата въ общественныя отношенія, къ идеѣ искусственнаго созиданія, дѣланія правовыхъ нормъ. А въ этомъ смыслѣ онъ, конечно, связанъ съ умонастроеніемъ XVIII в. Новое, что онъ сюда вноситъ, заключается въ томъ, въ какомъ духѣ производится реформированіе правопорядка: связь прошлаго съ настоящимъ не обрывается катастрофическимъ образомъ, законодатель не мнитъ себя способнымъ создать „новое общество, новое государство" на пустомъ мѣстѣ, которое образуется послѣ того, какъ разрушено старое зданіе. Наоборотъ, онъ полонъ сознанія о всей частичности своего дѣла, о всей его обусловленности тѣмъ культурнымъ наслѣдіемъ, которое досталось отъ прошлаго. И если

[1] Ср Кузнецовъ „Къ характеристикѣ исторической школы", 1914. Онъ же „Старое и новое въ юриспруденціи", „Извѣстія Одесскаго Библіографическаго общества", іюнь, 1914. Въ этихъ статьяхъ приведена новѣйшая литература о Савиньи и его школѣ.

это наслѣдіе мало, то самые лучшіе планы, самые изысканные принципы естественной справедливости осуждены на крушеніе или же на печальное прозябаніе. Путь, который избирается Савиньи, есть путь еще болѣе замедленнаго правотворчества: на мѣсто реформатора, законодателя, становится $n+1$ серединныхъ человѣческихъ личностей, общество, народъ. Народъ не нуждается или почти не нуждается въ искусственномъ планѣ жизни, въ искусственныхъ улучшеніяхъ своего быта. Если онъ хочетъ, онъ самъ этотъ бытъ улучшаетъ, улучшаетъ отъ конкретнаго казуса къ казусу, отъ одного жизненнаго отношенія къ другому. Въ результатѣ, если перемѣны совершаются, то безконечно медленно, какъ результатъ многократнѣйшихъ пробъ, какъ результатъ опредѣленно выяснившихся, назрѣвшихъ потребностей. Правда, народъ при этомъ дѣйствуетъ не безъ руководительства совѣтниковъ, юрисконсультовъ, но, разумѣется, это руководительство, производящееся отъ казуса къ казусу и обязательное лишь своей внутренней правдой, а не внѣшнимъ авторитетомъ, нельзя сравнить съ вмѣшательствомъ законодателя, стремящагося направить ходъ жизни именно въ этомъ, а не иномъ направленіи Въ послѣднемъ случаѣ ломка жизни, въ первомъ случаѣ безболѣзненное, хотя бы и не спѣшное, ея развитіе. Отсюда враждебность Савиньи къ закону, къ законодательному кодексу, этому особенно явному доказательству гигантскихъ претензій не только вообще руководить жизнью, но руководить ею *цѣликомъ*, все предвидѣть, все предугадать и заранѣе опредѣлить, какой путь правый. Савиньи — весь протестъ противъ увѣренности людей XVIII вѣка, что имъ дано поучать жизнь, диктовать ей свои законы и не сомнѣваться, что сообразно этимъ законамъ ходъ событій именно и будетъ совершаться. Въ противоположность подобной идеологіи, гдѣ въ край угла положено начало организаціи, раціональнаго устроенія жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ ея искусственности, Савиньи выдвигаетъ начало стихійности, ирраціональности, а тѣмъ самымъ — естественности, непринужденности, „непринудительности“. Отсюда въ противоположность вѣрѣ въ законъ и въ законодателя отстаивается вѣра во всеспасительное значеніе обычая, обычнаго права, вѣра во многоликаго носителя, творца этого права — въ народъ.

Въ понятіи народа, народнаго духа, сплелось два момента. Представители исторической школы берутъ народъ, прежде всего, какъ нѣкоторый символъ „медленности“, стихійности историческаго процесса. Сказать, что въ край угла нужно поставить обычное

право, народное право, значило тѣмъ самымъ связать руки законодателю въ его попыткахъ дать свой просвѣщенный кодексъ правовыхъ нормъ. И эта служебность понятія народа, народности лучше всего подчеркивается у Савиньи тѣмъ фактомъ, что ни онъ, ни его ближайшій ученикъ Пухта („Обычное право", 1837) ничего не сдѣлали для изученія обычнаго права. Больше того, Пухта, далекій отъ живыхъ, интимныхъ центровъ, вокругъ которыхъ зарождались антипатіи Савиньи противъ законодательныхъ экспериментовъ, въ сущности совершенно искажаетъ мысль своего учителя, обращая свой увѣсистый трактатъ въ изслѣдованіе условій, при которыхъ обычай можетъ претендовать на признаніе, значимость передъ лицомъ государственныхъ органовъ[1]. Этотъ вопросъ весьма поучителенъ и практиченъ, но отъ его постановки Савиньи далекъ, ибо для главы исторической школы спрашивать объ условіяхъ значимости обычаевъ — значитъ спрашивать о правѣ націи на существованіе. Самымъ фактомъ своего бытія нація и ея жизненный укладъ, а, слѣдовательно, и правовой порядокъ устанавливаетъ свою „должность, не нуждается въ какомъ-либо и чьемъ-либо признаніи". И, однако, если вдуматься, почему Савиньи столь дорожитъ этимъ самымъ народнымъ правовымъ порядкомъ, то окажется, что его интересъ не непосредственный, а преломленный сквозь ненависть къ быстрому и рѣшительному законодательному экспериментаторству. Сказать, что право рождается, живетъ и видоизмѣняется въ глубинахъ народной жизни, значило одобрить такой темпъ общественной жизни, при которомъ перемѣны, хотя и есть, но практически почти что не опредѣлимы. Онѣ также непримѣтны, какъ геологическія преобразованія, могущія быть установленными лишь тогда, когда протекаютъ крупнѣйшіе промежутки времени. Здѣсь, конечно, со всей опредѣленностью сказался психологическій зовъ времени: послѣ всѣхъ потрясеній устойчивость прежде всего. Народничество Савиньи и его подобныхъ есть, такимъ образомъ, нѣчто условное, тѣмъ болѣе, если мы вспомнимъ, что оно уживалось съ горячей вѣрой въ совершенство иноземнаго, римскаго права. Нетрудно было бы показать, что эта вѣра Савиньи въ римско-правовую премудрость не далеко ушла отъ вѣры XVIII вѣка въ извѣчныя правовыя истины. Но вѣдь и въ другихъ пунктахъ связи Савиньи съ этимъ вѣкомъ гораздо энергичнѣе, нежели это способно показаться на первый

[1] Ср. Кузнецовъ „Старое и новое въ юриспруденціи", стр. 12.

взглядъ[1]. Но эти сходственности неспособны опровергнуть того факта, что, въ конечномъ итогѣ, служенье совершается разнымъ богамъ.

