С БУЛГАКОВЪ

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРІИ ЭКОНОМИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

ВЫПУСКЪ I.

ИЗДАНІЕ АВТОРА

Складъ при книгоиздательствѣ

МОСКВА
„Русская Печатня“ (аренд С К Поповъ), Б Садовая, д № 14
1913.

„Пров 38“

БИБЛИОТЕКА
Коммунистической
АКАДЕМИИ

203
36

Въ основу настоящихъ очерковъ положенъ курсъ лекцій по „исторіи экономическихъ ученій", читаемый мной студентамъ Московскаго Коммерческаго Института. Это изданіе имѣетъ задачей, въ первую очередь, удовлетворить потребности слушателей въ печатномъ руководствѣ (взамѣнъ существующаго литографированнаго курса), а затѣмъ и другихъ лицъ, нуждающихся въ подобномъ пособіи. Считаю нужнымъ замѣтить, что указатели литературы, прилагаемые къ каждой главѣ, менѣе всего притязаютъ на полноту, но составлены „прагматически" именно они имѣютъ въ виду указать, прежде всего, самое необходимое для знакомства съ вопросомъ (и притомъ, по возможности, на русскомъ языкѣ), а затѣмъ заслуживающее упоминаніе по разнымъ соображеніямъ (въ силу доступности данныхъ сочиненій, новизны или оригинальности точки зрѣнія и под.).

Настоящій, первый, выпускъ очерковъ обнимаетъ эпоху отъ древности до новаго времени и доводитъ изложеніе до господства меркантилизма.

Москва, январь 1913

ВВЕДЕНІЕ.

Задача курса: исторія экономическихъ міровоззрѣній или философіи хозяйства.

Мм. Гг.

Неизбѣжность специализаціи.

При вступленіи въ высшую школу большинству изъ васъ приходится рѣшать одну изъ трудныхъ жизненныхъ задачъ, именно—дѣлать выборъ спеціальности, чѣмъ, быть можетъ, предопредѣлится вашъ дальнѣйшій жизненный путь. Строй современной жизни и научный опытъ одинаково убѣждаютъ въ томъ, что жизнь требуетъ отъ каждаго изъ насъ спеціализаціи; только будучи спеціалистомъ, хорошо зная что-нибудь узко спеціальное, но зато вполнѣ опредѣленное, можемъ мы вложить свою лепту въ сокровищницу общенаціональнаго и общечеловѣческаго труда. Только имѣя опредѣленную и ограниченную задачу въ жизни, можемъ мы избѣжать опасности диллетантизма, который подстерегаетъ каждаго изъ насъ, въ особенности въ молодые годы, и который, надо сказать откровенно, представляетъ собою какъ бы какое-то проклятіе, тяготѣющее надъ русскимъ обществомъ: да сохранитъ васъ судьба отъ этого несчастія! Поэтому, намѣчая себѣ кругъ спеціальнаго изученія въ области экономическихъ наукъ, тѣ, которые пойдутъ этимъ путемъ, тѣмъ самымъ предрѣшаютъ, что рано или поздно и имъ придется обратиться къ спеціальнымъ, чисто техническимъ проблемамъ въ этой области, изучить, грубо выражаясь, то или иное экономическое ремесло. Называя эту выучку ремесленною, я, конечно, не хочу этимъ умалять достоинство науки и научныхъ методовъ, но лишь имѣю въ виду оттѣнить, что цѣль и экономической науки, и науки вообще,—практическая, при-

кладная, какъ и у ремесла, которое явно преслѣдуетъ практическія цѣли. Поэтому тотъ планъ изученія, который предлагается вамъ въ стѣнахъ высшей спеціальной школы, ведетъ васъ отъ общаго къ спеціальному; переходя отъ младшихъ курсовъ къ старшимъ, вамъ придется все больше и больше замыкаться въ спеціальные вопросы, суживаться въ нихъ, если только вы хотите выйти въ жизнь изъ этихъ стѣнъ вооруженными знаніемъ. Поэтому и тѣ общія перспективы, которыя открываются на вступительныхъ лекціяхъ, будутъ заволакиваться и суживаться по мѣрѣ того, какъ мы будемъ углубляться въ изученіе. Мы наблюдаемъ это не только въ экономической наукѣ, но и рѣшительно во всякой научной области. Въ настоящее время наука настолько раздробилась, дифференцировалась, что у людей нѣтъ силъ объединить въ себѣ всю науку, приходится довольствоваться обломками ея и, чтобы быть полезнымъ для общества, надо ограничивать себя, т.-е. заниматься какими-нибудь спеціальными задачами. Такимъ образомъ, задача жизни, какъ техническая задача, требуетъ отъ насъ *суженія* себя, выработки изъ себя личности, которая по своимъ задачамъ должна быть лишь частью цѣлаго и ограничиваться спеціальной опредѣленной задачей. Но эта необходимость специализаціи влечетъ за собой чрезвычайно чувствительную духовную опасность. Опасность эта ясна: она состоитъ въ суженіи духовнаго горизонта, въ превращеніи цѣлостной человѣческой личности въ какой-то обломокъ; это есть то, что неизбѣжно связано съ спеціализаціей, та духовная жертва, которую мы вынуждены принести, чтобы накопить энергію и получить возможность сдѣлаться полезнымъ членомъ общества. Поэтому одновременно приходится думать не только о томъ, чтобы специализироваться, но и о томъ, чтобы бороться по возможности съ этой опасностью изсыханія личности, духовной узости; приходится между Сциллой специализаціи и Харибдой диллетантизма находить тропу, на которой соединялась бы наибольшая полнота спеціальныхъ знаній съ сознательнымъ отношеніемъ къ жизни, причемъ спеціальныя задачи жизни подчинялись бы общимъ и ими бы осмысливались. Вотъ почему, вступая въ зданіе экономической науки, неоходимо спрашивать себя не только о томъ,

зяйство и
э смыслъ.

какова техника этого знанія, но и каковъ его общій смыслъ, высшая цѣнность, идеальная его задача. Поэтому рядомъ съ техническими дисциплинами, содѣйствующими пріобрѣтенію техническихъ знаній, высшая школа должна давать и общія, общечеловѣческія или, что тоже, общефилософскія дисциплины, которыя раскрывали бы смыслъ и значеніе техническихъ проблемъ при свѣтѣ общихъ идеаловъ жизни.

зяйство и
о смыслъ.

Что касается *хозяйства*, хозяйственной жизни вообще и науки о хозяйствѣ, то какъ бы мы не опредѣляли науку политической экономіи (объ этомъ вы будете слушать на протяженіи ряда экономическихъ курсовъ),—несомнѣнно одно: хозяйственная необходимость, нужда есть нѣчто, настолько близкое каждому изъ людей, настолько знакомое, что было бы смѣшно и нелѣпо, если бы я съ каѳедры сталъ выяснять, что каждому нужно ѣсть, или неизбѣжно думать о квартирѣ, заработкѣ и т. д., ибо рѣшительно каждому приходится имѣть дѣло съ этими вопросами. Въ этомъ отношеніи хозяйство принадлежитъ къ числу настолько элементарныхъ сторонъ жизни, что необходимость его не нужно доказывать. Каждый причастенъ къ хозяйству, поскольку оно есть выраженіе борьбы человѣка за жизнь, за удовлетвореніе потребностей и спеціальныхъ нуждъ. Наука политической экономіи путемъ научнаго опыта и систематизированныхъ наблюденій разрѣшаетъ разныя практическія задачи, которая ставитъ хозяйственная жизнь, какъ въ примѣненіи ко всему обществу, такъ и въ примѣненіи къ отдѣльной личности. Слѣдовательно, конечная задача политической экономіи въ самыхъ общихъ чертахъ сводится къ тому, чтобы содѣйствовать хозяйственной жизни раскрытіемъ цѣлесообразныхъ методовъ и условій хозяйствованія, со стороны общественной его организаціи. Но рядомъ съ вопросомъ цѣлесообразности методовъ хозяйства, встаетъ вопросъ о самомъ смыслѣ хозяйственной дѣятельности о ея цѣнности. Хотя человѣкъ борется за свое существованіе, но по свойству своему онъ борется не просто за существованіе, но за достойное существованіе, не за животное прозябаніе, а за человѣческую жизнь, и хотя онъ скованъ нуждой, но не отдается ей въ плѣнъ, не спрашивая и не разсуждая,—онъ дѣйствуетъ всегда какъ разумное

существо, способное къ разсужденію, оцѣнкѣ, къ построенію идеаловъ. Другими словами, человѣкъ всегда имѣетъ и извѣстную философію хозяйства, т.-е. извѣстную систему оцѣнки, нормъ и идеаловъ въ примѣненіи къ хозяйственной жизни. Правда, мы настолько сростаемся съ нормами и оцѣнками, господствующими въ нашей средѣ, что иногда перестаемъ выдѣлять ихъ въ сознаніи, такъ же какъ нерѣдко не замѣчаемъ правовъ, обычаевъ, учрежденій, которые становятся замѣтны для насъ, только когда мы переносимся въ другія страны или другія эпохи. Тогда мы видимъ, какъ то, что будто бы само собой разумѣется для насъ въ нашу эпоху, отнюдь не является столь же само собой разумѣющимся въ другихъ мѣстахъ и въ другія эпохи.

Буддійская философія хозяйства.

Чтобы иллюстрировать эту измѣнчивость, сопоставимъ два очень различныхъ между собою экономическихъ мировоззрѣнія, двѣ разныя системы оцѣнокъ экономической жизни, играющія и до сихъ поръ огромную роль. Одно есть современное распространенное въ Западной Европѣ мировоззрѣніе, болѣе или менѣе утвердившееся и въ политической экономіи, господствующая философія хозяйства нашихъ дней, а другое есть духовно чуждое европейцамъ міровоззрѣніе далекаго буддійскаго Востока. Сопоставимъ, какъ смотритъ на хозяйственную дѣятельность европейскій Западъ и буддійскій Востокъ. Есть ли у нихъ что-либо общее въ оцѣнкѣ богатства и бѣдности, труда и его производительности? Конечно, напередъ можно сказать, что воззрѣнія эти относятся между собою какъ черное и бѣлое, какъ да и нѣтъ, другими словами— они представляютъ собою непримиримую противоположность, и эта противоположность коренится въ самыхъ основахъ этихъ міровоззрѣній,—въ метафизикѣ, религіи, этикѣ. Буддизмъ [1]) есть, какъ извѣстно, система пессимизма; міръ и жизнь для этого ученія представляютъ собою не благо, не счастье и даже не путь къ будущему счастью, какъ для современнаго за-

[1]) Изъ литературы о буддизмѣ см *Oldenberg* Budda 4 Aufl (есть въ старомъ русскомъ переводѣ). *В А Кожевниковъ*. Буддизмъ въ сравненіи съ христіанствомъ (готовится къ печати, съ подробной библіографіей на русскомъ и иностранныхъ языкахъ). *Іером. Гурій* Буддизмъ и христіанство въ ихъ ученіи о спасеніи. Казань 1906.

падноевропейскаго человѣчества, но страданіе, притомъ страданіе коренное и непоправимое.

„Такова, о. монахи, читаемъ мы у Будды, святая истина о страданіи: рожденіе есть страданіе, старость есть страданіе, болѣзнь есть страданіе, смерть есть страданіе, быть соединеннымъ съ нелюбимымъ есть страданіе, разлученнымъ съ любимымъ—страданіе, не получить желаемаго —страданіе",—словомъ пять объектовъ воспріятія суть страданіе.

„Такова, о монахи, святая истина о возникновеніи страданія: это жажда, которая ведетъ отъ возрожденія къ возрожденію, вмѣстѣ съ радостью и желаніемъ, находящимъ свое удовлетвореніе въ томъ или иномъ, жажда удовлетворенія, жажда бытія, жажда уничтоженія".

„Такова, о монахи, святая истина объ уничтоженіи страданія: устраненіе этой жажды уничтоженіемъ вождѣленія,—оставить его, совлечь изъ самого себя, отрѣшиться отъ него, не давать ему мѣста".

„Такова, о монахи, святая истина о пути уничтоженія страданія: это тотъ святой 8-мичастный путь, который зовется: правая вѣра, правое рѣшеніе, правое слово, правое дѣяніе, правая жизнь, правое стремленіе, правыя мысли, правое самопогруженіе" [1]).

---

[1]) Oldenberg, l c 239—40 Въ разныхъ памятникахъ буддійскаго вѣроученія встрѣчаемъ мы выраженіе этого положенія—о бренности всего существующаго и о необходимости отвращаться отъ всякой земной привязанности Такъ, въ *Суттъ-Нипатъ*, канонической книгѣ буддизма, мы читаемъ:

„Кто здѣсь ничего не беретъ себѣ, что бы ни было дано ему, будь то длинное или короткое, большое или малое, дурное или доброе, того назову я брахманой

„Кого не влечетъ къ себѣ ни этотъ міръ, ни слѣдующій, кто не подвластенъ никакому желанію, того назову я брахманой

„Кто забылъ всѣ тѣлесныя наслажденія, кто разрушилъ въ себѣ самое сѣмя ихъ и грядетъ по свѣту, не имѣя здѣсь никакого пристанища, того назову я брахманой.

„Если удастся достичь тѣлесныхъ радостей тому, кто жаждетъ ихъ, онъ становится радостнымъ, нашедя любезное смертнымъ, если же не удастся ему достичь тѣхъ радостей, онъ мучится, какъ пронзенный стрѣлой Кто избѣгаетъ тѣлесныхъ радостей, какъ на головку змѣи боятся наступить босой ступней, тотъ размышленіемъ всегда отгонитъ отъ себя эту жажду радостей Кто жаждетъ тѣхъ радостей, жаждетъ полей и добра, коней и коровъ, слугъ, близкихъ и женъ, того побѣждаетъ грѣхъ, того сокрушаютъ не-

Мы слышимъ самого пророка буддизма, и высказываемая имъ оцѣнка жизни такова, что съ нею несовмѣстима никакая идеализація жизни, она не дастъ санкціи никакимъ стремленіямъ. Если жизнь есть вообще страданіе, то единственный выводъ отсюда — надо уничтожить жизнь, причемъ уничтоженіе ея путемъ самоубійства съ точки зрѣнія буддизма не допустимо, потому что не ведетъ къ цѣли. Хотя буддизмъ отрицаетъ личное безсмертіе души, но онъ утвер-

---

счастія и въ его сердце вольются страданія, какъ вода сквозь щель въ челнокѣ Итакъ, размышленіемъ изгоняйте плотскія радости, освободившись отъ нихъ, легко переплыть это море, вычерпайте всю воду изъ ладьи своей,—легко и весело къ иному берегу она понесется

„Человѣкъ, привязанный къ тѣлу, покрытый корой грѣха, обольщенный, не радуется въ уединеніи, не очищается отъ плотскихъ наслажденій Кого водятъ здѣсь страсти и похоти, кого научаютъ желанія радостей, трудно освободиться тому, прилѣпленному къ бывшему и будущему, мечтающему о новыхъ радостяхъ, сладко вспоминающему прошедшія. Вижу я въ этомъ мірѣ боязливую породу, порабощенную жаждой жизни,—это несчастные люди, тоскующіе въ пасти смерти, поглощенные потокомъ возрожденія Взгляни на этихъ людей какъ рыбка трепещетъ въ изсохшемъ ручейкѣ, такъ и они дрожатъ въ постоянномъ безпокойствѣ и заботѣ о себѣ, ты же иди въ смиреніи, не питая въ себѣ страсти къ жизни“ (Цитир въ пер Н Герасимова)

Въ *Баггаватъ-Гитѣ* также читаемъ

55 Если человѣкъ оставилъ всѣ вождѣленія, проистекающія изъ его пожеланій, если онъ внутренно удовлетворенъ самъ собою, тогда говорятъ о немъ, что онъ твердо стоитъ въ мудрости.

56 Чей духъ не волнуется скорбью и чей духъ слишкомъ возвышенъ, чтобы радоваться на человѣческое владѣніе, кого оставила страсть, гнѣвъ или страхъ, тотъ называется *мужемъ*, святымъ, твердымъ въ самосознаніи

57 Кто свободенъ отъ всѣхъ личныхъ склонностей, кто выше счастья въ радости или несчастья въ печали, тотъ имѣетъ истинное познаніе

58 Кто подобенъ черепахѣ, когда она убираетъ свои члены, отвращаетъ свои мысли и чувства отъ внѣшнихъ вещей, того мудрость постоянна

59 Чувственныя вещи не имѣютъ болѣе привлекательности для того, кто не имѣетъ къ нимъ желанія Даже чувство вкуса оставляетъ того, кто окончательно отказался отъ пробы вкуса

62 Если кто думаетъ о чувственныхъ вещахъ, то его сердце привлекается ими, изъ этого привлеченія возникаетъ вождѣленіе, а изъ вождѣленія страсть.

64 Кто встрѣчаетъ, напротивъ, чувственныя вещи съ чувствами, свободными отъ склонности или отвращенія, тотъ достигаетъ мира, ибо душа его полна мира“ (Die Bhagavat Gita hrsg von Fr. Hartmann Berlin. 1903)

ждаетъ способность человѣческой личности къ переживанію за предѣлами данной тѣлесной оболочки, какъ это явствуетъ изъ ученія о перевоплощеніи. Нужно не убить себя, учитъ буддизмъ, но умертвить жажду жизни; нужно убить самое стремленіе къ жизни, а этого можно достигнуть путемъ аскезы, борьбой съ собой, погашеніемъ своего внутренняго „я". (Это то же самое, что совѣтовалъ въ серединѣ 19 вѣка франкфуртскій мудрецъ—Шопенгауеръ). Отсюда подавленіе жизни во всѣхъ ея естественныхъ потребностяхъ есть мораль буддизма. Безъ труда можно сдѣлать отсюда выводъ, какія воззрѣнія вытекаютъ отсюда относительно экономической дѣятельности, какова буддійская *философія хозяйства*.

Выскажемся опять словами самого буддійскаго пророка: „Дѣла людей, стремящихся къ земному счастью, подлежатъ проклятію ничтожества преходящаго [1]). Какъ привязанная собака, которая прикрѣплена къ крѣпкому стволу или колоннѣ, движется глупецъ неискупленный около мирового бытія. Мучая, обманывая, раздражая, погубляя, ожидаемое удовольствіе превращая въ страданіе и смерть, властвуетъ неумолимая необходимость. Кто хочетъ пріобрѣтать имущество, —купецъ, землевладѣлецъ, пастухъ, солдатъ, чиновникъ— долженъ подвергнуть себя страданіямъ, жарѣ, холоду, укусу змѣй, жаждѣ и голоду. Если не пріобрѣтаетъ онъ желаемое, онъ жалуется и скорбитъ; напрасно было то, что я потерпѣлъ, напрасны всѣ мои труды. Достигнетъ онъ своей цѣли, —онъ долженъ со страхомъ и трудомъ охранять пріобрѣтенное, чтобы короли не похитили у него или же разбойники, чтобы огонь не сжегъ, вода не унесла, чтобы не попало это въ руки враждебныхъ управителей" [2]).

Отсюда практическій выводъ буддизма клонится къ осужденію хозяйственнаго труда; высшій идеалъ жизни, даже единственный, который дается буддизмомъ, есть монашество въ бездѣятельно-созерцательной формѣ, для котораго трудъ есть злая необходимость, почему оно предпочитаетъ существовать нищенствомъ. Насколько подобное мировоззрѣніе проникаетъ

---

[1]) Samyutta Nikâya, vol III, p 151 (*Neumann.* Buddistische Anthologie, 195)

[2]) Oldenberg, l. c 247

въ жизнь, дѣлается настроеніемъ цѣлаго народа, постольку оно становится препятствіемъ для хозяйственной дѣятельности; и ужъ во всякомъ случаѣ очевидно, что та ажитація, которая требуется теперешней экономической жизнью,—биржевая спекуляція, телеграфъ, телефонъ, коммерческія связи всего міра, которыя характерны для современной жизни, съ ея экономической истерикой, окажутся психологически совершенно несовмѣстимы съ тѣми стремленіями къ покою и подавленію жизни, которыя проповѣдуетъ буддизмъ. Поэтому въ числѣ другихъ причинъ, которыхъ, конечно, много, и буддизмъ является не послѣдней въ экономическомъ застоѣ Востока и и порабощенности его бѣлою расой западной Европы.

Настроеніе безочарованности и пресыщенія жизнью, находящее свое выраженіе въ буддійскомъ квіетизмѣ и міроотречности, неоднократно проявляется въ исторіи то какъ плодъ личнаго разочарованія въ жизни [1]), то какъ выраженіе утомленія и упадочности гиперкультурныхъ эпохъ: съ подобнымъ настроеніемъ умираетъ античный міръ, и лебединою пѣснью его въ этомъ отношеніи является философія неоплатонизма.

---

[1]) Классическое выраженіе получаетъ это настроеніе въ нѣкоторыхъ мѣстахъ книги *Екклезіастъ*:

„Я предпринялъ большія дѣла: построилъ себѣ домъ, посадилъ виноградники, устроилъ себѣ сады и рощи и насадилъ въ нихъ всякія плодовыя деревья, сдѣлалъ себѣ водоемы для орошенія изъ нихъ рощей, произращающихъ деревья; пріобрѣлъ себѣ слугъ и служанокъ, и домочадцы были у меня; также крупнаго и мелкаго скота было у меня больше, нежели у всѣхъ, бывшихъ прежде меня въ Іерусалимѣ; собралъ себѣ серебра и золота и драгоцѣнностей отъ царей и областей, завелъ у себя пѣвцовъ и пѣвицъ для услажденія сыновъ человѣческихъ—разныя музыкальныя орудія. И сдѣлался я великимъ и богатымъ больше всѣхъ, бывшихъ прежде меня въ Іерусалимѣ; и мудрость моя пребыла вмѣстѣ со мною. Чего бы глаза мои не пожелали, я не отказывалъ имъ, не возбранялъ сердцу моему никакого веселья, потому что сердце мое радовалось во всѣхъ трудахъ моихъ, и это было моею долею отъ всѣхъ трудовъ моихъ. И оглянулся я на всѣ дѣла мои, которыя сдѣлали руки мои, и на трудъ, которымъ я трудился, дѣлая ихъ: и вотъ, все—суета и томленіе духа, и нѣтъ отъ нихъ пользы подъ солнцемъ. И возненавидѣлъ я весь трудъ мой, которымъ трудился подъ солнцемъ, потому что долженъ оставить его человѣку, который будетъ послѣ меня. И кто знаетъ: мудрый-ли будетъ или глупый? А онъ будетъ распоряжаться всѣмъ трудомъ моимъ, которымъ я трудился и которымъ показалъ себя мудрый подъ солнцемъ. И это—суета!“ (Екклез. II, 4—11, 18—19).

Современный европейскій эпикуреизмъ.

Полную противоположность этому серьезному и мрачному міровоззрѣнію представляетъ эпикурейское, легкомысленное міровоззрѣніе средняго европейца, для котораго стремленіе къ увеличенію богатства, комфортъ, вѣчная потребность наслажденія являются чѣмъ-то насущнымъ и настолько само собой разумѣющимся, что ему даже въ голову не приходитъ создавать для оправданія этого особую доктрину или мораль, и все своеобразіе его міровоззрѣнія осознается только въ сопоставленіи съ противоположнымъ міровоззрѣніемъ. Послушаемъ, какъ говоритъ о себѣ это міровоззрѣніе устами одного изъ талантливѣйшихъ представителей современной экономической науки—Вернера Зомбарта.

„Я предвижу, что грядущее поколѣніе послѣ долгихъ столѣтій лишеній, наконецъ, снова будетъ вести жизнь, которая будетъ пропитана красотой и довольствомъ. Явится поколѣніе, которое изъ полноты богатства, притекающаго къ нему съ расточительнымъ изобиліемъ, создастъ цѣлый міръ вождѣленій и красивыхъ формъ, поколѣніе людей, для которыхъ наслажденіе, радость жизни сдѣлаются само собой разумѣющимися спутниками земныхъ странствій, людей съ утонченными чувствами, съ эстетическимъ міропониманіемъ. Это значитъ: количественно потребность въ изящномъ приметъ такіе размѣры, о которыхъ мы теперь не можемъ составить себѣ и малѣйшаго представленія, она возрастетъ безмѣрно до такихъ колоссальностей и великолѣпія, по сравненію съ которымъ роскошь императорскаго Рима, блескъ Венеціи, расточительность Версаля превратится въ ничто“. Въ другомъ мѣстѣ Зомбартъ обращаетъ вниманіе на „болѣе цѣнное, искусное и удобное устройство ресторановъ и отелей, кафе и кабаковъ, желѣзнодорожныхъ поѣздовъ и пароходовъ, торговыхъ домовъ, а равно и всѣхъ дѣловыхъ помѣщеній капиталистическихъ предпріятій. Въ настоящее время впереди всѣхъ по части эстетической обстановки идутъ магазины парфюмерными товарами и галстуками, магазины бѣлья, салоны для завивки дамъ, салоны для стрижки и бритья, фотографическія мастерскія и т. д. Дѣловая и торговая жизнь прошитывается красотой“. Натурально, единственнымъ признакомъ красоты здѣсь является техническая цѣлесообразность:

„мы научимся находить прекраснымъ то, что является технически совершеннымъ“. „Въ машинѣ лежитъ стиль будущаго“. Конечно, съ своей точки зрѣнія Зомбартъ совершенно устраняетъ понятіе и вопросъ о роскоши. „Не существуетъ столь расточительныхъ тратъ, столь утонченныхъ наслажденій жизнью, которыя бы не могли найти своей санкціи и потому оправдания въ личности своего выполнителя. Драгоцѣнная жемчужина, которую Клеопатра велѣла растолочь, съ тѣмъ, чтобы высыпать порошокъ въ чашу съ виномъ, предложенную гостю, упоминается во всякомъ трактатѣ о роскоши, какъ иллюстрація „крайностей“. Однако, кто изъ тѣхъ, кому хотя до нѣкоторой степени понятно очарованіе необыкновенныхъ людей, захочетъ искать ихъ въ образѣ этой великой жены? Или въ ночныхъ катаньяхъ Людвига II? Или въ роскоши и блескѣ короля—солнца?“

чи курса.

Я взялъ два примѣра, чтобы показать, что рядомъ съ изученіемъ фактовъ экономической жизни и методовъ производства, можно изучать и хозяйственное міровоззрѣніе, то, что мы называемъ философіей хозяйства. Политическая экономія изучаетъ фактическую сторону хозяйства, философія же хозяйства изслѣдуетъ хозяйство, какъ цѣнность, какъ задачу, какъ добро или зло. На основаніи сказаннаго вытекаетъ ближайшее опредѣленіе задачи нашего курса,—„исторіи экономическихъ ученій“. Выраженіе это можетъ быть понимаемо въ двоякомъ смыслѣ—въ болѣе узкомъ и болѣе широкомъ. Въ болѣе узкомъ смыслѣ исторія экономическихъ ученій понимается, какъ изложеніе различныхъ теченій въ наукѣ политической экономіи. Политическая же экономія, какъ наука, существуетъ не болѣе 150—100 лѣтъ, слѣдовательно, исторія экономическихъ ученій, понимаемая, какъ исторія политической экономіи, относилась бы только къ этой новѣйшей эпохѣ. Но возможно болѣе широкое трактованіе этого предмета—изученіе исторіи не только политической экономіи, но экономическихъ міровоззрѣній. Мы будемъ понимать исторію экономическихъ ученій именно во второмъ, болѣе широкомъ и общемъ смыслѣ, какъ исторію социально-экономическихъ міровоззрѣній или исторію философіи хозяйства, причемъ исторія политической экономіи, какъ науки,

войдетъ сюда лишь какъ отдѣльная глава. Соотвѣтственно этимъ задачамъ раздвигаются хронологическія рамки изслѣдованія; для насъ интересенъ не только тотъ вѣкъ, въ которомъ создалась политическая экономія, какъ наука, но вообще тѣ моменты въ исторіи человѣчества, которые были особенно ярки и характерны для экономическаго мышленія. Мы не пройдемъ, напримѣръ, молчаніемъ эпоху Платона или средніе вѣка только потому, что въ то время не существовало политической экономіи, какъ науки.

Интересъ такого изученія необходимо распространяется и на общую духовную атмосферу данной эпохи, ея культуру и міровоззрѣніе, изъ которыхъ вырастаетъ та или иная экономическая доктрина. Трудность такого изученія предмета заключается въ его необъятности. Я отнюдь не предполагаю обозрѣвать всю мировую исторію, что было бы неосуществимо, а остановлюсь лишь на отдѣльныхъ ея моментахъ, которые намъ особенно интересны, причемъ предметомъ нашего главнаго интереса будетъ происхожденіе современнаго экономическаго сознанія и его исторія.

Слѣдуетъ сказать нѣсколько словъ о значеніи историческаго изученія вообще. Для многихъ исторія представляется чѣмъ-то вродѣ собранія рѣдкостей, кунсткамеры или же сухого перечня того, что было когда-то, но теперь для насъ является болѣе или менѣе чуждымъ. Нѣтъ ничего болѣе ненаучнаго и нефилософскаго, какъ такое отношеніе къ исторіи. При извѣстной широтѣ пониманія самихъ себя и своего настоящаго, связь современности со всей предыдущей исторіей становится все нагляднѣе. Поэтому исторія есть въ сущности средство для самопознанія, и практическій результатъ этого самопознанія есть прежде всего то духовно освобождающее значеніе, которое даетъ историческое изученіе. Личный опытъ нашъ слишкомъ узокъ, и многое при свѣтѣ исторіи представится намъ совершенно иначе, чѣмъ въ томъ случаѣ, если мы замыкаемся въ идеяхъ и интересахъ современности. Въ особенности это наблюденіе вѣрно въ области хозяйственной жизни, которая возбуждаетъ къ себѣ столь сильный интересъ. Вѣдь въ экономической сторонѣ жизни бьется наиболѣе горячо и отчетливо пульсъ современности, а то, къ чему относятся

наиболѣе страстно, и воспринимаютъ наименѣе объективно, и трудно бываетъ отдать себѣ отчетъ въ томъ, насколько мы широко и объективно здѣсь судимъ. Историческое изученіе играетъ здѣсь важную роль. Потому желательно совершить это духовное путешествіе въ иныя эпохи, которое, какъ и всякое путешествіе, раскрываетъ новые горизонты, новыя перспективы. Нашъ вѣкъ есть вѣкъ историзма, все понимающій въ свѣтѣ исторіи, не въ застывшемъ состояніи, но въ постоянномъ развитіи. Конечно, не должно составлять изъ этого исключенія и изученіе экономическихъ идей.

Теперь я долженъ прибавить еще нѣсколько словъ для характеристики предмета изученія относительно внѣшнихъ рамокъ курса, въ частности относительно тѣхъ смежныхъ дисциплинъ и знаній, которыя придется намъ постоянно привлекать для полноты картины. Прежде всего очевидно, что экономическія идеи или міровоззрѣнія всегда есть нѣкоторое истолкованіе человѣкомъ окружающей его экономической среды; человѣкъ никогда не философствуетъ самъ въ себѣ или въ пустомъ пространствѣ, а побуждается къ философствованію жизнью; такъ и экономическая философія пробуждается впечатлѣніями экономической жизни. Слѣдовательно, все, что мы знаемъ о перемѣнахъ въ экономической жизни, объ ея развитіи, вообще объ исторіи хозяйственнаго быта, это имѣетъ первостепенное значеніе для уразумѣнія самаго содержанія и значенія того или другого ученія. Научное изложеніе исторіи экономическихъ міровоззрѣній совершенно неосуществимо внѣ исторіи экономической жизни, а исторія экономической жизни почти неотдѣлима отъ общей исторіи и въ частности отъ исторіи политической. Поэтому намъ придется, какъ въ картинѣ или въ декораціи, намѣчать нѣсколько плановъ: отдаленные намѣчаются въ общихъ чертахъ, болѣе близкіе детальнѣе, а самые близкіе приходится вырисовывать особенно тщательно и подробно. Но центромъ вниманія будетъ все-таки смѣна экономическихъ міровоззрѣній или, какъ я выразился выше, различныхъ системъ философіи хозяйства.

Итакъ, съ чего же начать и чѣмъ ограничиться для того, чтобы намѣтить самые основные моменты въ развитіи европейской экономической мысли? Что касается древняго

міра, эпохи до Р. Х., то я полагаю, что указашемъ при выборѣ изученія для насъ должна служить та важность, которую представляетъ собою то или другое мировоззрѣніе для дальнѣйшаго европейскаго сознанія. Поэтому намъ придется выключить изъ своего вниманія всю исторію востока, которая все полнѣе и полнѣе выкапывается изъ песковъ новѣйшими изслѣдователями, и остановить свое вниманіе только на двухъ-трехъ народахъ древняго міра, настроенія и мысли которыхъ имѣютъ прямое значеніе для современности: на евреяхъ, грекахъ и римлянахъ. Путь нашего изученія древняго міра поэтому будетъ таковъ: отъ іудейскихъ пророковъ къ Платону, Аристотелю, Сенекѣ и другимъ римскимъ писателямъ, а черезъ нихъ къ новой эрѣ—христіанству.

ГЛАВА I.

Еврейскіе пророки и апокалиптики.

Литература *Библія* Ветхій Завѣтъ, соотвѣтственныя книги *Адлеръ* Историческій очеркъ соціально-реформаторскихъ движеній въ древности 2 Соціальныя преобразованія у древнихъ евреевъ (Въ сборникѣ статей изъ Handwoiterbuch der Staatswissenschaften· Очерки изъ экономической и соціальной исторіи древняго міра и среднихъ вѣковъ, пер подъ ред В Э Дена СПБ 1899). *Wellhausen* Israelitische und judische Geschichte. 6-te Aufl 1907 *W. Nowack.* Die socialen Problemen in Israel und deren Bedeutung fur die religiose Entwickelung dieses Volkes Strassburg 1892 *Fr E. Kubel* Die sociale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des Alten Testaments Stuttgart 1891 *O. Schilling.* Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Litteratur 1908 *P. Kleinert* Die Profeten Israels in socialer Beziehung. Leipzig 1905. *C H Cornill* Der israelitische Profetismus 6-te Aufl 1906 *Robertson Smith* The prophets of Israel ed by T Cheyne *С Булгаковъ* Два града, т I (Апокалиптика и соціализмъ) Москва 1911 „Путь"

Я позволяю себѣ остановить ваше вниманіе на экономической мысли іудейскаго народа и посвятить ей особую главу на томъ основаніи, что въ соціальной дѣятельности и мышленіи пророковъ, а не меньше и въ апокалиптикѣ, мы имѣемъ передъ собою совершенно единственную, въ своемъ родѣ ни съ чѣмъ несравнимую страницу въ исторіи соціальной мысли.

Теократія

Для того, чтобы намъ понять характеръ и значеніе іудейскихъ пророковъ, какъ соціальныхъ дѣятелей, нужно отдать себѣ отчетъ о той соціальной и экономической обстановкѣ жизни іудейскаго народа, при которой они выступали и дѣйствовали. Но еще важнѣе здѣсь духовная атмосфера ея. Отличительной чертой всего міровоззрѣнія и общаго уклада жизни іудейскаго народа, въ частности и экономической, является господство идеала теократіи. Ему присуще убѣжденія, что всѣ экономическія и правовыя отношенія регулируются непосредственно Ягве,—Іеговой, т.-е. самимъ Бо-

гомъ. Поэтому то, что въ настоящее время излагается въ законодательныхъ кодексахъ и представляетъ собою содержаніе свѣтскаго законодательства, у Израиля составляетъ предметъ законодательства религіознаго и излагается въ различныхъ мѣстахъ такъ называемаго Пятикнижія Моисеева, этого своеобразнаго законодательства Израиля.

Въ основѣ соціальнаго законодательства здѣсь лежитъ та идея, что соціальной единицей является весь еврейскій народъ. Его права вмѣстѣ съ его обязанностями устанавливается Синайскимъ союзомъ съ Іеговой. На этомъ основаніи вся земля обѣтованная, которая была завоевана у Ханаана, принадлежитъ всему народу, а не отдѣльнымъ лицамъ, которыя только пользуются отдѣльными ея частями. Таково воззрѣніе: насколько полно оно осуществилось въ жизни,—это вопросъ другой, но принципіальная точка зрѣнія была такова.

оціальный ой Израиля.

Въ первое время послѣ перехода израильскаго народа къ осѣдлому состоянію не представлялось никакихъ причинъ для соціальныхъ конфликтовъ. „Хотя въ нашемъ распоряженіи вовсе не имѣется первоисточниковъ, на основаніи которыхъ можно было бы судить о первоначальномъ раздѣленіи земли между отдѣльными родами и семьями, но едва ли можетъ подлежать сомнѣнію, что въ предѣлахъ каждаго колѣна завоеванная имъ земля была раздѣлена по числу способныхъ къ оружію мужчинъ,—такъ какъ въ тѣ отдаленныя времена у евреевъ не было еще ни собственно жреческаго, ни военнаго привилегированнаго сословія“ (*В. Новакъ*) [1]). Скотоводство естественно уступило мѣсто земледѣлію, и вскорѣ хлѣбопашество и садоводство стали считаться занятіями, составляющими истинное призваніе человѣка. Конечно, земля сама по себѣ давала очень мало, но „потъ лица“ творилъ чудеса. Террасообразные склоны горъ были покрыты виноградниками и масличными садами; равнины и долины приносили въ изобиліи пшеницу и ячмень. Воздѣлываніе земли стояло несомнѣнно на очень высокой ступени развитія. Наоборотъ, ремесла и вообще обрабатывающая про-

---

[1]) *W. Nowack.* Die socialen Probleme in Israel und ihre Bedeutung fur die religiose Entwickelung des Volkes.

мышленность служили лишь для удовлетворенія элементарныхъ потребностей домашняго быта; важнѣйшими видами ихъ были: ткачество, гончарное, столярное и кузнечное производства (сравн. у Вельгаузена) [1]). Такъ обстояло дѣло приблизительно около 800 г. до Р. Х. Но это продолжалось недолго, и позднѣе обстоятельства перемѣнились. Торговля, находившаяся первоначально въ рукахъ ханаанскихъ городовъ, вскорѣ стала также занятіемъ и израильтянъ. Съ этого момента начинается процессъ, который, въ извѣстныхъ намъ существенныхъ чертахъ, является типичнымъ для всей соціальной эволюціи культурныхъ народовъ древности Съ развитіемъ торговли независимое крестьянское хозяйство все болѣе и болѣе падаетъ; возникаетъ классъ богачей, по отношенію къ которому крестьянство находится въ состояніи сильной задолженности; богачи пользуются этимъ, чтобы, объединяя въ своихъ рукахъ мелкія крестьянскія хозяйства, образовать обширныя латифундіи и низвести крестьянъ на степень крѣпостныхъ или обязанныхъ нести барщину арендаторовъ [2]). (Адлеръ, цит. соч., 43—4).

соціальная реформа

---

[1]) Israelitische und jüdische Geschichte Berlin. 1895

[2]) Категорическими указаніями на существованіе этого процесса у древнихъ евреевъ служатъ изреченія пророковъ „Израиль, народъ Господень“,—жалуется Осія,—„превратился въ землѣ Ханаанской въ торгашей, говорящихъ „вотъ я разбогатѣлъ, накопилъ себѣ имущества, но во всѣхъ моихъ трудахъ не найдутъ ничего незаконнаго, въ чемъ бы я согрѣшилъ“ (12, 9) „И земля его наполнилась серебромъ и золотомъ, и нѣтъ конца сокровищамъ его“, говоритъ съ сокалѣнемъ Исаія (2,7) Довольно часто случалось, что богачи угнетали своихъ неимущихъ единоплеменниковъ „Рабъ твой, мой мужъ умеръ“,—говоритъ съ воплемъ одна женщина пророку Елисею,—„а ты знаешь что рабъ твой боялся Господа. Теперь пришелъ заимодавецъ взять обоихъ дѣтей моихъ въ рабы себѣ“ (2 Кн Цар 4,1) Амосъ, „одинъ изъ пастуховъ Θекойскихъ“, тоже принужденъ возвысить свой голосъ противъ „жирныхъ телицъ Васанскихъ что на горѣ Самарійской“, „притѣсняющихъ бѣдныхъ, обижающихъ нищихъ, говорящихъ хозяевамъ своимъ „давай и мы будемъ пить“ (Амосъ, 4,1) Такимъ образомъ въ Израилѣ дѣло окончилось возникновеніемъ крупныхъ землевладѣльческихъ хозяйствъ, исторгающихъ у Исаіи слѣдующую изъ его гнѣвныхъ вспышекъ· „Горе вамъ, прибавляющіе домъ къ дому, присоединяющіе поле къ полю, такъ что другимъ не остается мѣста, какъ будто вы *одни* поселены на землѣ“ (Исаія, 5,8),

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ

Рѣзкій контрастъ съ бѣдственнымъ положеніемъ неимущихъ классовъ, которые, не смотря на всѣ труды и старанія, ничего не могли для себя добиться, составляютъ блескъ и роскошь богатыхъ классовъ, а также вопіющія злоупотребленія въ области правосудія [1]).

оціальная реформа

Поэтому, когда появилось теченіе въ пользу социальной реформы, духовно руководимое пророками, то были вызваны къ жизни старыя законоположенія, связанныя съ теократическимъ идеаломъ, причемъ эти законоположенія имѣютъ цѣлью защитить бѣдныхъ отъ богатыхъ и закрѣпить земельную собственность въ рукахъ тѣхъ, кто ею пользуется [2]). Уже въ книгѣ Исходъ (20, 22 до гл. 23) находимъ мы слѣдующія требованія: 1) никто не долженъ брать процентовъ, давая деньги взаймы своимъ единоплеменникамъ; 2) заимодавецъ, взявшій въ залогъ одежду своего должника, долженъ до захода солнца возвратить ему ее, чтобы бѣднякъ могъ воспользоваться ею ночью для защиты отъ холода; 3) если должникъ не можетъ иначе уплатить свой долгъ, какъ

---

[1]) Послушаемъ опять, что говорятъ объ этомъ пророки „Лицепріятіе ихъ (начальниковъ народа) свидѣтельствуетъ противъ нихъ“, восклицаетъ Исаія (3,9). „Вы между тѣмъ судъ превращаете въ ядъ, а плодъ правды—въ отраву“, говоритъ Амосъ Амосъ говоритъ затѣмъ о богатыхъ, что они „продаютъ праваго за серебро и бѣднаго—за пару сандалій“ (стоимости которыхъ онъ не можетъ уплатить), „жаждутъ, чтобы прахъ земной былъ на головѣ бѣдныхъ и кроткихъ сбиваютъ съ пути“ (Амосъ, 2, 6 и слѣд). Наконецъ, Исаія обрушивается со слѣдующими обличеніями на все общество и его руководителей: „Горе вамъ!“ „Какъ сдѣлалась блудницею вѣрная столица“, которая „была (нѣкогда) исполнена правосудія!“ „Серебро твое стало изгарною“, „начальники твои—товарищи ворамъ, всѣ они любятъ подарки и гонятся за мздою,—они не заступаются за сироту, и тяжба вдовицы не доходитъ до нихъ .“. „Онъ (Господь Саваоѳъ) ждалъ (отъ мужей Іудейскихъ) правосудія, но вотъ—кровопролитіе правды,—но вотъ вопіющая неправда. “. „Горе тѣмъ, которые произносятъ несправедливые приговоры, и тѣмъ, которые пишутъ несправедливыя рѣшенія“, „чтобы похитить право у бѣднаго Моего народа“ (Исаія 1, 21 и слѣд 5, 7 и 10, 1 и слѣд)

[2]) Законодательство это излагается отъ имени Моисея въ Пятикнижіи Не подлежитъ сомнѣнію тотъ фактъ, что, какъ бы ни относиться къ вопросу о времени происхожденія книгъ Моисея, въ царствованіе Іосіи законодательство это получило какъ бы новое и торжественное подтвержденіе по поводу открытія Второзаконія (621 г.).

путемъ продажи въ рабство [1]) себя самого, а въ случаѣ необходимости и своей семьи,—на седьмой годъ онъ долженъ быть безвозмездно отпущенъ на волю, вмѣстѣ со всѣми членами своей семьи, и 4) пашни, виноградныя и масличныя плантации должны каждый седьмой годъ оставаться невоздѣланными, „чтобы бѣдные могли питаться непосредственными плодами полей и виноградниковъ“.