Стремленіе связать правопорядокъ съ основами народной жизни таило въ себѣ, съ другой стороны, протестъ противъ нивеллирующихъ тенденцій предшествующей эпохи. Если въ лицѣ Берка и Савиньи духъ XVIII столѣтія нашелъ критиковъ за его неисторичность, за его малую склонность разсматривать человѣческую культуру, какъ результатъ медленнаго отложенія работы ряда поколѣній, то со стороны германистическаго крыла „исторической школы“ раздались голоса въ защиту индивидуальности отдѣльныхъ національныхъ единицъ, объединяемыхъ въ понятіи „всечеловѣчности“, а на дѣлѣ, если это были націи слабыя или неокрѣпшія, подчиняемыхъ націямъ господствующимъ, надѣленнымъ провиденціальной миссіей дѣлать ихъ счастливыми. Если и у Савиньи, несмотря на его романизмъ, мы встрѣчаемся съ ироніей по адресу кодексовъ, годныхъ не только для всѣхъ временъ, но и для всѣхъ народовъ, то этотъ протестъ противъ всечеловѣчности, прикрывавшей военный деспотизмъ Наполеона, еще рѣзче выразился у германистовъ. Для нихъ „народность“ явилась уже не маскировкой, хотя бы безсознательной, антипатій къ законодательствованію, а была символомъ особливости, исключительности, неукладываемости въ рамки одного и того же кодекса, изданнаго для всѣхъ народовъ. Знаменіе времени въ этомъ смыслѣ — работы Эйхгорна (Eichhorn), посвященныя „Германской государственной и правовой исторіи“ (предисловіе 1-го тома помѣчено 1808 г.), или же „Германскія правовыя древности“ (1828 г.) Якова Гримма. Здѣсь проявлялась тяга къ національному самоуясненію и самоутвержденію, какая замѣтна во всемъ духовномъ стилѣ нѣмецкой жизни, послѣ того какъ Наполеоновы войны жестоко разбили ея внѣ-національные идеалы. Не случайное совпаденіе, что Эйхгорнъ рисуетъ своимъ соотечественникамъ ихъ правовое прошлое и онъ же съ палашомъ въ рукахъ участвуетъ въ освободительныхъ походахъ[2].

Бросается въ глаза, что въ понятіи народъ, народность, такъ, какъ оно выступаетъ въ данную эпоху, скрыто противорѣчивое содержаніе. Народъ, какъ символъ неактивности общественной жизни

[1] Ср Кузнецовъ „Къ характеристикѣ и т. д.“, passim.

[2] Ср. E. Landsberg „Geschichte d deutsch. Rechtswissenschaft“, II Halbland, 1910, p. 254.

и народъ, какъ носитель особой этнографически-культурной индивидуальности, не есть нѣчто, что́ эластично входитъ въ одну и ту же практическую программу. Въ первомъ случаѣ во имя народныхъ интересовъ, свободы народнаго быта, устранялось реформаторство, устранялось законодательное вмѣшательство, санкціонировалась атмосфера „тиши да блажи“. Во второмъ случаѣ, наоборотъ, должны были открываться забитые клапаны, народу долженъ былъ даваться полный просторъ для вольнаго и энергичнаго выявленія своего собственнаго лика, собственной индивидуальности. Недаромъ участники освободительныхъ войнъ ждутъ реформъ, какъ законной награды за обнаруженіе скрытыхъ національныхъ потенцій. Реформы приходятъ, но робкія, половинчатыя. Порою отбирается, что дается — какъ это случилось въ Пруссіи съ крестьянской реформой [1]. Очевидно, побѣда на сторонѣ „народа“, какъ символа пассивности, а не активности. Преодолѣвается не только духъ „реформаторства“, но и налагается узда на агента этого духа, на свободную, активную человѣческую личность. Никто съ такой грандіозной силой не выразилъ анти-индивидуалистическихъ тенденцій того времени, какъ Жозефъ де-Мэстръ. Къ характеристикѣ его взглядовъ мы и переходимъ.

---

[1] Ср. Th. Ziegler „Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts“, 1899, cap. III u. IV (есть русск. пер.)

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Жозефъ де-Мэстръ. Его біографія. Духовный обликъ Связи съ XVIII в Религіозное обоснованіе авторитета. Идея соборности. Отказъ отъ личной справедливости. Справедливость въ порядкѣ жизни цѣлаго. Апоѳеозъ войны, какъ средство расплаты всѣхъ за грѣхи всѣхъ. Іерусалимъ небесный. Подчеркиваніе неразумности, стихійности историческихъ процессовъ. Отказъ отъ стараго раціонализированія жизни

Жозефъ де Мэстръ — рыцарь безъ страха и упрека, вѣрный служитель разъ навсегда выкованнымъ идеаламъ. Савояръ по происхожденію (1753—1821), юристъ по образованію, онъ готовился совершить обычный стажъ магистрата въ провинціальномъ стилѣ, но революціонная буря перевернула его планы. Извѣстный своей твердой симпатіей по отношенію къ савойскому королевскому дому, онъ вынужденъ былъ эмигрировать со своей семьей, безъ средствъ или съ крохами средствъ, въ Швейцарію. Отсюда безъ семьи — и въ этомъ одна изъ главныхъ трагедій его жизни — де-Мэстръ отправляется въ Россію, чтобы занять мѣсто представителя Савойи при дворѣ Александра I. Бѣдный дипломатъ, не имѣющій шубы среди петербургскихъ холодовъ, дѣлящій обѣдъ со своимъ лакеемъ, не мало презрительныхъ взглядовъ и снисходительныхъ улыбокъ онъ долженъ былъ вынести со стороны мало его знающихъ людей: тѣ же, кто знаютъ, въ восторгѣ отъ этой обаятельной, брызжущей умомъ, личности. Матеріальныя затрудненія усугубляются болѣе, чѣмъ невнимательнымъ отношеніемъ со стороны савойскаго короля, не умѣющаго цѣнить ревностнаго оберегателя его интересовъ. Какъ тутъ не принять блестящее предложеніе Александра быть его дипломатическимъ совѣтникомъ? Двумъ господамъ, однако, не служатъ: де-Мэстръ готовъ принять предложеніе, но ставитъ условіемъ обо всемъ доводить до свѣдѣнія савойскаго короля. Условія отвергнуты, и холодность императора — послѣдствіе. Паденіе Наполеона, реставрація низвергнутыхъ троновъ. Жозефъ де-Мэстръ въ Парижѣ. Но

мысли, которыя онъ додумалъ въ своемъ сѣверномъ полуизгнаніи, показались слишкомъ ужъ грандіозными, чтобы къ ихъ автору стали прислушиваться Послѣдніе годы де-Мэстръ проводитъ у себя на родинѣ [1].—Главная интересующая насъ работа, „Вечера въ Санктъ-Петербургѣ", увидѣла свѣтъ лишь послѣ смерти де-Мэстра. Трактатъ „О папѣ" (1819) и крайне поучительныя, въ частности для русскаго читателя, „Письма" де-Мэстра („Lettres et opuscules inédits", 1853) почти исчерпываютъ матеріалы, оставленные де-Мэстромъ.

О де-Мэстрѣ знаютъ обыкновенно немногое, знаютъ и любятъ цитировать мрачныя слова о палачѣ: „устраните изъ міра этого таинственнаго агента, въ то же мгновеніе порядокъ уступитъ мѣсто хаосу, троны будутъ поглощены пучиной, и общество исчезнетъ" (1,41; изд. 1842 г.). Нѣчто въ родѣ обоснователя карательныхъ экспедицій хотятъ сдѣлать изъ этой сложной натуры! Сложная и вмѣстѣ съ тѣмъ полная кипучей иниціативы натура, дѣйствительно ли способна была она уложиться въ строгія рамки, ею же отмѣренныя? Поражаетъ живость и воспріимчивость Жозефъ де-Мэстра. Куда только не успѣетъ проникнуть его пытливый умъ: и въ филологическія работы С.-Петербургской Академіи (1,132), и въ статистическія сводки смертности „въ нѣкой очень маленькой провинціи" (1,268), и въ оливковыя плантаціи департамента Эксъ (1,257) — не говоря ужъ объ умѣньи съ точностью использовать обширнѣйшій классическій матеріалъ, начиная отъ Эннія до Сенеки, отъ Гомера до Эпиктета. Къ этому нужно присоединить широкую начитанность не только въ Библіи, но и въ талмудической литературѣ. Передъ нами дѣйствительно прекрасный образецъ того, что могли давать патеры-іезуиты въ своихъ коллежахъ: не даромъ де-Мэстръ полонъ благодарности къ своимъ учителямъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, въ его разностороннихъ знаніяхъ и интересахъ — вѣянье „энциклопедическаго" духа XVIII вѣка. Съ этимъ вѣкомъ де-Мэстръ, какъ и Беркъ, въ сильной мѣрѣ еще связанъ. И если бы намъ нужно было убѣдительное доказательство, то вотъ оно. Вкусы де-Мэстра — типичные „классическіе" вкусы. Симметрическая простота, опредѣленность — его идеалъ. „Зеркало интеллигентности — число. Отсюда проистекаетъ всеобщая тяга къ симметріи, ибо всякое интеллигентное существо любитъ утверждать и во всемъ обрѣтать свой собственный символъ, т. е. порядокъ. Почему солдаты въ формѣ болѣе

[1] Эти біографическія данныя взяты у G Cogordan „Joseph de Maistre", 1894.