Въ книгѣ Второзакония подтверждается воспрещение брать проценты на занятый капиталъ съ единоплеменниковъ. Далѣе, было ограничено залоговое право заимодавца, причемъ предметы первой необходимости были исключены изъ числа могущихъ быть удержанными въ закладѣ. Затѣмъ, обращенный въ рабство должникъ долженъ былъ на седьмой годъ быть отпущенъ на волю, и не неимущимъ бѣднякомъ,—что могло бы снова ввергнуть его въ прежнее бѣдственное положеніе,—а получивъ предварительно крупную дань отъ овецъ, хлѣба и вина своего заимодавца (Второзакон. 15, 14). Наконецъ, каждый седьмой годъ былъ провозглашенъ такъ называемымъ „годомъ прощенія“, въ который всѣ долги должны были прощаться безъ всякой уплаты. „Чтобы всякій заимодавецъ,—говорится въ законѣ,—не взыскивалъ съ ближняго и брата своего, потому что провозглашено прощение ради Господа. Что будетъ твое у брата твоего, прости. Берегись, чтобы не вошла въ сердце твое безаконная мысль: приближается седьмой годъ, годъ прощенія; и глазъ твой станетъ немилостивъ къ нищему брату твоему, и ты не дашь ему, и онъ возопіетъ на тебя къ Господу, и будетъ на тебѣ грѣхъ. Дай ему, и не должно скорбѣть сердце твое, когда будешь давать ему“. (Второзакон. 15, 2, 3, 9 и 10). По закону о „юбилейномъ“, пятидесятомъ годѣ (Левитъ 25), не только получалъ свободу должникъ, обращенный въ

---

[1]) Рабство у древнихъ евреевъ не было еще наболѣе тяжелой участью, и рабы и рабыни жили не хуже мелкихъ крестьянъ и были защищены закономъ отъ дурного обращенія съ ними. Поэтому мы, въ данномъ случаѣ, можемъ съ полнымъ правомъ оставить въ сторонѣ разсмотрѣніе вопроса о рабствѣ, такъ какъ,—по словамъ Велльгаузена,—„институтъ рабства въ Израилѣ не имѣлъ того политическаго значенія, какъ у грековъ и римлянъ, оно могло бы быть отмѣнено безъ всякаго потрясенія основъ государственной жизни“.

рабство, но и семейныя земельныя владѣнія, перешедшія въ чужія руки, должны возвращаться въ собственность семьи. Другіе законы обязываютъ къ ежедневной расплатѣ съ поденщикомъ,—„чтобы онъ не возопилъ на тебя къ Господу, и не было бы на тебѣ грѣха" (Второзакон. 24, 15),—далѣе, къ милосердію относительно всѣхъ безпомощныхъ и неимущихъ: каждый можетъ ѣсть виноградъ, сколько хочетъ въ винограднике ближняго своего, только не долженъ ничего класть въ сосудъ свой; разрѣшается также рвать руками колосья на полѣ ближняго своего, но не заносить серпа на его жатву; если же кто забудетъ снопъ на (собственномъ) полѣ, онъ не долженъ возвращаться, чтобы взять его, такъ же какъ и не позволяется во время сбора маслинъ или винограда подбирать оставшіеся плоды,—остатки послѣ жатвы и сбора плодовъ должны принадлежать бѣднымъ; наконецъ, израильтянинъ долженъ каждые три года отдѣлять десятину отъ всѣхъ произведеній своихъ за послѣдній годъ и выставлять все это въ своемъ жилищѣ, чтобы приходящіе къ нему левиты, вдовы и сироты могли ѣсть и насыщаться (Второзак. 22, 24, 14).

Надо еще присоединить ко всему этому существовавшій съ древнѣйшихъ временъ законъ *о субботнемъ отдыхѣ*, —который имѣлъ также безусловную силу для рабовъ, рабынь и домашняго скота, и нарушеніе котораго исполненіемъ какой-либо работы наказывалось смертной казнью [1]).

Провозглашеніе этого соціальнаго законодательства царемъ Іосіей имѣло, безспорно, первостепенное принципіальное значеніе, однако можно сомнѣваться, чтобы оно вошло цѣликомъ въ жизнь, особенно въ той части, которою установляется аграрная реформа. Однако, какъ справедливо замѣчаетъ проф. Адлеръ (ц. с. 5, 2), сѣмя соціальной реформы, впервые посѣянное въ Израилѣ, не должно было совершенно заглохнуть,—ему предстояло принести въ будущемъ плоды, пользованіе которыми и теперь еще украшаетъ жизнь, такъ такъ во всемъ культурномъ мірѣ „синайское законодательство

---

[1]) Ср Адлеръ, ц. с, 47—9

обезпечило неустанно трудящемуся народу, по крайней мѣрѣ, хоть одинъ день отдыха въ недѣлю“ (Дизраэли).

Но прямо міровое историческое значеніе имѣло то, что въ Израилѣ идейными представителями могущественнаго народнаго движенія, имѣвшаго одною изъ цѣлей соціальныя преобразованія, были *пророки*.

Пророки. Пророки (наби—вѣщунъ) суть люди, которые считаютъ себя органами для возвѣщенія божественной воли и правды. Надлежащее выясненіе значенія проповѣди пророковъ израильскихъ принадлежитъ исторіи израильской религіи [1]); мы можемъ здѣсь остановиться только на одной, въ сущности второстепенной ея сторонѣ,—соціально-экономической. Непосредственной миссіей пророческой дѣятельности была религіозная борьба съ идолопоклонствомъ, а вмѣстѣ за очищеніе нравовъ, стремленіе поддержать вѣру, забота о духовной индивидуальности еврейскаго народа, проповѣдь новаго, просвѣтленнаго богосознанія и мессіанскихъ надеждъ. Какъ извѣстно, во всей міровой исторіи проповѣдь пророковъ, съ ея пламенными образами, съ ея незабываемыми символами въ своемъ родѣ не имѣетъ себѣ подобной. Что касается соціальныхъ ея мотивовъ, то они являются лишь производными. Соціальное обличеніе было у пророковъ только частнымъ выводомъ изъ требованій обще-религіознаго характера. Поэтому большинство этихъ проповѣдей имѣетъ не соціально-политическій, а религіозно-соціальный характеръ; пророковъ интересуютъ не вопросы экономической техники и подробности экономической жизни, а вопросы о правдѣ и неправдѣ, добрѣ и злѣ въ экономическихъ отношеніяхъ. Дѣятельность пророковъ имѣла мѣсто въ такую эпоху, когда жизнь еврейскаго народа начинаетъ потрясаться до основанія. Начавшееся религіозное разложеніе и соціальное неравенство вызвало и внѣшнюю слабость, которая въ концѣ концовъ повлекла за собой плѣненіе еврейскаго народа, его политическую смерть. Въ этомъ смыслѣ, по остроумному выраженію одного нѣмецкаго ученаго (Корнилля), пророки являются буревѣстниками

---

[1]) См напр кн *С. Н. Трубецкой* Ученіе о Логосѣ, глава о пророкахъ, тамъ же указана литература предмета

мировой исторіи, выступленіе пророковъ знаменуетъ новую эпоху въ сознаніи, предвѣщая рядъ трагическихъ событій исторіи: „Пророкъ дѣйствительно имѣетъ способность распознавать Бога въ исторіи. Онъ чувствуетъ, если въ воздухѣ носятся катастрофы. Но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть и воплощеніе совѣсти народа, который чувствуетъ и выражаетъ все, что въ народѣ дурно и не угодно Богу". „Израильскій пророкъ есть человѣкъ, который имѣетъ способность временное разсматривать подъ угломъ вѣчности" [1]). Въ сознаніи пророковъ „религія Израиля есть моральная религія. Іегова есть Богъ праведности, отношенія котораго съ народомъ опредѣляется этическимъ масштабомъ. Пророки никогда не были патріотами обыкновеннаго разбора, для которыхъ національные интересы стоятъ выше абсолютныхъ велѣній религіи и морали" [2]). „Это высшая мудрость, нежели патріотизмъ, для нея божественная истина и гражданская справедливость выше, чѣмъ всѣ соображенія государственныя".

„Конечно, пророкъ не есть экономистъ. Его значеніе не въ изобрѣтеніи новыхъ теорій и проведеніи новыхъ организацій. Если бы это было такъ, то онѣ исчезли бы вмѣстѣ съ условіями, изъ которыхъ родились эти теоріи, и къ которымъ были бы приспособляемы эти организаціи. Значеніе ихъ заключается въ томъ проницательномъ взглядѣ, который не обманывается видимостью вещей и видитъ каждый предметъ такъ, какъ онъ есть: существенное существеннымъ, ничтожное ничтожнымъ, благородное благороднымъ... Не въ техникѣ соціальныхъ вопросовъ заключается его соціальное значеніе. Оно заложено въ той глубочайшей основѣ, гдѣ соціальныя явленія простираютъ свои корни въ этику и откуда получаютъ силу жизни или приговоръ смертный" [3]). При этомъ, содержаніе справедливости, которую проповѣдуютъ

---

[1]) *Cornill* Der israelitische Profetismus, 36.
[2]) *Robertson Smith* The prophets of Israel, 71, 78.
[3]) *Kleinert.* Die Profeten Israels in socialer Beziehung, 6 Ср характеристику еврейскихъ пророковъ въ рѣчи *Германа Когена*, который лишаетъ ихъ подлинной религіозной миссіи и превращаетъ въ соціалистическихъ неокантіанцевъ. Die Bedeutung des Judentums fur den religiosen Fortschritt (Prot d Verh des V Weltkong. f. freie Christ.

пророки, имѣетъ не только индивидуальный, но и соціальный характеръ. „Они имѣютъ въ виду менѣе отдѣльныхъ лицъ, нежели учрежденія и общество, причемъ обнаруживаютъ замѣчательную симпатію къ низшимъ и безправнымъ сословіямъ“ [1]).

Время пророковъ продолжается съ VIII по VI вѣкъ, оно охватываетъ эпохи исторіи Израиля: предплѣнную, плѣна и послѣплѣнную. Для насъ наибольшій интересъ представляетъ предплѣнная эпоха, когда Израиль жилъ еще самостоятельной политической и экономической жизнью, слѣдовательно, былъ отвѣтственъ за ту неправду, которая въ его средѣ развивалась.

Мотивы соціальнаго пророчествованія двояки: съ одной стороны оно есть обличеніе зла, и въ этомъ заключается чрезвычайно сильная сторона пророчества, а съ другой—пророчества представляютъ намъ картину справедливаго строя будущаго царства Божія, въ которомъ это зло будетъ устранено. Для того, чтобы нѣсколько ближе познакомиться съ соціальной проповѣдью пророковъ, я приведу небольшіе характерные отрывки изъ нѣкоторыхъ пророковъ. Вотъ, напримѣръ, Амосъ, суровый пастухъ изъ Θекои, выступившій въ эпоху внѣшняго блеска израильскаго царства. Онъ является въ Самарію на торжественное жертвоприношеніе, гдѣ присутствуетъ царь со своимъ дворомъ и изрекаетъ пророчества о будущей гибели Израиля. Онъ есть первый пророкъ, оставившій послѣ себя пророчества въ письменной формѣ. Въ своихъ пророчествахъ онъ обличаетъ не только отклоненія отъ религіозной истины, но и отъ соціальной справедливости. „Такъ говоритъ Господь: За три преступленія Израиля и за четыре не пощажу его, потому что продаютъ праваго за золото и бѣднаго за пару сандалій... Жаждутъ, чтобы прахъ земной былъ на головѣ бѣдныхъ и путь кроткихъ извращаютъ... На одеждахъ, взятыхъ въ залогъ, возсѣдаютъ при всякомъ жертвенникѣ, и вино (взысканное) съ обвиненныхъ, пьютъ въ домѣ боговъ своихъ (Гл. 2). О вы, которые судъ превращаете въ отраву, и правду повергаете на землю... Итакъ, за то, что вы попираете бѣднаго и берете отъ него подарки

Амосъ.

[1]) *Wellhausen* Israelitische und judische Geschichte, 114.

хлѣбомъ, вы построите дома изъ тесовыхъ камней, но жить въ нихъ не будете... разведете прекрасные виноградники, но сами отъ нихъ пить не будете... Ибо я знаю, какъ многочисленны преступленія ваши и какъ тяжки грѣхи ваши: вы— враги праваго, берете взятки и извращаете въ судѣ дѣла бѣдныхъ... Возненавидьте зло, возлюбите добро и возстановите у воротъ правосудіе... Пусть, какъ вода потечетъ судъ, и правда, какъ сильный потокъ... (гл. 5). Вы, которые день бѣдствія считаете далекимъ и приближаете торжество насилія, вы, которые лежите на ложахъ слоновой кости и нѣжитесь въ постеляхъ вашихъ, ѣдите лучшихъ овновъ изъ стада и тельцовъ съ тучнаго пастбища, поете подъ звуки гуслей, думаете, что владѣете музыкальнымъ орудіемъ, какъ Давидъ, пьете изъ чашъ вино, натираетесь наилучшими маслами и не болѣзнуете о бѣдствіяхъ Іосифа. Зато пойдутъ они въ плѣнъ во главѣ плѣнныхъ, и кончится ликованіе изнѣженныхъ (гл. 6)... Тогда Господь сказалъ мнѣ: пришелъ конецъ народу моему Израилю; не буду больше прощать ему... Выслушайте это, алчущіе проглотить бѣдныхъ и погубить нищихъ. Вы, которые говорите: когда-то придетъ новолуніе, чтобы намъ продать хлѣбъ, и суббота, чтобы открыть житницы, уменьшить мѣру, увеличить цѣну сикля и обманывать невѣрными вѣсами, чтобы покупать немущихъ за серебро и бѣдныхъ за пару обуви, и высѣвки изъ хлѣба продавать. Клялся Господь славою Іакова: во вѣки поистинѣ не забуду ни одного изъ дѣлъ ихъ“ (Амосъ II, 6—8, V, 7, 11—2, 15, 24, VI, 3—7, VIII, 2, 4—7).

Слѣдуетъ нѣсколько напрячь воображеніе и перенестись въ ту обстановку, чтобы представить себѣ, какъ звучали эти пламенныя рѣчи среди тѣхъ, къ кому они были направлены, насколько могучаго выразителя нашла себѣ соціальная правда въ устахъ этого пророка.

Амосъ является грознымъ вѣстникомъ правды и обличителемъ зла. Противоположность ему по темпераменту представляетъ собою слѣдующій по времени израильскій пророкъ, бывшій въ царствѣ Израиля послѣднимъ, именно Осія, нѣжная и страдающая натура. Онъ высказалъ принципъ: „милости хочу, а не жертвы“ (Осія 6, 6). Онъ оплакиваетъ измѣну

Осія

своего народа и кротко увѣщеваетъ его: „обратись и ты къ Богу, наблюдай милость и судъ“. (12, 6).

Исаія. Наиболѣе яркою личностью среди пророковъ является Исаія. Исаія представляетъ собою типъ пламеннаго религіознаго генія и вмѣстѣ съ тѣмъ трезваго, реалистически настроеннаго политическаго дѣятеля, который своимъ словомъ, своимъ вліяніемъ имѣлъ рѣшающее значеніе на судьбу Іудеи и задержалъ лѣтъ на сто для нея плѣненіе [1]). Мотивы пророчествъ Исаіи съ одной стороны сходны съ мотивами Амоса, т.-е. содержатъ въ себѣ безпощадное бичеваніе лицемѣрія, ханжества и безсердечнаго отношенія богатыхъ къ бѣднымъ, а съ другой стороны въ нихъ изображается картина будущаго царства Мессіи, въ которомъ воцарится справедливость и не будетъ раздѣленія на богатыхъ и бѣдныхъ. „Къ чему мнѣ множество жертвъ вашихъ, говоритъ Господь. Я пресыщенъ всесожженіемъ овновъ и туковъ откормленнаго скота, и крови тельцовъ и агницевъ и козловъ не хочу. Когда вы приходите являться предъ лице мое, кто потребуетъ отъ васъ, чтобы вы топтали дворъ мой? Не носите болѣе даровъ тщетныхъ; куреніе отвратительно для меня. Новомѣсячій, субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть: беззаконіе и празднованія! Новомѣсячія ваши и праздники ваши ненавидитъ душа моя: они бремя для Меня, Мнѣ тяжело нести ихъ. И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю отъ васъ очи Мои, и когда вы умножаете моленія ваши, Я не слышу; ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь, удалите злыя дѣянія ваши съ очей Моихъ, перестаньте дѣлать зло. Научитесь дѣлать добро, ищите правды, спасайте угнетеннаго, защищайте сироту, вступайтесь за вдову.—Какъ сдѣлалась блудницей вѣрная столица, исполненная правосудія! Правда обитала въ ней, а теперь убійцы. Серебро твое стало изгарью, вино твое испорчено водой; князья твои—законопреступники и сообщники воровъ; всѣ они любятъ подарки и гоняются за мздою, не защищаютъ сироты и дѣло вдовы не доходитъ до нихъ“ (Исаіи II, 11—23).

---

[1]) См. Cornill, l c, R Smith, l c.

Михей.

Подобно Исаіи, рѣзкое соціальное обличеніе даетъ его младшій современникъ, пророкъ Михей, который по своей суровости напоминаетъ Амоса. Онъ говоритъ: „Горе замышляющимъ беззаконіе и на ложахъ своихъ придумывающихъ злодѣянія, которыя потомъ совершаются на разсвѣтѣ, потому что есть въ рукахъ ихъ сила. Пожелаютъ полей и берутъ ихъ силой, домовъ—и отнимаютъ ихъ; обираютъ человѣка и его домъ, мужа и его наслѣдіе... и сказалъ я: слушайте главы Іакова и князя Израиля, не вамъ ли должно знать правду? А вы ненавидите доброе и любите злое: сдираете съ нихъ кожу ихъ и плоть съ костей ихъ, ѣдите плоть народа моего и сдираете съ нихъ кожу ихъ и кости ихъ ломаете и дробите, какъ-бы въ горшокъ или котелъ... Не стало милосердныхъ на землѣ, нѣтъ праведныхъ между людьми; всѣ строятъ ковы, чтобы проливать кровь: каждый ставитъ брату своему сѣть. Рука ихъ обращается къ тому, чтобы умѣть дѣлать зло; насильникъ требуетъ подарковъ, судья судитъ за взятки, а вельможи высказываютъ злыя хотѣнія своей души и извращаютъ дѣла. Лучшій изъ нихъ, какъ терн, а справедливый хуже колючей изгороди... О, человѣкъ, сказано тебѣ, что добро и что требуетъ отъ тебя Господь: дѣйствовать справедливо, любить дѣла милосердія и смиренномудренно ходить передъ Богомъ твоимъ“ (Михей, II, 1—2, III, 1—3, VII, 2—4, VI, 8).

Я привелъ нѣсколько отрывковъ изъ писаній пророковъ, которые даютъ общее понятіе объ этихъ соціальныхъ обличеніяхъ и показываютъ, въ какой степени сильны и воодушевленны эти пророчества. Но рядомъ съ этими могучими обличеніями все сильнѣе и сильнѣе, настойчивѣе и настойчивѣе выражается увѣренность въ то, что будущее все-таки принадлежитъ правдѣ, тому „остатку Израиля“, въ которомъ воцарится не только благоденствіе и соціальный миръ, но и соціальная справедливость. Эта вторая половина пророчествъ выступаетъ на первый планъ во время плѣна и послѣ плѣна, когда задачей пророковъ является, главнымъ образомъ, охраненіе индивидуальности еврейскаго народа и предотвращеніе вліянія на него уже окружающихъ его язычниковъ. Соціальные мотивы со стороны отходятъ на задній планъ, такъ какъ

прекращается самостоятельное политическое и социальное существование Израиля, и проповѣдь пророковъ становится почти исключительно религіозною.

Соціальное значеніе пророковъ

Въ чемъ заключается непрекращающееся, можно сказать, вѣчное соціальное значеніе еврейскихъ пророковъ, благодаря которому мы и теперь не можемъ и не должны ихъ забывать въ исторіи соціальной мысли? Своеобразіе соціальной проповѣди пророковъ есть то, что можно назвать *соціальнымъ морализмомъ*, ихъ отношеніе къ вопросамъ хозяйства, какъ къ вопросамъ нравственности, ихъ оцѣнка соціальной жизни подъ угломъ нравственности. Благодаря ихъ соціальному моризму, притомъ религіозно-углубленному, они видятъ въ хозяйствѣ не только вопросы соціальной техники, но и соціальной правды. Если и измѣняется конкретная постановка соціальныхъ вопросовъ, то ихъ нравственное содержаніе остается однимъ и тѣмъ же, о нихъ и теперь мы можемъ думать и говорить языкомъ древнихъ пророковъ, какъ это и дѣлали нѣкоторые современные писатели.

Вообще существуютъ два характерныхъ типа, различіе которыхъ обнаруживается въ развитіи соціальной мысли. Для однихъ вопросы хозяйственной жизни являются прежде всего практическими. Всякій вопросъ хозяйственной жизни для нихъ сводится къ вопросу о практическихъ *средствахъ*, которыя должны быть примѣняемы въ томъ или иномъ случаѣ. Для другихъ эти вопросы ощущаются прежде всего, какъ вопросы *совѣсти*, соціальной правды или неправды. 19 вѣкъ далъ соціальныхъ мыслителей, которые (по типу, конечно, а не по силѣ) напоминаютъ еврейскихъ пророковъ, это англійскіе писатели Томасъ Карлейль и Джонъ Рескинъ. Въ Россіи мыслителемъ этого типа является Влад. Соловьевъ, Достоевскій, въ извѣстномъ смыслѣ Толстой. И какъ для того, чтобы понять кого, надо обратиться къ первообразу, такъ и для того, чтобы лучше воспринять особенности крупныхъ представителей соціальнаго морализма въ наши дни, надо обратиться къ великимъ и недосягаемымъ первообразамъ — пророкамъ Израиля. Ихъ практическія историческія задачи скрадываются историческимъ разстояніемъ и составляютъ предметъ лишь исторической любознательности, но не-

редъ неугасимымъ огнемъ ихъ вдохновенія непосредственно преклонится и современный человѣкъ.

Апокалиптики.

Наше время съ особою напряженностью всматривается въ будущее, стремясь разглядѣть, что лежитъ за далями историческаго горизонта; оно ничему, кажется, не предается съ болѣе страстнымъ интересомъ, какъ разглядыванію своего будущаго. Анархисты, социалисты, индивидуалисты, коммунисты, эготисты чертятъ на этомъ горизонтѣ свои образы грядущаго града. Наши современники при этомъ склонны думать, что они представляютъ собою нѣчто исключительное въ исторіи, ибо лишь имъ принадлежитъ раскрытіе этого будущаго научнымъ методомъ. Историческое изученіе и въ этомъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, научаетъ скромности и осторожности. О лучшемъ будущемъ человѣчество мечтало, конечно, во всѣ времена и во всѣ періоды своего историческаго существованія. Во всей исторіи вы встрѣчаете представленія объ этомъ будущемъ, причемъ они относятся то къ прошлому, золотому вѣку человѣчества, однако, имѣющему нѣкогда еще вернуться, то къ какой-то отдаленной странѣ гипербореевъ, у которыхъ осуществлено царство безъ скорби и слезъ, то, наконецъ, къ какому-то отдаленному будущему. Особенный интересъ при этомъ представляетъ эпоха, съ которою мы должны хотя въ общихъ чертахъ познакомиться и въ исторіи экономическихъ ученій, именно эпоха развитія такъ называемой еврейской апокалиптики.

Въ апокалиптикѣ поставлена проблема этого будущаго золотого вѣка, или будущаго рая на землѣ, съ такой остротой и рѣшительностью, съ такимъ радикализмомъ, что позднѣйшему времени осталось мало къ этому прибавить. Потому-то развитіе апокалиптики, которая собственно принадлежитъ къ религіозной исторіи еврейскаго народа, входитъ съ полнымъ основаніемъ и въ кругъ исторіи соціально-экономическихъ идей. Это, конечно, отнюдь не значитъ, чтобы сами апокалиптики мыслили въ соціально-экономическихъ терминахъ и понятіяхъ. Отнюдь нѣтъ. Ихъ мышленіе было всецѣло ре-

лигіозным. Но въ этой формѣ, рядомъ съ чисто религіозными мотивами, у нихъ обнаруживаются весьма интересныя идеи соціальнаго характера. Объ апокалиптикѣ имѣется въ настоящее время довольно обширная литература [1]), изданы и сохранившіеся до насъ литературные памятники. Они относятся къ эпохѣ отъ половины 2-го вѣка до Р. Х. до половины 2-го вѣка послѣ Р. Х. Слѣдовательно, всѣ они возникли въ средѣ еврейскаго народа въ эпоху его порабощенія и отчаянной борьбы за политическую самостоятельность, непрерывныхъ національныхъ войнъ и соціальныхъ революцій, въ пламени которыхъ, въ концѣ концовъ, погибли іерусалимскія зданія вмѣстѣ съ надеждами на политическую самостоятельность іудейства. Собств. названіе апокалиптики произошло отъ „Апокалипсиса“, т.-е. надписанія послѣдней канонической книги Новаго Завѣта („Откровеніе св. Іоанна“). Это родовое обозначеніе примѣняется къ цѣлому ряду литературныхъ памятниковъ, которые въ оригиналѣ не носятъ этого названія. Сюда относятся книги Сивиллъ (или сивиллины), откровенія Еноха, псалмы Соломона, Апокал. Варуха, Вознесеніе Моисея, книга Юбилеевъ, III книга Эздры. Мы не будемъ останавливаться на подробностяхъ, а перейдемъ прямо къ той темѣ, которая особенно интересна здѣсь для историка соціальной мысли.

Историческое значеніе апокалиптики.

Общественная и политическая атмосфера, въ которой зарождается апокалиптика, была такова: іудейскій народъ изнывалъ подъ бременемъ чужеземнаго ига, которое давило его со всѣхъ сторонъ, не только политическаго, но и религіознаго. Начиная съ возстанія Маккавеевъ, и продолжая рядомъ движеній, завершившихся возстаніемъ Бар-Кохбы, іудейскій народъ въ отчаянныхъ конвульсіяхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ съ полной безнадежностью стремится достигнуть политической самостоятельности и свободы, свергнуть иго сначала греческаго, а потомъ римскаго орла и зажить самостоятельной жизнью. Очевидно, что ничтожная политически община, сжатая въ тискахъ міровой имперіи, не имѣла никакой на-

---

[1]) Подробныя литературныя указанія см въ моей книгѣ *Два града*, т II, статья „Апокалиптика и соціализмъ“

дежды на освобожденіе естественными средствами. Значитъ, оставалось одно изъ двухъ: или отдаться отчаянію и покориться, или же, если пламя національной борьбы и революціоннаго воодушевленія еще не погасло, опереться на такое вѣрованіе, которое обѣщало сверхъестественную помощь революціи. Такую вѣру поддерживала апокалиптика: достаточно начаться возстанію, какъ появится сверхъестественный мессія, вождь іудейскаго народа, который низвергнетъ чужеземцевъ чудесною силою. Апокалиптика, такимъ образомъ, имѣетъ одной изъ своихъ задачъ раскрыть изнывающему, томящемуся подъ игомъ чужеземцевъ іудейству тайну свѣтлаго будущаго, а также разгадать время и срокъ наступленія этого будущаго. Когда въ лучшія времена исторіи еврейскаго народа къ нему говорили его пророки, они обращались къ его совѣсти, любви къ правдѣ и мужеству, они требовали отъ него извѣстныхъ дѣйствій и указывали пути къ этимъ дѣйствіямъ. Но эти требованія обычно относились къ области исполнимаго человѣческими усиліями и потому зависящаго отъ человѣческой воли. Совсѣмъ другое настроеніе въ апокалиптикѣ. Она несетъ откровеніе о перемѣнахъ въ судьбѣ іудейскаго народа, которыя не зависятъ отъ воли его, ибо превышаютъ всякія естественныя силы. Она стремится какъ бы научно изслѣдовать и уразумѣть закономѣрность историческаго развитія, на основаніи котораго съ необходимостью (хотя и не научной, а религіозной) наступитъ мессіанское царство. Подъ вліяніемъ такой потребности развивается особая религіозная соціологія. Обыкновенно изображенію исторіи у апокалиптиковъ придается видъ хронологической схемы, въ которой, въ порядкѣ постепенности, располагаются различныя историческія эпохи. Эти эпохи обозначаются въ видѣ символовъ, и такими символами служатъ или животныя: овенъ, козелъ, баранъ—все это извѣстные образы апокалиптики—или виноградныя лозы, тучи, атмосферическія и небесныя явленія. Всѣ эти символическіе знаки не должны однако закрывать отъ насъ основную соціальную идею апокалиптики, которая въ настоящее время развивается и въ нѣкоторыхъ теченіяхъ соціализма и лежитъ въ основѣ науки объ обществѣ („соціологіи“), именно, что развитіе общества не пред-

Апокалиптика и соціологія.

ставляетъ собой чего-либо хаотическаго, случайнаго, но есть закономѣрный, внутренно связный процессъ. Такимъ образомъ, каждый послѣдующій шагъ исторіи съ внутренней необходимостью опредѣляется предыдущимъ, и послѣ наступленія извѣстнаго момента зрѣлости историческаго процесса происходитъ мировой переворотъ, наступленіе мессіанскаго царства. Поэтому въ апокалиптикѣ мы имѣемъ ничто иное, какъ зачатки теперешняго научнаго соціализма, основаннаго на ученіи о закономѣрности соціальныхъ явленій и связующей ихъ внутренней необходимости. Если для пророка исторія представлялась единымъ цѣлымъ въ томъ смыслѣ, что она есть выполненіе единаго божественнаго плана, осуществляемаго, однако, людьми, то для апокалиптиковъ она представляется, какъ нѣчто фатально предопредѣленное, какъ міръ жестокой необходимости, не разсуждающей въ своей желѣзной поступи. Однако, въ апокалиптикѣ эта необходимость, какъ бы безпощадна и ужасна она ни была, не представляется безсмысленной. Апокалиптика мыслитъ религіозно, поэтому она смотритъ и на эту необходимость, какъ на свыше продиктованную судьбу. Эта судьба, какъ бы ужасна и мучительна она ни была при данномъ положеніи еврейскаго народа, все-таки сулитъ конечную побѣду и лучшее для него будущее. Конечный исходъ этотъ заключается въ наступленіи мессіанскаго царства, когда явится сверхъестественный вождь мессія, который низвергнетъ чужеземное владычество и установитъ мессіанское царство на землѣ. И во всѣхъ почти апокалипсисахъ съ одинаковой силой выступаетъ эта идея земного града Божія, или „государства будущаго“, та самая идея, которая составляетъ внутренній нервъ современнаго соціализма. Поэтому въ апокалиптикѣ заключенъ полный идейный прототипъ современнаго соціалистическаго идеала будущаго града, воздвигающагося съ непреодолимой соціологической необходимостью.

Апокалиптическія обѣтованія.

Каково же это царство будущаго, его признаки? Эти признаки, конечно, рисуются въ общихъ символическихъ образахъ, но подъ ними просвѣчиваетъ ихъ основное содержаніе: это будетъ торжество не только справедливости, но и

всяческаго благополучія, не только разрѣшеніе всѣхъ соціальныхъ и экономическихъ вопросовъ, но и даже побѣда надъ болѣзнями; это будетъ настоящій земной рай. Эта перспектива земного рая необходимо выступаетъ на передній планъ въ апокалипсисахъ. Для болѣе непосредственнаго знакомства, я приведу отрывокъ изъ одного изъ апокалипсисовъ, въ которомъ изображается это царство будущаго. Во вступительныхъ главахъ такъ называемаго „эфіопскаго Еноха“ слѣдующими чертами изображается состояніе праведниковъ. „Избраннымъ же удѣломъ будетъ свѣтъ, миръ и радость, и они наслѣдуютъ землю. Васъ же, безбожники, поразитъ проклятіе. Для избранныхъ же дана будетъ мудрость, всѣ они будутъ жить и не будутъ грѣшить ни изъ-за невниманія, ни изъ-за гордости... Они не будутъ ни повиноваться, ни грѣшить во всѣ дни ихъ жизни и не будутъ умирать отъ гнѣва Божія, но будутъ исполнять число дней своихъ. Ихъ жизнь будетъ исполнена мира, а годы ихъ мира будутъ многи въ вѣчной радости и въ мирѣ всѣ дни ихъ жизни“. О царствѣ Мессіи, предшествующемъ общему воскресенію и суду, говоритъ и III Ездра, писавшій, не надо забывать, уже послѣ разрушенія Іерусалима: „Откроется сынъ мой мессія съ тѣми, которые съ нимъ, и оставшіеся будутъ наслаждаться 400 лѣтъ; а послѣ этихъ лѣтъ умретъ сынъ мой христосъ (мессія), и всѣ люди, имѣющіе дыханіе“. Въ другомъ апокалипсисѣ описывается необыкновенное плодородіе почвы, обработанной въ справедливости, причемъ это плодородіе связано съ тѣмъ, что откроются нѣкоторыя животныя, до сихъ поръ сокрытыя и имѣющія особенное значеніе для человѣческаго благополучія. Приближеніе эпохи мессіи сопровождается здѣсь слѣдующими признаками: „И откроется бегемотъ на своей землѣ, и левіафанъ выйдетъ изъ моря, и оба могучія морскія чудовища, созданныя Мною въ 5-й день сотворенія міра и соблюдаемыя въ это время, будутъ тогда пищею для всѣхъ остающихся. И будетъ земля въ 10000 разъ больше давать плодъ свой и на одной виноградной лозѣ будетъ 1000 вѣтвей, а на каждой вѣтви 1000 кистей, а каждая кисть будетъ приносить 1000 ягодъ, а каждая ягода дастъ кору вина. И тѣ, которые голодали, будутъ роскоше-

ствовать; далѣе каждый день будутъ они видѣть чудеса. Ибо отъ меня будутъ исходить вѣтры, чтобы отъ утра къ утру приносить съ собой запахъ ароматныхъ плодовъ, а въ концѣ дня облака будутъ орошать приносящей исцѣленіе росой. И въ то время сверху опять будутъ падать запасы манны, и они будутъ ѣсть ее въ тѣ годы, ибо они пережили конецъ". Въ другомъ мѣстѣ это же тысячелѣтнее царство изображается въ такихъ чертахъ: „И когда онъ, мессія, все, что въ мірѣ, покоритъ и возсядетъ навсегда на тронѣ своего царства, тогда откроется благодать и явится покой. И тогда здоровье сойдетъ съ росой, и болѣзнь удалится. И заботы, и тревоги, и вздохи исчезнутъ среди людей, и радость водворится на землѣ, и никто преждевременно не умретъ, и никогда не случится внезапно чего-нибудь непріятнаго. И процессы, и жалобы, и споры, и месть, и кровь, и желанія, и зависть и ненависть, и все тому подобное будетъ подлежать проклятію, такъ какъ они будутъ искоренены... И дикія животныя должны прійти изъ лѣсу и служить человѣку, и ехидны и драконы вылѣзутъ изъ своихъ норъ, чтобы предоставить себя въ распоряженіе маленькихъ дѣтей. Также и женщины будутъ рождать тогда безболѣзненно и не будутъ страдать, нося плодъ въ утробѣ своей; и въ тѣ дни жнецы не будутъ уставать и стоящіе утомляться отъ труда. Ибо сама собой будетъ продолжаться работа вмѣстѣ съ тѣми, которые работаютъ въ полномъ покоѣ".

Таково было представленіе о лучшемъ будущемъ. Какъ же приблизить это лучшее будущее, какова сила, которая можетъ его осуществить? Это сила чуднаго вмѣшательства мессіи въ дѣла людей. Этотъ кругъ мыслей, соотвѣтствующій общему настроенію и міросозерцанію той эпохи, сыгралъ огромную роль въ исторіи политическихъ и соціальныхъ движеній среди еврейскаго народа. Именно, это настроеніе, эти надежды и поддерживали тѣ революціонныя вспышки, тѣ постоянныя возстанія противъ римлянъ, и тѣ попытки осуществить соціальную революцію внутри страны, которыя происходили даже во все время осады Іерусалима. Всѣ эти движенія питались надеждой на какую-то сверхъестественную

помощь [1]). Въ этомъ смыслѣ справедливо замѣчаніе одного изслѣдователя, который говоритъ, что Израиль погибъ исторически именно на своей апокалиптикѣ. Ею же поддерживались крайнія партіи [2]) террористическаго направленія, т. н. зелоты (ревнители) или sicarii (подкалыватели).

Исторія апокалиптики, конечно, не кончается разрушеніемъ Іерусалима; но христіанская апокалиптика представляетъ собой по существу уже нѣчто другое, во многомъ отличное отъ іудейской.

Апокалиптика въ іудейскомъ смыслѣ какъ идеалъ земного рая и надеждъ на сверхъестественное осуществленіе его, возрождается и въ христіанствѣ довольно рано, она замѣтна даже въ первохристіанскую эпоху и, несомнѣнно, живетъ въ средневѣковомъ сектантствѣ, въ различныхъ соціалистическихъ его теченіяхъ. Мы увидимъ, какъ на протяженіи всѣхъ сред-

---

[1]) „Іудейская эсхатологія имѣетъ всегда мессіанскій и всегда утопическій характеръ, ея богъ есть богъ иллюзіи и желаній. Она рисуетъ на бумагѣ идеалъ, къ которому отъ дѣйствительности не перекидывается моста, который внезапно, какъ *deus ex machina*, будетъ осуществленъ въ мірѣ Она не предчувствуетъ какъ древнее подлинное пророчество, уже начавшееся въ совершеніи, и потому не ставитъ цѣлей для человѣческой дѣятельности, которыя должны уже имѣть или имѣютъ значеніе въ настоящемъ“ (*J. Wellhausen* Israelitische und judische Geschichte, 6-te Aufl., 206)

[2]) О зелотахъ читаемъ у того же Велльгаузена: „Людьми эпохи были зелоты Это было очень смѣшанное общество Честные мечтатели и воодушевленные патріоты принадлежали къ нему, люди недостаточнаго образованія и сильной вѣры, не имѣвшіе страха и не знавшіе раздумья, ибо они о политическомъ положеніи не знали ничего, кромѣ того, что Богъ сильнѣе Рима Къ нимъ присоединились также и сомнительные элементы, фанатизмъ былъ неразборчивъ относительно своихъ приверженцевъ Какъ обычно, выдвигались самые прямолинеиные люди дѣйствія и получали руководящую роль Настоящіе герои не были выносимы наверхъ теченіемъ, недостатокъ выдающихся умовъ въ іудейскомъ возстаніи поражаетъ, дѣйствуютъ только элементарныя силы Терроризмъ, практиковавшійся зелотами, былъ ужасенъ Они полагали, что кто не возстаетъ противъ рабства, долженъ быть принужденъ къ свободѣ, и соотвѣтственно этому и поступали Ихъ послѣднее средство убѣжденія было злодѣйское убійство“ (355—6).

„Характерно, что предъ осадой Іерусалима римлянами въ 66 г. въ Іерусалимѣ вспыхнула соціальная революція Послѣ побѣды надъ аристократіей, „возставшіе воспользовались побѣдой, чтобы сжечь архивъ и такимъ образомъ уничтожить долговыя расписки“ (359) Въ 69 г внутри Іерусалима была настоящая внутренняя революція, устроенная зелотами вмѣстѣ съ пришедшими идумейскими крестьянами противъ аристократовъ (365).

нихъ вѣковъ тянется эта идея, ведущая свое начало отъ еврейской апокалиптики. Только въ 18 вѣкѣ она приметъ, наконецъ, свѣтское обличіе соціализма, въ которомъ развивается вплоть до нашихъ дней. Но, во всякомъ случаѣ, корни этого многовѣтвистаго могучаго дерева, насколько они лежатъ на исторической поверхности и доступны ощупыванію, составляетъ, именно, міръ идей іудейской апокалиптики.

ГЛАВА II.

Платонъ.

I. Вѣкъ Платона.

Литература [1]: *К Бюхеръ* Происхожденіе народнаго хозяйства *Э. Мейеръ*. Экономическое развитіе древняго міра *Ed. Meyer* Geschichte des Alterthums, V Band *В Вузескулъ*. Исторія аѳинской демократіи СПБ 1909 *Белохъ* Исторія Греціи, I—II *Р Пельманъ*. Исторія античнаго коммунизма и соціализма СПБ 1910 *О Neurath* Antike Wirtschaftsgeschichte. Leipzig 1909. *P Guiraud*. Etudes économiques sur l'antiquité 2-me ed Paris 1905 *Otto Neurath*. Zur Anschauung der Antike über Handel, Gewerbe, und Landwirtschaft Dissert 1906

Аѳинская демократія.

Чтобы понять какъ слѣдуетъ соціальное міровоззрѣніе Платона, необходимо познакомиться съ той средой, которая его окружала, и съ тѣми запросами, которые ставила предъ нимъ жизнь, нужно узнать политическую, соціальную и нравственную атмосферу Греціи того времени. Исторія аѳинской республики 4 вѣка до Р. Х., эпохи расцвѣта даровитѣйшаго изъ народовъ, представляетъ собою совершенно исключительную страницу въ исторіи человѣчества. Въ своей государственной жизни Аѳины радикально осуществили демократическія начала. Это была демократическая республика и притомъ съ народовластіемъ, выраженномъ съ такой рѣшитель-

---

[1]) Въ экономической исторіографіи древняго міра борются между собой въ настоящее время два направленія. одно (Родбертусъ, теперь К. Бюхеръ) склонно разсматривать хозяйственный укладъ древности преимущественно какъ натурально-хозяйственный, въ которомъ преобладающее значеніе имѣетъ искусственно расширенная включеніемъ рабовъ семья—οἶκος, familia: по другому же воззрѣнію древній міръ развивается по капиталистическому типу и обнаруживаетъ многія черты, общія съ современнымъ капитализмомъ. На сторонѣ послѣдняго воззрѣнія стоитъ Эд. Мейеръ, а въ крайней формѣ оно представленно у Пельмана Предоставляя окончательное рѣшеніе этого спора историкамъ, мы должны сказать, что схемы Бюхера явно недостаточны для характеристики цѣлаго ряда явленій древности и уже потому не могутъ имѣть того общаго значенія, какое приписываетъ имъ авторъ

ностью, которая почти не имѣетъ себѣ равной въ нашихъ современныхъ республикахъ. Народъ аѳинскій въ своемъ цѣломъ или въ видѣ многочисленныхъ коллегій, въ которыхъ по очереди участвовали почти всѣ граждане, творилъ законъ, судъ и управленіе. Это торжество демократіи однако обнаружило скоро и свою оборотную сторону, именно—признаки начинающагося упадка. Торжество демократіи въ Аѳинахъ не только не привлекло къ себѣ лучшіе умы и людей своего времени, но скорѣе ихъ отъ себя оттолкнуло [1]). Какимъ образомъ это произошло? Прежде всего нужно сказать, что это крайнее торжество демократіи, непосредственное народоправство, повлекло за собою (по оцѣнкѣ такого компетентнаго изслѣдователя, какъ Эдуардъ Мейеръ) состояніе крайней неустойчивости, приближающейся къ анархіи. По его словамъ, послѣ Перикла въ Аѳинахъ настоящаго правительства не было; или (по выраженію Белоха) Аѳины, если и имѣли министерства, то не имѣли кабинета, т.-е. объединеннаго правительства [2]). По характеристикѣ того же самаго Белоха,—„демократія была въ значительной степени сама виновата въ томъ, что общественное мнѣніе стало отворачиваться отъ нея. Равноправіе для всѣхъ—таково было магическое слово, посредствомъ котораго эллинская демократія въ эпоху первыхъ персидскихъ войнъ низвергла существовавшія политическія формы, чтобы на мѣсто ихъ поставить владычество большинства. Теперь, когда цѣль была достигнута, начали сознавать, что дѣйствительность имѣетъ совершенно иной видъ, чѣмъ теорія. Низшіе слои общества еще далеко не были подготовлецы къ пользованію тѣми обширными политическими правами, которыя имъ предоставлялъ демократическій строй. Что могли понимать въ вопросахъ внѣшней

---

[1]) „Недовѣріе и враждебность къ демократіи выражается въ такомъ, напр, клятвенномъ обѣщаніи, которое, по Аристотелю (Pol. VIII, 7 19), давалось во многихъ мѣстахъ олигархами: „я буду плохо относиться къ демосу и давать ему настолько плохіе совѣты, насколько могу“, а также въ слѣдующей надгробной надписи, составленной въ этихъ же кругахъ для Критія и его товарищей: „это—могила смѣлыхъ мужей, которые на короткое время наложили узду на проклятый демосъ аѳинскій“ (*Ed Meyer* Geschichte des Alterthums, V Band, 276).

[2]) *Бузескулъ* Исторія аѳинской демократіи, 279.

политики или въ сложныхъ финансовыхъ и административныхъ вопросахъ тѣ пролетаріи, которые наполняли народныя собранія и голоса которыхъ имѣли рѣшающій перевѣсъ? Масса должна была неизбѣжно становиться слѣпымъ орудіемъ въ рукахъ тѣхъ, кто умѣлъ пріобрѣсти ея довѣріе. Между тѣмъ самымъ вѣрнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ и самымъ простымъ путемъ къ этому было доставленіе народной массѣ матеріальныхъ выгодъ на счетъ отечества. Даже такой человѣкъ, какъ Периклъ, вынужденъ былъ дѣлать больше уступокъ этимъ обстоятельствамъ, чѣмъ слѣдовало бы, чего же можно было ожидать отъ менѣе честныхъ государственныхъ дѣятелей. Такимъ образомъ, въ теченіе немногихъ десятилѣтій развилась демагогія, которая угождала низменнымъ инстинктамъ толпы, чтобы, опираясь на нее, эксплоатировать государство въ свою пользу“ [1]). Чтобы понять самую существенную соціальную особенность аѳинской демократіи, нужно припомнить, что собственно *демосъ*, народъ, состоялъ лишь изъ полноправныхъ и свободныхъ гражданъ, къ которымъ не принадлежали ни рабы, ни полуграждане (метеки). Аѳинская республика была, при всей ея демократической формѣ, въ сущности олигархической или даже аристократической формой правленія [2]). Аѳинское государство держалось на фундаментѣ рабства, и этого никогда не нужно забывать. Рабы, естественно, создавали сильную конкуренцію труду свободныхъ, а, кромѣ того, при ремесленномъ характерѣ промышленной техники, спросъ на трудъ былъ вообще неизмѣримо слабѣе того, какой предъявляетъ теперешняя капиталистическая индустрія. Потому греческій міръ зналъ безработицу въ городахъ въ значительныхъ размѣрахъ. Въ виду этого естественно, что свободные граждане, не находя работы, оказывались въ необходимости искать поддержки въ своей нуждѣ отъ государства; а такъ какъ государство было въ сущности они сами или ихъ уполномоченные, то естественно, что эта поддержка являлась въ такихъ размѣрахъ, насколько это было только возможно. Благодаря этому устанавливается въ Аѳинахъ

Государственный соціализмъ.

---

[1]) *Белохъ*. Исторія Греціи т. II, 17—8.

[2]) Соотношеніе численности разныхъ группъ населенія см. у *Бузескула* цит, 198—9.

(какъ потомъ въ Римѣ) нѣчто подобное тому, что мы можемъ назвать въ настоящее время системой государственнаго соціализма, т.-е. государственная организація общеполезныхъ работъ, для доставленія занятій неимущимъ. Такъ какъ Аѳины въ то время стояли во главѣ греческаго союза и въ ихъ руку попала казна этого союза, то онѣ оказались въ обладаніи довольно большихъ денежныхъ имуществъ. Вслѣдствіе политическихъ успѣховъ хозяйственное положеніе Аѳинской казны съ 480 года все болѣе и болѣе улучшалось, и Аѳины стали наиболѣе значительнымъ городомъ побережья Средиземнаго моря. Политическое могущество Аѳинъ позволяло государству содержать и обезпечивать значительную часть населенія. Средства доставлялись или податью союзныхъ городовъ, или войнами. Насколько аѳинское населеніе не обезпечивалось жалованьемъ судей, воиновъ, пенсіями, оставалось сдѣлать что-нибудь для него общественными работами. Пока деньги распредѣлялись въ качествѣ заработной платы, процвѣтали ремесла, промышленность, торговля. Уличные рабочіе, каменщики, плотники, ваятели, металлурги, рѣзчики имѣли работу, а также занимались транспортомъ этихъ матеріаловъ. Фабриканты и ремесленные хозяева стояли во главѣ обширныхъ полковъ рабочихъ, рекрутировавшихся изъ бѣднѣйшихъ слоевъ населенія. Государство въ вѣкъ Перикла было однимъ изъ главныхъ работодателей. Но оно заботилось не только о работѣ, но даже въ гораздо большей степени—и о публичныхъ мѣстахъ для гимнастики, баняхъ и другихъ устройствахъ [1]). Такъ создавались тѣ портики и храмы, остатками которыхъ мы любуемся и сейчасъ. Но этимъ не исчерпывается „государственный соціализмъ“ Аѳинъ.

Рядомъ съ системой общественныхъ работъ для поддержанія нуждающихся, въ Аѳинахъ входитъ въ обычай раздача такъ называемаго „ѳеорикона“, „зрѣлищныхъ“ денегъ, т.-е. для театра, для развлеченія. Подъ этимъ именемъ выдавались субсидіи во все увеличивающемся размѣрѣ. Эти выдачи, конечно, истощали казну и подрывали благосостояніе

---

[1]) *O Neurath* Antike Wirtschaftsgeschichte, 59.

аѳинской республики. Но это не было единственнымъ средствомъ для поддержанія аѳинскихъ гражданъ; другимъ средствомъ былъ ихъ заработокъ, какъ политическихъ дѣятелей. Вслѣдствіе того, что почти каждый изъ аѳинянъ участвовалъ въ той или другой формѣ въ общественныхъ дѣлахъ, онъ затрачивалъ на это много времени. Если даже только 3 дня въ мѣсяцъ бывало народное собраніе, куда собирались всѣ полномочные граждане, то оно продолжалось съ утра и до вечера, а вычетъ трехъ дней для рабочаго человѣка конечно, не былъ легкимъ. Кромѣ того, приходилось участвовать и въ другихъ коллегіяхъ.—все это требовало времени. Поэтому рѣшено было выдавать жалованье за участіе въ этихъ должностяхъ. Это жалованье было, конечно, для громадной массы бѣдняковъ однимъ изъ средствъ привлеченія ихъ къ этимъ общественнымъ обязанностямъ. „Особенно пострадало отъ этого судопроизводство; этотъ порядокъ привелъ къ тому, что бѣдные стремились попасть въ судъ присяжныхъ, потому что гораздо было удобнѣе получать плату за засѣданіе въ судѣ, чѣмъ зарабатывать свое пропитаніе въ потѣ лица. Но, по мѣрѣ того, какъ суды переполнялись простонародьемъ, зажиточные люди все болѣе уклонялись отъ участія въ нихъ: скудное вознагражденіе не имѣло для нихъ значенія, а исходъ дѣла все-таки зависѣлъ отъ голосовъ пролетаріевъ, составлявшихъ большинство между присяжными. Притомъ не особенно пріятно было также просиживать по полдня среди смрадной толпы. Такимъ образомъ народный судъ постепенно сдѣлался достояніемъ низшихъ классовъ, и образовался тотъ пролетаріатъ присяжныхъ, который съ такой несравненною живостью рисуетъ комедія. Но невѣжество и темнота этихъ судей не была еще наибольшимъ зломъ. Тамъ, гдѣ дѣло шло только о гражданскомъ искѣ и гдѣ исходъ процесса лично для присяжныхъ не имѣлъ значенія, въ большинствѣ случаевъ можно было ожидать, что они рѣшатъ дѣло по своему крайнему разумѣнію и добросовѣстно; но гораздо большимъ зломъ было то обстоятельство, что по закону аѳинскому осужденные по политическимъ процессамъ лишались всего имущества въ пользу казны, а такъ какъ деньги эти, обращенныя въ пользу казны, шли на общественныя работы

и на плату присяжнымъ, то для аѳинскаго демоса было большимъ соблазномъ злоупотреблять правомъ конфискаціи“ [1]). „Приговоры зависѣли часто отъ состоянія денежной кассы; присяжнымъ иногда прямо, безъ всякихъ стѣсненій говорили, что, если они не обвинятъ подсудимаго, особенно богатаго, то не будетъ денегъ, чтобы выдать имъ плату за исполненіе обязанностей судьи, и геліасты осуждали, чтобы изъ денежнаго штрафа, наложеннаго на обвиненнаго, или изъ его конфискованнаго имущества получить плату“ [2])...

Къ этому періоду аѳинской республики относится и распространеніе „сикофантства“, которое сдѣлалось постояннымъ учрежденіемъ аѳинской республики. Сикофанты были добровольные сыщики, говорившіе свое „слово и дѣло“. Аѳинская демократія, назначавшая вознагражденіе за сикофантство, превратила и его въ ремесло. Въ Аѳинахъ были профессіональные сикофанты. Въ Аристофановыхъ „Птицахъ“ представитель этой профессіи говоритъ: „Что дѣлать? копать землю я не умѣю“. Рода своего онъ, впрочемъ, не постыдитъ: ужъ дѣдъ его занимался сикофантствомъ. „Сикофантъ, по выраженію нѣкоторыхъ,—говоритъ Демосѳенъ,—это „собака демоса“, которая тѣхъ, кого выдаетъ за волковъ, не кусаетъ, а наоборотъ—овецъ, которыхъ будто бы защищаетъ, сама пожираетъ. Его умъ не направленъ ни на одно доброе государственное дѣло. Сикофантъ не занимается ни искусствомъ, ни земледѣліемъ, ни какимъ-либо ремесломъ, ни съ кѣмъ не вступаетъ въ дружественное обращеніе. Онъ ходитъ по площади, какъ ехидна или скорпіонъ, поднявъ жало, поворачивая его туда и сюда, озираясь, кому бы причинить бѣду, или поношеніе, или какое-либо зло, и, повергнувъ въ страхъ, взять съ него деньги... Непримиримый, блуждающій, необщительный, онъ не знаетъ ни любви, ни дружбы, ничего такого, что испытываетъ обыкновенный человѣкъ“ [3]).

Итакъ, господинъ аѳинской республики—демосъ—въ то же время находился въ далеко неутѣшительномъ соціальномъ положеніи, и это несмотря на всю государственную поддерж-

---

[1]) *Белохъ*, ц. соч II, 19—20.
[2]) *Бузескулъ*, ц соч 282—3
[3]) *Бузескулъ*, ц. соч. 285.

ку. Въ сущности, положеніе бѣдныхъ гражданъ всецѣло было связано съ международнымъ положеніемъ республики: удастся наполнить государственную казну союзными или же завоеванными деньгами,—аѳинскій демосъ получаетъ источникъ богатства; не удастся, — наступаетъ государственное банкротство.

Рабство въ Греціи.

Большое значеніе, какъ уже сказано, здѣсь играетъ институтъ рабства. Нужно отмѣтить, что въ аѳинской республикѣ рабство вообще не было суровымъ. Конечно, положеніе раба было нелегко и въ Греціи уже по той причинѣ, что рабами были захваченные военноплѣнные, это во всякомъ случаѣ было состояніе неволи, но здѣсь не было той жестокости, которую мы встрѣтимъ въ Римѣ. Кадры рабовъ пополнялись варварами, т.-е. не греками, привозимыми изъ Лидіи, Фригіи, Сиріи, Ѳракіи, Скиѳіи, причемъ количество рабовъ было почти равно количеству гражданъ, около 40—60 тысячъ, не считая женщинъ и дѣтей. Въ эпоху развитія демократіи мы видимъ рабовъ въ домѣ, въ полѣ, въ лавкѣ, въ банкирской конторѣ, въ мастерскихъ, на тогдашнихъ фабрикахъ, на торговыхъ судахъ и особенно въ рудникахъ [1]). Рѣдко кто изъ состоятельныхъ аѳинянъ не имѣлъ 1 или 2 рабовъ; другіе содержали ихъ нѣсколько десятковъ, у отца Демосѳена на фабрикѣ мечей было 32—33 раба, у Лисія—120, а Никій въ рудникахъ имѣлъ 1000. Главными рынками рабовъ были Делосъ, Византія, а также Аѳины. Наибольшее развитіе рабства связано было съ успѣшными войнами, а когда успѣшныя войны прекращались, прекращался и притокъ рабовъ. Каково было вліяніе рабства въ экономическомъ отношеніи, ясно само собою,—мы съ этимъ вопросомъ еще столкнемся въ римской исторіи. Рабскій трудъ во всякомъ случаѣ является конкурентомъ свободнаго труда, деградируетъ его. Тамъ, гдѣ работаютъ рабы, въ этихъ областяхъ производства обезцѣнивается свободная рабочая сила или же совсѣмъ вытѣсняется, и этому не могли помочь ни государственныя жалованія, ни подачки въ видѣ ѳеорикона.

---

[1]) *Бузескулъ*,, ц соч, 217—18.

Благодаря рабству и привилегированному положенію демоса въ государствѣ, хозяйственный трудъ вообще не пользовался уваженіемъ, общественное мнѣніе древности, отразившееся и въ литературѣ, относится къ производительному, особенно же физическому труду съ презрѣніемъ [1]). Намъ придется еще не разъ съ этимъ встрѣтиться.

Соціальные антагонизмы

Вслѣдствіе естественнаго процесса экономическаго разслоенія, раздѣленія первоначально однообразнаго соціальнаго состава на классы богатыхъ и бѣдныхъ и въ связи съ безработицей, въ Аѳинахъ въ эпоху республики, торжества демократіи, наблюдаются обостренные соціальные антагонизмы. Аѳинская республика, несмотря на свой демократизмъ, должна, по справедливому замѣчанію Эд. Мейера, называться плутократической, т.-е. государствомъ богатыхъ, въ которомъ преобладающее вліяніе имѣлъ капиталъ. Но богачи чувствовали себя необезпеченными, постоянно ждали соціальной революціи, и пропасть между богатыми и бѣдными зіяла постоянной угрозой. Отдѣльные эпизоды соціальной революціи, вспыхивавшей то здѣсь, то тамъ, сохранила намъ исторія.

Могущество этой идеи было такъ велико, что даже люди, нисколько не сочувствовавшіе демократическому строю, не могли избѣгнуть ея вліянія; мы встрѣчаемъ ее въ политическихъ утопіяхъ этого времени въ формѣ требованія раздѣлить либо самую собственность, либо только доходы, приносимые собственностью. Было сдѣлано и нѣсколько попытокъ примѣнить эту теорію на практикѣ. Такъ, въ Леонтинахъ въ 423 году было рѣшено вновь раздѣлить всю земельную собственность между всѣми гражданами, въ виду чего состоятельные классы отдались подъ покровительство сиракузянъ и съ ихъ помощью изгнали изъ страны чернь и ея вождей [2]). То, что здѣсь, не удалось, было—по крайней мѣрѣ, отчасти—осуществлено Діонисіемъ въ Сиракузахъ, послѣ того какъ онъ захватилъ власть съ помощью пролетаріата; когда тиранніи пала, народъ потребовалъ повторе-

---

[1]) Ср любопытное сужденіе изъ рѣчи Демосѳена у Бузескула, ц. соч 195—6.

[2]) Thuc. V 4.

нія этой мѣры, чему однако вначалѣ воспрепятствовалъ Діонъ; но впослѣдствіи, при Тимолеонѣ, она была приведена въ исполненіе [1]). На Самосѣ въ 412 году землевладѣльцы были съ помощью аѳинянъ убиты или изгнаны, и ихъ дома и земли раздѣлены между народомъ [2]); однако восемь лѣтъ спустя Лисандръ возстановилъ прежнихъ владѣльцевъ въ ихъ правахъ. Вообще, почти каждый сколько-нибудь глубокій политическій переворотъ сопровождался болѣе или менѣе радикальнымъ измѣненіемъ имущественныхъ отношеній: и если къ такимъ крайнимъ мѣрамъ, какъ только-что упомянутыя, прибѣгали довольно рѣдко, то надъ головами состоятельныхъ людей все-таки постоянно висѣла, какъ дамокловъ мечъ, возможность конфискаціи ихъ имущества [3]).

По словамъ одного изъ новѣйшихъ изслѣдователей, въ каждомъ бѣдномъ гражданинѣ тогда скрывался соціалистъ [4]). Одному изъ демогоговъ приписываютъ слова: „Имущественное равенство есть начало свободы, а бѣдность для неимущихъ—начало рабства". „Высшія сословія на родинѣ все равно, какъ иноземные непріятели, оказываются прирожденными врагами бѣднаго человѣка". По словамъ Исократа, народъ въ Аргосѣ тѣшится избіеніемъ богатыхъ гражданъ и, устраивая такое побоище, радуется сильнѣе, нежели они радуются, умерщвляя непріятеля.

Это настроеніе нужно еще связать не только съ пауперизмомъ пролетаріата, но и съ упадкомъ аѳинскаго земледѣлія, который наступилъ вслѣдствіе постоянныхъ войнъ и соперничества заграничнаго земледѣлія.

По всей литературѣ того времени проходитъ въ качествѣ господствующаго настроенія этотъ мотивъ соціальной вражды, безпокойства, обостренія классовыхъ интересовъ и разочарованія въ чисто политической демократіи. У однихъ, у патріотовъ, это вызывается мотивами идеальнаго и политическаго характера; они видѣли, что трудное дѣло сложнаго государствен-

---

1) Plut *Dion.* 48.
2) Thuc VIII 21.
3) *Белохъ*, ц с., II, 21—2
4) Особенно охотно дѣлаетъ сближенія между древностью и современностью со стороны распространенія соціалистическихъ идей *Р. Пельманъ* (цит соч)

наго управленія попадаетъ въ сильныя, но, во всякомъ случаѣ, ненадежныя руки; для другихъ это было непосредственной опасностью соціальной революціи, которая стояла у дверей. „Можно простить бѣднякамъ“, говоритъ одинъ изъ современниковъ, „если они заботятся не о государственныхъ дѣлахъ, но думаютъ только о томъ, какъ просуществовать сегодняшній день. Кто не опечалится, когда онъ видитъ, сколько гражданъ ждетъ жребія передъ дикастеріемъ ради хлѣба насущнаго, будутъ ли они имѣть его или нѣтъ; какъ они за плату въ золотыхъ одеждахъ участвуютъ въ хорахъ, а зиму проводятъ въ одеждѣ, которую я и описать не могу“.

Это сужденіе отражаетъ, такъ сказать, среднее общественное мнѣніе имущихъ классовъ той эпохи; отрицательное отношеніе къ демократіи у разныхъ элементовъ общества назрѣвало все болѣе и болѣе.

Подъ вліяніемъ этого среди аѳинскаго общества все шире и шире распространялось стремленіе, если не къ монархіи, то къ аристократической олигархіи, идеаломъ котораго стала Спарта, съ ея консерватизмомъ и общественной устойчивостью. Аѳинское юношество, золотая молодежь, одѣвается въ спартанскіе костюмы и короткіе плащи съ босыми ногами—это входитъ въ моду. Эта сама по себѣ безобидная мода отражаетъ ту перемѣну общественнаго настроенія, которая чревата была потомъ очень серьезными историческими событіями. Среди же аѳинскаго демоса, между неимущими, развивается такое настроеніе которое, съ извѣстной натяжкой, можно назвать, вмѣстѣ съ Пельманомъ, соціалъ-демократическимъ или соціалъ-революціоннымъ. Насколько такое настроеніе было разлито среди массъ, видно изъ одной комедіи Аристофана, носящей названіе: „Женщины въ народномъ собраніи“. (Экклезіасузы).

Въ этой комедіи Аристофанъ высмѣиваетъ и соціализмъ и женскую эмансипацію. Онъ разсказываетъ, что женщины явились въ народное собраніе, захватили въ свои руки власть, отмѣнили частную собственность, установили общность имущества и, между прочимъ, общность мужей, но характерно, что когда ихъ предводительницу спросили: кто будетъ исполнять черную работу, то отвѣтъ былъ: „рабы“. Конечно, Аристофанъ былъ комикъ, и его пьесу можно разсматривать,

какъ шаржъ, но, очевидно, были явленія, которыя давали почву для такого преувеличенія.

Такимъ образомъ, эпоха Платона въ политическомъ отношеніи знаменуетъ собой кризисъ демократіи: въ экономическомъ отношеніи она знаменуетъ собой кризисъ стараго хозяйственнаго строя, основаннаго на политической и экономической эксплоатаціи благодаря удачнымъ войнамъ. Кромѣ того, эта эпоха знаменуется широкимъ развитіемъ капиталистическихъ антагонизмовъ, классовой вражды и настроеній социалистическаго характера. Платонъ говоритъ прямо, что наше государство представляетъ собою два города—бѣдныхъ и богатыхъ, которые ничего общаго между собою не имѣютъ. И тотъ же Платонъ выражаетъ мнѣніе, что въ демократіи невозможна никакая общественная дѣятельность.

Къ этому политическому и социальному кризису присоединился еще и духовный кризисъ мировоззрѣнія. Внѣшнимъ образомъ этотъ кризисъ связывается съ дѣятельностью софистовъ, и сводится къ распространенію полуобразованія и упадку прежнихъ органическихъ вѣрованій и религіозныхъ воззрѣній. Новыя начала жизни не способны были замѣнить утраченную вѣру; неспособны были сдѣлать это и новые учителя мудрости—софисты. Софистъ значитъ преподаватель мудрости, профессоръ философіи. Однако, они не были прежними философами, любящими мудрость въ собственномъ смыслѣ. Софисты являются не искателями истины, преданными ей до самозабвенія, а скорѣе ея торговцами, или, по крайней мѣрѣ, ея преподавателями. Это были научно-образованные литераторы, которые открывали платныя лекціи, преподавали всевозможную мудрость всѣмъ, кто могъ платить. Они зарабатывали большія деньги, потому что на знаніе и на эти лекціи былъ въ то время большой спросъ, такъ что у наиболѣе знаменитыхъ между ними не было отбоя отъ учениковъ. Софисты появляются не только въ Аѳинахъ, но и вообще въ наиболѣе значительныхъ городахъ Греціи: они появляются повсемѣстно и въ большомъ количествѣ, учатъ не только философіи въ узкомъ смыслѣ, но и всѣмъ вообще наукамъ, какія вѣдала древность. Болѣе всего, повидимому, придавали они значенія литературѣ, литературной формѣ, литературному

Софисты

образованію. Возможно, что въ этомъ отношеніи они оказали вліяніе на Платона, который является замѣчательнымъ стилистомъ. Это вниманіе къ литературной формѣ, къ слову, не обходилось безъ того, чтобы этой формѣ не приписывалось значенія больше, нежели она имѣетъ. Красивую форму легко придать тому, что не имѣетъ въ себѣ внутренней убѣдительности, особенно если къ этому присоединяется соревнованіе, борьба самолюбія и такая толпа, какъ аѳинская, жаждущая краснваго и яркаго слова. Но, любя блестящую форму, прежніе греки вѣрили въ философію, въ научное знаніе. Софисты же выражаютъ собою скептическое, внутренне-безразличное отношеніе ко всякой теоріи, ко всякой философской системѣ. Доказывать положеніе можно съ различныхъ точекъ зрѣнія и съ большей или меньшей убѣдительностью. Отсюда и задача доказательства, то есть задача отысканія истины и раскрытія ея, есть скорѣе дѣло искусства спорящаго или лектора. Отсюда развивается равнодушіе къ истинѣ, тотъ опасный субъективизмъ, который провозглашаетъ идеалъ отдѣльной личности, со всѣми ея случайными прихотями, высшей, единственной мѣрой вещей, мѣрой истины [1]).

Въ эту эпоху нравственнаго декадентства на аѳинской площади появляется страннаго вида лицо, тоже преподава-

---

[1]) Извѣстный историкъ философіи проф Виндельбандъ, общее значеніе софистовъ учитываетъ такъ „Въ Греціи распространяется отнынѣ порокъ погони за духовнымъ лакомствомъ, смѣшное сибаритство знанія, сладострастное смакованіе образованія Для толпы научное любопытство остается лишь дѣломъ моды на мѣсто образованія выступаетъ полузнаніе, безсмысленное повтореніе слышаннаго, высокомѣрная критика,—однимъ словомъ,—научное шарлатанство То были цвѣты надъ пропастью Такая безпринципная болтовня разъѣдаетъ субстанцію народнаго духа и острый ножъ критики, которымъ мудрый научается владѣть, подрѣзаетъ корни общественнаго строя И вотъ отбрасываются, какъ старый хламъ, всѣ святыни старой вѣры. Всѣ онѣ уходятъ въ вѣчность и уносятъ съ собой и нравственность, и порядокъ Личность, ставши самодержавной, скоро открываетъ, что и эти истины оспоримы и что она слѣдуетъ лишь закону природы, избирая руководящей нитью своего поведенія свое собственное наслажденіе и личный произволъ Упоеніе образованіемъ превращается въ оргію отрицанія, за демократизаціей знанія слѣдуетъ деморализація образованія, ибо деморализовано общество, которое потеряло единство своихъ нравственныхъ убѣжденій и растерянно хватается то за одно, то за другое, чтобы послѣ этого грѣхопаденія закрыть свою наготу лоскутомъ знанія“. (*Прелюдіи*).

тель мудрости, но не берущій за это деньги, тоже, какъ будто, софистъ, но въ то же время высмѣивающій софистовъ, вы догадываетесь, что я говорю объ учителѣ Платона— Сократѣ. Нельзя касаться ни съ какой стороны ученія Платона, не затрогивая его духовнаго отца Сократа.

Сократъ

Сократъ, дѣятельность котораго относится къ 469—399 годамъ, былъ простого происхожденія: его отецъ Софронискъ былъ ваятель, а мать Фенарета—повивальная бабка. Внѣшность его была безобразна и, какъ говоритъ Платонъ, напоминала сатира. Къ этому присоединялось полное неглижированіе своею внѣшностью и отсутствіе модной утонченности. Этотъ человѣкъ словоохотливо вступаетъ въ разговоръ съ каждымъ встрѣчнымъ и производитъ колоссальное впечатлѣніе на современниковъ и потомство, сохранившееся на всю исторію [1]). Геніальный его ученикъ Платонъ всѣ свои лучшія идеи влагаетъ въ уста этого Сократа. Какъ извѣстно, большинство сочиненій Платона написаны въ видѣ діалоговъ между Сократомъ и кѣмъ-нибудь другимъ, причемъ изложеніе истины Платонъ поручаетъ Сократу. Въ противоположность индифферентизму и отрицанію всякой цѣнности высшаго порядка у софистовъ, у Сократа на первый планъ выступаетъ исканіе высшей цѣнности и смысла жизни. Вмѣсто интереса къ временному и случайному, онъ проповѣдуетъ служеніе высшему благу. Формулировать положительныя идеи Сократа очень затруднительно, такъ какъ онъ ничего не писалъ, а писали о немъ только другіе. Самъ Сократъ былъ болѣе заинтересованъ въ исканіи истины, нежели въ приданіи ей какой-либо опредѣленной формы.

Значеніе его въ исторіи мысли состоитъ въ томъ, что онъ заставлялъ искать истины. Онъ говорилъ, что самъ ничего не знаетъ и проповѣдывалъ, какъ высшую мудрость сознаніе: „я знаю то, что я ничего не знаю“, каждаго застав-

---

[1]) „Когда я слушаю его,—говоритъ Алкибіадъ въ Платоновскомъ „*Пирѣ*“,—сердце мое стучитъ сильнѣе, чѣмъ у корибантовъ, и слезы льются отъ его рѣчей. Вижу и многихъ другихъ, которые испытываютъ тоже самое Слушая Перикла и многихъ другихъ хорошихъ ораторовъ, я считалъ, что они хорошо говорятъ, но ничего подобнаго я не испытывалъ, и душа моя не возмущалась противъ собственной рабской природы, а этотъ Марсій (сатиръ) часто приводитъ меня въ такое состояніе, что мнѣ казалось недостойнымъ жить такимъ, каковъ я есмь“.

ляя это почувствовать и признать. Опустись въ глубину своей души и прислушайся къ внутреннему голосу, который звучитъ тамъ, — какъ бы говоритъ Сократъ своимъ слушателямъ. Цѣлью же исканій Сократъ ставилъ не внѣшнюю теоретическую истину, но жизненно-практическую—познаніе блага и осуществленіе блага въ личной праведности, воплощеніе блага въ жизни. Есть высшій разумъ въ насъ и есть высшій разумъ внѣ насъ и выше насъ. Сократъ смѣется надъ тѣми, которые считаютъ, что разумъ существуетъ только въ нашихъ тѣлахъ, въ нашихъ мозгахъ, а не присущъ всему остальному мірозданію. „Думаешь ли ты, что въ тебѣ есть нѣчто разумное, а внѣ тебя ничего разумнаго нѣтъ? Ты знаешь однако, что тѣло твое заключаетъ въ себѣ небольшую частицу земли и воды, которыя сами по себѣ такъ велики и обширны; ты знаешь также, что оно устроилось изъ малыхъ частицъ остальныхъ великихъ стихій. Какъ же ты думаешь, что ты по счастливой случайности одинъ вмѣстилъ въ себѣ разумъ, котораго нѣтъ болѣе нигдѣ, что все сущее въ своей безпредѣльной величинѣ и безчисленномъ множествѣ благоустроено слѣпой и неразумной силой". И кажется, еще большее впечатлѣніе, нежели производила жизнь и ученіе этого праведника, произвела его мученическая смерть, художественно описанная Платономъ въ діалогѣ *Федонъ или о безсмертіи.*

II. Ученіе Платона.

Литература Сочиненія Платона въ пер проф Карпова, I—V Въ отдѣльномъ изданіи діалоги *Пиръ*, *Федонъ*, *Федръ* (Діалогъ *Законы* имѣется въ нѣмецкомъ переводѣ· Ueber die Gesetze, deutsch von Prof Eduard Eyth) *Кн. Е Н Трубецкой* Соціальная утопія Платона *Пельманъ*, ц с *Целлеръ* Очеркъ исторіи греческой философіи *Ed Zeller.* Die Philosophie der Griechen, II Th, I Abth *G Entz* Pessimismus und Weltflucht bei Platon 1911 *O Gilbert* Griechische Religionsphilosophie 1911 *Gompertz* Griechische Denker, II *K Ritter* Platos „Gesetze" 1896 Кн *С Н Трубецкой* Курсъ исторіи древней философіи, собр соч т VI. *Виндельбандъ.* Платонъ *Вл С. Соловьевъ* Жизненная драма Платона (собр соч, т. VIII) *П. И. Новгородцевъ.* Сократъ и Платонъ *Арнимъ* Исторія древней философіи *R Eucken* Die Weltanschaungen der grossen Denker. *G. Adler* Geschichte des Socialismus und Kommunismus von Plato I Th 1899

Жизнь Платона. Отъ учениковъ Сократа образовался цѣлый рядъ философскихъ школъ, такъ называемыхъ сократическихъ; и са-

мою важною изъ нихъ была Академія, школа его великаго ученика, неразлучавшагося съ нимъ 8 лѣтъ своего юношества (20—28 л.), „божественнаго" Платона. Въ противоположность Сократу онъ происходилъ изъ аристократической семьи. Онъ родился въ Аѳинахъ между 430—427 г. до Р. Х. Его родители обладали хорошими средствами, такъ что онъ имѣлъ возможность предлагать денежный выкупъ, когда Сократъ находился въ темницѣ. Смертный приговоръ надъ Сократомъ, затѣмъ его казнь были первымъ наиболѣе тяжелымъ испытаніемъ въ его жизни. Онъ не перенесъ этого и заболѣлъ, а послѣ казни бросилъ свою родину и переселился въ Мегару, можетъ быть, добровольно, а, можетъ быть, и не добровольно, опасаясь преслѣдованій. Тамъ онъ всецѣло отдался философіи: отсюда онъ предпринимаетъ цѣлый рядъ путешествій, сначала въ Кирену къ математику Ѳеодору, а затѣмъ въ Египетъ. Черезъ нѣсколько лѣтъ онъ совершаетъ путешествіе въ Южную Италію—въ Сицилію, гдѣ знакомится съ пиѳагорейцами, оказавшими на него глубокое вліяніе. Здѣсь же онъ предпринимаетъ опытъ создать образцовое государство, основанное на философіи, надѣясь осуществить его черезъ посредство сиракузскаго тирана Діонисія Старшаго. Діонисіемъ Старшимъ философъ былъ принятъ хорошо. Но затѣмъ, благодаря измѣнившемуся настроенію Діонисія, философъ удаляется съ безчестіемъ, и даже, какъ есть извѣстіе, продается въ рабство, изъ котораго, впрочемъ, счастливо освобождается. Опытъ окончился неудачно. Философъ снова возвращается къ философіи, поселяется въ Аѳинахъ (386 г.) и открываетъ академію, т.-е. высшую школу философіи, которая просуществовала послѣ Платона цѣлыхъ 900 лѣтъ и была закрыта лишь въ христіанскую эпоху при императорѣ Юстиніанѣ. Послѣ смерти Діонисія Старшаго (368 г.), его сынъ и преемникъ Діонисій Младшій, подъ вліяніемъ своего дяди Діона, снова призываетъ Платона, обѣщая стать его вѣрнымъ ученикомъ. Опять философъ оставляетъ свою академію, увлекаясь новой возможностью осуществить свои идеи въ жизни. Повидимому, его мечта сбывается. Однако тиранъ скоро начинаетъ тяготиться опекой философа и послѣ разногласія съ Діономъ отпускаетъ Пла-

тона ни съ чѣмъ. Новая попытка философа осуществить свою мечту опять не удается. Въ 361 г. онъ снова призывается Дионисіемъ. Дионисій обѣщаетъ примириться съ Діономъ. Платонъ снова довѣрчиво ѣдетъ въ Сиракузы, и опять Дионисій его обманываетъ, такъ что престарѣлый философъ принужденъ спасаться бѣгствомъ изъ Сиракузъ. Онъ кончилъ жизнь въ Аѳинахъ въ 348—7 году.

Уже на основаніи этого краткаго біографическаго очерка бросаются въ глаза двѣ черты личности Платона постоянное соединеніе въ немъ стремленія къ мистическому созерцанію, къ философскому уходу изъ міра, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, настойчиваго желанія воздѣйствовать на этотъ міръ, его улучшать, преобразовывать. отвлеченный мыслитель неразрывно соединяется въ Платонѣ съ общественнымъ реформаторомъ, и это соединеніе представляетъ собой яркую и плѣнительную черту въ его духовномъ обликѣ. Черта эта коренится въ самой основѣ платоновскаго міровоззрѣнія и жизнеощущенія.

Ученіе объ идеяхъ.

Философское ученіе Платона характеризуется какъ идеализмъ или ученіе объ идеяхъ. Въ противоположность нашему непосредственному опыту, философъ считаетъ, что то, что мы воспринимаемъ нашими чувствами, или намъ представляется въ мірѣ явленій, не есть міръ дѣйствительно существующій. Напротивъ, про него можно сказать, что онъ не существуетъ, ибо онъ призраченъ. Ему противоположенъ міръ истинно сущаго,—міръ идеальныхъ первообразовъ, которые лишь несовершенно отражаются въ мірѣ явленій. Послѣдніе только приблизительно и грубо выражаютъ эти идеальные образы, и, поскольку они не соотвѣтствуютъ идеальнымъ образамъ, постольку міръ явленій является несуществующимъ въ смыслѣ подлиннаго существованія, т.-е. соотвѣтствія этимъ идеальнымъ первообразамъ. Такимъ образомъ, въ основѣ философіи Платона лежитъ противопоставленіе между міромъ горнимъ, космосомъ идеальнымъ, и міромъ дольнимъ, міромъ явленій. Этотъ міръ горній представляетъ собой совокупность высшихъ идей и совершенныхъ образовъ, полныхъ совершенной красоты. „Никакой поэтъ никогда не воспѣвалъ и не сумѣлъ бы достойнымъ образомъ воспѣть красоту этого надзвѣзднаго пространства. Это—область настоя-

щаго бытія, безъ цвѣта, безъ образа; бытія неосязаемаго, видимаго только уму. Это та область, гдѣ вокругъ истиннаго бытія покоится истинное знаніе. Мысль боговъ, которая питается этимъ умозрѣніемъ и чистымъ знаніемъ, точно такъ же, какъ и всякая другая душа, получившая въ удѣлъ ей принадлежащее, любитъ отдаваться время отъ времени созерцанію этого истиннаго бытія, находя въ этомъ свою пищу и блаженство... Здѣсь душа созерцаетъ самую справедливость, самую мудрость, самое знаніе: не то знаніе, различное въ различныхъ предметахъ, которое мы называемъ существующимъ, но знаніе, познающее истинное бытіе въ немъ самомъ, то, что представляетъ собой истинное, дѣйствительное бытіе"...

Идеи суть, съ одной стороны, общія понятія, съ другой— первообразы вещей, которые отражаются въ вещахъ, но не сливаются съ ними, подобно красотѣ, которая также существуетъ въ вещахъ, но не сливается съ ними. „Сама красота есть нѣчто вѣчное, она не произошла и не проходитъ, не растетъ и не уничтожается; про нее нельзя сказать, что она прекрасна въ одномъ отношеніи, дурна въ другомъ, такъ чтобы она явилась однимъ такъ, а другимъ иначе. Такъ же она не можетъ чувственно быть воспринята нами, какъ, напримѣръ, красивое лицо или красивая рука... Она не существуетъ въ чемъ-либо другомъ, какъ, напримѣръ, въ какомъ-либо животномъ на землѣ или на небѣ, но она есть сама по себѣ вѣчно однородная, тождественная себѣ самой. Все другое, что мы называемъ прекраснымъ, причастно ей, но, между тѣмъ какъ все это другое возникаетъ и уничтожается, самая красота не прибываетъ и не убываетъ и не испытываетъ никакого измѣненія".

Идеи суть не только идеальные первообразы вещей, но онѣ суть вмѣстѣ и *нормы* для оцѣнки дѣйствительности. Поскольку дѣйствительность не отвѣчаетъ имъ, постольку она нарушаетъ свою норму, противорѣчитъ идеалу. Такимъ образомъ, эти идеи суть какъ бы идеальный планъ, по которому должно развиваться все существующее, къ которому оно стремится, хотя его и никогда не достигаетъ. Полнота этихъ идей, міръ идей въ своей совокупности объемлется

идеей блага. Идея блага есть солнце идей. Она уподобляется Платономъ чувственному солнцу. „То, что даетъ истину познаваемому и силу познающему, называй идеей блага, причиной знания и истины, поскольку она познается умомъ. И сколь ни прекрасно и то и другое, истина и знание, мы справедливо можемъ признать эту идею блага отличной отъ нихъ и еще прекраснѣйшею. И какъ въ мірѣ видимомъ можно признавать свѣтъ и зрѣніе сообразными съ солнцемъ, но несправедливо было бы признавать ихъ за самое солнце, такъ и въ мірѣ „умномъ“ справедливо разсматривать истину и знание, какъ образы блага, но считать за благо то или другое несправедливо, ибо природу блага слѣдуетъ почитать еще выше. Его красота должна быть выше всякаго выраженія, ибо она—источникъ истины и познанія и превосходитъ ихъ красотой“.

И самое познание, по мнѣнію Платона, имѣетъ своимъ источникомъ не внѣшнія впечатлѣнія, а внутреннее соприкосновение души съ идеальнымъ космосомъ. Душа лишь находитъ въ себѣ образы вещей подъ вліяніемъ внѣшнихъ впечатлѣній. Она не получаетъ ихъ изъ внѣшняго мира, но напередъ имѣетъ ихъ въ себѣ и только какъ бы припоминаетъ ихъ. Познание Платономъ опредѣляется въ этомъ смыслѣ какъ припоминание. Душа, пришедши изъ горняго мира, приноситъ съ собою скрытые дремлющіе образы всѣхъ вещей. Извѣстно знаменитое сравненіе Платона, которое онъ приводитъ для характеристики знанія въ 7-й книгѣ діалога „Государство“.

„Представимъ, говоритъ онъ, пещеру съ отверстіемъ наверху. Въ пещерѣ находятся люди, скованные цѣпями, не могущіе поднять кверху голову; надъ пещерой темной и унылой лежитъ дорога, озаренная яркимъ, ликующимъ свѣтомъ. По дорогѣ двигаются свободные, довольные люди. Тѣ, кто сидятъ скованными въ мрачной пещерѣ, не могутъ видѣть ихъ, свободныхъ, озаренныхъ свѣтомъ; они лишь слѣдятъ за ними по колеблющимся тѣнямъ, которыя проникаютъ въ пещеру сквозь отверстіе наверху ея. Таково же и наше отношеніе къ міру идей, каково отношеніе сидящихъ въ пещерѣ къ тѣмъ, которые проходятъ на верху пещеры. Какъ

первые видятъ лишь тѣни вторыхъ, такъ и мы въ преходящихъ явленіяхъ мира познаемъ лишь тѣни идей".

Идея самосущаго блага Платономъ отождествляется съ Богомъ, Творцомъ, создавшимъ міръ, соотвѣтственно идеѣ. Для того, чтобы, выяснить отношеніе между міромъ и Творцомъ, Платонъ развиваетъ ученіе о мировой душѣ, одушевляющей собой весь космосъ. Мировая душа у Платона есть и первоначальная движущая сила міра, мировая энергія, которая организуетъ различныя формы бытія и жизни, и идеальное единство міра, связующее различныя конкретныя формы бытія въ цѣлое,—космосъ. Какъ посредствующее начало между небомъ и землей, мировая душа получаетъ характеръ *Эроса*, животворящей творческой силы любви, которая оплодотворяетъ немощныя и скудныя стихіи этого міра, и родитъ души въ красотѣ (ученіе объ Эросѣ получило наибольшее развитіе въ *Пирѣ*). Но и пламя Эроса только короткими вспышками соединяетъ міръ дольній и горній. При свѣтѣ послѣдняго тѣмъ мрачнѣе и несовершеннѣе становится земная дѣйствительность.

Природа идеализма.

Дольній міръ все-таки остается только опрокинутымъ образомъ, несовершеннымъ выраженіемъ міра идеальнаго, искаженіемъ торжествующихъ его созвучій. Поэтому, очевидно, задачей мудреца является освободиться отъ этого міра, подавить его въ себѣ, очистить отъ него свою душу (κάθαρσις). Поэтому понятна мысль Платона о томъ, что мудрецъ, пока живетъ, постоянно умираетъ для этого міра. И этотъ аскетическій путь очищенія есть единственный, ведущій къ освобожденію отъ зла. Въ этомъ аспектѣ идеализма, въ которомъ горній міръ не освѣщаетъ дольняго, а только оттѣняетъ его темноту и ограниченность, идеализмъ становится, по выраженію Вл. Соловьева, „отрѣшеннымъ", міръ представляется „лежащимъ во злѣ", „надобно стараться какъ можно скорѣе уходить отсюда" (Theaet. 176, B). Мудрецу можно только уйти въ міръ философіи, въ академію, въ философскій монастырь, если нѣтъ монастыря религіознаго. Вѣроятно, эти тона преобладали въ настроеніи Платона послѣ смерти Сократа. Но платоновскій идеализмъ никоимъ образомъ не исчерпывается этимъ аспектомъ,—рядомъ съ мироотречностью

онъ содержитъ въ себѣ мироутверждающие мотивы, полные жизненной энергии и бодрости. Это болѣе жизнерадостное и жизнедѣятельное настроение основывается не на одной вѣрѣ, что между небомъ и землей, между міромъ идеальнымъ и чувственнымъ, есть посредникъ, именно Эросъ. Кромѣ того, жизнедѣятельный оптимизмъ коренится въ самомъ существѣ платоновскаго идеализма, въ его вѣрѣ въ сущее, пребывающее Добро, съ признаніемъ объективныхъ идей—нормъ. Эта вѣра, это признаніе даютъ незыблемую опору для дѣятельнаго служенія добру и въ этомъ мірѣ, и этому училъ своего ученика словомъ и примѣромъ Сократъ, всегда повиновавшійся голосу своего „Демона", внутреннему велѣнію добра. На этомъ основаніи на вопросъ, поставленный въ нашей литературѣ В. С. Соловьевымъ о томъ, какъ можно объяснить переломъ въ Платоновскомъ настроеніи отъ идеализма „отрѣшеннаго" къ дѣятельному, слѣдуетъ отвѣтить въ томъ смыслѣ, что здѣсь вовсе нѣтъ такого перелома, а это лишь разныя стороны, различные аспекты одного и того же мировоззрѣнія. И въ ученіи Платона, и въ его философіи мы видимъ одновременно сосуществованіе и чередованіе обоихъ настроеній—аскетическаго и соціально-реформаторскаго. Онъ то уходитъ въ философію или въ самого себя (въ академію), то обращается къ практической дѣятельности, черезъ посредство ли Діонисіевъ или другимъ способомъ. Вопросы политической и соціальной реформы Платонъ подвергаетъ обсужденію въ рядѣ своихъ діалоговъ. Для насъ важнѣйшее значеніе имѣютъ два большіе діалога: „О государствѣ или о справедливомъ", произведеніе цвѣтущей зрѣлости философа, и „Законы"—плодъ его старости. На знакомствѣ съ соціальными идеями обоихъ мы и остановимся. Онѣ представляютъ величайшую важность для пониманія міра философскихъ идей Платона и имѣютъ совершенно исключительное значеніе для уразумѣнія общественнаго его идеала.

Общій характеръ соціальнаго мировоззрѣнія Платона.