пріятны на видъ, чѣмъ въ обычномъ костюмѣ?.. Почему деревья въ нашихъ садахъ, посуда на нашихъ столахъ, мебель въ нашихъ домахъ и т. д. должны быть расположены симметрично, чтобы намъ нравиться" (2, 114)? Невольно напрашивается параллель съ Платономъ, который готовъ тоже восторгаться рядомъ домовъ, выстроившихся, какъ солдаты въ строю, и обнаруживать тѣмъ самымъ связи съ духомъ V греческаго вѣка, а въ тоже время, подобно де-Мэстру, быть яркимъ выраженіемъ реакціи противъ соціальной философіи этого вѣка.

Какія же два начала подвергаются рѣзкой переоцѣнкѣ на страницахъ блестящей прозы де-Мэстра? Духъ реформаторства и агентъ этого духа — активная человѣческая личность Что́ касается перваго пункта этой критической программы, то онъ выраженъ въ блестящемъ афоризмѣ: „наши отцы бросили якорь, будемъ за него держаться" (1, 59); довольно экспериментаторства въ невѣдомыхъ направленіяхъ: оно залило міръ потоками крови. Беркъ пишетъ въ первые годы французской революціи. Де-Мэстръ оставилъ позади царство террора и міровыхъ потрясеній, рожденныхъ войнами Наполеона. Эти войны не суть ли естественное продолженіе все того же духа неустойчивости, искательства, какъ и духъ революціи, духъ перемѣнъ во что бы то ни стало? Если у Берка лишь намеки на предпочтительность „косности" передъ „измѣнчивостью", то творенья де-Мэстра, родившіяся 2 — 3 десятками лѣтъ позже, сплошной апоѳеозъ общественнаго строя, вылившагося въ опредѣленную сумму догматовъ, непреложныхъ, неизмѣнныхъ.

Но всѣ свѣтскія гарантіи устойчивости сложившагося порядка — ничто, если онѣ не освящены религіозной санкціей, если онѣ не тяготѣютъ къ единому, всемірному центру въ лицѣ римскаго первосвященника-папы. „Всякій суверенитетъ, коего чела не коснулся дѣйственный перстъ великаго понтифекса, всегда пребудетъ ниже другихъ какъ по длительности, такъ и по характеру своего достоинства и правительственныхъ формъ" (Du pape, p. 398; изд. 1843 г.). Въ этомъ освященіи свѣтскаго правопорядка религіознымъ авторитетомъ мы должны выдѣлить нѣсколько моментовъ. Если XVIII в. свой идеалъ освящаетъ предикатомъ „естественности", то изъ этого не слѣдуетъ, что его идеализмъ второсортный, только потому, что естественность появилась на мѣстѣ былой „божественности". Идеализмъ, убѣжденность въ томъ, что дѣлается „должное" дѣло, не мѣняетъ своей сущности, признаемъ ли мы это дѣло „божествен-

нымъ“ или „естественнымъ“. Возвратъ въ сторону религіознаго обоснованія идеала у де-Мэстра означаетъ, что санкція снова переносится на нѣкоторое внѣшнее человѣческой личности начало: перстъ папы, касаясь даннаго учрежденія, дѣлаетъ его должнымъ, а не индивидуальная совѣсть тѣхъ, кто это учрежденіе признаетъ. Если бы мы захотѣли нащупать жизненный нервъ въ этой реставраціи средневѣковаго уклада мысли, то едва ли мы ошиблись бы, сказавши, что черезъ единство и вмѣстѣ съ тѣмъ надъ-индивидуальность папскаго авторитета утверждалась идея соборной сплоченности, органичности рода человѣческаго. Здѣсь осуждалась личная и вмѣстѣ съ тѣмъ народная раздробленность. Часть признала себя цѣлымъ, и зрѣлище міровыхъ катастрофъ способно устрашить неробкаго. Время не ждетъ, и мысль человѣческая въ поискахъ нѣкотораго всеединства останавливается на испытанныхъ средствахъ, на старомъ надъ-индувидуальномъ организмѣ, на церкви, на церкви католической, которая одна лишь претендовала на идеалъ всемірности и приближалась къ его реализаціи. Если мы въ дни де-Мэстра наталкиваемся на многочисленные случаи перехода протестантовъ въ католичество, и рѣчь при этомъ идетъ о натурахъ незаурядныхъ, утонченныхъ, то лишь дешевенькій и неумный „прогрессизмъ“ способенъ пожать плечами по поводу подобной „отсталости“. На самомъ дѣлѣ, здѣсь звучали ноты возвышеннаго и горячаго исканія „мира и благоволенія въ человѣцѣхъ“. Мы въ этомъ убѣдимся еще нагляднѣе, когда коснемся благоухающихъ страницъ Новалиса. Но и у де-Мэстра нѣтъ недостатка въ вдохновенныхъ словахъ, когда ему приходится говорить о человѣческомъ, больше того—міровомъ всеединствѣ. „Порою я хотѣлъ бы броситься за узкія грани этого міра; я хотѣлъ бы опередить тотъ день, когда сбудется откровенье, чтобы окунуться въ безконечность... Что сдѣлается съ моимъ „я“, когда всѣ мысли, какъ и чувства, будутъ едины, когда всѣ умы зазвучатъ въ унисонъ[1]? Кто можетъ понять, кто можетъ себѣ представить небесный Іерусалимъ, гдѣ всѣ въ немъ живущіе, проникнутые единымъ духомъ, реализуютъ взаимное проникновеніе и счастье“? (2, 202).

Соборность есть отказъ отъ исключительности своего „я“. Съ помощью религіозныхъ образовъ выясняетъ де-Мэстръ свою

[1] Въ текстѣ сказано: „les esprits se verront comme ils sont vus“, т. е. „умы себя увидятъ такими, какими ихъ видятъ“, т. е. видя сосѣда, каждый увидитъ какъ бы себя со стороны.