Я указалъ на троякій кризисъ аѳинской республики въ эпоху Платона: кризисъ политическій (демократіи), соціально-экономическій и моральный. Можно напередъ предположить, что человѣкъ съ такимъ глубокимъ мировоззрѣніемъ, отзывчивостью и темпераментомъ, какъ Платонъ, отразитъ въ

своемъ общественномъ мировоззрѣніи этотъ кризисъ. Можно наперед ожидать, что онъ отнесется вполнѣ отрицательно къ тому вырожденію демократіи, которое онъ наблюдалъ въ Аѳинахъ; мы уже знакомы съ сужденіемъ Платона, что при демократіи, которую онъ считалъ самымъ низшимъ видомъ правленія, никакая общественная дѣятельность невозможна. Мы можемъ разсчитывать найти отзвукъ тѣхъ соціальныхъ золъ и неустройствъ, которыя были въ его время въ Аѳинахъ. Мы находимъ здѣсь и вполнѣ опредѣленное отношеніе къ развивавшемуся въ Греціи капитализму съ его классовыми противорѣчіями: въ Платонѣ мы имѣемъ принципіальнаго и непримиримаго врага капитализма и мѣнового хозяйства вообще. Всѣ его помышленія направлены въ ту сторону, чтобы какъ-нибудь раздавить, уничтожить капитализмъ, затормозить развитіе обмѣна и денежнаго хозяйства и вернуть его къ старымъ формамъ натуральнаго и вообще примитивнаго хозяйства. Платонъ выступаетъ здѣсь проповѣдникомъ хозяйственнаго примитивизма, возврата къ первоначальнымъ хозяйственнымъ формамъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ непримиримо враждуетъ и съ тѣми имущественными неравенствами, которыя создаются капитализмомъ, и хочетъ заровнять пропасть, существующую между богачами и бѣдняками, сближаясь въ этомъ отношеніи съ соціалистами, поэтому „Политейа" относится къ числу произведеній соціалистической литературы. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, основной источникъ соціальныхъ бѣдствій Платонъ видитъ въ моральномъ укладѣ общества, въ торжествѣ эгоизма, личнаго и классоваго, въ нравственномъ разложеніи, въ которомъ такую роль играли и софисты, и единственный путь соціальной реформы для него есть нравственное оздоровленіе общества, реформа общественнаго воспитанія.

Таковы общія черты этого дивнаго и загадочнаго произведенія. Соціальнаго міровоззрѣнія Платона нельзя выразить какимъ-либо изъ ходячихъ понятій современности. Онъ соціалистъ, но и аристократъ, — соціал-аристократъ; онъ соціальный реформаторъ, но въ то же время и моралистъ,— соціал-моралистъ; наконецъ, проповѣдникъ личнаго моральнаго возрожденія оказывается въ то же время соціалистиче-

скимъ государственникомъ чистой воды. Это своеобразное и совершенно исключительное соединение аристократизма, коммунизма, идеалистическаго морализма и государственности и составляетъ особенность общественнаго идеала Платона. Но къ этому надо присоединить еще одну черту, которая насквозь проникаетъ все социальное построение прозорливца горняго міра, причастника идеальнаго космоса. Это—абсолютизмъ его построения. По основному убѣжденію Платона, всѣмъ явленіямъ соотвѣтствуютъ выражаемыя ими идеи, и отсюда необходимо слѣдуетъ, что существуетъ и абсолютная идея нормальнаго общества и государства, которая притомъ можетъ стать доступной постиженію философа. Платонъ учитъ о „государствѣ, лежащемъ въ царствѣ идей“ — Πόλις ἐν λόγοις κειμένη (Rep. 592 a.), „образецъ, если кто хочетъ видѣть его, можетъ быть, находится въ небѣ“ (592 b.). „Въ городѣ всегда долженъ оставаться тотъ же характеръ правленія, который имѣлъ въ виду ты, законодатель, когда излагалъ законы“ (497, c.). Этотъ идеалъ имѣетъ безусловное и внѣвременное значеніе, онъ не подлежитъ закону историческаго развитія и созрѣванія и поэтому принципіально не даетъ мѣста исторіи. Дѣйствительность можетъ лишь больше или меньше приближаться къ этой нормѣ, но самая эта норма остается единой и незыблемой. Это философскій идеалъ Царствія Божія на землѣ, который позднѣе средневѣковая папская іерократія только перевела на богословскій языкъ, причемъ Платонъ въ этомъ отношеніи оказывается прямымъ предшественникомъ папы Григорія VII. Эта черта кладетъ на соціальное мышленіе Платона печать отвлеченности, неподвижности, догматизма, но въ то же время предъ философомъ практически ставится, хотя и трудно разрѣшимая, но теоретически вполнѣ ясная и даже простая задача: осуществить данный идеалъ въ практической жизни чрезъ „удобнаго“-ли тирана, помощью котораго все время расчитывалъ воспользоваться Платонъ, или же инымъ средствами.

Этическія основы государства.

Все построеніе Платона въ „Государствѣ“ носитъ рѣзко выраженный этическій характеръ. Уже въ діалогѣ „Горгій“ Платонъ учитъ, что основной задачей государственной дѣятельности должно быть признаніе справедливости и служеніе

добродѣтели. Платонъ находитъ даже Перикла неудовлетворяющимъ этому идеалу, такъ какъ онъ льстилъ толпѣ: задача правителя не льстить, а исправлять. Въ діалогѣ „Государство" этотъ принципъ проведенъ рѣшительно и послѣдовательно. Задача существованія человѣческаго общества состоитъ въ томъ, чтобы вести человѣчество къ блаженству. Но блаженство достижимо лишь путемъ добродѣтели. Поэтому идеальнымъ устройствомъ общества является такое, которое основано на добродѣтели. Этотъ идеалъ отличается существенно отъ идеала, основаннаго на всеобщемъ счастьѣ или идеала эвдемонистическаго. Блаженство не есть счастье въ мірскомъ смыслѣ и даже ему противоположно. Идеалъ блаженства имѣетъ сурово-аскетическія черты у Платона. Въ частности онъ совершенно исключаетъ то пристрастіе къ богатству, которое было распространено среди его современниковъ. Его идеалъ блаженства и справедливости не есть довольство удовлетворенія потребностей, но довольство справедливости и покой нравственной чистоты,—это идеалъ духовный. Государству ставится задача воспитанія въ добродѣтели, которая вообще, согласно этическому воззрѣнію Платона, выражается въ 4-хъ свойствахъ: 1) мудрости, 2) храбрости, 3) самообладаніи, 4) справедливости. Эти свойства и должны быть осуществлены въ государствѣ. Впрочемъ, самое возникновение государства или, по античному пониманію, города (πόλις) Платонъ объясняетъ изъ экономической необходимости раздѣленія труда и тѣмъ заставляетъ здѣсь вспомнить объ Ад. Смитѣ.

Экономическія основы государства.

„Городъ, такъ началъ я (Сократъ), по моему мнѣнію рождается тогда, когда каждый изъ насъ самъ для себя бываетъ недостаточенъ и имѣетъ нужду во многихъ. Давай же устроять городъ съ самаго начала, а устроитъ его, вѣроятно, наша потребность. Первая же и самая великая потребность есть приготовленіе пищи для существованія и жизни. Вторая—приготовленіе жилища, третья—одежды и тому подобныхъ вещей". (Rep. II, 369 B). Къ этому прибавляется еще кожевникъ и иные прислужники тѣлу, 4—5 человѣкъ.

„Что же теперь? Каждое изъ этихъ недѣлимыхъ должно ли посвящать свою работу всѣмъ вообще, напр., земледѣлецъ одинъ обязанъ ли приготовлять пищу четверымъ и употреб-

лять четыре части времени и трудовъ для приготовленія пищи и общенія съ другими? Или, не заботясь объ этомъ, онъ можетъ запасти четвертую часть пищи только для себя и употребить на то 1/4 времени, а изъ прочихъ 3 частей одну провести въ приготовленіи дома, другую—платья, третью—обуви и заниматься работой не съ тѣмъ, чтобы подѣлиться съ другими, но дѣлать свое дѣло самому для себя?.. Каждый изъ насъ рождается не слишкомъ похожимъ на всякаго другого, но отличнымъ по своей природѣ, и назначается для совершенія извѣстной работы... Оттого-то многія частныя дѣла совершаются лучше и легче, когда одинъ, дѣлая одно, дѣлаетъ сообразно съ природой въ благопріятное время, оставивъ всѣ другія занятія".

Далѣе Сократъ указываетъ на необходимость болѣе многочленнаго раздѣленія труда и въ земледѣліи и въ промышленности, на необходимость приготовлять для обмѣна и въ запасъ, на мореплаваніе, продажу и куплю, площадь и монету. Обмѣнъ, совершается чрезъ посредство „самыхъ слабыхъ людей", „барышниковъ", „торгашей", постоянно сидящихъ на площади и готовыхъ купить и продать, либо бродящихъ по городамъ. Прислужники иного рода, продающіе тѣлесную силу, получаютъ имя наемниковъ.

Анализируя далѣе потребности, ихъ ростъ, утонченіе, Сократъ приходитъ къ заключенію о необходимости *увеличивать* городъ. Это увеличеніе сталкивается съ границами государства, отсюда возникаетъ потребность увеличивать территорію, а потому неизбѣжность войны и воиновъ или стражей.

Правленіе философовъ.

Такимъ образомъ, при объясненіи происхожденія государства Платонъ мыслитъ вполнѣ реалистически, связывая его съ хозяйственной необходимостью. Однако каково бы ни было его происхожденіе, задача нормальнаго государства остается одна: воспитывать гражданъ къ добродѣтели, и власть становится прежде всего орудіемъ для цѣлей воспитательныхъ. Но очевидно, что воспитатель долженъ быть выше воспитываемаго. Чтобы воспитывать другихъ въ справедливости, онъ самъ долженъ быть справедливымъ и разумнымъ, быть мудрецомъ. Отсюда парадоксальная идея Платона, что государ-

ствомъ должны править философы. „Доколѣ философы не будутъ царствовать въ государствахъ или тѣ, что нынѣ именуются царями или династами, не начнутъ вопистину и правильно философствовать, такъ что философія совпадетъ съ царской властью, пока не будетъ упразднено нынѣшнее раздѣленіе того и другого, нѣтъ спасенія отъ золъ ни государствамъ, ни всему человѣческому роду". Для правильнаго пониманія этой мысли надо не забывать, что философъ въ устахъ Платона, какъ и его учителя Сократа, не есть преподаватель философіи или изобрѣтатель какой-либо философской системы (ибо такихъ они называли софистами); философъ—это тотъ, который не только учитъ мудрости, но и живетъ мудро, на религіозномъ языкѣ это понятіе будетъ правильнѣе передать словомъ „праведникъ", а въ извѣстномъ смыслѣ даже „святой". Господство философовъ, по мысли Платона, есть господство наилучшихъ, истинная аристократія [1]).

Однако, чтобы поручить государство управленію философовъ, надо прежде всего имѣть такихъ философовъ, а затѣмъ нужно ихъ поставить у власти. Слѣдовательно, ближайшей задачей, которую долженъ разрѣшить Платонъ въ своемъ общественномъ идеалѣ, является задача воспитанія философовъ. Для того, чтобы воспитывать избранныхъ, нужно соотвѣтственно организовать воспитаніе и образованіе. Всякое дѣло требуетъ выучки; поэтому тѣ, которые посвящаютъ себя на служеніе государству, общественному благу, должны быть особо обучаемы и имѣютъ составить особый классъ людей—государственныхъ стражей, государственныхъ охранителей. Такими охранителями въ платоновскомъ государствѣ является особый классъ воиновъ или стражей. Какова задача идеальныхъ воиновъ? Они должны быть подобны собакамъ, злы къ

---

[1]) „Городъ, въ которомъ желающіе начальствовать, наименѣе домогаются начальствованія, по необходимости управляется невозмутимо и наилучшимъ образомъ, а гдѣ правители противоположны, тамъ и правленіе противоположно" (Кер.) Мысль о трудности управленія и о необходимости подготовки къ нему подробно развивается еще въ болѣе раннемъ діалогѣ *Политикъ*. Здѣсь уже высказывается, что „правильнаго управленія, если только бываетъ правильное, надобно искать у одного или двухъ, во всякомъ случаѣ у немногихъ и объ этихъ-то надобно думать, что они управляютъ въ силу извѣстнаго искусства" (Polit. 297 A).

врагамъ и добры къ своимъ, а для различія враговъ и друзей имъ необходима мудрость. Для этого они должны быть подвергнуты соотвѣтствующему воспитанію. Задача этого воспитанія имѣетъ цѣлью „сдѣлать ихъ настолько богобоязненными и богоподобными, насколько можетъ быть человѣкъ“; соціальныя реформы должны быть проведены въ жизнь черезъ посредство идеальнаго воспитанія. Для того, чтобы развивать въ воинахъ одни качества и не развивать другія, онъ предлагаетъ обратить вниманіе на ту духовную пищу, которая предлагается воинамъ. Они не могутъ воспитываться на сказкахъ Гомера, ибо онѣ извращаютъ представленіе о божествѣ, какъ источникѣ добродѣтели. Въ нихъ не должно быть слишкомъ живо представленіе объ адѣ съ его устрашающими картинами, парализующими мужество. Воспитываемые должны говорить правду, только правителямъ разрѣшается въ извѣстныхъ случаяхъ лгать (такъ называемый нынѣ іезуитскій принципъ pia fraus). Они воспитываются во всякой умѣренности и почтительности и въ борьбѣ съ низшими страстями, которыя должны быть подавляемы. Ради этого Платонъ предлагаетъ насильственное удаленіе впечатлѣній характера деморализующаго, въ частности уничтоженіе театральныхъ представленій, которыя не служатъ воспитанію нравовъ, напротивъ, стоитъ за развитіе гимнастики и музыки (понимая послѣднюю въ античномъ смыслѣ, т.-е. въ смыслѣ развитія всякихъ искусствъ).

Платонъ стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что разница между полами не существенна, самое большее она количественная, но не качественная. На этомъ основаніи онъ не дѣлаетъ различія въ правахъ и обязанностяхъ половъ, и тѣ и другіе одинаково воспитываются къ исполненію обязанностей. Онъ возлагаетъ и на женщинъ военную защиту города и другія государственныя дѣла, словомъ все, кромѣ наиболѣе тяжелыхъ работъ, которыя доступны только мужчинамъ. Изъ класса воиновъ или стражей и можетъ быть избранъ контингентъ правителей, которые выбираются на основаніи тайнаго наблюденія надъ воспитывающимися, изъ тѣхъ, кто наиболѣе пригоденъ для блага государства. При этомъ высшей мѣркой для опредѣленія пригодности въ этомъ направленіи является

сохраненіе присутствія духа, самообладаніе, которое, по мнѣнію Платона, свидѣтельствуетъ объ истинно философскомъ самочувствіи. Этимъ избранникамъ и вручается управленіе республикой, но лишь въ возрастѣ отъ 50 лѣтъ и притомъ временно. Опираясь на войско и пользуясь неограниченной властью, они ведутъ государство по пути добродѣтели. Тѣ, которые не исполняютъ обязанностей правленія, получаютъ возможность заниматься философіей: правители вполнѣ отъ философіи не отрываются.—

Для того, чтобы воины - стражи были всецѣло преданы интересамъ государства, нужно, чтобы они не имѣли своихъ собственныхъ личныхъ интересовъ, таковъ основной мотивъ коммунистическаго построенія Платона. Чтобы правители не уподоблялись собакамъ, грызущимся между собою изъ-за кости, нужно, чтобы они не имѣли никакой частной собственности. Единство общества достигается наилучше тогда, когда „въ отношеніи къ тому же „мое“ и „не мое“ произносятъ наибольшее число гражданъ“ (Rep. V, 462 C). „Справедливый человѣкъ, по самому роду справедливости, не будетъ отличаться отъ справедливаго города, а будетъ подобенъ ему“ (435, B). Частная собственность для воиновъ уничтожается какъ на предметы необходимости, такъ въ особенности на золото и серебро. Ни имущества, ни комнаты, въ которую не могъ бы войти всякій въ любое время, они не имѣютъ, все получается въ обрѣзъ отъ гражданъ. „Вѣдь это просто, можно сказать, какъ бы наемные надзиратели, которые сидятъ въ городѣ, занимаясь, кажется, только карауломъ? (спрашиваетъ Адиманъ).—„Да, отвѣчалъ я (Сократъ), и притомъ караулятъ изъ-за хлѣба и, кромѣ хлѣба, жалованья подобно другимъ не получаютъ“ (Rep. IV, 420). У нихъ общая жизнь, общія жилища, общіе обѣды, такъ что каждый всегда находится у всѣхъ на виду. Такимъ образомъ, это отрицаніе частной собственности и коммунистическое устройство жизни имѣетъ въ виду не равномѣрное распредѣленіе собственности такъ, чтобы всякому доставалось поровну, и не удовлетвореніе потребностей всѣхъ въ равномъ размѣрѣ, къ чему стремится новѣйшій соціализмъ, но задачу морально-педагогическую. Оно стремится лишить стражей част-

ныхъ интересовъ, чтобы сдѣлать ихъ всецѣло преданными обществу. Вмѣстѣ съ тѣмъ Платонъ хочетъ положить конецъ ненавистному капитализму и ставитъ правительству задачу слѣдить, чтобы „незамѣтно въ государство не прокралось богатство и бѣдность“ (Rep. 421 e). Онъ намѣчаетъ и другія мѣры противъ капитализма, такъ, напр., ограниченія договорнаго права, ограниченія въ правѣ собственности, неограниченность котораго ведетъ къ „чрезмѣрному обогащенію однихъ и, наоборотъ, къ совершенному обѣдпѣнію другихъ“ (552 a), должно быть отмѣнено „взысканіе по суду долговъ отданныхъ подъ проценты денегъ“ (556 b). Воспрещается, наконецъ, употребленіе частными лицами золота и серебра: „мы ни въ чемъ не пользуемся ни золотомъ, ни серебромъ“ (422 d). Стражи и правители должны быть выше собственности, иначе, „когда они сами пріобрѣтутъ собственную землю, дома и деньги, тогда вмѣсто стражей сдѣлаются хозяевами и земледѣльцами, вмѣсто союзниковъ прочихъ гражданъ ненавистными деспотами“ (417 a). Въ то же время стражи (не говоря уже о ремесленникахъ) обязаны отдавать свой трудъ для государства, ибо въ немъ не должно быть трутней (564 c), но „каждый гражданинъ изъ государственныхъ дѣлъ долженъ сдѣлать то, къ чему его природа наиболѣе приспособлена“ (433 a). Вообще званіе стражей понимается не какъ права, но какъ обязанности, служеніе [1]).

Въ своемъ стремленіи преодолѣть рознь, индивидуализмъ, обособленіе, Платонъ не останавливается и предъ уничтоженіемъ индивидуальной семьи. Опять таки и здѣсь Платонъ разсуждаетъ, что индивидуальная семья есть наибольшій источникъ обособленія частныхъ интересовъ; чтобы окончательно лишить ихъ воиновъ, нужно лишить ихъ и семьи. Поэтому отношенія между полами нужно опредѣлить только съ точки зрѣнія государства или цѣлаго, но не индивида. Государству нужно, чтобы рождалось опредѣленное количество гра-

[1]) Потому вполнѣ естественно, что въ діалогѣ „Политейа“ съ такой силой выдвигается загробный міръ съ его судомъ и карами, —мотивъ эсхатологическій, въ качествѣ подкрѣпленія этическому ригоризму: Rep. 614 C и далѣе до 619 B Ср. *A. Doring.* Die eschatologischen Mythen Plato's (Arch f Gesch d Phil B VI, Heft 4)

жданъ, по возможности здоровыхъ и способныхъ. Съ педантическимъ радикализмомъ Платонъ разсуждаетъ, что, если люди въ скотоводствѣ и птицеводствѣ руководятся естественнымъ отборомъ и стараются спаривать экземпляры наиболѣе высокаго качества и лишь по отношенію къ себѣ они этого не примѣняютъ, то въ идеальномъ государствѣ долженъ быть устроенъ также искусственный отборъ, но такимъ образомъ, чтобы того не знали сами заинтересованныя лица. Въ извѣстное время мужчины опредѣленнаго возраста, отъ 30 до 50 лѣтъ и женщины отъ 20 до 40 лѣтъ, вступаютъ въ бракъ по жребію, чтобы произвести извѣстное количество дѣтей. Когда дѣти рождаются, они отбираются у матерей и получаютъ государственное воспитаніе, причемъ особенное вниманіе обращается на то, чтобы мать не знала своего ребенка, слѣдовательно, всѣ матери кормятъ всѣхъ дѣтей безъ различія, а всѣ отцы имѣютъ право считать себя отцами этихъ дѣтей. Государство регулируетъ число дѣтей. Внѣ же этихъ границъ, оно снимаетъ съ себя всякое попеченіе о дѣтяхъ настолько, что, по мнѣнію Платона, дѣти, рождающіяся вопреки государственному закону, лишаются попеченія о нихъ государства, имъ остается умереть. Таково государство, отъ котораго Платонъ ожидаетъ высшей правды, уничтоженія раздоровъ и борьбы за свое и чужое, уничтоженія судовъ послѣ того, какъ исчезнутъ поводы съ судебному разбирательству.

Однако до сихъ поръ рѣчь шла только объ организаціи правительства и руководящихъ классовъ, но въ этомъ планѣ самъ собой подразумѣвается еще классъ производительный, такъ какъ и воины, и правители не занимаются производительнымъ трудомъ,—они являются привилегированной аристократіей. Въ глазахъ Платона трудъ хозяйственно-производительный унизителенъ для стражей, онъ поручается третьему классу, спеціально занимающемуся производительнымъ трудомъ, это классъ ремесленниковъ и земледѣльцевъ. Если въ новѣйшихъ соціалистическихъ построеніяхъ организація производства и труда стоитъ въ центрѣ вниманія, есть главная задача, которую ставятъ предъ собой ихъ авторы, то у Платона эта сторона остается въ пренебреженіи. Онъ всецѣло

ввѣряетъ философамъ-правителямъ разрѣшеніе производственнаго вопроса. Хотя третій классъ—ремесленники и земледѣльцы и существуетъ въ его государствѣ, но о немъ онъ говоритъ настолько мало, что до сихъ поръ разногласятъ о томъ, распространяется ли на нихъ коммунистическій образъ жизни стражей или нѣтъ. Имъ предоставляется существовать или какъ они хотятъ, или какъ опредѣлятъ правители. Но въ то же время этотъ классъ является экономическимъ базисомъ всего государства. Нельзя поэтому не признать, что построеніе Платона страдаетъ отсутствіемъ хозяйственнаго реализма.

Нужно имѣть въ виду, что Платонъ все время говоритъ о государствѣ не въ нашемъ теперешнемъ смыслѣ, а въ греческомъ или, точнѣе, даже аѳинскомъ смыслѣ, разумѣетъ греческое государство—городъ. Тѣ, которые находятся внѣ этого эллинскаго города, считаются варварами, людьми не полноправными. Если вражда между эллинами является междуусобицей и возмущеніемъ, то вооруженное столкновеніе съ варварами есть война, послѣ которой варваровъ, взятыхъ въ плѣнъ, можно обращать въ рабство. Вообще рабство удерживается Платономъ какъ нѣчто само собою разумѣющееся. Въ этомъ сказывается неизбѣжная историческая ограниченность даже и его кругозора.

Общая задача, достигаемая этимъ устройствомъ, сводится къ тому, чтобы каждый дѣлалъ свое дѣло: стражи охраняли, правители правили, а ремесленники и земледѣльцы занимались своимъ производительнымъ трудомъ. Эта схема общества соотвѣтствуетъ ученію Платона о человѣческой душѣ, также состоящей изъ трехъ стихій: разумной, аффективной, чувственной. Разумная часть души соотвѣтствуетъ добродѣтели мудрости, каковая олицетворяется въ сословіи правителей-философовъ. Второй стихіи души—способности имѣть страсти, воодушевляться аффектомъ, возбуждаться гнѣвомъ, соотвѣтствуетъ добродѣтель мужества, способность къ борьбѣ и побѣдѣ надъ своими страстями,—ей соотвѣтствуетъ сословіе воиновъ. Наконецъ, третья, низшая стихія души, это ея чувственность, вожделѣнія. Этой стихіи соотвѣтствуетъ добродѣтель умѣренности въ удовлетвореніи чувственныхъ по-

требностей; ей соотвѣтствуетъ классъ ремесленниковъ и земледѣльцевъ.

Своему идеальному соціально-экономическому строю, который является соціально-аристократическимъ, Платонъ противопоставляетъ существующія въ дѣйствительности формы государственнаго быта, не вполнѣ соотвѣтствующія идеалу и болѣе или менѣе отступающія отъ него. Формой, наиболѣе приближающейся къ идеальному государству, въ глазахъ Платона является тимократія—господство чести. Здѣсь философы замѣняются почетными избранниками. Тутъ существуетъ и частная собственность, которую отвергаетъ государство идеальное. Строй, который здѣсь рисуется Платономъ, соотвѣтствуетъ спартанскому аристократическому способу правленія. Слѣдующая форма правленія—олигархія,—правленіе немногихъ видныхъ и богатыхъ. Это есть вырожденіе тимократіи. Если тамъ господствуетъ честь, воинская добродѣтель и мужество, то здѣсь власть берется за основаніе происхожденія и богатства. Дальнѣйшую ступень паденія, даже по сравненію съ олигархіей, Платонъ видитъ въ демократіи какъ онъ наблюдалъ ее вокругъ себя. Главное зло демократіи суть демагоги. Для того, чтобы властвовать въ демократическомъ обществѣ, нужно немногое—льстить толпѣ. Тѣмъ, которые привыкаютъ къ этому и знаютъ характеръ толпы, ея настроенія, не трудно руководить ею ради своихъ выгодъ.

Историческое значеніе діалога „Государство“.

Всемірно-историческое значеніе діалога „Политейа“ состоитъ въ томъ, что здѣсь впервые во всю принципіальную ширь поставлена проблема нормальнаго устройства общества вообще, а въ частности и проблема соціализма. Потому про „Политейю“ слѣдуетъ сказать, что человѣчество никогда не можетъ забыть этого произведенія. Недаромъ, одинъ нѣмецкій изслѣдователь говоритъ о „демоническомъ характерѣ“ „Политейи“ [1]). Мы теперь знаемъ уже множество соціалистическихъ системъ, но ни одна изъ нихъ не заставила и не можетъ заставить насъ забыть о томъ, какъ эти же вопросы разрѣшалъ Платонъ. Отличительною особенностью платоновскаго раз-

---

[1]) *Georg Adler.* Geschichte des Socialismus und Kommunismus, I.

рѣшенія, сравнительно съ новѣйшимъ, состоитъ въ аристократическомъ характерѣ его соціализма. Новѣйшія соціалистическія системы большей частью связываются съ идеалами демократіи, въ которой Платонъ былъ такъ глубоко разочарованъ и которую такъ сурово критиковалъ. Точнѣе идеалъ Платона слѣдуетъ опредѣлить не какъ аристократію, понимаемую въ смыслѣ господства привилегированнаго сословія, но какъ систему *іерархическую*, въ которой лишь духовнымъ превосходствомъ дается основаніе власти. Въ этомъ смыслѣ новѣйшій изслѣдователь „Политеіи“ кн. Е. Н. Трубецкой сравниваетъ государство Платона съ церковью. Можно сравнить его даже съ монастыремъ, хотя и языческимъ, въ которомъ въ основу организаціи положены не интересы, не матеріальныя побужденія, а нѣкоторыя высшія религіозно-этическія нормы. Въ этомъ лежитъ и сила и слабость утопіи Платона. Поскольку онъ углубляетъ соціальный вопросъ въ его этически-религіозномъ основаніи, постольку онъ возвышается надъ многими изъ позднѣйшихъ изслѣдователей этого вопроса, у которыхъ онъ разсматривается преимущественно какъ вопросъ желудка, „ножа и вилки“. Но поскольку онъ пытается этой принципіальной стороной ограничить все пониманіе вопроса и идеальную схему сдѣлать вмѣстѣ съ тѣмъ и практическимъ разрѣшеніемъ, постольку онъ впадаетъ въ отвлеченный схематизмъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ незамѣтно для себя проповѣдуетъ сугубый, свѣтскій и духовный деспотизмъ, который является неизбѣжнымъ, если принудительною властью надѣляется духовный авторитетъ. Намъ придется еще вспомнить о Платонѣ, когда мы будемъ изучать средневѣковую папскую теократію. Послѣдняя до извѣстной степени стремилась осуществить идеалъ Платона, хотя и переведенный на христіанскій языкъ, но оборотной стороной этой попытки была инквизиція и вообще величайшая духовная тиранія. Разрѣшимъ ли этотъ вопросъ окончательно, объ этомъ здѣсь, въ историческомъ изложеніи, мы говорить не будемъ. Однако уже у Платона обнаружились трудности его разрѣшенія. Другой отличительной чертой „Политеіи“ является то, что Платонъ понялъ соціальный вопросъ не только какъ вопросъ экономическій, но и какъ соціально-педагогическій, въ центрѣ вниманія поставивъ во-

просъ объ образованіи доблестныхъ гражданъ, достойныхъ характеровъ, и о выработкѣ соотвѣтствующихъ волевыхъ импульсовъ. Онъ слишкомъ хорошо убѣдился на окружавшей его демократіи, что само по себѣ большинство, масса, нисколько не гарантируетъ еще высшей справедливости и правды, и что она должна быть къ тому воспитываема. и поэтому задача воспитанія естественно выдвинулась у него на первый чередъ.

Наконецъ, къ числу высокихъ достоинствъ построенія Платона слѣдуетъ отнести его глубокую этическую серьезность и отрицаніе эгоизма, которое положено въ его основу. Планъ этотъ требуетъ многихъ жертвъ, непрерывнаго и постояннаго самоотверженія, онъ требуетъ „послушанія“ во имя высшаго идеала. Фактически идеалъ этотъ даже не такъ высокъ, поскольку воспроизводитъ ограниченный идеалъ греческаго полиса, основаннаго на рабствѣ и войнѣ, но само по себѣ это подчиненіе личныхъ интересовъ общему идеалу рѣшительно провозглашено здѣсь какъ требованіе нормальнаго устройства общества, и Платонъ явился тѣмъ самымъ провозвѣстникомъ этого начала на всѣ времена. Ибо нельзя найти такого разрѣшенія соціальнаго вопроса, такого выхода изъ противорѣчія, существующаго между личностью и цѣлымъ, при которомъ личности не приходилось бы вольно или невольно, добровольно или по насилію поступаться извѣстными своими интересами и самоограничиваться; поскольку это самоограниченіе является условіемъ возможности самаго существованія общества, постольку сужденія Платона сохраняютъ свое значеніе и за предѣлами его исторической среды. Но тутъ же слѣдуетъ прибавить, что въ ученіи Платона это подчиненіе личности обществу проводится столь далеко, что въ концѣ концовъ для личности ничего не остается. Здѣсь выставляется идеалъ полнаго единообразія: „справедливый человѣкъ, по самому роду справедливости, не будетъ отличаться отъ справедливаго города, а будетъ подобенъ ему... Крайне необходимо согласиться намъ, что въ каждомъ изъ насъ есть тѣ самые роды и нравы, какіе въ городѣ“. (Rep. 435 b). Античное подчиненіе части цѣлому нашло здѣсь крайнее выраженіе. Если можно требовать отъ личности само-

ограниченія въ пользу общества, то только при томъ условіи, что личность все-таки остается самостоятельной, самодовлѣющей величиной. Между тѣмъ у Платона уничтоженіе индивидуальной жизни проведено такъ далеко, что въ концѣ концовъ существуетъ лишь безличное цѣлое, которое поглотило собою личность, въ чемъ и упрекалъ его Аристотель. Внѣшнимъ образомъ это выражается въ непомѣрномъ расширеніи права публичнаго насчетъ частнаго, что, впрочемъ, вообще свойственно соціалистическому государству.

Совершенно отчетливо видна нашему современному политико-экономическому глазу свойственная настроенію Платона скудость экономическихъ идей, недостатокъ разработки экономическаго плана. Къ этому присоединяется еще переоцѣнка значенія факторовъ правовыхъ надъ экономическими. Платонъ считаетъ возможнымъ помощью законодательства преодолѣть развитіе мѣнового хозяйства, отмѣнить капитализмъ и насильственно вернуть хозяйство къ натуральному строю. Этотъ элементъ экономическаго опрощенія, роднящій его съ другими представителями опрощенства, придаетъ явно утопическій характеръ его построенію. Быть можетъ, Платону и какъ эллину, и какъ аристократу вдвойнѣ не хватало чувства экономической необходимости, неумолимости нужды.

„Законы“, ихъ отношеніе къ „Государству“.

Платонъ не ограничился начертаніемъ идеала, — потерявъ надежду на проведеніе его въ цѣломъ въ условіяхъ земной дѣйствительности, старѣющій Платонъ начерталъ другой, болѣе практическій и, вмѣстѣ съ тѣмъ, такъ сказать, компромиссный планъ. Это онъ сдѣлалъ въ произведеніи, озаглавленномъ „Законы“. Это произведеніе долго считалось не принадлежащимъ Платону, но въ настоящее время оно опять присвоивается ему. Очень распространено мнѣніе, что „Законы“ представляютъ собой принципіальное отпаденіе отъ „Политеіи“ и какъ бы измѣну

[1]) Этотъ принципъ съ наибольшей рѣзкостью выраженъ въ „Законахъ“, хотя онъ вполнѣ свойственъ и „Политеіѣ“. Тамъ читаемъ по поводу права наслѣдованія: „я вамъ законодатель, объявляю вамъ, что вы не принадлежите сами себѣ и еще менѣе принадлежитъ вамъ ваше имущество... весь вашъ родъ со всѣмъ его имуществомъ принадлежитъ государству“ (Leg 739 c).

Платона своимъ идеаламъ, явленіе старческаго упадка. Для такого сужденія слѣдовало бы имѣть болѣе вѣскія основанія, нежели тѣ, которыя обыкновенно приводятся. Именно указываютъ на чрезвычайную суровость уголовнаго кодекса, изобилующаго такими карами, какъ смертная казнь и физическое наказаніе даже не за самыя важныя преступленія, стѣсненія свободы слова, мысли, религіозной вѣры. Допуская, что въ этомъ отягченіи уголовныхъ каръ и выразилось растущее недовѣріе къ человѣческой природѣ, слѣдуетъ сказать, что въ „Политейѣ“ вопросъ объ уголовной охранѣ государства просто не ставится въ практической формѣ, но суровость и ея государственнаго идеала, по меньшей мѣрѣ, не противорѣчитъ постановленіямъ „Законовъ“. Что же касается ограниченій свободы совѣсти и изслѣдованія, то уже въ „Политейѣ“ все это имѣется, хотя и не въ столь развитой формѣ. Отводя рѣшительное преобладаніе государственному началу и подчиняя ему личность, конечно, Платонъ не могъ миновать пути „Великаго Инквизитора“. Стремясь отмѣнить законами капитализмъ, побѣдить индивидуализмъ,—Платонъ логически вынужденъ былъ искать и соотвѣтственныхъ средствъ репрессіи.

Съ другой стороны, нельзя не видѣть, что „Законы“ посвящены той же самой идеѣ, что и „Политейа“ и слѣдуютъ однимъ и тѣмъ же заданіямъ. Для Платона попрежнему остается незыблемымъ, что существуетъ одинъ неизмѣнный идеалъ государства, къ которому возможны разныя ступени приближенія, причемъ менѣе совершенное его осуществленіе не отмѣняетъ болѣе совершеннаго и стремленія къ нему. „Законы“ понятны только какъ ступень, ведущая къ тому же безусловному идеалу. Вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняется анти-индивидуалистическій и анти-капиталистическій характеръ его стремленій, здѣсь даже еще рѣшительнѣе выраженъ замыселъ законами задержать развитіе экономической жизни, заморозить ее въ одной опредѣленной стадіи. Правда, Платонъ отказывается отъ полнаго коммунизма, находя, что онъ подъ силу лишь „сынамъ боговъ“, а, кромѣ того, расчитывая, что ему легче удастся склонить на свою сторону собственниковъ, если онъ не будетъ требовать отъ нихъ

полнаго отказа отъ собственности. Однако онъ попрежнему остаётся врагомъ частной собственности, которую подвергаетъ ряду ограниченій и неусыпному надзору государства. Правда и то, что здѣсь исчезаютъ классы стражей и избираемыхъ изъ нихъ правителей—философовъ, но не надо забывать, что Платонъ беретъ на себя всю ихъ работу и начертываетъ въ „Законахъ“ подробнѣйшее законодательство: если въ „Политейѣ“ онъ даетъ лишь самыя общія указанія, все предоставляя законодательному творчеству философовъ, то здѣсь онъ самъ хочетъ быть законодателемъ-философомъ, недаромъ онъ принимаетъ такія чрезвычайныя мѣры для сохраненія въ неизмѣнности этихъ законовъ и поручаетъ высшему учрежденію въ государствѣ, „ночному собранію“ старѣйшинъ, блюсти законы отъ измѣненій. Итакъ, ни принципальнаго разрыва, ни пропасти между общественными идеями „Законовъ“ и „Политейи“ нѣтъ [1]).

Экономическія идеи „Законовъ“

Основная задача „Законовъ“ состоитъ въ томъ, чтобы устранить возможность классовыхъ противорѣчій и раздоровъ, и для этого онъ и хочетъ упростить народное хозяйство, свести его къ такимъ отношеніямъ, при которыхъ удовлетворялись бы самыя необходимыя потребности, но въ то же время не было бы мѣста соціальнымъ противорѣчіямъ, связаннымъ съ болѣе сложной экономической жизнью. А для этого „все должно быть строго урегулировано“ (Leg. 780 a) закономъ. Платонъ проектируетъ устроить замкнутый городъ, который представлялъ бы самодовлѣющую единицу на подобіе средневѣковаго города и совершенно не нуждался бы въ торговлѣ съ внѣшнимъ міромъ. (Проектъ этотъ живо напоминаетъ „замкнутое торговое государство“ Фихте). Въ такихъ видахъ этотъ городъ долженъ лежать въ 80 стадіяхъ (2 геогр. мили) отъ моря, которое облегчаетъ торговыя сношенія. Гражданскія права имѣютъ только землевладѣльцы, которые должны нести и трудъ государственнаго управленія. Они свободны отъ промышленнаго и торговаго труда, но они должны по-

[1]) Таково же воззрѣніе и Конст Риттера (Plato's Gesetze, Vorwort), который ставитъ *Законы* въ прямую связь съ *Государствомъ*, а также и Наторпа (Plato's Ideenlehre, 358) Ср также сужденія Гомперца (Griechische Denker, II, 498, 507—8).

мнить, что они „рождены для труда“ надъ своимъ развитіемъ и усовершенствованіемъ себя и государства. Низшія земледѣльческія работы исполняются рабами. Земля принципіально принадлежитъ государству, но дѣлится по жребію въ наслѣдственное пользованіе отдѣльнымъ земледѣльцамъ. „Прежде всего надо раздѣлить землю и жилища, воздѣливаше земли не должно быть сообща, ибо это для теперешняго поколѣнія должно быть признано слишкомъ высокимъ по его воспитанію и образованію. Но раздѣлъ земли долженъ совершаться съ мыслью, что каждый, получающій земельный участокъ, разсматриваетъ этотъ участокъ какъ общую собственность всего государства, и такъ какъ вся земля принадлежитъ государству, онъ долженъ ходить за нею больше, чѣмъ мать за ребенкомъ (μειζόνως ἡ μητέρα παίδων), ибо родная земля для насъ, смертныхъ людей, имѣетъ повелительную мощь божества“ (Legg. 710 A). Вся земельная площадь подѣлена на 5040 равноцѣнныхъ земельныхъ участковъ, которые недѣлимы и неотчуждаемы и, слѣдовательно, отдаются лишь въ пожизненное пользованіе. Населеніе должно приноровляться къ этому числу участковъ, избыточное должно эмигрировать въ колоніи, при недостаточномъ приростѣ законодательное поощреніе дѣторожденія и надзоръ за браками, осуществляемый чрезъ посредство особыхъ матронъ, должны восполнить недочеты. Поэтому нѣтъ мѣста безземельному пролетаріату. Вся земля находится на учетѣ у государства. Также ведется учетъ и движимости, которая допускается въ размѣрѣ не болѣе 4-кратной цѣнности надѣла, излишекъ же конфискуется государствомъ подъ угрозой наказанія. Гражданамъ совершенно воспрещено заниматься торговлей и ремесломъ. Въ видахъ борьбы съ мѣновымъ хозяйствомъ въ странѣ употребляются деньги, которыя не имѣютъ никакой цѣны, вродѣ бумажныхъ ассигнацій, для того, чтобы исключить возможность сношеній съ чужими государствами. Золото и серебро имѣются въ ограниченномъ количествѣ и находятся въ рукахъ государства. Давать деньги взаймы подъ проценты совершенно воспрещается, такъ же какъ и другія кредитныя операціи. Вывозъ продуктовъ земледѣлія частнымъ лицамъ также запрещенъ, урожай находится на учетѣ, въ цѣляхъ обезпеченія

государства. Часть его назначается въ пользу промышленнаго населенія. Перепродажа внутри страны воспрещена, государство является единственнымъ хлѣботорговцемъ, оно же опредѣляетъ небольшую долю для вывоза заграницу.

Что касается брака, то хотя здѣсь и оставляется индивидуальный бракъ, но за нимъ установляется бдительный надзоръ государства. Послѣднее вмѣшивается въ супружескія отношенія и подвергаетъ ихъ своему надзору и регулированію. Дѣти воспитываются государствомъ, устраивающимъ нѣчто вродѣ дѣтскихъ садовъ, причемъ при этомъ воспитаніи сохраняется равенство половъ. Граждане имѣютъ общіе обѣды; это тѣ же спартанскія сисситіи, которыя вводятся и здѣсь. Лица, занимающіяся промышленностію, остаются на положеніи неполноправныхъ гражданъ, которые допускаются лишь на опредѣленный срокъ (не болѣе 20 лѣтъ) и имѣютъ свою опредѣленную „черту осѣдлости“ (живутъ въ посадахъ и городскихъ предмѣстьяхъ). Промышленность также не оставлена безъ государственнаго регулированія, сильно напоминающаго средневѣковый цеховой строй: ремесленники имѣютъ опредѣленный доходъ отъ своего ремесла, опредѣляются и цѣны на товары, причемъ сурово карается не только обманъ, но даже рекламированіе своихъ товаровъ. Продажа совершается въ опредѣленномъ мѣстѣ и лишь на наличныя деньги, торговое посредничество при этомъ запрещено. Предѣлы, въ которыхъ ремесленники могутъ увеличивать свое благосостояніе, опредѣлены еще ниже, чѣмъ для гражданъ, и ихъ имущество не должно превышать двойной цѣнности земельнаго надѣла, иначе ремесленники выселяются за предѣлы государства. Платонъ и здѣсь стремится свой городъ оградить высокой оградой отъ грѣховнаго капиталистическаго міра и сохранить этотъ экономическій монастырь въ натурально-хозяйственной простотѣ. Мы не будемъ останавливаться на сложномъ законодательствѣ, касающемся какъ основъ государственнаго устройства (гдѣ допущеніе демократическаго начала,—всеобщаго избирательнаго права, сочетается съ началами строго аристократическаго характера), административнаго и уголовнаго права, такъ и разныхъ сторонъ жизни,—устройства свадебъ, похоронъ, организаціи воспитанія и т. д.

Основой всего устройства является уже не философія, а положительная религія, культъ національныхъ боговъ. Этому устройству соотвѣтствуетъ охрана религіи отъ разрушительныхъ вліяній со стороны философіи, поэзіи, литературы. Поэты высылаются изъ этого города, драматическія произведенія подвергаются строжайшей цензурѣ. Философскія сомнѣнія въ существованіи боговъ караются заключеніемъ въ исправительномъ домѣ срокомъ до 5 лѣтъ, а въ случаѣ упорства виновные подвергаются и смертной казни. Высшая роль блюстителей законовъ принадлежитъ „ночному собранію“ старѣйшинъ,—это „богоподобное собраніе“ есть „якорь для государства“, которое больше всего должно блюсти въ неизмѣнности начертанные здѣсь законы. Одно и то же видѣніе,—абсолютное государство, туманитъ взоръ какъ автору „Политіи“, такъ и „Законовъ“.

Заслуживаетъ особаго упоминанія, что вопросъ о недѣлимости земельныхъ участковъ въ качествѣ мѣры борьбы съ мобилизаціей земли и ея чрезмѣрнымъ раздробленіемъ (парцелляціей), поставленный здѣсь Платономъ, и до сихъ поръ составляетъ жгучій вопросъ аграрной политики, и въ этомъ смыслѣ нисколько не устарѣлъ.

ГЛАВА IV.

Аристотель.

(Литература, *Целлеръ*, ц. с *Кн. С Н Трубецкой*, ц с *Ed. Zeller* Die Philosophie der Griechen, II Th II Abth. *Арнимъ*, ц с *Пельманъ*, ц соч *Еискен*, о с *Аристотель* Политика, пер С. А. Жебелева 1911 Москва *Аристотель*. Этика, изд СПБ Филос Общ СПБ 1908 *Аристотель* Политика въ пер Скворцова *Aristoteles* Metaphysik, übers v. H Bonitz

Жизнь Аристотеля.