позицію. Когда онъ говоритъ о причастіи, то комментируетъ: „этотъ хлѣбъ, это вино, мистическіе, когда они даются намъ со святого стола, крушатъ наше „я“ и поглощаютъ насъ въ своемъ, разумомъ необъемлемомъ, единствѣ“ (2, 208). Совершается „пріобщеніе“, сопричисленіе къ нѣкоторому надъ-индивидуальному цѣлому. Его судьбы, его справедливость — вотъ что занимаетъ и волнуетъ де-Мэстра. Въ этомъ отношеніи „С.-Петербургскіе Вечера“ могутъ быть, съ полнымъ историческимъ основаніемъ, сопоставлены съ „Законами“ Платона: и здѣсь, и тамъ совершается преодолѣніе индивидуализма, выдвинутаго вѣками греческаго или европейскаго просвѣщенія. Отвѣтъ, который дается здѣсь и тамъ, есть отвѣтъ на проблему, которую во всемъ ея розмахѣ и конечной обнаженности поставилъ Иванъ Карамазовъ въ его знаменитомъ разговорѣ съ Алешей въ трактирѣ. И удивительно, что и у Достовскаго и у де-Мэстра встрѣчаются дословныя совпаденія въ самой формулировкѣ мыслей, хотя и не въ послѣднихъ выводахъ. Русскій писатель далекъ отъ той опредѣленности позиціи, къ какой приходитъ де-Мэстръ: начало соборности, человѣческаго всеединства (отсюда соціалистическія и церковныя увлеченія!) у него вѣчно коллидируетъ съ началомъ единичности, личной самодовлѣемости. Въ этомъ смыслѣ позиція Ивана Карамазова или Раскольникова („Преступленіе и наказаніе“) есть именно побѣда индивидуализма. Но у Достоевскаго она не была длительной или конечной. Онъ — въ вѣчной внутренней борьбѣ и кипѣньи.

Міръ проходитъ передъ взорами де-Мэстра, какъ нѣкоторое кошмарное зрѣлище. Взоръ наблюдателя цѣпенѣетъ. Крикъ о несправедливости міроустройства вырывается изъ его усталой груди. Но это лишь обнаруживаетъ всю узость принятаго масштаба, привычку исходить изъ части, а не изъ цѣлаго. Какъ только подобная привычка будетъ преодолѣна, тотчасъ все происходящее выступитъ въ иномъ свѣтѣ, въ свѣтѣ реализаціи нѣкотораго общаго провиденціальнаго плана. Во всемъ подавляющемъ величіи выступаетъ законъ конечнаго возмездія по отношенію къ содѣянному грѣху, несправедливости. „Отнынѣ (т. е. если охватить взглядомъ цѣлое; *поясн. К. К.*) — нѣтъ несправедливости; справедливый законъ не тотъ, что на всѣхъ и каждомъ обнаруживаетъ свою справедливость, но тотъ, что созданъ для всѣхъ; его проявленіе въ отношеніи того или иного индивида не болѣе, какъ случайность“ (1, 25). Но вѣдь такъ и въ природѣ: наличіе нѣкотораго общаго, закономѣрнаго порядка соединено съ отступленіями въ отдѣльныхъ конкретныхъ слу-

чаяхъ. Какъ бы предвосхищая выводы новѣйшихъ изслѣдователей (ср. А. А, Чупровъ „Очерки по теории статистики"), Жозефъ де-Мэстръ говоритъ: „Я допускаю, что ежегодно въ каждой странѣ должно выпасть совершенно одно и то же количество воды; это и есть неизмѣнный законъ; но распредѣленіе этой воды составляетъ, если можно такимъ образомъ выразиться, перемѣнную (flexible) часть закона. Такъ, очевидно, что съ вашими неизмѣнными законами мы можемъ очень хорошо имѣть наводненія и засухи, всеобщіе дожди для вселенной и исключительные дожди для тѣхъ, кто сумѣлъ ихъ вымолить" (1, 256). Не то ли и въ области моральныхъ отношеній? Есть общій законъ справедливости. И это главное. Что изъ того, если его дѣйствіе будетъ „перемѣнно" въ отношеніи тѣхъ или иныхъ индивидуальныхъ единицъ? Справедливость есть справедливость порядка въ цѣломъ, а не составляющихъ это цѣлое элементовъ. Естественъ отсюда выводъ: „для оправданья путей Провидѣнія... вовсе не нужно чтобы преступленіе было всегда наказано и къ тому же безъ замедленій" (1, 182). Палачъ, о которомъ такъ любятъ толковать, вспоминая де-Мэстра, отступаетъ на второй планъ. Де-Мэстръ готовъ лишь, „говоря вообще", указывать на то, что „на землѣ есть всеобщій и видимый порядокъ для покаранья преступленій" (1, 44). Вѣдь останавливаться на этомъ слишкомъ долго значитъ забывать, что справедливость вовсе не въ томъ, чтобы именно данное конкретное преступленіе было наказано: развѣ это не грѣхъ „всѣхъ"? Грѣхъ всѣхъ — отвѣтитъ де-Мэстръ. Отвѣтитъ онъ не въ послѣдній разъ въ XIX вѣкѣ: развѣ не въ томъ же духѣ отвѣтитъ „соціологическая криминалистика", которая во второй половинѣ XIX вѣка будетъ исключать индивидуальную виновность, а будетъ связывать преступленіе съ общественными язвами? Если преступленіе есть грѣхъ всѣхъ, то и нѣтъ ничего несправедливаго, если возмездіе падетъ на голову того, кто „индивидуально", т. е. будучи взятъ въ единичности, невиновенъ. Жозефъ де-Мэстръ произнесетъ, не колеблясь, требуемое слово: нужно лишь позабыть „о достоинствѣ и вѣсѣ (importance) человѣческихъ личностей". „Если бы я былъ изолированнымъ существомъ, если бы удары, противъ меня направленные, ранили только меня, я посмотрѣлъ бы на происходящее въ мірѣ, какъ на великій и пышный спектакль, готовый привести меня въ восхищенье, но входной билетъ обошелся бы мнѣ слишкомъ дорого". Каждому приходятъ на умъ слова Ивана Карамазова: „Не хочу я, наконецъ, чтобы мать обнималась съ му-

чителемъ, растерзавшимъ ея сына псами! Не смѣетъ она прощать ему!... Есть ли во всемъ мірѣ существо, которое могло бы и имѣло право простить? Не хочу гармоніи, изъ-за любви къ человѣчеству не хочу. Я хочу оставаться со страданіями неотомщенными. Лучше ужъ я останусь при неотомщенномъ страданіи моемъ и неутоленномъ негодованіи моемъ, хотя бы я былъ неправъ. Да и слишкомъ дорого оцѣнили гармонію, не по карману нашему вовсе столько платить за входъ. А потому свой билетъ на входъ спѣшу возвратить обратно И если только честный я человѣкъ, то обязанъ возвратить его, какъ можно заранѣе. Это и дѣлаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, а только билетъ ему почтительнѣйше возвращаю" (Братья Карамазовы, 2. 5, 4, „Бунтъ"). Такъ Карамазовъ изъ любви къ человѣчеству отвергаетъ міръ, гдѣ нѣтъ мѣста для „личной" справедливости. Жозефъ де-Мэстръ твердо увѣренъ, что именно поиски этой личной, отдѣльной справедливости погубили міръ. Если бы онъ чувствовалъ себя „изолированнымъ", то и онъ возвратилъ бы свой билетъ—безъ ужимочекъ героевъ Достоевскаго. Но онъ себя не чувствуетъ изолированнымъ, и, вѣруя въ справедливую судьбу цѣлаго, онъ, какъ и Платонъ въ „Законахъ", не приходитъ въ смущенье отъ несправедливой судьбы отдѣльныхъ лицъ. „Нужно умѣть выходить изъ своей ячейки и подниматься достаточно высоко, чтобы лицезрѣть міръ, вмѣсто того чтобы замѣчать лишь одинъ пунктикъ" (1, 151). Затѣмъ слѣдуетъ мѣсто, поразительное по силѣ и по героичности усилія, которое дѣлается, чтобы надъ кровавымъ пожаромъ міра водрузить знамя нѣкоторой справедливости. Пусть она отъ насъ скрыта, но она есть, эта справедливость! Отсюда—апоѳеозъ войны на страницахъ „Вечеровъ" де-Мэстра.

„Я всегда думаю съ восторгомъ объ этой политической трубѣ, по зову которой вырываются тысячи людей, предназначенныхъ никогда не знать другъ друга. Какъ пыль полевая, они кружатся всѣ вмѣстѣ" (1, 151). Но откуда же восторгъ де-Мэстра, не въ эстетизмѣ же зрѣлища человѣческихъ тѣлъ, подобно песчинкамъ, влекомыхъ въ смерчѣ битвъ? Война въ его глазахъ есть „сверхъиндивидуальная" расплата каждаго за грѣхи всѣхъ. „Вѣчная бойня предусмотрѣна и предустановлена въ великомъ всемъ. И этотъ законъ не останавливается на человѣкѣ... Кто уничтожитъ человѣка, который уничтожитъ всѣ остальныя живыя существа? Человѣкъ На человѣка возложено задушить человѣка" (2, 29). „Крови животныхъ недостаточно, ни крови преступниковъ, пролитой мечомъ

закона. Если человѣческая справедливость поражала бы всѣхъ виновныхъ, не было бы войны, но она умѣетъ поразить лишь малое ихъ число" (2, 30). Больше того — и здѣсь жуткій идеализмъ де-Мэстра, вѣра въ справедливость среди крушенья всяческой справедливости достигаетъ своего апогея — „человѣческая справедливость даже щадитъ преступниковъ, ибо не сомнѣвается, что человѣческая жестокость дѣлаетъ войну чѣмъ-то неизбѣжнымъ" (ibid). Война неизбѣжна. Что же? Пусть она дѣлается во имя невыполненнаго возмездія, сознательно неопустившаго на головы виновныхъ меча. И пусть гибнетъ невинная душа, ибо возмездіе — въ извѣстномъ порядкѣ вещей. Безнадежный пессимизмъ отъ окружающаго непримѣтно вытѣсняетъ идею соборности, идею мира во человѣцѣхъ. Эта соборность становится удѣломъ надземнаго существованія. „Безпрерывно осуществляется отъ клеща и до человѣка великій законъ насильственнаго истребленія живыхъ существъ. Земля, вся и безпрерывно напояется кровью. Она — огромный алтарь, гдѣ все, что живетъ, подвергается закланію безъ конца, безъ мѣры, безъ устали, до уничтоженія существующаго, до истребленія зла, до смерти самой смерти" (1, 32). „Война — божественна по ея природѣ, ибо она — законъ вселенной" (1, 33). Она уничтожитъ земную жизнь, чтобы привести жизнь божественную, жизнь небеснаго Іерусалима, пристанища для мира и единомыслія.

И неудивительно ли, что къ этой цѣли Провидѣніе ведетъ родъ человѣческій, какъ слѣпыхъ или неразумныхъ? Посмотрите, какъ выглядитъ человѣкъ на войнѣ: „охваченный вдругъ божественной яростью, далекой отъ ненависти и гнѣва, онъ выступаетъ на поле битвы, не зная, ни чего онъ хочетъ, ни что онъ дѣлаетъ" (1, 31). Но, если война есть въ сущности обостреніе вѣчнаго и всеобщаго процесса борьбы, то и не есть ли жизнь въ ея цѣломъ слѣпое, неразумное начало? Наивысшаго напряженія достигаетъ здѣсь розпь этого умонастроенія и того, какимъ жили люди XVIII вѣка: жизнь для нихъ была всего менѣе слѣпа и пути ея всего менѣе неразумны. Куда же итти, какъ не подъ своды католическаго храма, который даетъ, по крайней мѣрѣ, надежду, что за смертью смерти, за слѣпой и кровавой борьбой, придетъ вѣчный миръ, вѣчное блаженство, вѣчное единомысліе праведныхъ?

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Философскій сдвигъ въ эпоху Реакціи Шлейермахеръ и Новалисъ. Романтизмъ или реализмъ. Новая эра. Поворотъ въ сторону религіи. Религія не толкаетъ къ дѣйствованію. Герой и поэтъ. Идеализмъ, какъ отрывъ отъ дѣйствительности. Назадъ къ дѣйствительности, къ быту. Отказъ отъ исключительности своего „я“. Двойственная позиція романтизма. Личность, какъ часть, и личность, какъ все Подъ сводами католической церкви.

У Берка, у Савиньи, у де-Мэстра существенно видоизмѣняется или совершенно преодолѣвается система общественной мысли, какою жило XVIII столѣтіе. И въ этомъ преодолѣваніи не могла не затрагиваться вся система жизнепониманія, отношеніе къ дѣйствительности въ ея послѣднихъ, самыхъ общихъ очертаніяхъ. Было бы, однако, ошибочно думать, что подобный культурно-историческій сдвигъ проявляется по всей линіи въ одинаковыхъ размѣрахъ, съ одинаковой опредѣленностью. Мы познакомились съ соціальной философіей де-Мэстра, она пропитана протестомъ противъ духа просвѣщенія, противъ духа XVIII вѣка, а эстетика того же мыслителя съ ея симпатіями въ сторону порядка, простоты и симметричности— всецѣло классична, проникнута старыми началами, не отразила новыхъ, романтическихъ вѣяній. Да и вообще вся фигура де-Мэстра говоритъ намъ скорѣе все о томъ же XVIII вѣкѣ, нежели о его преодолѣніи. И тѣмъ не менѣе это преодолѣніе началось и въ нѣкоторыхъ направленіяхъ сказалось съ такимъ напряженіемъ, какого мы напрасно, быть можетъ, искали бы у другихъ мыслителей той же эпохи.

Крайне поучительно познакомиться съ тѣми изъ представителей духа Реакціи, у кого наступленіе новой эры сказалось въ переоцѣнкѣ самыхъ глубинныхъ, интимныхъ цѣнностей, въ нарожденіи новой „философіи“, новой системы жизнепониманія. Если мы, говоря о соціальной философіи, ставили совершавшіяся здѣсь перемѣны въ историческую связь съ французской революціей и послѣ-

дующими событіями, то этимъ самымъ мы не предрѣшали вопроса о внутренней эволюціи идей. Конечно, терроръ и войны оказались тѣми фактами, передъ ликомъ которыхъ эта эволюція стала протекать быстрѣй, напряженнѣй и судорожнѣй, но вотъ именно польза изученія эволюціи чисто философской въ томъ и состоитъ, что здѣсь, въ силу отдаленности отъ клокочущихъ центровъ исторіи, рѣзче выясняется внутренняя, самобытная жизнь идей. Реакція, какъ опредѣленная система мысли, какъ опредѣленная система новыхъ культурныхъ цѣнностей, родилась не потому, что былъ Робеспьеръ и Наполеонъ, терроръ и войны: это придало реакціи ея боевой, рѣзко-протестующій оттѣнокъ, заострило ея рознь по отношенію къ предшествующему періоду, а тѣмъ самымъ и затруднило послѣдующимъ поколѣніямъ правильную оцѣнку данной эпохи. Ея смыслъ въ томъ, что старый духъ, духъ просвѣщенничества изжилъ себя, уступилъ мѣсто инымъ укладамъ мысли, чувства и — соціальный философъ долженъ энергично подчеркнуть — воли. Дѣйствительно, можно ли утверждать, что французская революція и Наполеоновы войны родили нѣмецкую романтику, родили Шлейермахера, Новалиса? Эти внѣшнія событія должны быть учтены въ вопросѣ о темпѣ и интенсивности раскола между романтизмомъ и классицизмомъ, но они не объясняютъ и не могутъ объяснить намъ самого факта раскола, расхожденія по самымъ основнымъ вопросамъ жизнепониманія. Шлейермахеръ „не любитъ“ Канта потому, что въ его фигурѣ онъ угадываетъ знакомыя черты человѣка эпохи просвѣщенія. И ему нѣтъ основаній полюбить Фихте, хотя бы послѣдній и воодушевлялъ порабощенныхъ соотечественниковъ своими „Рѣчами“, какъ Шлейермахеръ своими проповѣдями. Эти антипатіи — неслучайны и онѣ не обращаются въ симпатіи только потому, что общность „внѣшнихъ“ задачъ (освобожденіе Германіи отъ Наполеона) ставитъ и Фихте, и Шлейермахера въ одинъ лагерь внутренне, культурно-философски они — различные люди. Сказанное нисколько не опровергается указаніемъ на тотъ фактъ, что романтизмъ прошелъ сквозь искусъ кантіанства, фихтеанства и гетеанства. Когда Новалисъ написалъ свой этюдъ „Христіанство или Европа“, Гете поставилъ на немъ свое вето: ученики явно отошли отъ своихъ учителей. Это не мѣшало романтикамъ въ дни юности зачитываться романами Гете и считать ихъ непревосходимыми.