Рядомъ съ именемъ Платона стоитъ имя другого великаго греческаго мыслителя и его ученика Аристотеля. Это имя и въ исторіи экономической мысли весьма значительно. Аристотель родился въ греческомъ городѣ Стагирѣ, находившемся въ то время подъ македонскимъ владычествомъ, въ 384 г. до Р. Х. Онъ былъ сынъ врача Никомаха, который былъ лейбъ-медикомъ царя Аминты, и самъ сначала учился медицинѣ. Послѣ смерти отца юный Аристотель отправился въ Аѳины, гдѣ учился риторикѣ и философіи и сдѣлался ученикомъ Платона. Ихъ дружескія отношенія продолжались въ теченіе 20 лѣтъ и не прекращались до самой смерти Платона. Аристотель въ моментъ смерти Платона былъ въ Аѳинахъ, но однако не былъ избранъ его замѣстителемъ въ академіи. Въ 343—344 г. онъ былъ приглашенъ македонскимъ королемъ Филиппомъ быть учителемъ Александра Македонскаго, когда послѣднему было всего 13 лѣтъ. Онъ былъ его учителемъ до восшествія его на престолъ, когда Аристотель оставилъ македонскій дворъ и возвратился въ Аѳины въ 335 г. Здѣсь онъ основалъ свою школу въ священной рощѣ Аполлона Ликейскаго, названную „Лицей“, гдѣ училъ въ теченіе 12 лѣтъ. Къ этому времени и относится наибольшій расцвѣтъ его литературной дѣятельности. Аристотель написалъ необыкновенно много. До насъ дошла лишь небольшая часть его произведеній, но исто-

рики литературы приводятъ длиннѣйшіе ихъ списки. Какъ метэкъ, онъ не имѣлъ права гражданства въ Аѳинахъ, и поэтому его положеніе здѣсь было необезпечено. Послѣ смерти Александра Македонскаго онъ былъ заподозрѣнъ въ македонофильствѣ и принужденъ былъ бѣжать. Онъ подвергся, какъ Сократъ, обвиненію въ безбожіи и долженъ былъ спасаться бѣгствомъ на Евбею, гдѣ въ 322 году онъ и умеръ. Таковы внѣшнія событія изъ жизни Аристотеля. Отличительной особенностью Аристотеля, кромѣ геніальнаго ума, является его необыкновенная ученость. Это былъ одинъ изъ немногихъ людей, который, можетъ быть, цѣликомъ, или въ большей части, владѣлъ ученостью своего времени. Изъ массы его сочиненій до насъ дошли трактаты по разнымъ отраслямъ знанія: по логикѣ, физикѣ, физіологіи, психологіи, метафизикѣ, зоологіи и этикѣ и, наконецъ, по политикѣ. Чисто экономическія доктрины Аристотель развиваетъ въ сочиненіи „Политика“ и отчасти въ „Этикѣ“. Но прежде, чѣмъ обратиться къ нимъ, для общаго пониманія его принципіальной точки зрѣнія намъ необходимо познакомиться въ самыхъ краткихъ чертахъ съ основными чертами его общефилософскаго міровоззрѣнія и установить его сходство и различіе съ Платономъ. Какъ идеалъ государства Платона въ основѣ его нельзя было бы понять, не принимая во вниманіе его идеализма, такъ и практическій реализмъ Аристотеля трудно понять, не принявъ во вниманіе его философскаго реализма. Метафизика Аристотеля до извѣстной степени предопредѣляется метафизикой Платона, именно той основной проблемой, которую Платонъ поставилъ. Платонъ утверждаетъ существованіе двухъ міровъ: горняго и дольняго, міра идей и міра явленій, и непроходимую пропасть между ними. Вотъ этотъ-то дуализмъ, разрывъ между идеями и явленіями, между міромъ идеальнымъ и эмпирическимъ, и беретъ за исходный пунктъ своей философіи Аристотель. Въ одномъ отношеніи онъ продолжаетъ идеалистическія традиціи Платона, въ другомъ онъ порываетъ съ ними и переходитъ къ реализму. Онъ сходится съ Платономъ въ томъ, что знанія наши имѣютъ содержаніемъ понятія, а не отдѣльныя явленія и ощущенія. Въ этомъ смыслѣ они имѣютъ начало не въ ощущеніяхъ, а въ

Міровоззрѣніе Аристотеля.

разумѣ. Слѣдовательно, истинное знаніе есть знаніе постольку, поскольку оно есть мышленіе общихъ понятій, видовъ или общихъ формъ, но, тогда какъ Платонъ относитъ ихъ къ міру идеальному, Аристотель ищетъ ихъ только въ мірѣ дѣйствительности. Платонъ былъ философомъ идеализма, Аристотель—дѣйствительности. Сущность вещей, по мнѣнію Аристотеля, не можетъ быть отрѣшена отъ того, чего она есть сущность. Поэтому главнымъ недостаткомъ философіи Платона является въ его глазахъ то, что идеи не объясняютъ ни генезиса, ни развитія. Между идеей и дѣйствительностью не хватаетъ связи, непонятно, какимъ образомъ возникаетъ дѣйствительность, происходитъ историческій и міровой процессъ. Такими недостающими у Платона понятіями, связывающими идею и дѣйствительность, у Аристотеля являются понятія о формѣ, цѣли, цѣлестремленіи. Цѣль существуетъ логически раньше предмета и опредѣляетъ его становленіе, ходъ его развитія. И вотъ эта цѣль и есть то, что въ каждомъ предметѣ, въ каждомъ явленіи составляетъ самое центральное. Вмѣстѣ съ Платономъ Аристотель полагаетъ, что безъ допущенія общихъ понятій, „единаго о многомъ“, не было бы вообще знанія. Но общихъ понятій, по его мнѣнію, не слѣдуетъ раздѣлять отъ вещей, такъ какъ немыслимо, чтобы сущность была внѣ того, чего она есть сущность. Нѣтъ понятія человѣка внѣ отдѣльныхъ людей, общее понятіе внутренне присуще вещамъ, какъ та форма, которая дѣлаетъ вещь тѣмъ, что она есть. Слѣдовательно, эта форма существуетъ только въ конкретныхъ индивидуальныхъ предметахъ, но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ, какъ частное получается при посредствѣ общихъ понятій. Если существуетъ только частное, то какимъ образомъ познать общее? Но сущность вещей опредѣляется общимъ видомъ и формой, которая въ ней воплощается. Сущность вещи есть данная форма въ данной матеріи, это есть сочетаніе формы и матеріи, внутренне присущая ей видовая форма. Такимъ образомъ, понятіе вещей у Аристотеля предполагаетъ, съ одной стороны, безформенную матерію, которая внѣ данной формы представляетъ только возможность вещей, съ другой стороны, эту самую форму, которая эту возможность осуществляетъ. Пе-

реходя отъ частнаго къ болѣе общему, Аристотель устанавливаетъ, какъ общую возможность бытія, потенціальную „первую матерію“ нѣчто во всѣхъ отношеніяхъ неопредѣленное и неограниченное, а съ другой, форму всѣхъ формъ—разумъ, который и составляетъ движущее начало всякаго движенія и измѣненія. Такое начало само неподвижно и неизмѣнно, вѣчно, нематеріально. Безтѣлесная энергія можетъ быть только чистымъ мышленіемъ, чистая форма всѣхъ формъ есть понятіе всѣхъ понятій, совершенное вѣдѣніе. Оно движетъ міръ, какъ внутренняя цѣль, какъ предметъ общаго стремленія, всеобщей любви.

Таково основное начало метафизики Аристотеля.

Что касается его „Этики“, то здѣсь Аристотель также учитъ о высшемъ благѣ, цѣли, преслѣдуемой ради нея самой. Всякая цѣль, которая преслѣдуется ради чего-нибудь, лежащаго внѣ ея, не можетъ считаться самостоятельнымъ благомъ, поскольку существуетъ цѣль высшая по отношенію къ ней. Эту высшую цѣль, эту идеальную задачу Аристотель, въ противоположность Платону, помѣщаетъ не внѣ или выше этого міра, но въ самомъ мірѣ. Идеализмъ Платона, основанный на противопоставленіи двухъ міровъ, приводитъ къ аскетическому пессимизму и уводитъ мудреца изъ міра, напротивъ для Аристотеля воплощеніе идеальныхъ формъ и самой формы всѣхъ формъ существуетъ только въ дѣйствительности, въ которой осуществляется и высшее благо. Высшее благо есть нравственность и добро, разумная дѣятельность. Высшій принципъ счастья есть мѣра, умѣренность,—одно изъ основныхъ и излюбленныхъ понятій античной древности. Удовлетвореніе отъ благой дѣятельности есть благо, которое неотдѣлимо отъ счастья. Въ извѣстномъ смыслѣ Платонъ и Аристотель по своимъ міровоззрѣніямъ представляютъ собой какъ-бы античныхъ Марфу и Марію: съ одной стороны наличность стремленія къ аскетическому отреченію отъ міра, а съ другой—активность, замыкающаяся этимъ міромъ. Для Аристотеля высшее благо лежитъ не за предѣлами міра, но въ немъ самомъ, понятіе же добродѣтели для него (какъ и вообще для эллинства), есть понятіе доброкачественности, развитія энергіи, свойственной данному существу, обнаруженіе его силъ.

Примѣняя эти понятія къ политикѣ, или ученію о государствѣ, Аристотель высказываетъ такую мысль, что политика цѣлями своими охватываетъ цѣли всѣхъ остальныхъ наукъ и заключаетъ въ себѣ высшее благо человѣка и, „хотя оно тождественно для отдѣльнаго лица и государства, кажется, будетъ дѣломъ болѣе великимъ и совершеннымъ достичь и спасти благо государства“.

Итакъ, политика для Аристотеля есть прикладная этика, экономика же есть существенная часть политики. Экономическія ученія у Аристотеля поэтому мы и находимъ вплетенными въ его трактаты: „Политика“ и „Этика“.

Общее реалистическое направленіе мысли Аристотеля отражается и на экономическомъ его мировоззрѣніи. Въ противоположность Платону, онъ заранѣе отказывается отъ построеній отвлеченнаго и абсолютнаго характера, но зато стремится къ научному пониманію дѣйствительности, пролагая тѣмъ путь будущей экономической наукѣ. Характерно для метода Аристотеля, что онъ въ основу своей „Политики“ положилъ огромный фактическій матеріалъ, касающійся, какъ говорятъ, 160 греческихъ конституцій.

Государство у Аристотеля.

Для Аристотеля государство есть высшая форма человѣческаго общежитія, проистекающая изъ стремленія къ общему благу. Поэтому государство есть форма естественнаго состоянія человѣка, ибо человѣкъ по природѣ своей есть существо политическое. Государству предшествуетъ, по ученію Аристотеля, тоже естественная, но менѣе сложная форма общежитія: сначала семья, потомъ союзъ нѣсколькихъ семей, составляющихъ селеніе, изъ нѣсколькихъ же селеній образуется государство. Какъ и Платонъ, Аристотель считаетъ государствомъ полисъ, городъ съ округой. Это государство является средой, въ которой человѣкъ находитъ условія не просто существованія, но и добраго, счастливаго существованія. И какъ среда, осуществляющая полное развитіе естественныхъ силъ человѣка, государство есть какъ-бы естественная форма для человѣческаго общежитія. Хотя оно исторически существуетъ послѣ семьи, послѣ селенія, но, какъ цѣль, въ телеологическомъ смыслѣ, оно существуетъ раньше личности. Подобно тому, какъ у Платона цѣлое

ставится выше частей, государство и общество поглощаетъ индивида, и для Аристотеля „природа государства стоитъ впереди природы семьи и индивида: необходимо, чтобы цѣлое предшествовало своей части, такъ какъ съ уничтоженіемъ живого существа въ его цѣломъ (человѣка, напримѣръ) не будетъ ни ногъ, ни рукъ, развѣ только номинально, въ такомъ, напримѣръ, смыслѣ, какъ каменную руку называютъ рукой. Поэтому каждый человѣкъ относится къ государству точно такъ же, какъ вообще части относятся къ своему цѣлому. А кто не можетъ жить въ обществѣ, или кто не имѣетъ нужды ни въ чемъ, потому что самъ доволенъ собой во всемъ, тотъ не составляетъ никакой части государства и есть звѣрь или богъ"...

Вопросъ о рабствѣ.

Изъ кого состоитъ государство, кто является его гражданами? Здѣсь мы наталкиваемся у Аристотеля, какъ и у Платона, на основной грѣхъ античнаго общества, на принципіальное оправданіе рабства. Здѣсь отражается общее ихъ пренебреженіе къ производительному труду. Рабы собственно соотвѣтствуютъ у Аристотеля наемнымъ производительнымъ рабочимъ нашего времени [1]). Но по тому отношенію, которое существуетъ въ древнемъ античномъ обществѣ къ продажѣ рабочей силы, рабы не только по юридическому положенію, но и въ общественномъ мнѣніи суть люди, стоящіе внѣ гражданскаго общества, не имѣющіе правъ человѣка. Рабы, въ системѣ Аристотеля, какъ и всякіе вообще слуги, суть только одушевленныя существа [2]). Аристотель различаетъ орудія одушевленныя и неодушевленныя и этими одушевленными орудіями являются рабы. Такова природа раба.—„Кто, бу-

---

[1]) „Если бы каждый инструментъ могъ выполнить свойственную ему работу самъ, по данному ему приказанію или даже его предвосхищая... если бы ткацкіе челноки сами ткали, а плектры сами играли на киварѣ, то тогда и зодчіе при постройкѣ дома не нуждались бы въ рабочихъ, господамъ не нужны были бы рабы" („Политика" въ пер. Жебелева, 11).

[2]) Нужно замѣтить, что разсужденія Аристотеля о рабахъ имѣютъ полемическій характеръ, сомнѣніе въ правомѣрности рабства уже носилось въ воздухѣ, ибо существовало мнѣніе, что „самая идея власти господина надъ рабомъ—идея противоестественная", обусловленная лишь законами, и, какъ основанная на насиліи, противорѣчитъ справедливости („Политика", 10).

дучи человѣкомъ, по природѣ своей принадлежитъ не себѣ, но другому, тотъ рабъ по своей природѣ. Хотя онъ и человѣкъ, но если онъ составляетъ предметъ имущества другого, то онъ и человѣкъ другого, и имущество другого, а имущество вообще есть практическое средство жизни, отдѣлимое отъ его владѣльца". Аристотель уподобляетъ отношенія между гражданами и рабами отношенію между душой и тѣломъ. „Всякое живое существо состоитъ изъ души и тѣла. Естественное отношеніе между ними таково, что душа властвуетъ, а тѣло подчиняется"... И вотъ, примѣняя это въ отношеніи рабовъ и гражданъ, онъ заключаетъ, что „если нѣкоторые люди настолько разнятся отъ другихъ, насколько тѣло разнится отъ души, животное отъ человѣка, то они рабы по самой природѣ своей, и лучшая ихъ доля такова, чтобы быть въ подчиненіи той же самой власти, какой подчиняется тѣло и животныя. По природѣ рабъ тотъ, кто можетъ принадлежать другому, тотъ, кто настолько лишь причастенъ разуму, чтобы понимать разумное, а не настолько, чтобы самому обладать разумомъ. Что же касается до другихъ животныхъ, то они не чувствуютъ надъ собой даже внушеній разума, но руководятся лишь одними инстинктивными побужденіями. Но относительно пользы, которую приносятъ рабы и домашнія животныя, тѣ и другія мало различаются между собой: своимъ тѣлеснымъ трудомъ они одинаково доставляютъ помощь во всѣхъ необходимыхъ потребностяхъ жизни. Природа, желая установить такое различіе между свободными и рабами, дѣлаетъ различіе между самими тѣлами. Тѣла рабовъ сильны, такъ что они могутъ быть употребляемы на разныя работы, необходимыя въ жизни, а тѣла свободныхъ не согбенны и не способны на такія работы; зато свободные люди годны для политической жизни, которая является въ двухъ видахъ: какъ дѣятельность воинская и какъ дѣятельность мирная"...

Вопросъ о трудѣ. Итакъ, нѣкоторые люди по природѣ свободны, а другіе по природѣ же рабы [1]). Но Аристотель не ограничивается

---

[1]) Впрочемъ, Аристотель, дѣлая уступку своимъ противникамъ, прибавляетъ, что бываетъ рабство и на основаніи закона, напр. военноплѣнные

только этимъ разграниченіемъ на рабовъ и свободныхъ. Его отношеніе и къ свободному труду, посвященному экономически производительнымъ занятіямъ, — промышленности и земледѣлію, тоже отличается свойственнымъ античному греку пренебреженіемъ. Нѣкоторые писатели (напр. Мейеръ) находятъ, что и наше время не такъ уже сильно отличается отъ античности и также различаетъ занятія благородныя и неблагородныя. Если это даже и такъ, то все же, поскольку въ немъ разлиты пастроенія соціалистическія, оно отличается скорѣе переоцѣнкой производительнаго труда, и ужъ во всякомъ случаѣ теперешняя демократія мыслитъ и чувствуетъ совершенно иначе, чѣмъ античная. Аристотель, говоря о воспитаніи, замѣчаетъ, что свободные граждане не должны заниматься ни ремесломъ, ни промышленностью, такъ какъ такая жизнь не благородна и противна интересамъ добродѣтели. Граждане такого государства равнымъ образомъ не должны быть и земледѣльцами. Для развитія въ себѣ началъ добродѣтели и политической дѣятельности имъ необходимъ философскій досугъ. Изъ этого же самаго воззрѣнія онъ исходитъ и въ вопросѣ о воспитаніи: „дѣти должны быть допущены къ занятію только полезными предметами, которые не сдѣлаютъ ихъ лишь простыми ремесленниками: ремесленническимъ же занятіемъ слѣдуетъ назвать такое занятіе и такія искусства и знанія, которыя или тѣло, или душу, или мышленіе людей дѣлаютъ неспособными къ добродѣтельной дѣятельности. Поэтому всѣ тѣ искусства, которыя ухудшаютъ тѣло, равно какъ и всѣ промысловыя занятія мы называемъ ремесленными (банаузическими), такъ какъ они дѣлаютъ мысль неспособной къ благороднымъ занятіямъ, тупой“. Въ этомъ отношеніи Аристотель не отличается отъ Платона, который это разграниченіе проводилъ такимъ же образомъ.

Виды хозяйства. Экономическія воззрѣнія Аристотеля окрашены тѣмъ же самымъ чувствомъ, что и у Платона,—непримиримой въ аждой къ капитализму и вообще широкому развитію мѣнового хозяйства. Хотя онъ приходитъ къ нимъ практическимъ выводамъ, нежели Платонъ, но всѣ его экономическія теоріи ведутъ къ осужденію капитализма, къ признанію его про-

тивуестественнымъ, ненормальнымъ, недолжнымъ. Аристотель различаетъ два вида хозяйства по ихъ цѣли. Въ одномъ случаѣ хозяйство имѣетъ цѣлью удовлетвореніе потребностей и имъ ограничивается, богатство находитъ при этомъ свой естественный предѣлъ въ ограниченности потребностей, для стяжанія здѣсь нѣтъ мѣста. Напротивъ, есть другое, неправильное, неестественное развитіе хозяйства, когда производятъ не для удовлетворенія потребностей, но для обмѣна, въ цѣляхъ извлеченія барыша. Это хозяйство онъ называетъ хрематистическимъ; при такомъ хозяйствѣ для стяжанія, повидимому, нѣтъ никакого предѣла. „Вѣдь каждый предметъ нашего владѣнія имѣетъ двоякое употребленіе. Хотя и въ томъ и другомъ случаѣ предметъ употребляется какъ таковой, но не одинаково. Въ одномъ случаѣ бываетъ собственное употребленіе предмета, а въ другомъ не собственное. Таково, напримѣръ, употребленіе обуви, какъ самое ношеніе обуви и какъ торговля обувью, хотя въ обоихъ случаяхъ употребляется та же самая обувь. Человѣкъ, мѣняющій обувь тому, кто нуждается въ ней, на деньги или хлѣбъ, употребляетъ, конечно, обувь, какъ обувь, но не пользуется собственнымъ ея употребленіемъ, потому что обувь существуетъ не для мѣны. То же самое можно сказать и о другихъ предметахъ нашего владѣнія: всѣ они могутъ быть предметами мѣны. Что касается до самой мѣны, то она происходитъ, конечно, естественно, потому что нѣкоторыхъ предметовъ бываетъ у людей обыкновенно больше, а нѣкоторыхъ меньше, чѣмъ сколько нужно для удовлетворенія потребностей. Отсюда очевидно, что торговля въ маломъ объемѣ естественно имѣетъ мало общаго съ тѣмъ занятіемъ, которое состоитъ собственно въ пріобрѣтеніи денегъ, потому что торговля, по необходимости производимая, ведется лишь въ размѣрахъ, насколько это потребно для торгующихъ“... Если же торговля становится спеціальнымъ занятіемъ, то въ такомъ случаѣ она приводитъ къ стяжанію и отличается отъ своего естественнаго состоянія. „Когда вслѣдствіе необходимыхъ условій мѣновой торговли изобрѣтена была монета, тогда появился новый видъ пріобрѣтенія имущества—торговля съ барышемъ, при этомъ явилась забота о производствѣ

Торговля и ростовщичество.

богатства для торговли, для пріобрѣтенія этого барыша. Естественно, что границъ этому производству нѣтъ, какъ нѣтъ границъ жадности миѳическаго царя Мидаса, который, къ чему только ни прикасался, все превращалъ въ золото. Такого рода пріобрѣтеніе богатства называется барышничествомъ. А барышъ получается здѣсь не иначе, какъ посредствомъ мѣны цѣнностей"... „Ростовщичество,—заключаетъ Аристотель,—по всей справедливости заслуживаетъ презрѣнія, такъ какъ прибыль получается здѣсь отъ самыхъ денегъ; слѣдовательно, деньги употребляются здѣсь не на то, для чего онѣ изобрѣтены. Онѣ изобрѣтены для удобства мѣны. А ростъ умножаетъ ихъ самихъ, откуда и самое имя ростовщичество. Рожденное обыкновенно бываетъ только подобно родившему его, а посредствомъ роста изъ денегъ рождаются деньги же. Такимъ образомъ, изъ всѣхъ родовъ пріобрѣтенія цѣностей ростовщичество всего болѣе неестественно"...

Такимъ образомъ, Аристотель осуждаетъ всякое денежное хозяйство, въ особенности хозяйство капиталистическое, основанное на стремленіи къ прибыли. И что особенно любопытно, онъ объявляетъ неестественнымъ тотъ хозяйственный строй, который кругомъ него господствовалъ. Это есть, конечно, лишь особая форма осужденія, ибо не могъ же Аристотель съ своимъ реалистическимъ умомъ дѣйствительно видѣть въ капитализмѣ явленіе только случайное.

Мѣновая цѣнность.

Аристотель останавливается на различіи, существующимъ между цѣнностью потребительной и мѣновою, и въ этомъ смыслѣ является отцомъ теоріи мѣновой цѣнности. По прихоти изложенія этотъ анализъ мѣновой цѣнности вилетѣлъ не въ его „Политику", но въ „Этику". Въ трактатѣ по этикѣ онъ устанавливаетъ, что для того, чтобы продукты, имѣющіе различную потребительную форму, слѣдовательно, различныя качества, могли мѣняться между собой, нужно, чтобы они какъ-нибудь приравнивались количественно между собой, такъ, чтобы каждый предметъ, имѣющій полезность, получалъ количественное выраженіе въ общемъ эквивалентѣ всѣхъ товаровъ. Такимъ образомъ, товары различнаго качества становятся другъ къ другу въ опредѣленныя количественныя пропорціи. На чемъ основанъ этотъ обмѣнъ? „Всѣ предметы

должны,—отвѣчаетъ Аристотель,—такъ сказать, ранѣе измѣряться чѣмъ либо однимъ. Этимъ въ дѣйствительности служитъ нужда, которая все соединяетъ, ибо, если бы люди ни въ чемъ не нуждались, или не нуждались бы въ одномъ и томъ же, не было бы ихъ взаимнаго обмѣна. Монета же явилась какъ бы представителемъ нужды по всеобщему соглашенію". Итакъ, деньги Аристотель разсматриваетъ какъ мѣру цѣнности [1]).

Критика платоновскаго коммунизма

Мы находимъ у Аристотеля также чрезвычайно интересную критику системы платоновскаго коммунизма. Онъ останавливается на вопросѣ, до какой степени вообще можетъ быть проводимо единство, т.-е. въ какой степени общество можетъ поглощать всякое проявленіе личности. Мы знаемъ уже, что и самъ Аристотель въ этомъ отношеніи отнюдь не принадлежалъ къ сторонникамъ индивидуализма, тѣмъ не менѣе онъ упрекаетъ Платона именно въ чрезмѣрности огосударствленія жизни. Всякое государство, говоритъ онъ, ушедшее въ единство больше, чѣмъ сколько нужно, уже не государство, потому что государство по природѣ своей множество. Слѣдовательно, будучи единствомъ болѣе, чѣмъ сколько нужно, изъ государства оно дѣлается уже семьей, а изъ семьи однимъ человѣкомъ, потому что семья болѣе едина, чѣмъ государство, а одинъ человѣкъ единичнѣе самой семьи. Посему, хотя-бы и можно достигнуть крайняго единства государства, тѣмъ не менѣе этого не должно дѣлать, такъ какъ это рѣшительно уничтожитъ государство. Государство состоитъ не только изъ многихъ людей, но и изъ различныхъ, а изъ одинаковыхъ не образуется государство"... Противники социализма и по настоящее время возражаютъ противъ него аргументомъ, высказаннымъ Аристотелемъ въ по-

---

[1]) „Если бы двое не нуждались другъ въ другѣ или одинъ изъ двухъ не нуждался бы въ другомъ, то не было бы и обмѣна, который имѣетъ мѣсто въ томъ случаѣ, когда кто-либо нуждается въ томъ, что другой имѣетъ, напр вино, взамѣнъ коего другой дозволяетъ вывозъ хлѣба Итакъ, въ такомъ случаѣ необходимо уравненіе Что же касается обмѣна, возможнаго, въ будущемъ, нужды въ коемъ не представляется въ настоящее время, то порукой его является, когда обмѣнъ сталъ необходимъ, деньги . Итакъ, деньги, будучи мѣрою, дѣлаютъ сравнимыми всѣ остальные предметы, приравниваютъ ихъ" (Этика, 93)

леникѣ съ Платономъ, именно, что опека государства надъ личностью, это расширеніе области публичнаго права на счетъ частнаго, которое неизбѣжно связано съ болѣе или менѣе послѣдовательнымъ соціализмомъ, становится опаснымъ благодаря угнетающему вліянію на личность. Аристотель останавливается далѣе надъ вопросомъ о томъ, насколько цѣлесообразно имѣть поле въ общемъ пользованіи, и приходитъ къ тому заключенію, что чисто общественное землепользованіе нецѣлесообразно, и всего выгоднѣе соединеніе частнаго и общественнаго землепользованія вмѣстѣ. Предметомъ обсужденія здѣсь является вопросъ о собственности на землю, волнующій и современную экономическую мысль. Далѣе Аристотель не согласенъ съ Платономъ въ вопросѣ о женскомъ равноправіи.

Вопросъ о населеніи.

Затѣмъ онъ указываетъ еще на то, что Платономъ недостаточно было обращено вниманіе на вопросъ о размноженіи населенія. Онъ считаетъ этотъ вопросъ однимъ изъ самыхъ серьезныхъ вопросовъ общественнаго существованія и упрекаетъ Платона, что онъ недостаточно регулируетъ дѣторожденіе. Странно слышать этотъ упрекъ въ примѣненіи къ Платону, который съ такимъ исключительнымъ вниманіемъ относится къ этому вопросу и столь прямолинейно разрѣшаетъ его. Но и этого мало кажется Аристотелю.

„Можно думать, что скорѣе слѣдуетъ опредѣлить дѣторожденіе чѣмъ имущество, такъ чтобы рожденій было не болѣе опредѣленнаго числа. Число же это можно опредѣлить, взявши въ разсчетъ случаи смерти родившихся и случаи безплодныхъ браковъ. Если же оставить вопросъ безъ вниманія, то результатомъ такой неопредѣленности, какъ дѣйствительно во многихъ государствахъ и бываетъ, должна быть бѣдность гражданъ, а бѣдность производитъ безпорядки и злодѣйства“.

Такимъ образомъ, тревога Мальтуса, что населеніе можетъ превысить средства существованія, или что чрезмѣрный ростъ населенія можетъ подорвать государственное благополучіе даже идеально устроеннаго государства, звучитъ въ этихъ словахъ Аристотеля. Вы видите, что одинъ изъ самыхъ серьезныхъ и жгучихъ вопросовъ соціально-экономи-

ческаго устройства уже подвергается обсужденію въ спорѣ двухъ величайшихъ философовъ древняго міра.

Нормальное государство.

Аристотель самъ не указываетъ идеальнаго устройства государства; болѣе того, онъ даже не считаетъ возможнымъ найти такое устройство, ибо различныя формы государства могутъ наиболѣе соотвѣтствовать при разныхъ условіяхъ и у разныхъ народовъ. Достаточно только, если представитель верховной власти дѣйствуетъ въ интересахъ общаго блага, и въ такомъ случаѣ политическое устройство будетъ правильнымъ. Но онъ различаетъ основныя формы государства, при чемъ каждую форму онъ разсматриваетъ въ ея нормальномъ, естественномъ видѣ, а затѣмъ въ ея вырожденіи. Такими формами нормальнаго государства являются: монархія, аристократія и республика, вырождающіяся въ тиранію, олигархію и демократію.

Хотя Аристотель устраняетъ принципіальную возможность нарисовать идеалъ государства, тѣмъ не менѣе онъ не отказывается отъ обсужденія вопроса о желательномъ его устройствѣ. Въ политическомъ отношеніи оно принимаетъ форму аристократической республики. Государственной единицей является греческій городъ съ округой,—полисъ. Государство должно быть достаточныхъ размѣровъ, чтобы быть независимымъ въ удовлетвореніи своихъ потребностей въ предѣлахъ собственной политической территоріи, но въ то же время не должно быть чрезмѣрно велико. Въ интересахъ торговыхъ и стратегическихъ выгоднѣе, чтобы оно лежало у моря, другой же стороной примыкало къ материку, вообще къ сушѣ. Плодородной землей, принадлежащей государству, должны пользоваться всѣ нуждающіеся. Это государство для своего самосохраненія нуждается въ земледѣльцахъ, въ промышленникахъ, воинахъ, жрецахъ и, наконецъ, въ политикахъ. Но не всѣ представители этихъ занятій могутъ стать гражданами идеальнаго государства, потому что эти послѣдніе должны быть добродѣтельны, а добродѣтель, какъ мы знаемъ, несовмѣстима для Аристотеля съ неблагороднымъ занятіемъ купца или ремесленника. У крестьянъ, кромѣ того, для упражненія въ добродѣтели отсутствуетъ необходимый досугъ. Поэтому, вѣрный своему пренебрежительному отноше-

нію къ производительному труду. Аристотель въ своемъ идеальномъ государствѣ лишаетъ права гражданства всѣхъ этихъ представителей производительнаго труда. Отвѣтственными за государственную цѣльность и веденіе государственнаго корабля, признаются у него только воины и политики, изъ среды которыхъ избираются жрецы. Тѣ, которые съ молоду занимаются военной службой, состарѣвшись переходятъ въ разрядъ государственныхъ мужей. Слѣдовательно, въ идеальномъ государствѣ Аристотеля, такъ же какъ въ идеальномъ государствѣ Платона, воспроизводится раздѣленіе между аристократіей, пользующейся правами гражданства и обнимающей классъ правителей и воиновъ, и гражданами, которые занимаются низшимъ, т.-е. производительнымъ трудомъ. Одинаково, какъ и Платонъ, онъ мало интересуется судьбой этихъ производительныхъ классовъ. Среди полноправныхъ гражданъ существуетъ полное политическое равенство. И у Аристотеля установляются общіе обѣды по спартанскому образцу. Но это не сопровождается общностью имущества. Земля раздается здѣсь въ частную собственность, которая вообще въ этомъ государствѣ сохраняется. „Если возможно, говоритъ Аристотель,—поле должно воздѣлываться рабами, потому что рабы вообще являются наилучшими работниками для низшихъ и грубыхъ работъ“. Первенствующее значеніе для Аристотеля, какъ и для Платона, получаетъ забота о воспитаніи. Значительная часть той книги „Политики“, въ которой излагается проектъ идеальнаго государства, посвящена изложенію педагогическаго плана.

35 15

ГЛАВА IV.

Этическія ученія послѣсократовской эпохи.

Литература *Zeller.* Die Philosophie der Griechen, III Th, I Abth *Wendland.* Die hellenistisch-romische Kultur in ihren Beziehungen zum Christentum und Judentum Tubingen 1907 *Целлеръ*, цит соч *Кн С Н Трубецкой*, цит соч *Арнимъ*, цит соч Stoicorum veterum fragmenta, coll I v *Arnim* vol III *Senecae* opera, III Сенека Письма къ Люцилію (изд Суворина) *Маркъ-Аврелій* Къ самому себѣ (тоже) *Эпиктетъ*. Афоризмы (тоже)

Учеными Платона и Аристотеля собственно и исчерпывается матеріалъ, непосредственно относящійся къ экономической теоріи и оставленный намъ древностью. Однако, кромѣ этого, и въ системахъ чисто этическихъ школъ древности содержатся такія стороны, которыми этика поворачивается къ хозяйственной жизни и которыя пріобрѣтаютъ поэтому интересъ для экономическаго мировоззрѣнія. Съ необходимою краткостью остановимся и на этихъ мысляхъ.

Ксенофонтъ.

Кромѣ большой прямой философской дороги, которая ведетъ отъ Сократа къ Платону, а отъ Платона къ Аристотелю, отъ Сократа пошелъ еще рядъ школъ, именующихся сократическими и основанныхъ большей частью его учениками. Изъ этихъ учениковъ прежде всего слѣдуетъ упомянуть Ксенофонта, не потому, чтобы онъ выдѣлялся философской значительностью, но потому, что его перу принадлежитъ трактатъ подъ заглавіемъ „Экономика“. Однако, этотъ трактатъ не имѣетъ народно-хозяйственнаго содержанія, скорѣе онъ содержитъ указанія относительно домоводства, частнаго хозяйства, и преимущественно практическаго характера. Тамъ высказывается, между прочимъ, предпочтеніе земледѣлію передъ обрабатывающей промышленностью. Ксенофонтъ

вообще консерваторъ, и такъ какъ развитіе промышленности сопровождалось въ Аѳинахъ большими соціальными и политическими осложненіями, то онъ хочетъ возвратиться къ прежнему, болѣе простому, аграрному строю жизни, въ которомъ, впрочемъ, онъ допускаетъ и промышленность. Вмѣстѣ съ другими современниками Ксенофонтъ признаетъ и рабство, причемъ даже совѣтуетъ клеймить рабовъ во избѣжаніе ихъ бѣгства. Ксенофонтъ не основалъ своей философской школы, какъ многіе другіе ученики Сократа, изъ которыхъ на первомъ мѣстѣ долженъ быть поименованъ Антисѳенъ, основатель, такъ называемой, кинической школы. Болѣе извѣстенъ другой представитель кинической школы знаменитый Діогенъ Синопскій, „сумасшедшій Сократъ“, или же, какъ его звали, „песъ“ (отсюда и названіе кинической школы отъ слова κύον — собака). Изъ послѣдователей Діогена заслуживаетъ упоминанія Кратесъ изъ Ѳивъ, который отказался отъ значительнаго богатства и велъ киническую жизнь съ супругой Гиппархіей. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи она совершенно поглощается болѣе значительной школой стоиковъ. Что касается положительнаго содержанія ихъ ученія, то, равнодушные къ области теоретической философіи, они сосредоточиваютъ свое вниманіе на вопросахъ практической, нравственной философіи. Высшее благо они видятъ во внутренней свободѣ человѣка, въ силѣ его духа. Этой силой духа является добродѣтель, причемъ проявляется она въ способности воздерживаться отъ всякихъ наслажденій. Добродѣтель выражается въ нечувствительности къ страданіямъ и въ способности подавленія страстей. Отсюда совершенно отрицательное отношеніе этой школы къ богатству, къ наслажденію богатствомъ и, слѣдовательно, къ какому бы то ни было планомѣрному хозяйству и веденію промышленности. Ихъ хозяйственное міровоззрѣніе можно охарактеризовать поэтому какъ аскетическій нигилизмъ. Богатство они считаютъ не только ненужнымъ, но прямо вреднымъ, и идеаломъ киниковъ является многотрудная жизнь Геркулеса, который всю свою жизнь переходилъ отъ подвига къ подвигу, подвергаясь бѣдности и посмѣянію. Такой идеалъ нельзя было только проповѣдывать, его нужно было воплощать въ жизни, и во-

Кинники

плотителями этого идеала и являлись выдающіеся представители этой школы, а прежде всего самъ Діогенъ. Образъ жизни Діогена вошелъ въ пословицу. Онъ доводилъ свое пренебреженіе къ внѣшнимъ благамъ до цинизма (понятіе котораго непосредственно и связано съ кинической школой). Отрицая стыдъ, онъ удовлетворялъ всѣ свои потребности публично, бросая вызовъ естественному чувству стыдливости. Согласно основному ученію кинической школы, мудрецъ живетъ не по писанному, а по внутреннему закону мудрости и добродѣтели. Противоположность φύσει и θέσει, неписаннаго и писаннаго закона, созрѣвшая у стоиковъ [1]), появляется уже здѣсь. Этотъ внутренній законъ не совпадаетъ съ писанымъ закономъ, поэтому у киниковъ появляется идея естественнаго права, существующаго рядомъ съ положительнымъ правомъ и стоящаго выше его, а въ случаѣ конфликта его отвергающаго. Киники относятся отрицательно къ государству, въ своемъ стремленіи къ природѣ послѣдовательно приходя къ опрощенію. Этотъ идеалъ опрощенія и выражалъ въ своей жизни учитель цинизма. Исходя изъ противопоставленія природы и искусственности, киники отрицаютъ всѣ общественныя установленія и культуру, причемъ иногда заходятъ такъ далеко, что ставятъ въ образецъ людямъ животныхъ, которые живутъ по естественнымъ законамъ. Киники отвергаютъ не только государство и культуру, но и бракъ, семью и всѣ вообще формы организованнаго человѣческаго общежитія. Вмѣсто организованнаго государства идеаломъ для нихъ является хаотическое стадо, полная соціальная аморфность. Отсюда отрицаніе всякихъ гражданскихъ обязанностей. Діогенъ впервые назвалъ себя космополитомъ и всю землю считалъ своимъ отечествомъ. Если вспомнить, насколько греческая мысль была связана съ полисомъ, съ національной и мѣстной ограниченностью, то можно понять, какъ знаменательна эта мысль, потомъ получающая дальнѣйшее развитіе въ стоической философіи.

---

[1]) Stoic vet fragm, coll Arnim, III, 308. Diog Laert VII, 128: φύσει τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον (справедливое должно существовать по природѣ, а не по установленію, какъ законъ такъ и правое слово)

Киренаики. Въ полную противоположность съ кинической школой развивается киренская съ основателемъ ея Аристиппомъ. Если киники исходили изъ принципа подавленія удовольствій и наслажденій чувственности, то киренаики, напротивъ, видѣли цѣль жизни въ удовольствіи, но для того, чтобы продлить и вообще сдѣлать наибольшимъ наслажденіе, необходимо разумное поведеніе, разумная умѣренность, въ которой выражается мудрость. Одному изъ основателей школы, Аристиппу, приписываютъ характерное выраженіе, сказанное имъ про его подругу гетеру Лансу: „я ею обладаю, а не она мною обладаетъ“. По отношенію къ богатству отсюда вытекаетъ та же мораль умѣреннаго и благоразумнаго пользованія. Киренская школа не отрицаетъ богатства, но въ то же время и не порабощается ему, соблюдая свободу и мѣру. Дальнѣйшее развитіе киренская школа получаетъ въ эпикурензмѣ.

Въ это время въ самой греческой жизни происходитъ довольно крупная перемѣна, несомнѣнно, повлявшая и на развитіе соціальной мысли. Самостоятельность греческихъ демократій,—полисовъ, мелкихъ государствъ, рухнула. Политическая свобода исчезаетъ, сначала подъ игомъ македонскаго владычества, а затѣмъ подъ желѣзною властью римлянъ. Исчезаетъ и самостоятельная общественная дѣятельность, ибо полисъ разрушается. На греческой почвѣ не могутъ уже больше явиться ученія объ устройствѣ этого полиса, не могутъ возникнуть тѣ вопросы, которые такъ волновали Платона и Аристотеля, потому что утрачена политическая самостоятельность. Независимой остается лишь область частныхъ отношеній, регулируемая частнымъ правомъ и моралью. Поэтому въ дальнѣйшемъ развитіи углубляется главнымъ образомъ моральная сторона общественныхъ вопросовъ. Этому содѣйствуетъ и дальнѣйшее обостреніе моральнаго и религіознаго кризиса, который начался въ эпоху софистовъ и продолжается неудержимо все время. Эта эпоха порождаетъ философскую школу, получившую очень громкую извѣстность и имѣвшую очень большое значеніе въ жизни античной древности и въ позднѣйшее время, именно стоическую школу.

Стоики.

Стоическая школа, хотя и возникаетъ сначала въ Греціи, но не пріурочивается въ такой степени къ чисто греческимъ мѣстнымъ условіямъ, какъ ученіе Сократа, Платона и Аристотеля. Здѣсь не чувствуется уже шума аѳинской демократіи, красоты греческаго города. Большинство основателей стоицизма происходитъ съ востока, и этотъ восточный универсализмъ, который связанъ отчасти и съ размѣрами восточнаго государства, они вносятъ и въ соціальную мысль. Стоическая школа находитъ выдающихся представителей и среди римлянъ, изъ которыхъ достаточно упомянуть всемірно извѣстныя имена философа Сенеки, царя Марка Аврелія, раба Эпиктета. Основатель стоицизма Зенонъ родился въ 366 г. въ Кипрѣ. Переселившись въ Аѳины, онъ основалъ школу въ портикѣ Στοά, откуда школа получаетъ названіе стоической. Согласно принципамъ школы, Зенонъ кончилъ жизнь самоубійствомъ. Отъ него сохранились одни отрывки, по которымъ реконструируютъ его мировоззрѣніе. Результаты этой реконструкціи чрезвычайно интересны въ томъ отношеніи, что они позволяютъ видѣть въ Зенонѣ античнаго провозвѣстника нравственнаго анархизма, имѣющаго такое распространеніе и значеніе въ позднѣйшее время и въ частности въ нашу эпоху [1]). Зеноновскій анархизмъ связывается съ общими идеями естественнаго состоянія, появившимися, какъ мы видѣли, еще у киниковъ. Первое стремленіе человѣка, по мнѣнію Зенона, есть самосохраненіе, второе—общеніе съ людьми. Изъ этихъ двухъ качествъ вытекаетъ справедливость и любовь къ людямъ. Жить въ согласіи съ природой и въ согласіи съ людьми—вотъ идеалъ общества. Въ развитіи этого идеала Зенонъ сознательно переходитъ границы націи и провозглашаетъ космополитическое ученіе. Онъ не хочетъ при этомъ слышать о всемогуществѣ государства, о государственной опекѣ и регламентаціи, которую онъ переноситъ во внутрь человѣка, въ его нравственный міръ. Насколько человѣкъ будетъ предусмотрителенъ и захочетъ развить естественныя стремленія, настолько онъ будетъ полонъ любви, справедли-

---

[1]) Ср *G. Adler* Geschichte des Socialismus und Kommunismus von Plato bis Gegenwart 1 Theil 1899 (Hand-und Lehrbuch der Staatswissenschaften, begr von K Frankenstein), 46—51

вости, гармоніи. Естественный законъ повелѣваетъ любить ближняго, поэтому всѣ, кто носитъ человѣческое лицо, должны быть связаны любовью, какъ-бы въ нѣкоторомъ эротическомъ союзѣ. Тамъ, гдѣ царитъ любовь, отпадаетъ полиція, судъ и всѣ трудныя и сложныя проблемы хозяйства и распредѣленія. Здѣсь не нужно ни гимназій, ни наукъ, ни брака, ни вообще учрежденій культурныхъ и государственныхъ. Не нужно государственной религіи, разъ найдено истинное отношеніе къ Богу, не нужно денегъ и мѣновыхъ средствъ, разъ найдена внутренняя основа для хозяйственнаго единенія. Однимъ словомъ, въ идеалѣ Зенона провозглашены любовь и свобода. Подобно Платону, повидимому, и онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія равенства половъ, какъ можно заключить изъ его пожеланія, чтобы мужчины и женщины одинаково одѣвались. Въ этомъ ученіи Зенона предвосхищены нравственныя идеи, которыя потомъ полнѣе и рѣшительнѣе выражала стоическая школа. Послѣдняя въ своихъ ученіяхъ касается метафизики, физики, нравственности, общественныхъ вопросовъ, но основной ея интересъ—религіозно-нравственный, и главное значеніе имѣетъ именно эта ея проповѣдь.