Мы собираемся говорить о Шлейермахерѣ и о Новалисѣ (псевдонимъ Фр. ф. Гарденберга). Изъ нихъ первый — протестант-

скій священникъ. Второй, прежде всего и превыше всего, — поэтъ. Меньше всего онъ чувствовалъ себя юристомъ, хотя и дѣлалъ карьеру юриста-администратора. „Совсѣмъ я не юридичный человѣкъ, безъ пониманья и безъ нужды въ правѣ", говоритъ онъ въ своемъ дневникѣ („Schriften", 1846, III, 74). Но для нашихъ цѣлей наиболѣе „юридичные люди", узкіе догматики и ремесленники, всего менѣе нужны,— особенно тогда, когда рѣчь идетъ объ анализѣ не только соціально-философскихъ построеній эпохи, но и ея чисто-философскихъ, послѣднихъ въ ихъ общности и абстрактности, исканій.

Шлейермахеръ и Новалисъ — почти ровесники, первый родился въ 1768, второй въ 1772 году, но первый дожилъ до 1838 года, а второй скончался въ 1801 г., отъ злой чахотки, скончался „божественнымъ юношей", какъ выражается о немъ Шлейермахеръ. Мысли Новалиса разсыпаны въ массѣ отдѣльныхъ фрагментовъ, незаконченныхъ произведеній, записныхъ книжекъ. Единственный его цѣльный религіозно-философскій этюдъ, о которомъ только что шла рѣчь, появился въ печати лишь въ 1826 году, будучи написанъ въ 1799 году. Но и такія полубеллетристическія, полуфилософскія вещи, какъ его романъ „Генрихъ ф. Офтердингенъ" (есть русскій переводъ), не должны нами игнорироваться. Новалисъ умеръ слишкомъ молодымъ, чтобы сказать свое законченное философское слово, да и былъ онъ, несомнѣнно, менѣе „philosophisch veranlagt" („философски предрасположенъ"), нежели Шлейермахеръ, вліянію котораго, какъ обнаруживаетъ „Христіанство или Европа", онъ охотно и широко подчинялся.

Шлейермахеру эпоха обязана боевымъ философскимъ кличемъ, который раздался на страницахъ „Рѣчей о религіи" (1799; есть русскій переводъ С. Франка). Какъ и обычно, небо, религія, отразили нѣкоторую общую передвижку цѣнностей, нарожденіе новой культурно-философской системы. Это глубокое показательное значеніе Шлейермахера для насъ, стоящихъ вдали, совершенно очевидно, а вѣдь уже Гегель, отдаленный эпигонъ эпохи Реакціи, обнаруживалъ полное непониманіе и грубо остроумничалъ насчетъ пророка этой эпохи.

Новалисъ не отказывается называть себя романтикомъ. Этотъ терминъ, если мы не уяснимъ, въ какомъ смыслѣ люди типа Новалиса готовы были выступать подъ флагомъ романтизма, нѣсколько сбивчивъ — впрочемъ, какъ всякія слишкомъ широкія обозначенія.

Шлейермахеръ дѣлу предшествующей эпохи, „высшему проявленію спекуляціи, завершенному и закругленному идеализму", противопоставляетъ свою систему мысли и называетъ ее „реализмомъ" („Reden"; изд. 1821, 68), нѣкоторымъ возстановленіемъ живой связи съ живой дѣйствительностью. Поскольку эта дѣйствительность воспринимается въ формахъ религіознаго „благоговѣнія" (Andacht), мы въ правѣ говорить о философіи Шлейермахера, какъ о системѣ „мистическаго реализма". И не характерно ли, что на переломѣ XIX и XX столѣтій параллельно съ реакціей противъ пониманія общества, какъ искусственно созидаемаго и направляемаго механизма („юридическій соціологизмъ" Эрлиха; поиски свободнаго, въ противоположность насильственно законодательному, правотворчества; школа такъ называемыхъ „Freirechtler'овъ") наблюдается опредѣленный переломъ въ чисто философскомъ умонастроеніи: все равно, какъ Шлейермахера не удовлетворяетъ „закругленный идеализмъ" Канта и Фихте, такъ въ новѣйшее время стали говорить о преодолѣніи „идеализма", оторванности отъ живого бытія. Знаменіе времени — Бергсонъ во Франціи, въ Россіи — Лосскій съ его „Обоснованіемъ интуитивизма" или, вѣрнѣе, „реализма". Знаменіе времени — опредѣленное усиленіе интереса къ старымъ романтикамъ, стремленіе подойти къ нимъ не чисто исторически, а и, сверхъ того, въ ихъ подлинномъ ликѣ найти черты лика современности[1].

Люди чувствовали наступленіе новой эры. „Въ наукахъ и искусствахъ замѣтно присутствіе могущественнаго броженія. Безконечно много духовной потенціи приведено въ движеніе" („Христіанство"; цит. по приложенію къ Raich „Novalis Briefwechsel", 1880; p. 176). „Все это лишь намеки, безъ связи, еще сырые, но историческое око сумѣетъ подмѣтить новый культурный типъ (eine universelle Individualität), новую исторію, новое человѣчество" (177). Горькіе упреки шлетъ Новалисъ по адресу эпохи Просвѣщенія, по адресу „филантроповъ и просвѣтителей". „Результатъ тогдашняго образа мыслей называли философіей и причисляли сюда все, что было противоположно старому, особенно всякій выпадъ противъ религіи... Ненависть къ религіи естественнымъ и послѣдовательнымъ образомъ перешла на всѣ предметы энтузіазма, загнала въ темницу фантазію и чувство, нравственность и любовь къ искусству, будущее и

[1] Ср. особенно работу Ric. Huch „Die Romantik" (2 vols). Подробнѣйшія библ. указанія у В. Жирмунскаго „Нѣмецкій романтизмъ и современная мистика", 1914.

прошлое, причислила людей къ міру естественному, подчинила ихъ закону необходимости и обратила безконечную творческую музыку вселенной въ однозвучный стукъ огромной мельницы. Эта мельница, подталкиваемая потокомъ случайности и на немъ держащаяся, мельница „an sich", безъ строителя и мельника, — по истинѣ подлинное perpetuum mobile, сама себя мелющая мельница" (170). Въ этой критикѣ духа просвѣщенія нѣтъ ничего характернѣй, какъ обвиненіе въ отсутствіи энтузіазма, творческаго подъема. Очевидно, на историческую сцену выступала новая форма энтузіазма, новое идеальное содержаніе.