По общему воззрѣнію стоиковъ, міромъ управляетъ божество, которое есть абсолютное начало какъ міра, такъ всѣхъ формъ, свойствъ и отношеній. Вселенная есть нѣкоторая физическая субстанція, изъ которой созданы всѣ тѣла, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно содержитъ въ себѣ начало логоса, универсальнаго разума, который опредѣляетъ собою формы, свойства, отношенія и законы воодушевленія природы и сознательности организмовъ. Это божество есть, съ одной стороны, міровая субстанція, а съ другой стороны—разумное начало, νοῦς, благое Провидѣніе. Міровоззрѣніе стоиковъ отличается, одновременно и фатализмомъ, при которомъ нѣтъ ничего случайнаго, все предопредѣлено, а вмѣстѣ и оптимизмомъ, поскольку они признаютъ, что эта связь устанавливается разумомъ. Человѣкъ подчиняется этому року, опредѣляющему судьбу всей вселенной, онъ не можетъ уйти отъ его власти, но онъ можетъ, познавъ его, ему подчиниться, и въ этой резиньяціи предъ необходимостью и заключается человѣческая свобода. Такъ какъ человѣческая душа есть

частица или истеченіе міровой души, слѣдовательно, самого логоса, то она способна познавать истину и жить въ ней. И если человѣкъ основываетъ общежитіе, то общежитіе это должно быть построено на тѣхъ же началахъ высшей мудрости, а вмѣстѣ съ тѣмъ и высшей свободы. Тотъ, кто слѣдуетъ разуму и его велѣніямъ, есть истинный мудрецъ, тотъ одинъ свободенъ, ибо внутренне солидаренъ съ міровымъ логосомъ. Исходя изъ общаго убѣжденія о разумности всего сущаго, стоическая философія ставитъ человѣку задачу сознательно опредѣлить свое мѣсто въ мірѣ и жить въ немъ сообразно съ природой. Ученіе о естественномъ состояніи и объ естественномъ правѣ, которое нужно найти и осуществить въ обществѣ, жить согласно природѣ,—ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, является основнымъ ученіемъ стоиковъ. Человѣкъ есть (говорятъ они съ Аристотелемъ) существо общежительное, стало быть онъ долженъ жить, какъ органическій членъ социальнаго тѣла. Наивысшее для мудреца благо есть добродѣтель, а зло—порокъ, все же остальное, чѣмъ такъ дорожатъ люди: жизнь, здоровье, честь, имущество, богатство—не есть самостоятельное благо, это есть вещи безразличныя (ἀδιάφορα), онѣ получаютъ то или иное значеніе въ зависимости отъ того моральнаго коэффиціента, которымъ сопровождаются; слѣдовательно, въ зависимости отъ того, на что употребляется эта жизнь, на что расходуется богатство, на что расходуется здоровье [1]).

---

[1]) Сужденія греческихъ стоиковъ о богатствѣ см. у *Arnim* Fragmenta stoic vet III. 117—18 (стр 28), 127 (31), 138 (33) Діогенъ Вавил 41 (218—19) Въ числѣ предосудительныхъ страстей перечисляется. „сребролюбіе, неумѣренное желаніе денегъ“ (397, стр 97) Изъ римскихъ стоиковъ особенно много сужденій о богатствѣ разсѣяно въ сочиненіяхъ *Сенеки*, въ „Письмахъ къ Люцилію“, см письмо XVII (въ русск перев стр 42, 44—45), XIII, 2—3 (*Senecae* opera omnia, ed. Teubneri, III, стр 35)—аскетическое сужденіе о тѣлѣ, письмо XXVII, 9 (стр 84), гдѣ сочувственно цитируется характерное опредѣленіе богатства, приписываемое Эпикуру: *divitiae sunt ad legem naturae composita paupertas* hoc saepe dicit Epicurus aliter atque aliter. sed nunquam satis dictum (*богатство есть согласованная съ закономъ природы бѣдность*, это часто говоритъ Эпикуръ, повторяя снова и снова, но нельзя повторять этого въ достаточной мѣрѣ), письмо XVIII—похвала умѣренности и добровольной бѣдности (47—8), письмо CIXX объ истинномъ богатствѣ (2,0) *М Аврелій* Къ самому себѣ, кн X гл I и особенно II *Эпиктетъ* Афоризмы, II

Поэтому все, что обыкновенно считается злом: несчастье, болѣзнь, безчестье, бѣдность, вовсе не есть зло, потому что мудрецом они могутъ быть переносимы въ сознательной покорности судьбѣ. Въ этомъ своемъ ученіи о безразличныхъ вещахъ стоики не заходятъ такъ далеко, какъ киники, потому что они даютъ сравнительную расцѣнку благъ жизни, но все-таки прежде всего они спрашиваютъ объ ихъ моральной цѣнности. Стоицизмъ былъ широко распространенъ въ обществѣ, какъ популярная моральная философія, оказавшая большое и притомъ положительное вліяніе на древній міръ. Въ эпоху около нашей эры были обычны философы—учителя, исполнявшіе роль какъ бы домашнихъ духовниковъ, учителей мудрости, старцевъ. Стоическіе писатели оставили міру много возвышенныхъ настроеній, непосредственно приближающихся къ настроеніямъ христіанскаго міра. Таковы Сенека, Эпиктетъ, Маркъ Аврелій и другіе. Для насъ наиболѣе интересны, конечно, тѣ стороны ученія стоиковъ, которыя непосредственно затрагиваютъ соціальныя отношенія. Здѣсь ученіе стоиковъ отличается высокимъ гуманизмомъ. Стоическая философія призываетъ къ свободѣ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, заставляетъ признавать въ людяхъ братьевъ, какъ дѣтей одного отца. Очевидно, что такое возвышенное пониманіе человѣка и его природы довершало освобожденіе отъ замкнутости древне-греческаго полиса и римскаго urbs и подготовляло христіанскій универсализмъ. Mundus est nobis patria,—міръ намъ отечество, учили стоики. Человѣкъ чувствуетъ себя въ стоицизмѣ гражданиномъ вышняго города. Мудрецъ не принадлежитъ государству или городу, онъ принадлежитъ обществу мудрецовъ, какъ членъ града Божія, или какъ членъ стоической церкви философовъ: Dei socii sumus et membra. Поэтому идея универсальнаго града Божія, которая получаетъ всемірно-историческое выраженіе въ твореніи Августина De civitate Dei, до извѣстной степени подготовляется въ стоицизмѣ. Такое ученіе располагало къ сознательному отрицанію рабства и, дѣйствительно, стоическая философія, какъ мы еще увидимъ, много сдѣлала для смягченія рабства и для духовной борьбы съ нимъ. Впрочемъ, говоря о положительныхъ сторонахъ стоицизма, нельзя не упомянуть и объ отрицательныхъ, напр.

о томъ выводѣ, который сами стоики дѣлали изъ ученія о свободѣ мудреца, доходящей до права располагать своею жизнью. Это ученіе, въ связи съ настроеніемъ упадочности, утомленія жизнью, свойственнаго эпохѣ, приводило къ систематической проповѣди самоубійства. Самоубійство у стоиковъ возводится вообще въ нормальный исходъ жизни. Почитайте Сенеку: какъ много краснорѣчивыхъ страницъ у него посвящено апоѳеозу самоубійства (и самъ онъ, какъ и многіе стоики, покончилъ жизнь самоубійствомъ).

Эпикуръ

Полной противоположностью стоической школы является въ своихъ исходныхъ пунктахъ эпикурейская, которая составляетъ продолженіе киренской. Основатель этой школы— Эпикуръ родился въ 352 г. на Самосѣ и училъ въ Аѳинахъ. Изъ послѣдователей этой школы въ литературномъ отношеніи выдѣляется только Лукрецій, написавшій поэму „О природѣ вещей". Благодаря тѣсной дружбѣ членовъ этой школы и устной традиціи, восполнявшей недостаточность развитія литературы, ученіе это сохранилось до IV вѣка послѣ Р. Х. Эпикурейская школа, въ противоположность стоической, стоитъ на строго матеріалистической точкѣ зрѣнія и высшимъ благомъ жизни считаетъ наслажденіе. Міръ для эпикурейцевъ есть механическая система атомовъ. Боги это— блаженныя матеріальныя существа, существующіе между мірами и не имѣющіе къ нимъ никакого отношенія. Человѣкъ въ короткое время своей жизни долженъ наиболѣе разумно ее использовать. Самъ Эпикуръ и эпикурейцы проповѣдывали принципъ разумной умѣренности и самообладанія въ наслажденіи. Интересно и въ эпикурейской школѣ ученіе объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ. Естественное право основывается на общественномъ договорѣ, который заключается въ обезпеченіи взаимопомощи и безопасности. Поэтому Эпикуръ является раннимъ предвозвѣстникомъ договорной теоріи общества.

ГЛАВА V.

Экономическая мысль у римлянъ.

Литература: *Ингрэмъ* Исторія политической экономіи *Онкенъ*. Исторія политической экономіи. Э *Мейеръ*. Экономическое состояніе древняго міра Ср также литературу, указанную въ гл. II, § 1.

Римскіе писатели.

Римскіе писатели по экономическимъ вопросамъ не даютъ систематически разработаннаго ученія о народномъ хозяйствѣ. У нихъ мы находимъ лишь разрозненныя замѣчанія или ученія, относящіяся преимущественно къ домашнему хозяйству. У Цицерона, Сенеки, Плинія старшаго мы встрѣчаемъ выраженіе сожалѣній объ упадкѣ промышленности въ связи съ упадкомъ нравовъ. Но собственнаго экономическаго плана у нихъ нѣтъ. Плиній сожалѣетъ, что золото стало орудіемъ обмѣна и денежному предпочитаетъ обмѣнъ натуральный. Катонъ, Варронъ и Колумелла занимаются изученіемъ условій экономической жизни. Они понимаютъ при этомъ, что свободный трудъ цѣннѣе рабскаго. Поэтому къ моральному осужденію рабства, которое мы находимъ у стоиковъ, здѣсь присоединяется чисто экономическая оцѣнка рабскаго труда, какъ труда менѣе производительнаго. У нихъ также замѣчается стремленіе къ возрожденію земледѣлія: при этомъ у нихъ обсуждается вопросъ о сравнительныхъ достоинствахъ и недостаткахъ крупнаго и мелкаго хозяйства, который разсматривается въ политической экономіи и въ наше время, причемъ Колумелла является рѣшительнымъ сторонникомъ мелкой культуры и высказывается за мелкое хозяйство.

Всѣ эти писатели неодобрительно относятся къ отдачѣ денегъ въ ростъ. Аристотелевское отношеніе къ проценту на капиталъ раздѣляется и ими. Нужно замѣтить, что по римскому праву, согласно древнѣйшимъ законамъ и законамъ

XII таблицъ, размѣръ процентовъ былъ ограниченъ закономъ въ 344 г. до Р. Х., а закономъ Генуція отдача денегъ въ ростъ была совсѣмъ запрещена. Катонъ считаетъ отдачу денегъ въ ростъ столь же гнусной, какъ и убійство. Цицеронъ, Плиній, Колумелла и Сенека осуждаютъ ростъ денегъ столь же энергично, какъ и Катонъ. Вотъ въ общемъ самое существенное, что можно найти по части экономическихъ вопросовъ у этихъ писателей. Впрочемъ, въ послѣднее время въ литературѣ начинаетъ разрабатываться вопросъ о значеніи римскаго права для экономическаго міровоззрѣнія, но это выходитъ за предѣлы нашего изученія.

Экономическое развитіе римскаго государства.

Гораздо большій интересъ, нежели экономическія теоріи, представляютъ экономическія судьбы римскаго государства. Бѣглый очеркъ этихъ судебъ пусть восполнитъ недостаточный матеріалъ по исторіи экономической мысли. При знакомствѣ съ экономической жизнью римскаго государства мы встрѣчаемся прежде всего съ рабствомъ, какъ существенной ея чертой. Происхожденіе рабства въ Римѣ, какъ и въ Греціи, стоитъ въ связи съ политической исторіей этихъ государствъ, въ частности съ ихъ войнами и завоеваніями. Значеніе этихъ войнъ для свободнаго населенія сводилось къ тому, что онѣ разоряли населеніе, поскольку оно участвовало въ этихъ войнахъ. Крестьяне отрывались отъ земледѣлія и хозяйство ихъ разрушалось, или, во всякомъ случаѣ, терпѣло значительный ущербъ. Съ другой стороны успѣшныя войны обогащали страну, какъ деньгами, такъ и хлѣбомъ и, что еще важнѣе, даровымъ рабскимъ трудомъ, такъ какъ военно-плѣнныхъ обращали въ рабовъ. Слѣдовательно, успѣшныя войны одновременно подрывали благосостояніе свободнаго трудящагося населенія и расширяли контингентъ рабскаго труда. Поэтому продолжительныя войны, составлявшія въ извѣстномъ смыслѣ политическую основу древняго міра, сами по себѣ приводили къ вытѣсненію свободнаго труда трудомъ рабскимъ. Но это обострялось еще цѣлымъ рядомъ экономическихъ условій иного порядка.

Начиная свою завоевательную дѣятельность, Римъ представлялъ собой крестьянскую республику, основывавшуюся на трудовомъ крестьянствѣ. Это крупное крестьянство, благодаря

непрерывнымъ войнамъ, терпѣло ущербъ въ своемъ хозяйствѣ. Оно впадаетъ въ задолженность, благодаря которой зажиточность его падаетъ. Въ это самое время Римъ завоевываетъ провинціи, представлявшія собой богатѣйшія житницы, и заставляетъ ихъ платить себѣ хлѣбную дань. Изъ Африки и Азіи въ Римъ ввозится дешевый или даже даровой хлѣбъ. Вслѣдствіе конкуренціи этого заграничнаго хлѣба, италійское земледѣліе постигаетъ своеобразный аграрный кризисъ, напоминающій аграрный кризисъ современности [1]. Послѣдній обусловленъ конкуренціей болѣе дешеваго хлѣба, производимаго въ странахъ съ свободной или болѣе дешевой землей, съ хлѣбомъ, производимымъ въ болѣе населенныхъ культурныхъ странахъ съ высокой земельной рентой. Но несравненно болѣе тяжелъ и остръ былъ аграрный кризисъ въ Римѣ, гдѣ онъ постигалъ и безъ того обезсиленныхъ крестьянъ, причемъ близлежащія провинціи снабжали Италію дешевымъ, а то и даровымъ хлѣбомъ. Къ вліянію этого аграрнаго кризиса присоединяется еще конкуренція рабскаго труда. Даже въ крестьянскомъ хозяйствѣ, благодаря отсутствію хозяина вслѣдствіе войнъ, принуждены бывали иногда прибѣгать къ услугамъ рабскаго труда. По мѣрѣ же того, какъ война наполняла страну рабами, стали возникать и крупныя предпріятія основывающіяся на рабскомъ трудѣ. Накоплявшіеся денежные капиталы легко и охотно затрачивались на покупку земли не потому, чтобы это представлялось очень выгоднымъ, но потому, что разбогатѣвшая знать считала для себя лестнымъ имѣть землю. И такимъ образомъ, эти мелкіе участки, принадлежавшіе разоряющимся крестьянамъ, постепенно скопляются въ огромныя имѣнія, т. наз. латифундіи, которыя по слову Плинія, и погубили Римъ и Италію (latifundia perdidere Romam atque totam Italiam).

Аграрный кризисъ.

Эти латифундіи стали воздѣлываться рабами; такимъ образомъ, на мѣсто крестьянскаго хозяйства, служившаго основой республики, постепенно образуются громадныя рабо-

---

[1]) Объ аграрномъ кризисѣ 19 вѣка, его происхожденіи и теченіи см *С. Булгаковъ*. Капитализмъ и земледѣліе. Два тома. 1900.

владѣльческія латифундіи, причемъ населеніе въ деревняхъ уменьшается, благодаря отливу свободнаго населенія отъ земли, а самый типъ хозяйства измѣняется. По экономическому своему значенію, если исключить рабство, это обезлюденіе деревень напоминаетъ тотъ же самый процессъ, который происходитъ съ послѣдней четверти 19 вѣка въ Англіи, въ которой подъ вліяніемъ аграрнаго кризиса зерноводство вытѣсняется скотоводствомъ и происходитъ своеобразное сельскохозяйственное вырожденіе. Аналогичные симптомы аграрнаго кризиса мы наблюдаемъ и въ древнемъ Римѣ. Благодаря тому, что продукты скотоводства, въ видѣ мяса и продуктовъ молочнаго хозяйства, находили тамъ болѣе обезпеченный рынокъ, чѣмъ хлѣбъ, какъ и въ Англіи, оказывалось выгоднѣе вести луговое хозяйство, нежели зерновое, но притомъ на основѣ эксплоатаціи рабскаго труда. Такимъ образомъ происходило двойное вырожденіе сельскаго хозяйства, и этимъ создавалось то положеніе созидателей римскаго величія, о которыхъ Тиверій Гракхъ имѣлъ полное основаніе сказать: „Дикіе звѣри въ Италіи имѣютъ свои норы и логовища, у людей же, которые сражаются и умираютъ за Италію, не осталось ровно ничего, кромѣ воздуха и свѣта. Бездомные, безпріютные они блуждаютъ повсюду съ женами и дѣтьми. И полководцы говорятъ неправду, побуждая воиновъ во время битвы отстаивать свои гробницы и домашніе алтари, ни у одного изъ такого множества римскихъ воиновъ нѣтъ въ домѣ ни отцовскаго очага, ни усыпальницы предковъ. Они—эти люди, которыхъ называютъ владыками міра,—сражаются за чужое богатство, за чужую роскошь, не владѣя лично даже и клочкомъ земли“. Такимъ образомъ, внѣшнее могущество Рима оказалось разрушительнымъ для внутренняго его благосостоянія.

Рабство и его вліяніе.

Что касается рабства, то послѣдніе два вѣка передъ Р. Хр. являются временемъ наибольшаго прилива рабовъ въ Римъ. Условія и положеніе рабовъ приводили къ ихъ грандіознымъ возмущеніямъ, подавлявшимся безпощадно кровавыми репрессіями. Количество рабовъ въ древности опредѣляется различно. Въ Римѣ въ концѣ республики и въ началѣ императорской эры на Делосѣ, главномъ рынкѣ

работорговли, продавалось ежедневно до 10,000 рабовъ. Затѣмъ въ императорскую эру приливъ рабовъ постепенно уменьшался [1]). Марквартъ опредѣляетъ общее число рабовъ въ Римѣ въ 900.000 при 600,000 свободнаго населенія. Белохъ опредѣляетъ его въ 200.000—300,000. Такимъ образомъ, колебанія при опредѣленіи количества рабовъ довольно значительны.

Каково же было вліяніе рабства на свободное населеніе? какова была судьба населенія, которое оттѣснялось рабами отъ своего труда? Оно, ища себѣ существованія, направлялось, прежде всего, въ Римъ и составляло здѣсь городской пролетаріатъ—„плебсъ“. Такъ какъ и въ городѣ возможности заработка были невелики, пролетаріи становятся какъ бы государственными пенсіонерами. Въ это время развивается система подачекъ и дарового кормленія въ Римѣ. Даровая раздача хлѣба плебсу была сначала случайной, но становится регулярной съ закона 123 г. до Р. Х. Хлѣбъ давался сначала не даромъ, а за половину цѣны, но съ 58 года его стали раздавать совсѣмъ даромъ. Какъ велико число получавшихъ эту субсидію? Въ Римѣ при Помпеѣ число получавшихъ поднялось до 320,000 чел. Цезарь понизилъ его до 150.000 или 170.000 чел. Но въ 5 г. до Р. Х. оно сново поднялось до 329,000 чел. во 2 г. понизилось до 200,000 чел. Отъ Красса до Марка Аврелія оно поднялось до 300,000 чел., при Септиміи Северѣ оно было опять не больше 150.000 чел. Во всякомъ случаѣ это были тысячи здоровыхъ людей, получавшихъ отъ государства хлѣбъ. Въ 270 г. при Аврелианѣ выдачи эти становятся ежемѣсячными. Затѣмъ онѣ сдѣлались ежедневными и каждый получалъ вмѣсто 5 modii хлѣба въ мѣсяцъ—ежедневно 2 фунта. Начиная съ Цицерона, одна пятая государственнаго дохода (такъ называемая vectigalia, т.-е. косвенные налоги) поглощается даровыми раздачами одного только Рима. Условіемъ полученія хлѣба является лишь право римскаго гражданина и осѣдлость въ Римѣ. Со времени Септимія Севера

---

[1]) Ср сопоставленія у *Dobschütz*. Sclaverei und Christenthum (въ Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche, 3-te Aufl.)

правильно раздается не только хлѣбъ, но и масло. Аврелианъ прибавляетъ къ этому еще свинину. Къ регулярнымъ выдачамъ хлѣба присоединяются еще выдачи чрезвычайныя, такъ называемыя largitiones, очень частыя при императорахъ. По оцѣнкѣ De Champagny пролетаріи получали этихъ выдачъ въ годъ на голову населенія однимъ хлѣбомъ до 240 сестерцій, не считая остальныхъ выдачъ. Кромѣ раздачи натурой была распространена выдача деньгами [1]).

Таково было вліяніе рабства на свободный трудъ. Оно деградировало свободнаго рабочаго человѣка до степени государственнаго пенсіонера, развращаемаго и пріучаемаго къ тунеядству, къ систематическимъ подачкамъ государства. Это есть какъ бы нормальная форма призрѣнія бѣдныхъ и безработныхъ въ римскомъ государствѣ. Но, конечно, ея было недостаточно, чтобы справиться съ нароставшею городскою безработицей и нищетой.

---

[1]) Сначала это дѣлалось путемъ завѣщанія въ пользу римскаго народа. Напримѣръ, по 300 сестерцій оставилъ на голову Цезарь, 25 милліоновъ было оставлено для раздачи Тиверіемъ Кромѣ завѣщаній входятъ въ обычай подарки, congiaria, которые время отъ времени дѣлали римскому пролетаріату императоры

Одинъ историкъ (Allard) рисуетъ жизнь римскаго пролетарiата въ то время слѣдующими чертами

„Такимъ образомъ, отъ праздника къ празднику, отъ сюрприза къ сюрпризу течетъ жизнь римскаго пролетарія Онъ оставляетъ по утру скромную комнату, которую снимаетъ посуточно, или помѣсячно въ верхнемъ этажѣ какого-нибудь высокаго дома въ пригородѣ, если только онъ не устроенъ даромъ кѣмъ-либо изъ богатыхъ или знатныхъ патроновъ Онъ идетъ затѣмъ отъ дворца къ дворцу, предъявляя свои sportula, которыя возвращаютъ ему наполненными припасами и деньгами Съ наступленіемъ урочнаго часа онъ несетъ свою tessera для полученія общественнаго хлѣба. Какой-либо богачъ, клиентомъ котораго онъ состоитъ, приглашаетъ его на одинъ изъ тѣхъ обѣдовъ, которыми ознаменовываются радостныя и печальныя событія, годовщины, смерти, рожденія, похороны, свадьбы, торжества вступленія въ должность, открытіе памятника и т. д. Пришелъ часъ бани. онъ идетъ въ даровыя термы Полуденные часы онъ проводитъ подъ какимъ-либо мраморнымъ портикомъ, обращеннымъ къ погасающимъ лучамъ заходящаго солнца Затѣмъ онъ окончитъ день въ театрѣ, циркѣ, въ Колизеѣ, гдѣ нѣсколько сотъ гладіаторовъ убиваютъ другъ друга за счетъ богача для его удовольствія. Онъ есть истинный царь Рима. Когда онъ возвращается вечеромъ въ свою небольшую комнату, онъ можетъ сказать себѣ, будучи счастливѣе Тита· „я не потерялъ своего дня“, и можетъ прибавить, безъ сомнѣнія· „онъ мнѣ ничего не стоилъ“. *Allard* Les esclaves chrétiens. 4-me éd Paris. 1900, стр. 40—1)

Положеніе рабовъ.

Если таково было отраженное вліяніе рабства на свободное населеніе, то каково же было его прямое вліяніе на тѣхъ, кто находились подъ его игомъ, на самихъ рабовъ? Положеніе рабовъ рисуется въ самыхъ мрачныхъ краскахъ. Жестокость рабовладѣльцевъ относительно рабовъ иллюстрируется многими примѣрами, и только позднѣе она смягчается. Этому соотвѣтствуетъ и правовое или скорѣе безправное положеніе римскаго раба. По юридическому положенію, рабъ —движимое имущество, продаваемое и покупаемое на рынкѣ. Ренье приводитъ тарифъ цѣнъ рабовъ. По этому тарифу лошадь, мулъ и рабъ стоятъ одинаково по полтора динарія за штуку. Рабъ не имѣетъ тѣхъ правъ, которыя имѣетъ свободный гражданинъ. Прежде всего на него не распространяется семейное право: бракъ раба и рабыни не считается бракомъ, а разсматривается какъ сожительство (contubernium), причемъ при продажѣ раба это сожительство не принимается въ расчетъ и господинъ имѣетъ право разлучить мужа отъ жены, дѣтей отъ матери. Рабъ не имѣетъ права надъ своими дѣтьми, не имѣетъ права отказывать наслѣдства. Только въ позднѣйшее время онъ получаетъ это право, посредствомъ искусственнаго распространенія на него наслѣдственнаго права. Онъ не имѣетъ права собственности,—то, что онъ имѣетъ, принадлежитъ его господину. Только въ позднѣйшую эпоху онъ получаетъ возможность имѣть какъ бы собственность (peculium).

Вслѣдствіе этого состояніе рабовъ было чрезвычайно угнетеннымъ. Безпросвѣтное пьянство, развратъ и самоубійства —являются симптомами этого тяжелаго состоянія. Въ рабѣ настолько отрицается личность, что за нимъ не признается даже религіи. „Рабы не имѣютъ религіи или же имѣютъ только чужестранную“,—говорилъ въ Сенатѣ при Неронѣ Кассій. Сенека разсказываетъ такой случай, что господинъ за спасеніе жизни дочери рабомъ отдаетъ ее ему въ жены. Весь городъ былъ этимъ возмущенъ по той причинѣ, что жена, по понятіямъ римлянъ, должна раздѣлять культъ и очагъ мужа, а рабъ не имѣетъ ни очага, ни культа. Поэтому бракъ свободнаго и раба невозможенъ. Рабамъ предоставлялось для своего культа входить въ особыя религіоз-

ныя коллегіи. Но между свободными и рабами въ культѣ и религіи оставалось такое же разстояніе, какъ и во всемъ остальномъ: свободный человѣкъ обладаетъ и жречествомъ и жертвами, и религіознымъ авторитетомъ; рабъ смотритъ издалека, если позволено, на торжество національнаго культа; но онъ имѣетъ особый культъ, обряды и низшія сообщества. Религіознаго общенія между патриціемъ и рабомъ или между свободнымъ и рабомъ въ дѣйствительности не существуетъ.

Благодаря положенію рабовъ, нерѣдко бывали случаи не только возстаній, но и убійствъ господина рабами. Сенека приводитъ поговорку, существовавшую въ Римѣ: totidem hostes quot servi, т.-е. сколько рабовъ, столько и враговъ. Однимъ изъ выгодныхъ способовъ эксплоатаціи была продажа рабынь въ цѣляхъ проституціи, потому что рабыни, за которыхъ можно было бы получить какихъ-либо 50 сестерцій, продавались въ цѣляхъ проституціи иногда за 1500 сестерцій и болѣе. Сходную роль играла продажа рабовъ въ гладіаторы. Насколько тяжело было настроеніе гладіаторовъ, свидѣтельствуетъ краснорѣчивый разсказъ Сенеки, включенный въ его проповѣдь самоубійства. Онъ говоритъ, что, если кто хочетъ лишить себя жизни, найдетъ способъ къ этому, и приводитъ въ качествѣ доказательства рядъ примѣровъ. Въ числѣ ихъ значатся два слѣдующихъ. Одинъ гладіаторъ передъ боемъ, не желая подвергаться смерти отъ звѣрей, отпросился въ клозетъ и тамъ палкой, на которой была повѣшена губка для чистки, лишилъ себя жизни, воткнувъ ее въ горло. Неопрятно,—прибавляетъ Сенека, но какое величіе духа! Въ другомъ случаѣ гладіаторъ, котораго везли на телѣгѣ на гладіаторскій бой, опускалъ голову все ниже и ниже, пока она не попала между колесъ телѣги.

Въ положеніи рабовъ съ теченіемъ времени происходятъ смягченія. Съ одной стороны, самое количество рабовъ сокращается и, начиная съ 3-го вѣка по Р. Хр., рабство постепенно вытѣсняется зависимымъ состояніемъ труда, извѣстнымъ подъ именемъ колоната. Съ другой стороны, само законодательство содѣйствуетъ смягченію рабства и ограниченію правъ рабовладѣльца надъ рабами. Императоръ Адріанъ отмѣнилъ тотъ законъ, согласно которому, если убитъ господинъ, то

подлежатъ смертной казни всѣ рабы, находившіеся въ это время въ домѣ. При Адріанѣ было отмѣнено право продажи рабовъ въ гладіаторы и дома терпимости. Это разрѣшалось лишь при наличности серьезной причины или преступленія. Затѣмъ было ограничено право отдачи рабовъ въ домашнія тюрьмы (ergastula, нѣчто вродѣ карцера съ тяжелыми работами). Далѣе законодательство вводитъ и другія смягченія и ограниченія. Параллельно съ этой реакціей противъ рабства въ законодательствѣ наблюдается и въ общественномъ мнѣніи постепенный поворотъ противъ рабства. Великая историческая заслуга подготовленія этого переворота въ общественномъ мнѣніи и, такимъ образомъ, расчистка пути для вліяній христіанства принадлежитъ стоицизму. Стоическая философія съ своей проповѣдью естественнаго права, въ смыслѣ единства и братства всѣхъ людей, направляла свое ученіе и противъ рабства. И мы встрѣчаемъ у представителей стоической философіи яркое выраженіе осужденія рабства.

Стоики и рабство.

Цицеронъ говоритъ о рабствѣ такъ: „Мы должны помнить, что справедливость слѣдуетъ соблюдать и относительно низшихъ. Самое низшее соціальное положеніе (infima conditio et fortuna) есть положеніе рабовъ. Поэтому является не несправедливымъ предписаніе, чтобы разсматривать ихъ, какъ наемныхъ рабочихъ, слѣдовательно, требовать отъ нихъ работы, но въ качествѣ вознагражденія доставлять имъ слѣдуемое имъ“ (justa). Это еще довольно скромное осужденіе рабства. Но вотъ болѣе рѣшительное и принципіальное въ сужденіяхъ Эпиктета, знаменитаго мудреца древняго міра, жившаго въ концѣ I и началѣ II вѣка послѣ Р. Х. и вышедшаго изъ сословія рабовъ. Образъ этого мудреца глубоко запечатлѣлся въ умахъ античнаго міра, и уже одно то, что такой мудрецъ и учитель жизни могъ быть рабомъ, само по себѣ возвышало въ общественномъ мнѣніи самое положеніе рабовъ. Про Эпиктета существуетъ цѣлый рядъ разсказовъ о томъ, какъ стоически онъ переносилъ свое внѣшнее положеніе раба и какъ онъ противопоставлялъ ему достоинство внутренне независимаго человѣка. Однажды Епафродитъ, его хозяинъ, разсердившись ударилъ Эпиктета по ногѣ. „Ты можешь мнѣ сломать ногу“,—замѣтилъ философъ. Тогда Епа-

фродитъ ударилъ своего раба такъ сильно, что кость дѣйствительно переломилась. „Развѣ я не говорилъ тебѣ, что ты можешь сломать мнѣ ногу“—такъ же спокойно замѣтилъ Эпиктетъ. Съ тѣхъ поръ онъ на всю жизнь остался хромъ.

Эпиктетъ о рабствѣ.

Говорятъ, что онъ велѣлъ сдѣлать себѣ на могилѣ слѣдующую эпитафію: „Я, Эпиктетъ, былъ рабомъ, калѣкой, бѣднымъ, какъ Иръ, но боги считали меня своимъ другомъ“. Въ своихъ афоризмахъ онъ высказываетъ такія сужденія о рабствѣ. „Чего не желаешь себѣ, того не желай и другимъ, тебѣ не нравится быть рабомъ, не обращай и другихъ въ рабство. Разъ ты не можешь обойтись безъ услугъ рабовъ, ты прежде всего самъ рабъ; какъ не уживаются другъ съ другомъ добродѣтель и порокъ, такъ и свобода и рабство. Какъ здоровый не захочетъ, чтобы ему прислуживали больные, или видѣть больными своихъ домашнихъ, такъ благородный человѣкъ не позволитъ себѣ прибѣгнуть къ услугамъ рабовъ, или жить подъ одной кровлей съ несвободными людьми“.

Сенека.

Философъ Сенека подчеркиваетъ, что и мы должны разсматривать рабовъ, какъ людей, какъ ниже поставленныхъ друзей, и, поскольку они стоятъ подъ той же высшей властью, они должны разсматриваться какъ со-рабы. Они рождены отъ того же сѣмени, дышатъ тѣмъ же воздухомъ, радуются тому же небу, одинаково живутъ и одинаково умираютъ!“ [1]). „И римскій всадникъ, и вольноотпущенникъ, и рабъ—лишь пустыя имена, измышленныя честолюбіемъ и несправедливостью“.

Діонъ Хризостомъ.

Еще болѣе рѣшительное осужденіе рабства мы находимъ у писателя II вѣка нашей эры Діона Хризостома. „Почему ты различаешь раба отъ свободнаго?“ „Рабъ есть тотъ, который есть сынъ рабыни“. „Но знаешь ты, кто его отецъ, мать его, почему ты ее считаешь рабыней?“ „Ибо она имѣ-

---

[1]) *Senecae* op. III, письмо XLII, стр. 128—130 „Servi sunt“ immo homines, „servi sunt“ immo contubernales, „servi sunt“ immo humiles amici, „servi sunt“ immo conservi.. itaque rideo istos, qui turpe existimant cum servo suo cenare... Vis tu cogitare istum quem servum tuum vocas, ex iisdem seminibus ortum eodem frui coelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque mori! tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum“.

етъ господина". „Но если этотъ господинъ держитъ ее несправедливо, не свободна ли она по праву?" „Да, но если онъ ее купилъ?" „Купилъ, у кого?" „Но если она родилась у него". „Родилась отъ кого?" Мы доходимъ, такимъ образомъ, до перваго раба, т.-е. до военноплѣннаго, или до человѣка, попавшагося разбойникамъ, т.-е. до факта насилія, несправедливаго, не имѣющаго никакой силы въ глазахъ справедливости. На такой несправедливости можно ли основывать право?" [1]).

Изъ подобныхъ сужденій мы видимъ, что институтъ рабства подрывается въ своихъ устояхъ уже въ античномъ сознаніи. Окончательный же принципіальный подрывъ оно получаетъ въ проповѣди христіанства.

---

[1]) De servitute, oratio XV, цит. у *Allard,* l. c 204—5)..

ГЛАВА VI.

Раннее христіанство (1—IV вѣкъ).

Литература: *С Булгаковъ* Два града, I—II (очерки „О первохристіанствѣ“ съ указаніями литературы, „Первохристіанство и соціализмъ“, „Христіанство и соціальный вопросъ“) *Зейпель* Хозяйственно-этическія воззрѣнія отцовъ церкви, пер съ нѣм, 1913 (съ обширной литературой и широкимъ использованіемъ первоисточниковъ) *Гарнакъ*. Сущность христіанства СПБ 1907 Перев Л М *Каутскій* Античный міръ, іудейство и христіанство, пер Рязанова (съ точки зрѣнія экономическаго матеріализма) *В Герье*. Блаженный Августинъ. Москва 1910 Творенія мужей апостольскихъ (въ русскомъ переводѣ прот П Преображенскаго) апологетовъ (въ переводѣ его же) „Ученіе 12 апостоловъ„ (изд „Посредника“). Творенія отцовъ церкви свв Василія Великаго, Григорія Богослова (переводы въ изд Московской Дух Акад), св Іоанна Златоуста (Петербургской), св Амвросія Медіоланскаго (Кіевской), блаж Августина (особенно „О градѣ Божіемъ“ въ изд. Кіевск Дух Акад), Оригена (особенно „Противъ Цельса“, пер. проф Писарева, Казань, 1912), Климента Александрійскаго (особенно Quis dives salvetur?). Проф *И. В. Поповъ* Іоаннъ Златоустъ и его враги *Otto Schilling*. Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Litteratur Freiburg 1908 *Th Sommerlad*. Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. 1903 *A. Deissmann* Das Licht vom Osten 1908

Мы подходимъ къ тому всемірно-историческому перелому, которымъ является проповѣдь христіанства. То или иное отношеніе къ христіанству, какъ религіи, есть дѣло личнаго религіознаго убѣжденія, и эту сторону вопроса мы естественно должны здѣсь совершенно исключить изъ нашего разсмотрѣнія. Но и при всякомъ отношеніи къ христіанству, будемъ ли мы видѣть въ немъ абсолютную религію и исповѣдовать воплощеннаго Бога—Слово, или же считать ее за человѣческое созданіе, религіозно-историческій конгломератъ, порожденный многовѣковымъ развитіемъ религіи, во всякомъ случаѣ невозможно отрицать, что христіанство представляетъ собою

первостепенной важности историческій факторъ, открываетъ новую историческую эпоху, производитъ въ исторіи человѣчества глубочайшій переворотъ. Поэтому мы не можемъ миновать его и въ исторіи экономическихъ міровоззрѣній, на которыя, какъ и на всѣ стороны жизни, распространило свое вліяніе христіанство, и должны отдать себѣ ясный отчетъ въ характерѣ этого вліянія.

Конечно, разсматривая христіанство лишь какъ экономическое ученіе, мы беремъ его съ наименѣе существенной для него стороны, ибо хозяйственная этика христіанства цѣликомъ коренится въ его религіозной метафизикѣ и потому имѣетъ производный характеръ. Но это ограниченіе вытекаетъ изъ спеціальнаго характера нашего изученія.

Соціальный составъ первохристіанскихъ общинъ.

Христіанство въ самый ранній періодъ существованія по соціальному составу своихъ проповѣдниковъ и первоначальныхъ послѣдователей имѣло главнымъ образомъ „пролетарскій“ характеръ, такъ какъ они вербовались изъ круговъ преимущественно низшихъ, рѣже среднихъ, хотя оно никогда не было ученіемъ, свойственнымъ какому-нибудь одному соціально-экономическому классу или группѣ, какъ это пытаются иногда представить современные его историки [1]). Въ первое время, приблизительно до половины II вѣка, представители высшихъ круговъ составляли исключеніе, насколько это можно установить по историческимъ свидѣтельствамъ. За такой соціальный составъ первоначальнаго христіанства говорятъ всѣ тѣ историческія свѣдѣнія, которыя мы имѣемъ, и прежде всего за это говоритъ его языкъ, тотъ языкъ, на которымъ написаны книги Новаго Завѣта и на которомъ раздавалась проповѣдь апостоловъ. Какъ извѣстно, книги Новаго Завѣта написаны на греческомъ языкѣ, но этотъ греческій языкъ не есть тотъ эллинскій языкъ, на которомъ писали античные писатели, а языкъ болѣе поздняго, такъ называемаго эллинистическаго періода, называемый филологами „койнэ“, „всеобщимъ“. На этомъ языкѣ говорили разноплеменное населеніе странъ эллинистической культуры. Но и

---

[1]) Ср объ этомъ въ очеркѣ „Первохристіанство и соціализмъ“ (*Два града*, т. II)

кромѣ этого есть признаки, что языкъ, на которомъ написаны книги Новаго Завѣта, имѣетъ еще и народныя особенности, именно онъ содержитъ реченія, которыя неизвѣстны въ литературномъ языкѣ и имѣютъ происхожденіе изъ бытового языка среднихъ и низшихъ классовъ. Этотъ основной филологическій фактъ давно уже установленъ на основаніи внимательнаго изученія языка Новаго Завѣта. Въ послѣдніе годы эти наблюденія получили чрезвычайно интересное подтвержденіе благодаря раскопкамъ, производящимся въ Египтѣ и представляющимъ собой колоссальный научный интересъ. Благодаря сухому климату Египта, сухимъ пескамъ его пустынь, въ землѣ на значительной глубинѣ, сохранились на черепкахъ, на камняхъ и на металлическихъ пластинкахъ цѣлая масса документовъ, записокъ, долговыхъ обязательствъ, частныхъ писемъ, цѣлый рядъ договоровъ изъ эпохи происхожденія христіанства... Одинъ изъ нѣмецкихъ изслѣдователей (Дейсманъ), изучавшій эти матеріалы, сравниваетъ эти раскопки съ соціальной анкетой, прозведенной заднимъ числомъ относительно отдаленной эпохи исторіи, причемъ эта анкета даетъ возможность установить особенности экономической, соціальной, бытовой жизни въ эту эпоху. Между прочимъ, изученіе этого матеріала, поскольку они характеризуютъ языкъ Новаго Завѣта, приводитъ къ заключенію, что нѣкоторыя выраженія, которыя считались до сихъ поръ особенностями новозавѣтнаго языка и не находили для себя иного объясненія, встрѣчаются при этихъ раскопкахъ на черепкахъ въ надписяхъ простонародья и среднихъ слоевъ. Такимъ образомъ, въ египетскихъ пескахъ мы находимъ новыя доказательства тому, что христіанство по своему языку, а стало быть, и по своему составу было движеніемъ народнымъ. Но это филологически-археологическое доказательство является въ сущности даже излишнимъ въ виду тѣхъ общеизвѣстныхъ фактовъ, которые мы знаемъ. Даже и самъ Основатель христіанства ранѣе своего выступленія на общественное служеніе, по преданію, занимался плотничествомъ, апостолы же были рыбаками или ремесленниками, (напримѣръ, апостолъ Павелъ былъ, какъ извѣстно, дѣлателемъ палатокъ). Ап. Павелъ въ одномъ изъ своихъ посланій, въ сознаніи

достоинства труда, желая подать примѣръ другимъ, говоритъ: „и трудимся, работая своими руками“ (1 Кор. 4, 12). Многіе образы, слова и понятія, которыя часто употребляются въ Новомъ Завѣтѣ, заимствованы изъ обычной жизни труда. Напримѣръ, на одной изъ многочисленныхъ могильныхъ надписей на юго-западномъ берегу Малой Азіи у нѣкоего Дафна написано, между прочимъ, что онъ скончался, много поработавъ, и какъ разъ въ этихъ же самыхъ выраженіяхъ восхваляетъ ап. Павелъ ефесскую Марію, и въ римскихъ катакомбахъ встрѣчаемъ ту же надпись, что жена восхваляетъ мужа, который много поработалъ для нея. Въ другихъ надписяхъ мы читаемъ характеристику погребенныхъ въ простыхъ бытовыхъ словахъ: „охраняла домъ, пряла ленъ, покорная, трудолюбивая, стыдливая, благочестивая, домосѣдка“ [1]). Все это черты, которыя, конечно, не приложимы къ аристократіи, въ особенности къ римской. Въ связи съ этимъ понятно, какъ должна была звучать заповѣдь ап. Павла о томъ, что „кто не работаетъ, не долженъ ѣсть“ (II Θессал. 3, 10), это есть обращеніе къ населенію, имѣвшему трудъ своимъ повседневнымъ занятіемъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ несомнѣнно и то, что члены первохристіанскихъ общинъ отличаются не только низкимъ соціальнымъ положеніемъ, но и значительной бѣдностью. Памятники свидѣтельствуютъ о глубокой бѣдности среди общинъ, объ этомъ говоритъ, напримѣръ, постоянная забота ап. Павла о томъ, чтобы болѣе богатыя общины или даже небогатыя собирали въ пользу своихъ бѣдныхъ собратій. О томъ, что много бѣдныхъ входило въ составъ христіанскихъ общинъ, говорятъ даже имена ихъ, которыя встрѣчаются въ посланіяхъ ап. Павла, ибо многія изъ нихъ таковы, что могутъ принадлежать только рабамъ. (Извѣстно, что рабы имѣли особыя имена, подобно кличкамъ, которыя даются собакамъ, и вслѣдствіе этого рабскія имена сравнительно легко отличить). Этотъ фактъ самъ по себѣ, даже если не останавливаться на внутреннемъ содержаніи христіанскаго ученія, достаточно говоритъ за то, что въ христіан-

---

[1]) „Domum servavit, lanam fecit, lanifica, pia, pudica, frugi, casta, domiseda“.