Прежде всего любопытенъ поворотъ въ сторону религіи. Конечно, было бы всего менѣе вѣрно сказать, что XVIII вѣкъ интересовался религіей постольку, поскольку нужно было преодолѣть, подвергнуть высмѣянію историческія формы религіи. Но этотъ вѣкъ былъ слишкомъ вѣкомъ дѣйствія или подготовки къ дѣйствію. Свою религію онъ слишкомъ охотно отождествлялъ съ этическими задачами, задачами самоусовершенствованія. Такъ, въ масонствѣ людей интересуетъ не столько божество, сколько активный процессъ восхожденія, приближенія личности къ божественному началу[1]. Или что̀ можетъ быть характернѣй фигуры евангелическаго проповѣдника въ Англіи XVIII вѣка, Джона Весли (Wesley), который въ вѣчномъ движеніи, въ вѣчныхъ переѣздахъ вплоть до дней старости?[2] Всего менѣе здѣсь скрытъ идеалъ бездѣйственнаго углубленія въ божественное Все. Религія для Шлейермахера и Новалиса есть нѣчто, идущее рука объ руку со склонностью къ неактивности; размышленіе оттѣсняетъ на второй планъ волевые импульсы. Крайне показательно заявленіе Шлейермахера въ „Рѣчахъ о религіи": „религія сама по себѣ нисколько не толкаетъ человѣка на путь дѣланія" (98). Это, конечно, совершенно правильно и свидѣтельствуетъ, какой чистоты, неосложненности посторонними мотивами достигло здѣсь религіозное созерцаніе. Но и вмѣстѣ съ тѣмъ не менѣе пра-

[1] Ср. коллективный сборникъ „Масонство въ его прошломъ и настоящемъ", I—II, 1914—1915.

[2] Jackson „Social life in England", cap. I, „Life in the Eighteenth Century Illustrated by the career of John Wesley".—Показательна также позиція Песталоцци. Его отношеніе къ религіи, если не исчерпывается, то въ первую голову опредѣляется желаніемъ „реализовать облагороженіе слабаго, лѣниваго, столь легко падающаго духомъ и клонящагося долу человѣка путемъ служенія Верховному Существу", цит A. Heubaum, „J. Heinr Pestalozzi", 1910, p 150. Ср. также p 164

вильно, что религія, оставляющая человѣка въ покоѣ, не предъявляющая къ нему никакихъ дѣйственныхъ программъ, явилась въ дни Шлейермахера не только свидѣтельствомъ бо́льшей углубленности въ идею божественнаго, но и характернымъ показателемъ протеста противъ дѣйственности духа предшествующей эпохи. Съ большой выразительностью эта несходственность умонастроенія обрисована Новалисомъ въ его „Генрихѣ ф. Офтердингенѣ". „Люди, которые рождены для дѣйствія, для предпріимчивости, не могутъ уже съ ранняго возраста сами все наблюдать и во все вживаться... Ихъ душѣ не дано быть сосредоточенной зрительницей: она должна быть неустанно направлена во внѣ, должна быть хлопотливой, быстро рѣшающей служанкой разсудка. Это — герои, и вокругъ нихъ тѣснятся дѣла (Begebenheiten), которыя хотятъ, чтобы ихъ направили, чтобы ихъ рѣшили" (Werke, 1837, 1, 125). „Иначе — у тѣхъ спокойныхъ, неизвѣстныхъ людей, чей міръ — ихъ настроенье, чья дѣятельность — созерцанье, чья жизнь есть негромкій ростъ ихъ внутреннихъ силъ" (126). „Это — поэты, которые уже здѣсь на землѣ обладаютъ небеснымъ покоемъ и не потрясаются ни отъ какихъ ничтожныхъ желаній... Если поэта сравнятъ съ героемъ, то обнаружится, что пѣсни поэтовъ нерѣдко будятъ въ юношескихъ сердцахъ героическій порывъ, но нѣтъ случая, чтобы героическія дѣянія вызвали поэтическій подъемъ въ чьей-либо душѣ" (127). Итакъ, поэзія не можетъ вдохновляться идеаломъ дѣйствія! Жизненный идеалъ перемѣстился въ сторону неактивности. „Духу свойственъ покой", говоритъ тотъ же Новалисъ („Schriften", 1907, 234). Въ шутливой формѣ Фридрихъ Шлегель пишетъ Шлейермахеру: „Прошу тебя, дружище, будь полѣнивѣй. Сердце мнѣ говоритъ, что ты страдаешь охотой къ дѣланію" (цит. у E. Heilborn „Novalis", 1901, 80). Конечно, впереди эпоха освободительныхъ войнъ. Но въ походъ всѣ эти бюргеры и бурши идутъ, оторвавшись отъ колѣнопреклоненной средоточенности въ церкви. И не въ этомъ ли преобладаніи духа размышленія надъ духомъ воленія нужно искать причину, если государству удается немногими и нерѣшительными реформами заплатить дань обществу, сбросившему иноземное иго?

Въ дѣйственности, въ началѣ преобразовательномъ, скрытъ отрывъ отъ жизни — такъ, какъ она дана, какъ она вылилась въ бытовыя формы. Если Савиньи ненавидитъ законодателя — тотъ самый типъ, который столь милъ XVIII вѣку — то въ этой ненависти скрытъ протестъ противъ отвертыванія отъ дѣйствительности, не-

желанія цѣнить то, что скрыто въ привычныхъ ея изгибахъ, въ сросшемся съ нашимъ тѣломъ и душою содержаніи Отсюда мы начинаемъ понимать упрекъ Шлейермахера по адресу тѣхъ, кто умѣетъ „сладкую жизнь беззаботно растратить среди полнаго и богатаго бытія“ (120). Въ погонѣ за „лучшей“ жизнью, за преобразованной жизнью, за жизнью, подчиненной опредѣленнымъ реформаторскимъ планамъ, люди растрачиваютъ чутье самой жизни, ощущенье того, какъ всюду и всегда бьется ея немолчный пульсъ. Среди шума героическихъ, зовущихъ къ дѣйствію, фанфаръ они разучаются прислушиваться къ смутнымъ, но глубокимъ зовамъ земли. И постепенно ихъ святые порывы къ лучшему выливаются въ бездушныя формулы фанатизма, готоваго обратить жизнь въ пустыню, лишь бы былъ осуществленъ разъ поставленный планъ реформы. Но не то же ли и въ области познавательной философіи? Развѣ Кантъ не отражаетъ аналогичнаго умонастроенія, когда онъ объявляетъ дѣйствительность міромъ явленій, неполновѣсныхъ видимостей? Неудивительно, если не дѣйствительность диктуетъ разуму путь своего познаванія, а, наоборотъ, разумъ ее „научно преобразуетъ“, беретъ подъ угломъ своихъ апріорныхъ законовъ. Здѣсь неполновѣсная дѣйствительность, какъ матеріалъ для научнаго формированія, тамъ — несовершенное общежитіе, какъ объектъ преобразовательныхъ экспериментовъ!