скомъ сознаніи возвышается человѣческая личность, какъ таковая, а вмѣстѣ съ нею возвышается и трудъ. Ясно само собой, что движеніе, которое имѣетъ въ своемъ составѣ такъ много рабовъ, бѣдняковъ, трудящихся, будетъ совершенно чуждо воззрѣній, которыя глубоко внѣдрились въ античномъ мірѣ, что рабъ не человѣкъ, и что физическій трудъ представляетъ собой низшее занятіе, недостойное свободнаго человѣка. Однако въ то же время, въ отличіе отъ теперешняго пролетарскаго движенія, первохристіанство отнюдь не было движеніемъ экономическимъ, но религіознымъ, хотя оно, конечно, является и экономическимъ въ своихъ практическихъ приложеніяхъ. Проповѣдь Евангелія есть проповѣдь не экономическая, но религіозная, она обращается къ человѣческой душѣ въ ея отношеніяхъ къ Богу, хозяйственная мораль является лишь производной изъ общаго религіознаго ученія. Въ полную противоположность нѣкоторымъ современнымъ ученіямъ, напримѣръ, экономическаго матеріализма, Евангеліе не признаетъ опредѣляющаго значенія богатства и бѣдности для человѣческой личности. Если въ настоящее время и распространено воззрѣніе, что человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ, всецѣло есть результатъ своего соціальнаго и экономическаго положенія, то, напротивъ, Евангеліе говоритъ о человѣческой свободѣ, о томъ, что человѣкъ въ духовномъ существѣ своемъ не зависитъ отъ внѣшняго положенія. Ученіе о душѣ, о вѣчной жизни, о средствахъ къ спасенію,—вотъ та точка зрѣнія, подъ которой Евангеліе разсматриваетъ вопросы богатства и бѣдности. Стало быть, богатство разсматривается здѣсь какъ одно изъ условій, содѣйствующихъ или препятствующихъ достиженію извѣстнаго духовнаго уровня. Завѣтъ Евангелія относительно имущественныхъ отношеній есть та внутренняя свобода, внутренняя независимость, которая проистекаетъ изъ довѣрія къ Творцу. Всякая многозаботливость, страхъ за свою судьбу осуждается какъ грѣхъ. Въ 6-й главѣ Евангелія отъ Матѳея (ей соотвѣтствуетъ 12 глава Евангелія отъ Луки) содержится рѣчь Іисуса Христа о богатствѣ. Онъ здѣсь учитъ пріобрѣтать не блага земныя, а блага небесныя, „ибо гдѣ сокровища ваши, тамъ и сердце ваше“. „Посему,—говоритъ Онъ, не заботьтесь для вашей

Характеръ евангельской проповѣди.

души, что вамъ ѣсть, ни для тѣла, во что вамъ одѣваться. Душа больше пищи и тѣло больше одежды. Взгляните на птицъ небесныхъ, онѣ ни сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы, и Отецъ вашъ небесный питаетъ ихъ". „Итакъ, не ищите, что вамъ ѣсть или что пить и не безпокойтесь, потому что всего этого ищутъ люди міра сего, вашъ же Отецъ знаетъ, что вы имѣете нужду въ томъ. И объ одеждѣ что заботитесь? Посмотрите на полевыя лилии, какъ онѣ растутъ. Не трудятся, не прядутъ. Ищите прежде всего Царствія Божія и правды его, а это все приложится вамъ".

Читая эти и подобныя изреченія (или такую, напр., притчу, какъ о богатомъ и Лазарѣ) и воспринимая ихъ безъ сопоставленія съ другими мыслями всего евангельскаго ученія, можно подумать, что въ этомъ ученіи вообще осуждается всякая хозяйственная дѣятельность и всякая хозяйственная забота. Однако, если мы обратимъ вниманіе на евангельскіе завѣты о милостынѣ, о помощи бѣднымъ, больнымъ и т. д., въ которыхъ указывается цѣлый рядъ необходимыхъ отношеній человѣка къ природѣ и внѣшнему міру, связанныхъ съ трудомъ, то убѣдимся, что въ Евангеліи не столько отрицается всякая хозяйственная дѣятельность, сколько утверждается необходимость извѣстной внутренней свободы отъ богатства и имущества. Эта внутренняя свобода можетъ осуществляться въ большей или меньшей степени, но во внутреннемъ мірѣ во всякомъ случаѣ нельзя служить одновременно двумъ господамъ, „ибо гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше". При этомъ посвященіи своего сердца Богу могутъ быть разныя ступени. Извѣстно, что, когда богатый юноша обратился ко Христу съ вопросомъ, что ему дѣлать, чтобы спастись, то, какъ сказано въ Евангеліи, Христосъ поглядѣлъ на него и возлюбилъ его, а возлюбивши далъ ему самое высшее требованіе [1]), именно: „если хочешь быть совершеннымъ, поди, продай имѣніе твое и раздай нищимъ, и приходи и слѣдуй за мной". Личный примѣръ Іисуса Хри-

[1]) Вопросъ о пониманіи разсказа о богатомъ юношѣ имѣетъ цѣлую исторію въ патристической литературѣ Наиболѣе благопріятное для хозяйственной жизни его истолкованіе дается у Климента Александрійскаго въ Quis dives salvetur?

ста является руководящимъ идеаломъ, осуществляемымъ на самыхъ высшихъ ступеняхъ духовнаго освобожденія, примѣромъ котораго для всѣхъ вѣковъ сталъ Францискъ Ассизскій. Рядомъ съ этимъ въ Евангеліи и другихъ новозавѣтныхъ книгахъ мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ требованій и указаній относительно практической любви къ ближнему, что подтверждается и вопросами, которые имѣютъ быть всѣмъ предложены на Страшномъ Судѣ, согласно ученію Евангелія. Всѣ эти требованія предполагаютъ извѣстное положительное участіе въ экономической жизни и ставятъ передъ совѣстью вопросъ о нуждахъ не только своихъ, но и чужихъ. Однако, было бы ошибочно видѣть въ Евангеліи обоснованіе какихъ либо опредѣленныхъ соціальныхъ требованій, признаніе или отрицаніе опредѣленнаго соціально-экономическаго строя, вообще какую-либо соціальную программу или соціальный рецептъ. Хотя таковые и могутъ быть выводимы и связываемы съ духомъ Евангелія, но само оно ихъ не содержитъ. Въ этомъ отношеніи совершенно справедливо характеризуетъ его проф. Гарнакъ (въ лекціяхъ о „Сущности христіанства“), когда говоритъ: „Соціальной программы, направленной на преодолѣніе и устраненіе бѣдности и нужды, если понимать подъ такой программой систему вполнѣ опредѣленныхъ плановъ и предписаній, Іисусъ не выставлялъ. Онъ не касался экономическихъ и вообще преходящихъ условій своей эпохи: и чего бы онъ достигъ, если бы вмѣшался въ злободневные вопросы и далъ хотя-бы въ высшей степени спасительные для Палестины законы. Полезные въ данный моментъ, они устарѣли бы въ слѣдующій, а между тѣмъ, они стали бы для Евангелія тяжелымъ балластомъ и затмили бы его содержаніе“.

Такимъ образомъ, христіанство даетъ общія этическія указанія, установляетъ общія нравственныя задачи, осуществленіе которыхъ въ соціальной жизни должно быть сообразено съ нуждами каждой исторической эпохи. Однако, насъ въ настоящее время занимаетъ не то соціальное содержаніе, которое можетъ быть вообще вложено въ христіанство, но то историческое содержаніе, которое влагалось въ него въ изучаемую эпоху.

Проповѣдь братства.

Основная религіозно-соціальная идея, которая съ математической ясностью вытекаетъ изъ этой религіозной проповѣди, есть призывъ къ всечеловѣческому равенству и братству. Та точка зрѣнія, на которой стояли Платонъ, Аристотель, вообще весь античный міръ, кромѣ только стоиковъ, не знаетъ принципа абсолютной цѣнности человѣческой личности. Я уже указывалъ, насколько этотъ идеалъ человѣческаго равенства и братства былъ сознанъ въ стоицизмѣ. Однако, онъ здѣсь остается лишь философскимъ ученіемъ, частнымъ философскимъ мнѣніемъ, доступнымъ ограниченнымъ кругамъ. Въ проповѣди же Евангелія это ученіе утверждается не какъ идея или мнѣніе, а какъ религіозный фактъ. Ибо, какъ учитъ Евангеліе,—люди суть дѣти одного Отца, и соединяются во Христѣ, въ Которомъ нѣтъ разницы между рабомъ и свободнымъ, между мужчиной и женщиной, эллиномъ и іудеемъ, варваромъ и скиѳомъ, рабомъ и свободнымъ. Поэтому для всей новѣйшей исторіи здѣсь ставится тема свободной человѣческой личности. Затѣмъ, въ связи съ этимъ находится возстановленіе человѣческаго труда въ его достоинствѣ. Если люди равны, то стало быть внѣшнее положеніе или различіе ступеней на соціальной лѣстницѣ и разность занятій не можетъ измѣнить, отмѣнить или ограничить этотъ основной фактъ. Въ новой оцѣнкѣ труда заключается одно изъ наиболѣе важныхъ по своимъ всемірноисторическимъ послѣдствіямъ дѣяній христіанства. Корни новѣйшей хозяйственной жизни, основы нашего хозяйственнаго космоса заложены въ этой новой оцѣнкѣ труда. Величайшія историческія перемѣны и даже хозяйственныя реформы зарождаются въ человѣческихъ головахъ и сердцахъ, какъ новыя идеи или новыя вѣрованія. И въ числѣ другихъ новыхъ идей христіанство принесло новый взглядъ на трудъ, смывшій старое аристократическое къ нему пренебреженіе. Наряду съ новой оцѣнкой труда, въ христіанствѣ установляется положительное отношеніе къ міру, одинаково отсутствующее какъ въ буддизмѣ (ср. введеніе), такъ и въ платонизмѣ, договорившемъ свое послѣднее слово въ неоплатонизмѣ (его основатель—Плотинъ 204—270 по Р. Х., величайшій философскій геній древности, отъ него сохранились „Эннеады“). Для буддизма,

Оцѣнка труда въ христіанствѣ.

такъ же какъ и для неоплатонизма, тѣло есть темница для духа, который ищетъ изъ нея освободиться, матеріальный космосъ образуется благодаря отпаденію отъ идеальнаго, и матерія есть зло. Практическимъ выводомъ отсюда является мірооотреченный аскетизмъ, внутренно разрывающій съ міромъ. Совершенно иной характеръ имѣетъ христіанскій аскетизмъ, который исходитъ изъ принципіальнаго пріятія міра. Хотя міръ искаженъ грѣхомъ и тлѣніемъ, но онъ созданъ для безсмертія, а тѣло наше предназначено для преображенія и просвѣтленія, и воскресшія тѣла составять вѣчный храмъ духа. Эти идеи существенно связаны съ догматомъ о реальномъ воплощеніи Христа, провозглашенномъ на Никейскомъ соборѣ и получившемъ особенно рѣзкое выраженіе въ эпоху аріанскихъ споровъ, въ частности въ твореніяхъ св. Аѳанасія Александрійскаго. Поэтому христіанское отношеніе къ міру отличается, съ одной стороны, дуализмомъ и вытекающимъ изъ него аскетическимъ духомъ, но въ то же время оно не даетъ оправданія той брезгливости къ міру и тѣлу, какая свойственна буддійскому и идеалистическому міровоззрѣнію. Не случайно, что христіанскія страны явились очагами европейской культуры и развили столь интенсивную творческую дѣятельность. И въ этомъ смыслѣ духовные корни хозяйственной энергіи Европы заложены въ той общей оцѣнкѣ міра и труда, въ той „благой вѣсти“, которую принесло съ собою христіанство.

Соціальные мотивы въ посланіи ап. Іакова.

Частные соціальные мотивы мы находимъ какъ у новозавѣтныхъ писателей, такъ и въ позднѣйшей литературѣ перво-христіанства. Наиболѣе рѣзкимъ характеромъ въ этомъ отношеніи отличается посланіе апостола Іакова, направленное противъ нѣкоторыхъ христіанъ изъ евреевъ. Среди евреевъ разсѣянія (діаспоры) были такіе, которые занимались торговлей и были представителями денежнаго капитала, на него же затѣмъ пріобрѣталась недвижи[illegible]ныя имущества, гдѣ эксплоатировался трудъ наемныхъ рабочихъ или рабовъ. Положеніе этихъ рабочихъ и вообще отношенія между рабами и владѣльцами, богатыми и бѣдными были несоотвѣтствующими понятіямъ христіанства. Въ посланіи апостола Іакова мы находимъ рѣзкую критику и указаніе общихъ

нормъ экономическихъ отношеній, какъ отношеній нравственныхъ, между хозяиномъ и рабами, богатыми и бѣдными. „Если братъ твой и сестра наги и не имѣютъ дневного пропитанія, а кто-нибудь изъ васъ скажетъ: идите съ миромъ, грѣйтесь и питайтесь, но не дастъ имъ потребнаго для тѣла, что пользы?“ (II, 15—16). „Послушайте, вы, богатые, плачьте и рыдайте о бѣдствіяхъ вашихъ, находящихъ на васъ. Богатство ваше сгнило и одежды ваши изъѣдены молью. Золото ваше и серебро изоржавѣло и ржавчина ихъ будетъ свидѣтельствомъ противъ васъ и съѣстъ плоть вашу, какъ огонь: вы собрали себѣ сокровище на послѣдніе дни. Вотъ плата, удержанная вами у работниковъ, пожавшихъ поля ваши, вопіетъ, и вопли жнецовъ дошли до слуха Господа Саваоѳа“. Извѣстный англійскій писатель Джонъ Рескинъ не находитъ болѣе подходящихъ словъ для критики современныхъ капиталистическихъ отношеній, нежели этотъ текстъ апостола Іакова. Нужно было не только возстановить трудъ въ своемъ достоинствѣ, но и внушить эту мысль тѣмъ, которые присоединялись къ христіанской общинѣ; поэтому апостолъ Павелъ обращается къ нѣкоторымъ, бросавшимъ свое занятіе и переходившимъ съ мѣста на мѣсто съ увѣщаніемъ, что каждый долженъ оставаться въ своемъ званіи, и кто не работаетъ, тотъ не долженъ ѣсть. Въ остромъ и больномъ вопросѣ того времени, именно въ вопросѣ о рабствѣ, христіанство, вопреки ожиданіямъ, не заняло боевой и непримиримой позиціи, не вступило въ непосредственную борьбу съ нимъ. Нѣтъ сомнѣнія, что основнымъ идеямъ христіанства такой институтъ, какъ рабство, кореннымъ образомъ противорѣчитъ. Тѣмъ не менѣе стремиться непосредственно къ революціонной отмѣнѣ рабства, какъ соціальнаго института, значило бы вызвать полное разстройство хозяйственныхъ отношеній или же толкнуть рабовъ на путь безплодныхъ возстаній, вродѣ того, которое происходило подъ руководствомъ Спартака. Ни тотъ, ни другой путь не былъ указанъ христіанствомъ. Напротивъ, апостолъ Павелъ требуетъ отъ господъ внимательнаго и заботливаго отношенія къ своимъ рабамъ, а отъ рабовъ внимательнаго и тщательнаго исполненія своихъ обязанностей. Такимъ образомъ, не требуя немедленнаго юридическаго

Христіанство и рабство.

устраненія рабства, апостолъ Павелъ стремится вложить въ него новое содержаніе. Иллюстраціей къ тому непосредственному вліянію, которое имѣло христіанство на положеніе рабства, служитъ посланіе (въ сущности, частное письмо) апостола Павла къ Филимону. Филимонъ былъ богатый человѣкъ въ Колоссахъ, у котораго бѣжалъ рабъ Онисимъ. По римскимъ законамъ бѣгство раба наказывалось чрезвычайно тяжело и сурово. Апостолъ Павелъ во время своего римскаго заточенія обратилъ его въ христіанство и съ письмомъ посылаетъ обратно къ Филимону. Въ этомъ письмѣ онъ проситъ принять его, какъ свое сердце, не какъ раба, а какъ брата возлюбленнаго, и не сомнѣвается, что эта просьба его будетъ исполнена. Конечно, она и была исполнена. Изъ этого частнаго примѣра видно, насколько тяжелый институтъ рабства можетъ смягчаться подъ вліяніемъ новаго духа. Общую характеристику того вліянія, которое имѣло христіанство на рабство, я сдѣлаю словами французскаго изслѣдователя Алара, написавшаго спеціальное изслѣдованіе по интересующему насъ здѣсь вопросу [1]). „Существуетъ двѣ степени въ освобожденіи рабовъ: освобожденіе лицъ и труда. Первое относится всецѣло къ порядку моральному, второе зависѣло преимущественно отъ порядка экономическаго и политическаго. Первое было почти всецѣло совершено, по крайней мѣрѣ, подготовлено ранѣе второй половины VI вѣка. Это было дѣломъ христіанства. Подъ его вліяніемъ постепенно рабъ пересталъ быть вещью: онъ возвратилъ одно за другимъ права человѣческой личности. Въ религіозномъ обществѣ онъ имѣлъ ихъ всѣ съ самаго начала евангельской проповѣди. Въ гражданскомъ обществѣ онъ возвращалъ ихъ мало-помалу, по мѣрѣ того, какъ законодательство проникалось духомъ христіанства.

Грани, которыя, помимо прочаго, отдѣляли раба отъ свободнаго человѣка, не существовали въ церкви. Тамъ было только одно крещеніе, до котораго тотъ и другой допускались на томъ же основаніи и въ томъ же рангѣ. Религіозное просвѣщеніе давалось безъ различія лицъ, святыя таинства

---

[1]) *Allard,* op cit, 476—9.

совершались для всѣхъ, рабъ вмѣстѣ съ господиномъ склонялся на колѣни передъ евхаристической трапезой и садился рядомъ съ нимъ за столъ агапъ. На христіанскихъ кладбищахъ останки раба и свободнаго погребались въ одинаковыхъ и сосѣднихъ могилахъ. Равенство было проведено много дальше въ религіозномъ обществѣ, рабъ могъ занимать мѣсто выше свободнаго. Такимъ образомъ крещеный рабъ занималъ высшее мѣсто по сравненію съ тѣмъ, какое имѣлъ свободный, но еще оглашаемый. Ряды клира были для него открыты: цѣпи рабства не составляли для него препятствія къ тому, чтобы онъ могъ получить отъ церкви власть рѣшить и вязать. Подобно тому, какъ для церкви было одно только крещеніе, для нея былъ и одинъ только бракъ; она не дѣлала различія въ этомъ отношеніи между рабами и свободными. Она допускала первыхъ къ таинству, которое дѣлало ихъ супругами, признавала нерасторжимость ихъ браковъ и права, отсюда проистекавшія; она объявляла виновнымъ въ прелюбодѣяніи нарушавшаго его чистоту. Идя дальше подъ давленіемъ обстоятельствъ, она не боялась отдѣлиться отъ гражданскаго закона, и высшій авторитетъ (римской) церкви разрѣшилъ въ III вѣкѣ вложить руку патриціанки въ руку раба, т.-е. запечатлѣлъ узами таинства союзы, которые римское право признавало не только недѣйствительными, но и преступными. Въ великомъ религіозномъ обществѣ, въ маломъ обществѣ семьи, рабъ разсматривался церковью, какъ равный свободному. Это онъ обнаруживалъ въ исповѣдничествѣ. Всегда, когда христіане призывались исповѣдовать свою вѣру, онъ приходилъ, и рабская кровь смѣшивалась съ кровью свободныхъ на зубахъ звѣрей или на топорѣ палачей. Тогда видѣли, что онъ достоинъ тѣхъ правъ, которыя дало ему христіанство. Изъ его устъ вырывались прекрасные призывы совѣсти, поразительныя подтвержденія нравственной свободы. Рабы умѣли умирать за свою вѣру, другіе за свою чистоту. Приводится цѣлый рядъ случаевъ самоубійства христіанокъ изъ рабынь въ защиту своей чистоты отъ нападеній разныхъ посягателей. Церковь, для которой не существуетъ соціальнаго различія, при пѣніи гимновъ возносила останки этихъ смиренныхъ

жертвъ, и въ извѣстные дни, къ большому изумленію язычниковъ, вѣрные всѣхъ сословій склонялись колѣнопреклонно передъ камнемъ, превращеннымъ въ алтарь, подъ которымъ почивали мученики и изъ рабовъ.

Равенство, возвращенное рабу въ религіозномъ и семейномъ строѣ, было великимъ завоеваніемъ, существеннымъ, основнымъ: церковь, пользуясь своимъ вліяніемъ, все болѣе и болѣе убѣждала свободныхъ людей довершить ея дѣло. Освобожденія покровительствовались ею всѣми способами. Она видѣла въ немъ заслугу. Она пріучила вѣрныхъ разсматривать даръ свободы, какъ великій изъ видовъ милостыни. Рѣдко христіане умирали, не освобождая рабовъ. Иногда христіане освобождали рабовъ въ воспоминаніе о потерянномъ отцѣ, сынѣ, другѣ. Это была жертва Богу за упокоеніе души умершаго. Религіозное чувство вызывало и еще болѣе безкорыстные акты. Мы видимъ христіанъ, освобождающихъ еще при жизни даромъ всѣхъ рабовъ, которыхъ они имѣли, т.-е. добровольно отказывающихся ради угожденія Богу и блага своихъ ближнихъ отъ важнѣйшей части, а иногда и отъ всего своего движимаго имущества".

Т. наз. первохристіанскій коммунизмъ.

При обсужденіи соціально-экономическаго міровоззрѣнія первохристіанства невольно возбуждается вопросъ о такъ называемомъ первохристіанскомъ коммунизмѣ, или о строѣ жизни Іерусалимской общины, описанномъ въ „Дѣяніяхъ Апостольскихъ". Въ этой первой христіанской общинѣ, основавшейся послѣ Пятидесятницы, всѣ, имѣвшіе собственность, продавали ее и деньги приносили къ ногамъ апостоловъ для раздачи неимущимъ. Въ примѣрѣ Ананіи и Сапфиры мы видимъ какъ бы отрицательную иллюстрацію этихъ отношеній: когда они утаили часть полученнаго отъ продажи имущества, то были поражены смертью. Строй жизни первыхъ христіанъ у историковъ соціализма и коммунизма (напр. у Каутскаго) истолковывается иногда, какъ настоящій коммунизмъ. Это квази-коммунистическое устройство Іерусалимской общины вообще въ исторіи христіанской мысли, въ частности въ религіозно-коммунистическихъ движеніяхъ среднихъ вѣковъ, которыя намъ еще предстоитъ изучать, играетъ большую роль: какъ только подымается новая соціально-коммуни-

стическая волна, тотчасъ пробуждается воспоминаніе объ имущественномъ строѣ Іерусалимской общины и стремленіе по образцу ея реорганизовать жизнь въ соціалистическомъ направленіи.

Однако, считать тотъ порядокъ имущественныхъ отношеній, который сложился въ Іерусалимской общинѣ, какимъ либо строемъ, той или иной организаціей собственности, вообще институтомъ права и хозяйства, въ высшей степени ошибочно. Здѣсь не было ни коммунизма, ни соціализма, ни индивидуализма, какъ учрежденія,—въ дѣйствительности то, что здѣсь происходило, является свободнымъ выраженіемъ взаимной любви, которую можно наблюдать между друзьями, въ семьѣ, въ церковной общинѣ въ лучшее время ея существованія, безъ наличности же этихъ чувствъ нельзя получить и такихъ проявленій любви. Эта первоначальная солидарность и взаимная любовь принимали формы широкой и разнообразной благотворительности и взаимной поддержки, въ ряду которыхъ общеніе имуществъ Іерусалимской общины было только одной изъ многихъ. Основныя формы этой благотворительности, согласно классификаціи Гарнака, сводятся къ слѣдующимъ: 1) сборы милостыни для бѣдныхъ, связанные съ культомъ, 2) поддержка учителей и чиновниковъ общинъ, 3) поддержка вдовъ и сиротъ, 4) поддержка бѣдныхъ, слабыхъ, больныхъ и неспособныхъ къ труду, 5) забота объ арестованныхъ и находящихся въ рудникахъ, 6) забота о погребеніи бѣдныхъ и вообще объ усопшихъ, 7) забота о рабахъ, 8) забота при большихъ бѣдствіяхъ, 9) пріисканіе труда и право на трудъ въ предѣлахъ христіанскихъ общинъ [1]). Пріисканіе труда вмѣнялось въ особое попеченіе общинѣ, если въ таковую приходили новыя лица, но въ то же время правила этихъ общинъ весьма сурово относятся къ тѣмъ, кто не хочетъ работать, именно тотъ считается христопродавцемъ, т.-е. извлекающимъ доходъ изъ своего вѣроисповѣданія. Наряду съ формами благотворительности существовала еще взаимопомощь въ видѣ постояннаго общенія хри-

Формы благотворительности.

[1]) См *A. Harnack.* Die Mission und Ausbreitung des Christenthums

стіанъ, извѣстнаго подъ названіемъ агапъ (отъ слово ἀγαπή— любовь), т.-е. вечерей любви. Такъ назывались ужины и обѣды, соединявшіеся вначалѣ съ таинствомъ евхаристіи. Приношенія для агапъ предназначались для общаго употребленія.

Въ первые три вѣка своего существованія христіанство распространяется по всѣмъ провинціямъ и находитъ сторонниковъ среди всѣхъ сословій. По свидѣтельству церковныхъ писателей, напримѣръ, Тертуллиана, Оригена и др., въ это время христіанъ можно найти во дворцѣ, на форумѣ, площади, среди рабовъ и среди всѣхъ сословій. Создается христіанская литература, которая, между прочимъ, затрагиваетъ и экономическіе вопросы, сюда относятся творенія такъ называемыхъ мужей апостольскихъ, апологетовъ, а позднѣе такъ называемыхъ отцовъ церкви.

Вопросъ о собственности въ литературѣ ранняго христіанства.

Что касается вообще оцѣнки богатства и собственности, то она опредѣляется здѣсь попрежнему этической точкой зрѣнія на имущественныя отношенія. Можно нерѣдко встрѣтить въ этой письменности сужденія и выраженія, которыя для современнаго уха звучатъ соціалистически или коммунистически, но это только потому, что современный умъ привыкъ переводить эти сужденія на языкъ современныхъ понятій о правовыхъ и экономическихъ институтахъ, между тѣмъ какъ здѣсь эти вопросы разсматриваются главнымъ образомъ въ предѣлахъ отношеній нравственныхъ. Въ памятникѣ начала II вѣка, извѣстномъ подъ названіемъ „Ученіе 12 апостоловъ“, мы встрѣчаемъ такую точку зрѣнія на собственность: „Не отвращайся отъ нуждающагося, но во всемъ имѣй общеніе съ братомъ своимъ и ничего не называй своей собственностью, ибо, если вы соучастники въ нетлѣнномъ, то тѣмъ болѣе въ вещахъ тлѣнныхъ“. Но однако это какъ бы коммунистически звучащее сужденіе совсѣмъ не содержитъ того отрицанія частной собственности, которое легко здѣсь предположить, ибо вообще не имѣетъ въ виду *правъ*. И въ другихъ разсужденіяхъ этого времени на ту же тему обыкновенно выражается та мысль, что богатые обязаны заботиться о бѣдныхъ и благотворить имъ. Напротивъ, коммунистическія стремленія въ настоящемъ смыслѣ, т.-е. стре-

мленія къ преобразованію жизни по опредѣленнымъ экономическимъ и юридическимъ нормамъ, остаются совершенно несвойственны этой эпохѣ, съ одной стороны, можетъ быть, потому, что христіане оставались въ меньшинствѣ, подвергались гоненію, находились въ опасности, но съ другой и потому, что это совершенно не соотвѣтствовало бы ихъ настроенію, окрашивавшемуся ожиданіемъ скораго конца міра (эсхатологическому). Въ одной группѣ, которая считалась еретической, именно въ группѣ евстаѳіанъ (послѣдователей Евстаѳія), уже въ IV вѣкѣ, проповѣдывалось, между прочимъ, что богатые, не оставившіе всего имущества, не имѣютъ надежды на спасеніе, но это мнѣніе было осуждено на Гангрскомъ соборѣ (между 343 и 381 гг.). Изъ второго вѣка мы знаемъ только ученіе гностика Карпократа съ послѣдователями, которые увлеклись идеями Платона и считали цѣлесообразнымъ осуществленіе платоновскаго коммунизма. Вообще можно сказать, что, хотя христіанство не ставитъ себѣ въ это время задачъ экономическихъ и юридическихъ, вообще не задается мыслью о проведеніи въ жизнь опредѣленнаго экономическаго строя, при этомъ не стоитъ и въ защиту существующаго; тѣмъ не менѣе мы неизмѣнно наблюдаемъ здѣсь осужденіе того пристрастія къ богатству и эгоизму, которое англійскій писатель Карлейль мѣтко назвалъ маммонизмомъ, т.-е. служеніемъ маммонѣ. Указаніе обязанности помогать бѣднымъ въ той или другой формѣ мы встрѣчаемъ у цѣлаго ряда христіанскихъ писателей того времени, причемъ иногда, какъ латинскій писатель Лактанцій (начала IV в.) приближающихся въ своихъ сужденіяхъ къ соціализму. Нападая на неравенство имущества, Лактанцій разсматриваетъ его какъ состояніе грѣховное, вызванное отпаденіемъ отъ первоначальнаго естественнаго состоянія человѣчества, при которомъ люди были имущественно равны. Тѣмъ не менѣе одновременно онъ подвергаетъ критикѣ и идеи Платона, осуждая его коммунизмъ, въ особенности же институтъ общности женъ. Примѣненіе при современныхъ условіяхъ идей Платона, по мнѣнію Лактанція, неисполнимо,—люди не могутъ всегда оставаться настолько мудрыми, чтобы презирать деньги. Но при этомъ онъ высказывается за утвержденіе жизни на на-

Лактанцій.

чалахъ справедливости и равенства, понимая это равенство въ смыслѣ правилъ жизни, отмѣняющихъ всякія привилегіи. Основнымъ грѣхопаденіемъ, съ котораго началось всякое неравенство, является раздѣленіе въ частную собственность земли, которая должна быть обрабатываема сообща. Поэтому онъ считаетъ существованіе частной собственности на землю явленіемъ ненормальнымъ, несправедливымъ. Затѣмъ онъ прибавляетъ, вмѣстѣ съ другими христіанскими писателями III вѣка, что для улучшенія человѣка нужна не отмѣна частной собственности, а уничтоженіе гордости, самовозвеличенія и самоутвержденія, нужно установить братскія отношенія между людьми, на что способна только христіанская религія. Тогда какъ у Платона требуется отмѣна частной собственности законодательнымъ путемъ, Лактанцій требуетъ преобразованія внутренняго міра человѣка, и тогда измѣнятся внѣшнія отношенія между людьми къ лучшему, богатство будетъ употребляться въ общихъ интересахъ. Одной изъ формъ наилучшаго употребленія богатства онъ считаетъ помощь бѣднымъ, выкупъ плѣнниковъ, поддержку вдовъ и сиротъ; напротивъ, расточительное употребленіе богатства онъ считаетъ неразумнымъ.

Остановимся еще на нѣкоторыхъ сужденіяхъ по экономическимъ вопросамъ наиболѣе выдающихся отцовъ церкви IV вѣка.

Св. Григорій Богословъ. Григорій Богословъ (330—389), обращаясь къ богатымъ, такъ рисуетъ положеніе бѣдныхъ [1]):

„Ужели они будутъ томиться подъ открытымъ небомъ, а мы станемъ жить въ великолѣпныхъ домахъ, расцвѣченныхъ разнаго рода камнями, блещущихъ золотомъ и серебромъ, гдѣ узорчатая мозаика и разнообразная живопись прельщаютъ и приманиваютъ взоры? Да еще въ однихъ будемъ жить, а другіе строить—и для кого? Быть можетъ, не для наслѣдниковъ нашихъ, а для людей постороннихъ и чужихъ, и притомъ, можетъ быть, для такихъ людей, которые не только не любятъ насъ, но еще, что всего хуже, исполнены вражды къ намъ и зависти, они будутъ трястись отъ стужи въ ветхихъ и разодранныхъ рубищахъ, а, можетъ быть, и тѣхъ имѣть не будутъ, а мы будемъ нѣжить себя, покрываясь мягкой и пышной одеждой, воздушными тканями изъ тонкаго льна и шелку, и между тѣмъ, какъ одними уборами будемъ не столько украшать себя, сколько обезображивать, ибо все излиш-

[1]) Творенія св. Григорія Богослова въ изданіи Москов. Дух. Акад, часть II, стр. 15—17, 26—7.

нее и щегольское я почитаю безобразіемъ, другіе наряды—безполезная и безумная забота, добыча моли и всепоѣдающаго времени—будутъ лежать у насъ въ кладовыхъ. Они будутъ нуждаться и въ необходимой пищѣ: будутъ въ изнеможеніи валяться голодные у воротъ нашихъ, не имѣя даже столько силъ въ тѣлѣ своемъ, чтобы просить, не имѣя голоса, чтобы рыдать, рукъ, чтобы простирать для приведенія насъ въ жалость, ногъ, чтобы подойти къ богатымъ, не имѣя столько дыханія, чтобы съ большимъ напряженіемъ простонать жалобную пѣснь, почитая лишеніе зрѣнія, это самое тяжелое зло, очень легкимъ и еще благодаря за то, что не видятъ своихъ язвъ Таково ихъ состояніе А мы роскошно одѣтые будемъ съ важностью возлежать на высокихъ пышныхъ ложахъ, покрытыхъ дорогими коврами, до которыхъ другіе не смѣй дотрогиваться,—оскорбляясь и тѣмъ, если только услышимъ умоляющій голосъ ихъ Намъ нужно, чтобы полъ у насъ усыпанъ былъ часто и даже безвременно благоухающими цвѣтами, а столъ орошенъ былъ самымъ дорогимъ и благовоннымъ муромъ для большаго раздраженія нѣги, нужно, чтобы иные слуги предстояли передъ нами—одни въ красивомъ порядкѣ и строю, съ распущенными, какъ у женщинъ, волосами и искусно подстриженными, такъ, чтобы на лицѣ не видно было ни одного волоска, въ такомъ убранствѣ, какого не требовали бы и самые прихотливые глаза, другіе со стаканами въ рукахъ, едва дотрогиваясь до нихъ концами пальцевъ и поднося ихъ, какъ можно ловче и осторожнѣе, иные держа опахала надъ головами нашими, производили бы искусственный вѣтерокъ, и этими руками навѣваемымъ зефиромъ, прохлаждали бы жаръ утученнаго нашего тѣла. Нужно, кромѣ того, чтобы всѣ стихіи, и воздухъ, и земля, и вода въ обиліи доставляли намъ дары свои, и столъ нашъ весь уставленъ и обремененъ мясными выдумками поваровъ и пекарей, чтобы всѣ они наперерывъ старались о томъ, какъ бы больше угодить жадному и неблагодарному нашему чреву, сему тяжкому бремени, виновнику золъ, сему никогда ненасытному и самому невѣрному звѣрю, которому, вмѣстѣ съ потребляемыми имъ яствами, вскорѣ надобно истлѣть. Для нихъ много значитъ утолить жажду и водой, а у насъ пѣнится въ чашахъ вино пей до упоенія, даже до безчувствія, если кто невоздержанъ Да еще одно изъ винъ отошлемъ назадъ, другое похвалимъ за его запахъ и цвѣтъ, о третьемъ начнемъ съ важностью разсуждать, и бѣда, если кромѣ своего, отечественнаго, не будетъ у насъ какого-нибудь иностраннаго вина, какъ иноземнаго завоевателя Ибо намъ непремѣнно должно вести жизнь роскошную и превышающую нужды, или, по крайней мѣрѣ, славиться такой жизнью, какъ будто стыдно намъ, если не будутъ почитать насъ порочными людьми и рабами чрева и того, что еще хуже чрева".

Ссылку на право собственности Григорій Богословъ отвергаетъ слѣдующимъ образомъ:

„Но сотворившій человѣка вначалѣ, содѣлавъ его свободнымъ, ограничивъ его только однимъ закономъ заповѣди, содѣлавъ и богатымъ среди сладости рая, а вмѣстѣ съ симъ благоволилъ даровать сіи преимущества всему роду человѣческому въ одномъ первомъ сѣмени. Тогда свобода и богатства заключались единственно въ соблюденіи заповѣди, а истинная бѣдность и рабство—въ преступленіи оной Но съ того времени, какъ появились зависть и раздоръ, какъ началось коварное владычество змія, не-

престанно и непримѣтно привлекающаго насъ ко злу лакомою приманкою удовольствія и вооружающаго дерзкихъ людей противу слабыхъ, съ того времени расторглось родство между людьми, отчужденіе ихъ другъ отъ друга выразилось въ различныхъ наименованіяхъ званій и любостяжаніи, призвавъ и законъ на помощь своей власти заставило позабыть о благородствѣ естества человѣческаго. Ты же смотри на первоначальное равенство правъ, а не на послѣдовавшее раздѣленіе, не на законъ властителя, а на законъ Создателя. Помоги сколько можешь природѣ, почти первобытную свободу, уважь самого себя, покрой безчестье, нанесенное роду твоему· окажи пособіе въ болѣзни, подкрѣпи въ нуждѣ Ты здоровъ и богатъ, такъ утѣшь болящаго и бѣднаго. Ты не испыталъ паденія, такъ подними упавшаго и разбившагося. Ты веселъ, такъ ободри унывающаго Ты счастливъ, такъ облегчи участь удрученнаго несчастьемъ Воздай что-нибудь Богу въ благодарность за то, что ты принадлежишь не къ числу имѣющихъ нужду въ благодѣяніяхъ, а къ числу тѣхъ, кои могутъ оказывать благодѣянія, что не ты смотришь въ чужія руки, а другіе—въ твои. Обогати себя не только имуществомъ, но и благочестіемъ, не только золотомъ, но и добродѣтелью, или лучше только ею одной".

Св. Василій Великій.

Я привожу этотъ отрывокъ для того, чтобы показать тонъ и характеръ сужденій по вопросамъ о собственности, богатствѣ и бѣдности, которые господствуютъ въ святоотеческой литературѣ. Я приведу еще сужденіе о собственности Василія Великаго (330—379), связаннаго съ Григоріемъ Богословомъ узами продолжительной и нѣжной дружбы [1]).

„Скажешь, кому дѣлаю обиду, удерживая свою собственность? Скажи мнѣ, что у тебя собственнаго? Откуда ты взялъ и принесъ съ собой въ жизнь? Положимъ, что иной, занявъ мѣсто въ зрѣлищѣ, сталъ бы потомъ выгонять входящихъ, почитая своею собственностью предоставляемое для общаго употребленія, таковы точно и богатые Захвативъ всѣмъ общее, обращаютъ въ свою собственность, потому что овладѣли симъ прежде другихъ Если бы каждый, взявъ потребное для своей нужды, излишнее предоставлялъ нуждающимся, никто бы не былъ богатъ, никто бы не былъ скуденъ Не нагъ ли ты вышелъ изъ материнскаго чрева? Не нагъ ли опять возвратишься въ землю? Откуда же у тебя, что имѣешь теперь? Если скажешь, что это отъ случая, то ты безбожникъ, не признаешь Творца, не имѣешь благодарности къ Даровавшему. А если признаешь, что это отъ Бога, то скажи причину, ради которой получилъ ты Ужели несправедливъ Богъ, неравно раздѣлившій намъ потребное для жизни? Для чего же ты богатѣешь, а тотъ пребываетъ въ бѣдности? Не для того же ли, конечно, чтобы ты получилъ свою мзду за доброту и вѣрное домостроительство, а онъ почтенъ былъ великими наградами за терпѣніе. А ты, захвативъ все въ ненаполнимыя нѣдра любостяжательности, думаешь, что никого не обижаешь, лишая сею столь многихъ. Кто любостяжателенъ? Не удерживающійся въ предѣлахъ умѣренности А кто хищникъ? Отнимающій у всякаго, что

---

[1]) Творенія св. Василія Великаго, въ изданіи Моск Дух Акад., часть IV, стр 86—7, 91—3, 94—5, 100—1, 118—9.

ему принадлежитъ, какъ же ты не любостяжателенъ, какъ же ты не хищникъ, когда обращаешь въ собственность, что получилъ только въ распоряженіе! Кто обнажаетъ одѣтаго, того назовутъ грабителемъ, а кто не одѣваетъ нагого, хотя можетъ это сдѣлать, тотъ достоинъ ли другого какого названія? Алчущему принадлежитъ хлѣбъ, который ты у себя удерживаешь: обнаженному одежда, которую ты хранишь въ своихъ кладовыхъ, необутому обувь, которая гніетъ у тебя, нуждающемуся серебро, которое сокрыто у тебя. Поэтому всѣмъ тѣмъ дѣлаешь ты обиду, которыхъ могъ бы снабдить"

Св. Іоаннъ Златоустъ.

Дальше Василій Великій, какъ и Григорій, обличаетъ тѣ выдумки роскоши, на которыя затрачивается богатство. Подобныя же обвиненія богатыхъ и защиту бѣдныхъ мы находимъ въ проповѣдяхъ третьяго изъ великихъ отцовъ церкви, св. Іоанна Златоуста, сужденія котораго представляютъ собою еще ту особенность, что нѣкоторыми сторонами какъ будто приближаются къ коммунизму. (Это даетъ поводъ нѣкоторымъ писателямъ, напримѣръ, Каутскому причислить Іоанна Златоуста къ писателямъ, развивающимъ коммунистическія идеи). Поводъ къ этому наиболѣе подаютъ проповѣди Іоанна Златоуста, сказанныя въ Антіохіи и Константинополѣ [1]). Въ нихъ онъ развиваетъ ту мысль, что, если собрать всѣ богатства города и раздѣлить на всѣхъ его жителей, то всѣ имѣли бы достаточное количество средствъ и потому были бы обезпечены. Въ связи съ этимъ онъ указываетъ на преимущества, которыя имѣетъ крупная форма общественнаго хозяйства, стремясь склонить къ своему плану слушателей. Однако, и его нельзя въ дѣйствительности причислить къ представителямъ коммунистическихъ идей, потому что въ другихъ своихъ сочиненіяхъ онъ разсуждаетъ о богатствѣ и бѣдности совершенно такъ же, какъ Григорій Богословъ и Василій Великій, т.-е. онъ только призываетъ богачей къ благотворительности, указывая имъ на ихъ нравственныя обязанности по отношенію къ бѣднымъ. У него можно встрѣтить даже и такой аргументъ, что если бы не было неравенства имуществъ, то не было бы стимула для ремесленниковъ. Сходную критику частной собственности мы встрѣчаемъ и у св. Амвросія Медіоланскаго (340—397) и у блаженнаго Авгу-

Блаж. Августинъ.

[1]) Творенія св. Іоанна Златоуста, т VII, стр. 677—8 (проповѣдь въ Антіохіи), т. IX, стр. 113—114 (проповѣдь въ Константинополѣ).

стина (354—439), который стоитъ на рубежѣ древняго міра и среднихъ вѣковъ. Онъ объявляетъ, что частная собственность—причина ссоръ, вражды и раздоровъ.

По примѣру апостольской общины онъ приглашаетъ своихъ близкихъ воздержаться отъ частной собственности, а если это не подъ силу, то хотя бы отъ любви къ собственности. Вмѣстѣ съ Василіемъ Великимъ онъ считаетъ, что отказъ отъ собственности обязателенъ только для монаховъ, признавая, что для остальныхъ онъ не есть такая же общая обязанность, какъ помощь нуждающимся. Въ качествѣ примѣра отреченія отъ собственности онъ указываетъ на жизнь современныхъ монаховъ. Самъ Августинъ дѣлалъ практическія попытки осуществленія общности имуществъ. Первая попытка была сдѣлана имъ еще до обращенія въ христіанство, когда онъ вмѣстѣ съ другими друзьями рѣшилъ сложить все, что они имѣли, и вести жизнь сообща. Однако, эта общность имущества не осуществилась, потому что противъ нея возстали жены его друзей. Но послѣ своего перехода въ христіанство, по прибытіи въ Гиппонъ, Августинъ раздѣлилъ то немногое, что имѣлъ, и устроилъ общину, въ которой жили безъ частной собственности. Когда онъ сдѣлался епископомъ, то стремился ввести эту же норму среди клира, который проводилъ совмѣстную жизнь въ бѣдности. Такимъ образомъ, общій итогъ, который мы можемъ сдѣлать изъ сужденій различныхъ писателей въ теченіе 4-хъ первыхъ вѣковъ христіанства по отношенію къ вопросамъ о богатствѣ и бѣдности, состоитъ въ томъ, что злоупотребленіе богатствомъ подвергается здѣсь суровому обличенію и нравственному осужденію. Что же касается вопросовъ соціальной техники, т.-е. практическихъ средствъ осуществленія, то этотъ вопросъ обсуждался мало и слабо, и это нетрудно понять, если мы примѣмъ во вниманіе не только то, что эти вопросы вообще привлекали тогда мало къ себѣ вниманія, но и то, что въ это время древній міръ терпитъ крушеніе подъ нашествіемъ варваровъ, и вся Римская имперія претерпѣваетъ своеобразное хозяйственное вырожденіе, именно отъ денежнаго хозяйства переходитъ къ хозяйству натуральному. Эти натурально-хозяйственныя отношенія заключаютъ жизнь въ болѣе

простыя и ограниченныя формы, при которыхъ думать о какихъ бы то ни было радикальныхъ соціальныхъ преобразованіяхъ не было возможности.