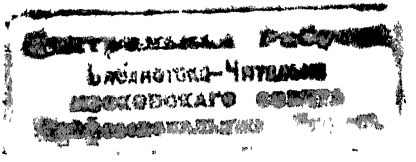
Философія Шлейермахера, философія Новалиса есть утвержденіе подлинности жизни, преклоненіе передъ чудомъ бытія. Въ слияніи съ нимъ заключается предѣльная цѣль настроенности человѣческаго духа. „Мнѣ все — чудо“, говоритъ Шлейермахеръ въ своихъ „Рѣчахъ о религіи“ (152). Про Новалиса его современникъ — поэтъ Тикъ тонко замѣчаетъ: „повседневная жизнь окутывала его, какъ чудесная сказка, и религія, которая для большинства есть нѣчто дальнее, предметъ угадыванья или сомнѣній, для него была подобно близкому „отечеству“ (предисл. къ изд. твор. Новалиса). Шлейермахеръ вторитъ: „Имѣть въ непосредственномъ ощущеніи самое жизнь, это и есть религія“ (61). Непосредственное жизнеощущенье, слияніе съ процессомъ жизни, признаніе всей его „божественной“ подлинности — вотъ основные пункты воззрѣній „реалистовъ“ типа Шлейермахера и Новалиса. Слившись съ жизнью, нужно съ нею течь, не обгонять ее, не ломать ея русла. Новалисъ вводитъ насъ въ самый центръ подобнаго умонастроенія, когда говоритъ: „О, пусть духъ духовъ васъ наполнитъ, и вы воздержитесь отъ смѣшного стре-

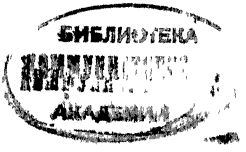
мленья выдѣлывать по тому или иному образцу исторію и человѣчество, давать имъ ваше направленіе Развѣ это не есть нѣчто самостоятельное, опирающееся на собственныя силы и въ то же время безконечно привѣтливое и мудрое? Изучать исторію, слѣдить за ней, учиться у нея, итти съ нею равнымъ шагомъ, довѣрчиво подчиняться ея зовамъ и намекамъ, думаетъ ли кто-нибудь о всемъ этомъ" („Werke", Tieck, II, 281)? Новалисъ сопоставляетъ любезный ему духъ съ духомъ просвѣщенничества: „здѣсь благоговѣнье передъ древностью, привязанность къ исторически сложившейся конституціи, любовь къ памятникамъ старины и древнему славному королевскому дому (буквально: „государственному семейству"), охотное подчиненіе; тамъ — восхитительное чувство свободы, безусловное ожиданіе широкихъ горизонтовъ для дѣятельности (Wirkungskreise), страсть къ новому и молодому" („Христіанство", 183). Такъ сліянье съ жизнью, съ дѣйствительностью выливалось въ сліяніе съ конкретнымъ бытомъ, непримѣтно сложившимся общественнымъ укладомъ. Совершался отказъ отъ реформаторствованія, отъ преобразовательнаго пыла. Поистинѣ „естественность", какъ противоположность „искусственности", руководительству жизнью, здѣсь возвращалась въ свои права. Ибо естественное въ XVIII вѣкѣ было, во всякомъ случаѣ, результатомъ энергичнаго нажима законодательнаго механизма.

Сливаясь съ жизнью, мы вмѣстѣ съ тѣмъ отказываемся отъ исключительности своего обособленнаго „я". Шлейермахеръ провозглашаетъ „Тяга` къ выдѣленности, поскольку она приводитъ къ строгому изолированію, есть доказательство несовершенства" (262). „Стоя на моей позиціи, я вижу, какъ стираются для васъ (людей XVIII в.) столь опредѣленно выступающія очертанія личности" (132). „Благое и божественное начало лежитъ въ связи всего отдѣльнаго съ включающимъ его цѣлымъ — полнота радости и спокойствія" (133). Да, правда: въ позиціи выдѣленности, изолированности есть своя жуткость. Но развѣ всегда эта жуткость лишена своей, специфической радостности? Сліяніе съ цѣлымъ даетъ радость Шлейермахеру, а не изолированность. При этомъ крайне поучительно наблюдать, какъ не безъ вздоха совершается разрывъ съ системой индивидуализма. „Все еще въ стадіи наростанія — противоположность между новымъ и старымъ временемъ, а именно, что отдѣльная единица уже не единица, а все" (45). Такъ романтизмъ хотѣлъ въ сущности спасти индивидуализмъ среди анти-индивидуализма:

вѣдь не забудемъ, что началъ онъ съ проповѣди личной полнозвучности и свободы. И напримѣръ вольности семейныхъ отношеній ранняго романтизма трудно примирить со строгимъ закономъ католической церкви, куда тотъ же романтизмъ сталъ направлять свои стопы. Такъ и у Шлейермахера, достаточно испившаго изъ чаши ранней романтической свободы и до конца дней не утратившаго вкуса къ этому напитку, не находимъ ли мы въ процитированныхъ словахъ своеобразнаго самогипноза, самоувѣренія, что, сливаясь съ цѣлымъ, личность „ничего" не теряетъ? Разумѣется, нельзя одновременно видѣть „благо" въ томъ, что она — часть цѣлаго, и въ то же время „равна цѣлому"! Такъ и Новалисъ полонъ подобной неспаянности, готовности къ отказу отъ индивидуализма и въ то же время надеждъ, что несмотря на этотъ отказъ „святая индивидуальность" (Eigentümlichkeit) все же сохранится. Едва ли сохранится „Естественный ростъ всего рода человѣческаго непрестанно подавляетъ искусственный ростъ отдѣльнаго индивида. Все отдѣльное имѣетъ само-по-себѣ присущую ему грань способностей. Лишь у рода неизмѣримы возможности" („Христіанство", 167). И неудивительно, если человѣчество устами протестанта Новалиса приглашается подъ старые, но твердые своды католическаго храма, подъ опеку и руководительство клириковъ: „насколько бодрѣе каждый выполнялъ бы свой земной, повседневный урокъ (Tagewerk), если бы эти святые люди ему могли обезпечить твердо жизнь будущую, простить каждый ложный шагъ" (156). Въ своемъ увлеченьи средневѣковой идеей духовной опеки Новалисъ обгоняетъ де-Мэстра. Послѣдній слишкомъ пропитанъ старымъ энциклопедизмомъ, чтобы не сказать о своей церкви, какъ объ учрежденіи, „чей величайшій интересъ — прогрессъ науки. Она остерегается поставить надъ ней вето или же затруднить ея ходъ" (1, 269) Новалисъ провозглашаетъ: „Справедливо возсталъ мудрый глава церкви противъ дерзновеннаго движенья впередъ человѣческихъ дарованій, противъ несвоевременныхъ и опасныхъ открытій въ области знанія" (158). Въ числѣ этихъ открытій — планетообразность земли. Такъ энергично совершается отказъ отъ личнаго усмотрѣнія. На одной сторонѣ — афоризмы въ родѣ того, что „чѣмъ пестрѣе жизнь, тѣмъ лучше" (Novalis, III, 163; Tieck), а на другой сторонѣ — отвращенье отъ атмосферы, эту пестроту творящую. И неудивительно, если романтика, усвоивши лозунги о національной индивидуальности, языкѣ, литературѣ, искусствѣ, обычаяхъ, въ то же время готова была отдаться подъ власть

римской церкви, съ ея всемірными, наднаціональными задачами и организаціей. Одинъ очень тонкій изслѣдователь вѣрно замѣчаетъ: „Хотя и не хотѣли отдать новыя завоеванія изъ эпохи просвѣщенія и намѣрены были индивидуалистическія блага спасти въ великой общинѣ (т. е. церкви), насколько естественно все же было прежде всего ухватиться крѣпко за единство, за начала соціальности, чтобы, по меньшей мѣрѣ, найти твердую точку среди вѣчнаго колебанія, найти твердыя и вѣрныя цѣнности среди анархической переоцѣнки всѣхъ цѣнностей. Такъ лишь одинъ шагъ отдѣляль построенную въ мечтахъ католическую церковь отъ церкви существующей. Многіе романтики сдѣлали этотъ шагъ“ [1].





[1] Ср. F. Wittichen „Gentz' Stellung zum deutschen Geistesleben vor 1806“, Hist. Vierteljahr., 1911.