Способы пріобрѣтенія собственности

Въ вопросѣ о способахъ пріобрѣтенія собственности нормальнымъ и дозволеннымъ его видомъ у отцовъ церкви считается пріобрѣтеніе трудомъ; что же касается допустимыхъ размѣровъ ея, то обращается вниманіе на то, соотвѣтствуютъ ли они потребностямъ, или же выше послѣднихъ—излишекъ считается предосудительнымъ. По „Ученію 12 апостоловъ", отъ приходящихъ членовъ общины требуется обязательное занятіе ремесломъ, и они предостерегаются отъ праздпаго времяпрепровожденія. Античное воззрѣніе, съ которымъ мы знакомимся у Платона и у Аристотеля, именно пренебрежительное отношеніе къ физическому или „производительному" труду, здѣсь окончательно преодолѣвается. Цѣлый рядъ церковныхъ писателей учитъ *о* томъ, какъ хорошо имѣть заработокъ отъ собственнаго *тр*уда, какъ похваленъ трудъ и какъ предосудительна праздность. Василій Великій и Іоаннъ Златоустъ въ одинъ голосъ повторяютъ это; послѣдній сознательно борется съ презрѣніемъ античнаго міра къ физическому труду и вмѣстѣ съ блаженнымъ Августиномъ восхваляетъ достоинства всѣхъ видовъ труда. При этомъ изъ разныхъ видовъ труда или профессій, которыя были доступны христіанамъ, исключались лишь тѣ, которыя противорѣчили христіанской нравственности, такой являлась, напримѣръ, профессія актеровъ, гладіаторовъ и вообще бойцовъ въ циркѣ. Что касается другихъ общеполезныхъ профессій, то онѣ считаются дозволенными.

Отношеніе къ росту на капиталъ.

Одной изъ самыхъ интересныхъ сторонъ ученія отцовъ церкви является ихъ отношеніе къ росту, къ проценту на капиталъ. Въ этомъ вопросѣ объединяется цѣлый рядъ церковныхъ писателей—и Кипріанъ, и Тертуліанъ, и Лактанцій, и Іеронимъ, и Аѳанасій Великій, и Василій Великій—всѣ они проявляютъ одинаково отрицательное отношеніе къ проценту на капиталъ. Традиція Аристотеля, который высказалъ столь рѣшительное осужденіе процента, здѣсь находитъ свое продолженіе, хотя и опирается на иныя, нежели у Аристотеля, основанія, именно на мотивы характера религіознаго. Порицавшіе ростовщичество обыкновенно ссылались на то мѣсто Евангелія отъ Луки (гл. 6, ст. 35),

гдѣ говорится о томъ, что нужно „давать взаймы, не ожидая ничего“, и на нѣкоторыя мѣста Ветхаго Завѣта (изъ псалмовъ). На этомъ основаніи отцы церкви неумолимо строго осуждали ростъ на капиталъ. Чтобы показать характеръ этого отношенія, приведу сужденіе Василія Великаго по этому вопросу. Въ одной изъ своихъ проповѣдей онъ говоритъ такъ: [1]).

„Для чего ты вступаешь въ союзъ съ многоплоднымъ звѣремъ? О зайцахъ говорятъ, что они въ одно время и родятъ, и кормятъ, и зачинаютъ дѣтей И у ростовщиковъ деньги въ одно время и отдаются въ заемъ, и родятся, и подростаютъ. Еще не взялъ ты ихъ въ руки, а ужъ требуютъ отъ тебя приращенія за настоящій мѣсяцъ И это опять причтенное къ долгу воспитываетъ новое зло, отъ котораго родится еще новое, и такъ до безконечности. Потому-то и наименованіемъ такимъ почтенъ этотъ видъ любостяжанія; ибо называется ростомъ, какъ я думаю, по причинѣ многоплодности зла Да и отчего произойти иначе сему наименованію? Или, можетъ быть, называется ростомъ по причинѣ болѣзней и скорбей, какія обыкновенно производятъ въ душахъ задолжавшихъ? Что рождающей—болѣзни рожденія, то должнику—наступающій срокъ Ростъ на ростъ, это злое несчастіе злыхъ родителей Такія приплодія роста да назовутся порожденіемъ ехидниным. Объ ехиднахъ говорятъ, что онѣ рождаются, прогрызая утробу матери, и ростъ отрождается, изъѣдая домъ должника Сѣмена дають плодъ и животныя приходятъ въ зрѣлость съ теченіемъ только времени, а ростъ сегодня рождается, и сего же дня начинаетъ рождать Животныя, скоро начинающія рождать, скоро и перестаютъ, а деньги, получивъ начало скораго приумноженія, до безконечности болѣе и болѣе приращиваются. Все возрастающее, какъ скоро достигнетъ свойственной ему величины, перестаетъ возрастать; но серебро лихоимцевъ во всякое время, по мѣрѣ его продолженія, само возрастаетъ. Животныя, когда ихъ дѣти дѣлаются способными къ рожденію, сами перестаютъ рождать, но серебряныя монеты у заимодавцевъ и вновь прибывающія рождаютъ, и старыя остаются въ полной силѣ Лучше тебѣ не знать по опыту сего чудовищнаго звѣря“.

Обращаясь къ ростовщикамъ, дающимъ капиталъ въ ссуду бѣднымъ за проценты, Василій Великій говоритъ:

„Если берешь съ бѣднаго, то сіе верхъ человѣконенавистничества. Ты изъ чужихъ несчастій извлекаешь прибыль: со слезъ собираешь деньги, душишь нагого, бьешь голоднаго У тебя нѣтъ жалости, нѣтъ мысли о родствѣ со страдальцемъ, и ты называешь человѣколюбивыми получаемые такимъ образомъ прибытки“.

Эти воззрѣнія на ростъ оставались не только теоретическими, но и переходили въ практику. Церковь, начиная съ IV вѣка, рядомъ соборныхъ постановленій запрещаетъ

[1]) Творенія I, 191—2, 195

взиманіе процентовъ на капиталъ и, какъ мы увидимъ дальше, такая практика продолжается до XV—XVI вѣковъ, до самой реформаціи. Уже Арльскій соборъ 306 года опредѣляетъ, что клирики, дающіе деньги за проценты, должны быть отлучаемы отъ церкви: міряне же, дающіе въ первый разъ, прощаются, если обѣщаютъ прекратить это занятіе: если же продолжаютъ давать и впредь, то отлучаются также отъ церкви. Это же правило подтверждаютъ постановленія цѣлаго ряда другихъ соборовъ—Никейскаго, Гиппонскаго, 4-го Карфагенскаго,—всѣ они опредѣляютъ въ разной мѣрѣ наказаніе клирикамъ за ростовщичество.

ГЛАВА VII.

Средніе вѣка. Господствующее міровоззрѣніе.

Литература: *К. Бюхеръ.* Происхожденіе народнаго хозяйства *Его же* Историческое развитіе и классификація формъ промышленности (въ сборникѣ статей изъ Handwort. d Staatswiss. „Исторія труда“) *Штида* О цехахъ (тамъ же) *Е. Булгаковой* Изъ жизни средневѣковаго ремесленника Москва. 1902. *У. Дж. Эшли.* Экономическая исторія Англіи въ связи съ теоріей. Проф. *Д. М. Петрушевскій.* Очерки изъ исторіи средневѣковаго общества и государства. 3-е изданіе 1913. *Ernst Troeltsch* Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. B. I. 1912 *Эйкенъ.* Система средневѣковаго міровоззрѣнія *С. Булгаковъ* Два града. *Т. Карлейль* Прежде и теперь, пер. Н. Горбова *А. Онкенъ.* Исторія политической экономіи до А. Смита *Ингрэмъ* Исторія политической экономіи *Блаэс Августинъ.* О градѣ Божіемъ *В. И. Герье* Августинъ *Кн. Е. Н. Трубецкой* Религіозно-общественный идеалъ въ XI вѣкѣ Вып. I—II 1897 *Его же* Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ 1892 *Endemann.* Studien in der romisch-kahonschen Wirtschafts-und Rechtslehre 2 Bde 1874

Sancti *Thomae Aquinatis* Summa theologica (въ изданіи Drioux, Parisius 1855), главнымъ образомъ prima secundae и secunda secundae, томы 3—5 *M. Maurenbrecher* Th. v. Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit I 1898 *F. Walter.* Thomas von Aquino (въ Handw. d. Staatsw., съ литературой вопроса). *O. Schilling*, op. cit (съ спискомъ литературы). *Theo Sommerlad.* Der Zinsfuss im Mittelalter (въ Handw. d. Staatsw.).

Теперь мы должны перейти къ знакомству съ экономическимъ міровоззрѣніемъ продолжительной эпохи, которая тянется приблизительно начиная съ IV—V вѣка до XIV—XV вв., т.-е. около 1000 лѣтъ, и носитъ названіе „среднихъ вѣковъ“, эпохи, которая простирается отъ паденія Рима и, слѣдовательно, отъ политической ликвидаціи древняго міра и до начала новаго времени, до эпохи крестовыхъ походовъ, открытія Америки, гуманизма и реформаціи. Трудно установить здѣсь хронологическія границы. Кромѣ того, эта

тысячелѣтняя исторія у разныхъ европейскихъ народовъ имѣетъ свои индивидуальныя отличительныя черты, которыя трудно установить въ короткомъ изложеніи. Средневѣковая исторія невольно уподобляется при этомъ картѣ обширнаго, но мало изученнаго материка, на которой намѣчены лишь самыя общія очертанія, и подобными пунктирными линіями придется удовольствоваться и намъ въ своемъ изложеніи, отсылая за дальнѣйшими свѣдѣніями къ исторіи хозяйственнаго быта среднихъ вѣковъ, которая за послѣднее время столь успѣшно разрабатывается [1]).

Укладъ средневѣковой жизни.

Общій укладъ экономической жизни среднихъ вѣковъ отличается преобладаніемъ натуральнаго хозяйства, патріархальности, замкнутости, неподвижности, по крайней мѣрѣ, сравнительно съ темпомъ теперешней жизни. Къ этому укладу гораздо легче и проще приноровиться и выразить его въ категоріяхъ божественнаго или естественнаго права, нежели „человѣческую, слишкомъ человѣческую“ и къ тому же измѣнчивую современность. Съ великимъ переселеніемъ народовъ въ европейскую жизнь влился хозяйственный и общекультурный примитивизмъ, исторія какъ будто началась сызнова, одна лишь христіанская церковь пережила всемірноисторическую катастрофу и сдѣлалась воспитательницей новыхъ народовъ не только въ вѣрѣ, но и въ культурѣ,—цѣлые вѣка она остается

---

[1]) Средневѣковая экономическая исторія *Англіи* излагается въ слѣдующихъ сочиненіяхъ; *Эшли*, ц. с. *Гиббинсъ* Промышленная исторія Англіи. *Cunningham and Arthur*. Outlines of english industrial history. Cambridge 1895 *Gibbins* Industry in England. Historical outlines. 1896. *Th. Rogers*. Six centuries of work and wages (въ нѣмецк. пер. Die Geschichte der englischen Arbeit. Stuttgart 1896) Относительно *Германіи* см *Lamprecht*. Deutsche Geschichte (въ русск пер. Исторія нѣмецкаго народа). *Inama-Sternegg*. Deutsche Wirtschaftsgeschichte, 2 тома. Литература о цехахъ см въ очеркѣ *Stieda*. Zunftwesen. въ Handwörterbuch der Staatswissenschaften (въ русск пер. *Штида*. Цехи, въ сборникѣ подъ заглавіемъ Исторія труда, изд М. И. Водовозовой). Относительно *Франціи* см. *E. Levasseur*. Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789, tome premier. 2-me éd. Paris. 1900 —Vicomte *G. d'Avenel* Paysans et ouvriers depuis sept cents ans 1899 (болѣе обширный трудъ того же автора: Histoire économique de la propriété, des salaires, des denrées et de tous les prix en general depuis l'an 1200 jusqu'à l'an 1800) Относительно экономическаго развитія *Россіи* см. *В О. Ключевскій*. Курсъ русской исторіи, ч. I—II. *Милюковъ*. Очерки по исторіи русской культуры, ч I (съ указаніями литературы).

единственной хранительницей преданій античности. Надгробное слово умирающему Риму было сказано блаженнымъ Августиномъ въ его всемірно-историческомъ произведеніи De civitate Dei, гдѣ онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ-бы предначертываетъ программу надвигающейся исторической эпохи съ идеаломъ папской теократіи, и слова Августина о градѣ Божіемъ, которыя самъ онъ относилъ къ церкви мистической, были примѣнены къ церкви исторической, а программу Августина по своему примѣнялъ Григорій VII и другіе папы, опиравшіеся на теорію „двухъ мечей“ и божественное право римскаго первосвященника вязать и рѣшить не только на небѣ, но и на землѣ. И какъ надъ средневѣковымъ городомъ высилась величавая громада готическаго собора, такъ и средневѣковую жизнь осѣняетъ своимъ куполомъ зданіе папской іерократіи, въ которую облеклась западная церковь.

Въ политическомъ отношеніи средневѣковая жизнь представляетъ собой господство феодализма, который соотвѣтствуетъ общему положенію вещей при отсутствіи общей безопасности и необходимости для мирнаго населенія прислониться къ какому-нибудь сильному стволу и стать подъ его защиту, пожертвовавъ за это своею независимостью и даже гражданской свободой. Феодализмъ въ хозяйственной области находилъ естественное воспол̀неніе въ томъ помѣстнообщинномъ строѣ, который въ раннее средневѣковье подъ разными названіями (мэноръ—въ Англіи, Frohnhof—въ Германіи) становится общимъ явленіемъ. Какъ-бы возрождается римская familia rustica (деревенская семья), но не на основѣ рабства, а гораздо болѣе мягкихъ зависимыхъ отношеній. Крѣпостные обязаны были опредѣленными повинностями въ пользу своего господина, какъ трудовыми—барщиной, такъ и натуральными, и такое помѣстье представляло собой самоудовлетворяющуюся хозяйственную единицу съ натуральнымъ обмѣномъ; въ деньгахъ могъ нуждаться господинъ, съ его военными нуждами, съ потребностями въ предметахъ роскоши, въ представительствѣ при дворѣ сюзерена или короля, но не крестьяне. Очевидно, что экономическая жизнь имѣла патріархальный характеръ, ей былъ присущъ элементъ личныхъ отношеній въ неизмѣримо большей степени, чѣмъ въ

Деревня.

теперешнемъ мѣновомъ хозяйствѣ, гдѣ отношенія между предпринимателемъ и рабочими нерѣдко исчерпываются, по горькому замѣчанію Карлейля, уплатой наличности (ср. его „Прошлое и настоящее“).

Внутреннія распорядки средневѣковой деревни отличаются общиннымъ характеромъ. Мѣста для индивидуальной земельной собственности не могло быть тамъ, гдѣ земля еще имѣлась въ изобиліи и цѣнилась лишь по степени обработки, а, съ другой стороны, разматривалась, какъ принадлежащая господину. Въ предѣлахъ фактическаго землепользованія различались, конечно, разные участки, какъ-то: усадебные, огородные, полевые и пастбищные [1]). Поля передавались по жребію, пастбища находились въ общемъ пользованіи (такъ

---

[1]) Вотъ, для примѣра, описаніе строя жизни въ англійскомъ *мэнорѣ* (manor) Въ мэнорѣ земля дѣлилась на господскую и крѣпостную; послѣдняя состояла отъ $^3/_5$ до $^2/_3$ всей земли Господская земля состояла частью изъ отдѣльныхъ огороженныхъ участковъ, частью изъ полосъ, разбросанныхъ среди полосъ держателей въ общихъ поляхъ. Единственными постоянными рабочими на господской землѣ были рабы, остальныя работы выполнялись коттерами и вилланами, подъ наблюденіемъ bailiff'a, за землю, которую они держали. Domesday Book дѣлитъ эти повинности: 1) на week work или поденщину,—трудъ одного человѣка въ теченіе 2—3 дней въ недѣлю, 2) добавочную работу въ теченіе нѣсколькихъ дней во время весенней и осенней пахоты и жатвы Въ такомъ случаѣ лордъ нерѣдко требовалъ работы всей семьи

Кромѣ того, лорды брали незначительные денежные поборы по истеченіи года и всякіе натуральные взносы,—столько-то куръ и яицъ, столько-то бушелей овса въ разное время года. Далѣе были обязательныя повинности, неодинаковыя въ каждомъ мэнорѣ (напр. подводныя). Нѣкоторые дни крестьяне работали на харчахъ господскихъ, нѣкоторые—на своихъ, даже столъ былъ опредѣленъ. (*Ср. Эшли.* Экономическая исторія Англіи, 9 слл.).

Отличительными чертами мэноріальной деревни является ея самоудовлетворяемость, ея независимость (38). „Въ составъ села входили люди, исполнявшіе всѣ необходимыя работы. Здѣсь была также постоянная водяная или вѣтряная мельница, которой были обязаны пользоваться держатели помѣстья, платя за это пошлину. Многія села, хотя и не всѣ, имѣли своихъ кузнецовъ и плотниковъ; другимъ сельскимъ должностнымъ лицомъ былъ загонщикъ“ (39). „Мелочныхъ лавокъ не было еще тогда въ селѣ.. Женщины сами ткали себѣ грубую шерстяную и льняную ткань для одежды, мужчины сами дубили кожи“.

Избытки хлѣба существовали и отчуждались, о томъ свидѣтельствуетъ фактъ существованія городовъ, но были незначительны. Соприкосновеніе съ рынкомъ было по поводу покупки *соли* (5 мѣсяцевъ рабочіе ѣли солонину), желѣза для с.-х. орудій, дегтя и мельничныхъ жернововъ.

наз. альменды, весь же аграрный строй у германцевъ носитъ названіе марки). Наряду съ свѣтскими феодалами, крупнѣйшимъ земельнымъ собственникомъ была церковь, получавшая огромныя земельныя пожертвованія въ пользу своихъ учрежденій. Крупное земельное дворянство, клиръ и крестьяне—земледержатели и составляли господствующія сословія среднихъ вѣковъ.—о капиталѣ и капиталистахъ здѣсь нѣтъ и помину.

Городъ

Позднѣе къ этимъ сословіямъ присоединяются еще горожане. Города становятся средоточіемъ городского ремесла, и установляется первоначальное экономическое обособленіе города отъ деревни и обмѣнъ, какъ нормальное явленіе хозяйственной жизни. Однако онъ, во-первыхъ, ограниченъ по своимъ размѣрамъ и, какъ правило, распространяется лишь на городъ и прилегающія къ нему деревни, цѣликомъ сосредоточиваясь на опредѣленномъ мѣстѣ, рынкѣ, въ опредѣленные часы, а во-вторыхъ, онъ удерживаетъ личный характеръ, потребитель имѣетъ дѣло непосредственно съ производителемъ, какъ его заказчикъ, и посредству купца, обезличивающаго сдѣлку, придающаго ей характеръ обмѣна отвлеченныхъ эквивалентовъ, здѣсь совершенно исключено. Поэтому даже обмѣнъ не разрушаетъ патріархальнаго уклада экономической жизни съ его личной теплотой. Городское ремесло было, какъ извѣстно, организовано въ цехи, которые въ эпоху своего процвѣтанія (XII—XV в.), имѣли огромное вліяніе въ городской жизни. Они для своихъ участниковъ составляли тоже своего рода расширенную семью, которая слѣдила за каждымъ его шагомъ, но въ то же время и заботилась о немъ. Цехи опредѣляли своими уставами въ подробностяхъ условія производства, предметъ его, качество, условія сбыта, а равнымъ образомъ даже и бытовую сторону жизни учениковъ, подмастерьевъ и мастеровъ. Новѣйшаго индивидуализма, съ его свободой, но и съ его безпріютностью и холодомъ, не знаетъ средневѣковье, и это въ высшей степени существенно для пониманія его экономической психологіи. Конечно, такой укладъ жизни является болѣе доступнымъ личному воздѣйствію и этизированію, оставляетъ гораздо больше простора для личныхъ отношеній разныхъ общественныхъ группъ, нежели теперешняя, механизированная жизнь. Задачи жизни были проще.

Хозяйственное значеніе аскетизма.

Средневѣковая церковь, конечно, поддерживаетъ общее отношеніе христіанства къ хозяйственной жизни, какъ оно вытекаетъ изъ его существа и было осознано въ первые вѣка его существованія, но, соотвѣтственно новымъ условіямъ жизни и новымъ задачамъ, оно подвергается дальнѣйшему развитію и осложненію. Нѣкоторыя стороны христіанской морали оказываются усиленно и иногда односторонне подчеркнуты, другія остаются въ тѣни. Въ общемъ идеалѣ жизни, выражающемъ, такъ сказать, максимальныя требованія христіанской морали, получилъ преобладающее вліяніе монашескій аскетизмъ. Начиная съ IV вѣка на востокѣ и на западѣ развивается монашество, ставящее себѣ самыя строгія аскетическія требованія, которыя запечатлѣваются въ монашескихъ уставахъ (на востокѣ—свв. Пахомія, Василія Великаго, Макарія, на западѣ—Бенедикта Нурсійскаго и др.). Благодаря первенствующей роли монашества въ церкви, естественно, оно кладетъ свой отпечатокъ на пониманіе общихъ идеаловъ жизни, служащихъ ей нормой и отражающихъ на себѣ общій духъ монашескаго аскетизма. Этимъ установляется тотъ односторонне или, вѣрнѣе, упрощенно аскетическій характеръ средневѣковаго міровоззрѣнія, которое нашло себѣ столь яркую, хотя и, безспорно, одностороннюю и преувеличенную характеристику въ трудѣ проф. Эйкена (см. литературу).

Монашескій идеалъ жизни ставитъ созерцаніе выше дѣятельности. Бернардъ Клервосскій различаетъ, напр., три ступени, ведущія къ совершенству. На его образномъ языкѣ первая ступень—это жизнь на мельницѣ, вторая ступень—жизнь на полѣ и третья ступень—жизнь на постели, т.-е. высшая созерцательная жизнь. Исходя изъ предпочтенія созерцательной жизни—дѣятельной, а монашескаго аскетизма—мірской работѣ, можно ожидать полнаго отрицанія производительнаго труда. Однако этого отнюдь не дѣлается; цѣнность труда и его достоинство признается; однако, трудъ цѣнится не самъ по себѣ, но какъ средство духовнаго воспитанія и аскетическаго упражненія; слѣдовательно, преобладаетъ точка зрѣнія религіозно-педагогическая. Трудъ цѣнится, какъ средство борьбы съ праздностью, которая является опасностью и для души, и для тѣла. Въ этомъ смыслѣ

папа Григорій Великій считаетъ трудъ подготовительной школой для достойной человѣка жизни. „Если кто хочетъ достичь созерцательной жизни, совершенства, тотъ долженъ до пота работать“—говоритъ онъ. Равнымъ образомъ и Бернардъ Клервосскій убѣждаетъ монашествующихъ сестеръ работать, потому что праздность есть скопище всѣхъ дурныхъ и безполезныхъ мыслей. Ѳома Аквинскій также считаетъ трудъ полезнымъ, а праздность—вредной для человѣка.

Хотя трудъ и разсматривается, какъ средство аскетическаго упражненія, но это не мѣшаетъ, а, напротивъ, даже содѣйствуетъ тому, чтобы онъ былъ весьма напряженнымъ, упорнымъ и усердным. Въ жизнеописаніи одного средневѣковаго святого сказано, что „каждый долженъ быть своимъ воломъ,“ т. е. работать такъ, какъ волъ. Соотвѣтственно такому воззрѣнію монастырскіе уставы налагаютъ тяжелую обязанность труда, напр. въ одномъ уставѣ предписывается монахамъ работать до такой степени усталости, чтобы они засыпали, не ложась еще въ постель. Эти требованія, служившія средствомъ для умерщвленія плоти, фактически заставляли монашествующую братію принимать горячее участіе въ обработкѣ дѣвственной почвы Европы. Монастыри расчищали громадные дремучіе лѣса, покрывавшіе въ то время почти всю западную Европу, и превращали лѣсную область, обработкою первобытной почвы, въ луговыя и полевыя угодья. На расчищенныхъ мѣстахъ разводились сады и огороды; самые большіе аскеты были вмѣстѣ съ тѣмъ и трудолюбивыми работниками, при этомъ трудъ регулировался не заработной платой и не принужденіемъ, а высшими этическими и религіозными нормами: чтобы смирить себя, люди подвергали себя трудовой аскетической тренировкѣ. За трудъ брались по тѣмъ же мотивамъ не только низшій классъ, и не только монахи, но иногда даже весьма высокопоставленныя лица.

Значеніе монастырей въ заселеніи Европы.

Въ аскетизмѣ средневѣковая культура имѣетъ такой стимулъ труда, съ которымъ, конечно, не можетъ сравниться никакой другой,—ни принужденіе, ни личный интересъ, ни профессіональный долгъ. И въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что фундаментъ европейской культуры заложенъ трудомъ аскетовъ.

Совершенно независимо отъ своихъ прямыхъ намѣреній монастыри становились насадителями культуры и колонизующими центрами, какъ это свидѣтельствуется экономическими историками. Приведу напр. сужденіе французскаго ученаго *Э. Левассера*. „Извѣстно, что обширныя пространства невоздѣланныхъ полей, болотъ, лѣсовъ были обращены подъ культуру съ VI по X вѣка монахами, которые селились въ дикихъ мѣстахъ, среди лѣсовъ и которые приносили съ собой одновременно и свѣтъ религіи и пріемы земледѣлія. Монахи ордена св. Бенедикта всегда носили за поясомъ серпъ для напоминанія, что первая ихъ обязанность была воздѣлывать землю. Ихъ упорнымъ трудомъ въ теченіе первыхъ вѣковъ новаго времени увеличились земельныя богатства и ускорилось развитіе центральной Европы.

Ихъ ремесленный трудъ, хотя и не оставилъ столь глубокихъ слѣдовъ и столь живыхъ воспоминаній въ памяти людей, оказалъ однако большое вліяніе на средневѣковую промышленность. Промышленному труду въ древности всегда усвоялся унижающій характеръ, потому что онъ имѣлъ корни въ рабствѣ; послѣ вторженія варваровъ ихъ грубость, въ связи съ упадкомъ городовъ, препятствовала его возстановленію. И лишь церковь, провозглашая, что І. Христосъ былъ усыновленъ плотникомъ и апостолы были простыми рабочими, возвѣстила міру, что трудъ заслуживаетъ уваженія, поскольку вызывается необходимостью. Монахи доказывали это своимъ примѣромъ и тѣмъ самымъ создавали и для ремесленниковъ право на нѣкоторое признаніе, въ которомъ отказывало имъ античное общество“ [1]).

Въ этомъ отношеніи роль монастырей какъ въ Западной Европѣ, такъ и у насъ, въ Россіи, отличается одинаковыми чертами. Профессоръ Ключевскій въ своемъ курсѣ русской исторіи такъ характеризуетъ экономическое значеніе нашихъ монастырей, помѣщавшихся въ пустынныхъ и дикихъ мѣстахъ: „три четверти пустынныхъ монастырей XIV и XV вв. были такими колоніями, образовались путемъ выселенія ихъ основателей изъ другихъ монастырей, большей частью пу-

[1]) *E. Levasseur*. Histoire des classes ouvrières, tome I, Livre II, Chap. V, p. 186—7

стынныхъ же. Пустынный монастырь воспитывалъ въ своемъ братствѣ, по крайней мѣрѣ, въ наиболѣе воспріимчивыхъ его членахъ особое настроеніе, складывался особый взглядъ на задачи иночества; основатель его нѣкогда ушелъ въ лѣсъ, чтобы спастись въ безмолвномъ уединеніи, убѣжденный, что въ міру, среди мірской „молвы“, это невозможно. Къ нему собирались такіе же искатели безмолвія и устраивали пустыньку. Строгость жизни, слава подвиговъ привлекала сюда издалека не только богомольцевъ и вкладчиковъ, но и крестьянъ, которые селились вкругъ богатѣйшей обители, какъ религіозной и хозяйственной своей опоры, рубили окрестный лѣсъ, ставили и деревни, расчищали нивы, „искажали пустыню“, по выраженію житія преп. Сергія Радонежскаго. Здѣсь монастырская колонизація встрѣчалась съ крестьянской и служила ей невольной путеводительницей. Такъ на мѣстѣ одинокой хижины отшельника вырасталъ многолюдный, богатый и шумный монастырь. Но среди братіи нерѣдко оказывался ученикъ основателя, тяготившійся этимъ нешноческимъ шумомъ и богатствомъ; вѣрный духу и преданію своего учителя, онъ съ его же благословенія уходилъ отъ него въ нетронутую пустыню, а тамъ тѣмъ же порядкомъ возникала новая лѣсная обитель. Иногда это дѣлалъ даже не разъ и самъ основатель, бросая свой монастырь, чтобы въ новомъ лѣсу повторить свой прежній опытъ. Такъ,—заключаетъ профессоръ Ключевскій,—изъ одиночныхъ разобщенныхъ мѣстныхъ явленій складывалось широкое колонизаціонное движеніе, которое, исходя изъ нѣсколькихъ центровъ, въ продолженіи четырехъ столѣтій проникало въ самые неприступные медвѣжьи углы и усѣивало монастырями обширныя лѣсныя дебри средней и сѣверной Россіи“.

Экономическій человѣкъ“ въ средніе вѣка.

Однако, очевидно, изъ пониманія труда, какъ педагогическаго средства, вытекаетъ, что его задачамъ ставятся опредѣленныя и узкія границы. То пониманіе задачъ производительнаго труда, которое столь обычно въ современной жизни и политической экономіи, здѣсь совершенно не нашло бы мѣста. Вѣдь современная политическая экономія оперируетъ съ представленіемъ о такъ называемомъ „экономическомъ человѣкѣ“,—согласно ему каждый стремится своимъ трудомъ

получить наибольшую выгоду, достигнуть наибольшаго обогащенія. Это предположеніе, въ значительной степени соотвѣтствующее теперешней экономической дѣйствительности, въ которой стремленіе къ обогащенію составляетъ цѣль производства, совершенно не соотвѣтствуетъ жизни среднихъ вѣковъ, насколько она опредѣлялась вышеуказаннымъ аскетическимъ мировоззрѣніемъ. „Экономическій человѣкъ“ современности былъ бы сурово осужденъ средневѣковымъ міромъ. Вся аскетическая дисциплина стремится связать по рукамъ и по ногамъ „экономическаго человѣка“ и ограничить его стремленія только предѣлами необходимаго. Однако нужно замѣтить, что, провозглашая аскетическій идеалъ въ его максимальныхъ требованіяхъ, средневѣковая церковь умѣла считаться и съ принципомъ *относительности* оцѣнокъ (что такъ настойчиво подчеркиваетъ въ своемъ изслѣдованіи [1]) Трёльчъ). Безъ этого принципа была бы невозможна та духовно-единая средневѣковая культура, которая развивалась подъ покровительствомъ церкви. Въ соотвѣтствіи своему приближенію или удаленію отъ идеала, разныя области жизни находили и различную расцѣнку, причемъ получали санкцію и разные мірскіе интересы. Въ основномъ лишь принципѣ не было и не могло быть уступокъ,—въ признаніи верховнаго значенія религіозной этики надъ политикой и экономикой. Въ этой расцѣнкѣ по относительнымъ критеріямъ средневѣковой доктринѣ помогла воспринятая ею отъ стоиковъ теорія естественнаго права и естественнаго состоянія, причемъ принципіально считалось негрѣховнымъ и дозволительнымъ все, что разсматривалось какъ естественное. Этимъ воззрѣніемъ вносится въ средневѣковую этику существенный коррективъ противъ односторонняго аскетизма. Указанная выше патріархальность и устойчивость соціальнаго быта среднихъ вѣковъ, преобладаніе въ немъ личныхъ отношеній, взаимныхъ услугъ и обязанностей, облегчали какъ вообще этизированіе хозяйственной жизни, такъ и сравнительную этическую расцѣнку разныхъ ея проявленій. Благодаря всему этому, хозяйственная жизнь среднихъ вѣковъ, вообще говоря, пропитана

Принципъ относительности.

[1]) *E. Tröltsch.* Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, I, 229, 255, особенно 275—7, 296—7.

этикой въ несравненно большей степени, нежели современная, она гетерономна въ своей зависимости отъ религіозно-этическихъ критеріевъ, теперешняя же автономна, т.-е. зачастую этически вовсе безпринципна.

Вопросъ о частной собственности.

Въ отношеніи къ частной собственности въ средневѣковомъ міровоззрѣніи продолжается та же традиція, которая была установлена въ раннюю эпоху христіанства, именно критической подозрительности. Подобно Амвросію Медіоланскому и другимъ церковнымъ писателямъ, папа Григорій I учитъ относительно земельной собственности, что „земля принадлежитъ всѣмъ людямъ вообще, и потому она приноситъ плоды для общаго потребленія всѣхъ людей“. На церковномъ соборѣ 1267 г. это положеніе даже было высказано въ качествѣ введенія къ постановленіямъ этого собора. Общая собственность или общее пользованіе ею считались естественнымъ состояніемъ человѣка, причемъ подъ нимъ понимались идеальныя формы жизни первобытнаго безгрѣшнаго состоянія. Лишь вмѣстѣ съ грѣхопаденіемъ появилась частная собственность, а съ нею— корысть и вражда. Отдѣльные средневѣковые писатели аскетическаго направленія приближаются къ современнымъ соціалистамъ въ критикѣ частной собственности. Цезарій фонъ-Гейстербахъ, напримѣръ, въ одной изъ своихъ проповѣдей говоритъ: „Всякій богатый есть или воръ, или наслѣдникъ вора“,—мысль, дословно повторенная Прудономъ, который свой памфлетъ о собственности озаглавилъ: „собственность есть воровство“.

Конечный выводъ изъ такого отношенія къ собственности и богатству можетъ быть сдѣланъ только одинъ: полное совершенство, слѣдованіе Христу, требуетъ полнѣйшаго отреченія отъ собственности. Въ своихъ посланіяхъ Бернардъ Клервосскій постоянно напоминаетъ о необходимости глубоко презирать земныя богатства, чтобы пріобрѣсть небесныя. И этотъ завѣтъ получаетъ полное осуществленіе у духовныхъ вождей и аскетическихъ героевъ среднихъ вѣковъ. Въ особенности извѣстно движеніе, направленное въ сторону добровольнаго нищенства, связанное съ именемъ св. Франциска Ассизскаго (1182—1226), апостола добровольной бѣдности. Св. Екатерина Сіенская непрестанно молила Бога, чтобы Онъ

лишилъ богатства ее и ея близкихъ, и сама дѣлала все возможное для исполненія этой молитвы.

Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что идеалы лучшихъ людей эпохи средневѣковья, ея героевъ, прямо противоположны идеаламъ современнаго соціализма. Какъ и представители соціализма, они враждуютъ съ собственностью и стремятся къ равенству, но соціалисты ставятъ идеаломъ общее богатство, равенство въ пользованіи общей собственностью; средневѣковые же вожди человѣчества ставятъ идеаломъ равенство въ бѣдности, притомъ добровольной.

Въ отношеніи къ деньгамъ мы, естественно, замѣчаемъ особенную подозрительность и враждебность: одинъ средневѣковый писатель выражаетъ прямо такую мысль, что деньги для служителей Божіихъ это—діаволъ. Это отвращеніе или недовѣріе къ деньгамъ налагаетъ свою печать на всю средневѣковую исторію, на весь экономическій и хозяйственный бытъ ея. Конечно, не надо забывать, что при преобладающемъ натуральномъ хозяйствѣ деньги играютъ второстепенную роль.

Наилучшимъ назначеніемъ для денегъ является не накопленіе, не превращеніе ихъ въ капиталъ, не растрачиваніе ихъ для себя, но употребленіе для бѣдныхъ, на дѣла благотворительности.

При господствѣ натуральнаго хозяйства для экономической предпріимчивости вообще устанавливаются весьма узкія границы. Пріобрѣтеніе имущества ограничивается удовлетвореніемъ насущныхъ потребностей. Промышленность имѣетъ форму производства на заказъ, въ видѣ ремесла, организованнаго въ цехи. Кромѣ того, сами потребности были на низкомъ уровнѣ развитія. Частныя жилища въ средніе вѣка отличались бѣдностью и грубостью, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго устройства. Только въ постройкѣ соборовъ и нѣкоторыхъ общественныхъ зданій проявила средневѣковая техника свои лучшія думы, свое вдохновеніе и полетъ. Такимъ образомъ возникли тѣ величавые соборы, которые и до сихъ поръ составляютъ непревзойденное чудо архитектурнаго искусства Западной Европы. Эти соборы созидались вѣками и строились анонимно: никто не оставилъ на нихъ

своего имени, никто не связалъ своего личнаго тщеславія или своихъ личныхъ интересовъ съ этими зданіями. Это были въ буквальномъ смыслѣ слова коллективныя созданія церкви [1]).

Этика торговли.

Натуральное хозяйство, какъ я сказалъ, стѣсняло денежныя операціи, и средневѣковье относилось подозрительно ко всякимъ формамъ денежной спекуляціи, и даже къ сдѣлкамъ, о которыхъ было опасеніе, что въ нихъ скрывается спекуляція. Особенно тревожнымъ для совѣсти и много обсуждавшимся вопросомъ является вопросъ о цѣнахъ и о торговлѣ. То, что въ настоящее время ни въ комъ не возбуждаетъ вопроса, — именно позволительно ли торговать, не является ли торговля грѣхомъ, преступленіемъ противъ совѣсти и Бога, этотъ вопросъ настойчиво и неотвязно тревожилъ мысль и совѣсть въ средніе вѣка. И не только вопросъ о томъ, благовидно ли вообще торговать, но и о томъ, какъ торговать, занимаетъ эту эпоху. Средніе вѣка пытаются выработать нѣкоторыя теоретическія и практическія мѣрки для установленія справедливыхъ цѣнъ, которыя можно брать при торговлѣ, не принимая на душу грѣха. Тотъ принципъ спроса и предложенія, который въ настоящее время является господствующимъ и считается вполнѣ нормальнымъ и естественнымъ способомъ регулированія цѣнъ, средневѣковая совѣсть считаетъ рѣшительно непріемлемымъ. Колебанія спроса и предложенія, благодаря которымъ въ голодный годъ цѣна на хлѣбъ повышается до уровня, недоступнаго для бѣдняка, а въ годъ урожая падаетъ,—для того времени представляются даже недопустимымъ преступленіемъ. Съ такимъ положеніемъ вещей въ средніе вѣка не мирились и пытались бороться, хотя и неудачно. Напр. въ 1194 г. капитуляріемъ Карла Великаго опредѣлено, что нельзя повышать цѣну на хлѣбъ во время нужды выше обыкновеннаго, а во время изобилія нельзя понижать ее. И разъ навсегда была установлена цѣна на печеный хлѣбъ. Конечно, эти мѣры при нашихъ экономическихъ условіяхъ были бы смѣшны по своей невыполнимости. Но

---

[1]) Духъ средневѣковой готики художественно воспроизведенъ въ безсмертномъ романѣ Виктора Гюго „Соборъ Парижской Богоматери“ (Notre Dame de Paris).

нужно принять во вниманіе ту простоту хозяйственныхъ отношеній, ограниченность и слабость обмѣна, при которыхъ эти мѣры устанавливались. Цѣль и задача ихъ была въ томъ, чтобы соблюсти справедливость естественнаго права въ отношеніи обмѣна.

Торговля, хотя и допускалась, но какъ неизбѣжное зло, и во всякомъ случаѣ лишь въ предѣлахъ удовлетворенія насущныхъ потребностей. Торговля съ другими цѣлями относится къ понятію лихоимства. Въ серединѣ среднихъ вѣковъ мы наблюдаемъ увеличивающееся движеніе въ борьбѣ съ ростомъ капитала и вообще съ денежно-хозяйственными отношеніями. Мысль Аристотеля, что „pecunia pecuniam non parere potest“ (деньги не могутъ родить денегъ), остается основнымъ убѣжденіемъ средневѣковаго человѣчества. Одинъ изъ каноновъ многолюднаго Латеранскаго собора, созваннаго папою Александромъ III въ 1179 году, гласилъ слѣдующее: „Такъ какъ повсюду преступное взиманіе роста сдѣлалось настолько распространеннымъ явленіемъ, что многіе оставляютъ другія занятія и становятся ростовщиками, какъ будто бы это дозволенное ремесло, причемъ не обращается вниманія на запрещеніе ни Ветхаго, ни Новаго Завѣта,—мы повелѣваемъ, чтобы завѣдомые ростовщики не допускались къ причастію и, если они умрутъ, пребывая въ своемъ грѣхѣ, чтобы ихъ не хоронили по христіанскому обычаю, а священники не принимали отъ нихъ милостыни“. Духовныя лица, ослушавшіяся этого повелѣнія, должны быть отрѣшены отъ должности, пока епископъ не признаетъ ихъ исправившимися [1]). Тотъ же папа въ посланіяхъ къ архіепископу Салернскому и епископу Пьяченскому, объявилъ, что ростовщиковъ и даже ихъ наслѣдниковъ слѣдуетъ заставлять возвращать несправедливо нажитое богатство подъ угрозой подобныхъ наказаній.

Церковныя запрещенія денежнаго роста.

Слѣдующій шагъ въ этомъ направленіи сдѣлала церковь на другомъ многолюдномъ соборѣ—Ліонскомъ, бывшемъ въ 1274 году. Папа Григорій X рѣшился здѣсь сдѣлать смѣ-

---

[1]) *Эшли.* Экономическая исторія Англіи въ связи съ теоріей, 168 и слл.

лый шагъ. На этомъ соборѣ было постановлено, чтобы коммуны, корпораціи и отдѣльныя лица не позволяли иностранцамъ-ростовщикамъ нанимать помѣщенія и вообще пребывать на ихъ земляхъ, но въ теченіе 3-хъ мѣсяцевъ изгнали бы ихъ изъ своихъ предѣловъ. Запрещалось также кому бы то ни было отдавать въ наемъ дома. Ослушникъ, если это былъ прелатъ, навлекалъ на свои земли интердиктъ, если мірянинъ,—епископъ долженъ былъ подвергнуть его церковному покаянію. Наконецъ, духовныя завѣщанія нераскаявшихся ростовщиковъ, т. е. ростовщиковъ, не возвратившихъ своимъ должникамъ роста, объявлялись неимѣющими силы. Въ 1311 году папа Климентъ V объявилъ все свѣтское законодательство, защищающее взиманіе роста, не имѣющимъ силы и уничтоженнымъ и заклеймилъ названіемъ ереси мнѣніе, что въ ростовщичествѣ нѣтъ грѣха [1]). И подъ вліяніемъ этого постановленія въ половинѣ 14 вѣка въ гражданское право было включено запрещеніе ростовщичества, а то, что составляло церковное преступленіе, подлежавшее церковной юрисдикціи, съ этого времени становится свѣтскимъ деликтомъ. Любопытно, что въ восточномъ православіи, именно въ греческой церкви, вовсе нѣтъ того воинствующаго отношенія къ росту, какимъ отличается западная церковь и римская курія. Греческая церковь, въ согласіи съ свѣтскимъ законодательствомъ, допускавшимъ взиманіе роста съ извѣстными ограниченіями, не настаивала на запрещеніи роста даже для духовенства и лишь не разрѣшала обѣщанія процентовъ при заключеніи займа, но дозволяла взиманіе ихъ въ случаѣ промедленія уплатою долга. Въ этомъ смыслѣ высказывается Фотій въ Номоканонѣ (lib. IX, c. 28) и къ этой точкѣ зрѣнія присоединяются и позднѣйшіе комментаторы, какъ Вальсамонъ.

---

[1]) „Sane, si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare praesumat, exercere usuras non esse peccatum: decernimus, eum velut haereticum puniendum, locorum nihilominus ordinariis et haereticae pravitatis inquisitoribus distinctius injungentes, ut contra eos, quos de errore huiusmodi diffamatos invenerint aut suspectos tamquam contra diffamatos vel suspectos de haeresi procedere non omittant“ (*E. Sehling* (+ *Jacobson*) Wucher, kirchliche Gesetze daruber, въ Realencyclopadie f prot. Theol. u. Kir., 3-te A., B. 21, 523, 45—52).

Благодаря запрещенію ростовщичества для христіанъ, оно становится естественной монополіей евреевъ (къ которымъ присоединяются еще „кагорскіе" и ломбардскіе купцы),— отсюда извѣстная роль средневѣковыхъ евреевъ какъ ростовщиковъ,—кто не знаетъ Шекспировскаго Шейлока. Ихъ ростовщическая дѣятельность обставлялась особыми законами, регулировавшими какъ ихъ осѣдлость (гетто) и организацію (кагалъ), такъ и самое совершеніе долговыхъ сдѣлокъ. Они составляли доходную статью для англійскихъ королей. Какъ говоритъ проф. Эшли (226), „грабя евреевъ, король позволялъ имъ въ свою очередь грабить христіанское населеніе, евреи должны были стать орудіемъ, при помощи котораго король грабилъ націю". Размѣръ дозволенной прибыли въ XIII вѣкѣ въ Англіи опредѣлялся въ 2 пенса въ недѣлю на фунтъ долга, т.-е. около $43^1/_3\%$ годовыхъ (тамъ же, 228).

Экономическое ученіе Ѳомы Аквинскаго

Экономическое міровоззрѣніе среднихъ вѣковъ получило систематическое и для своего времени научное выраженіе въ трудахъ величайшаго богослова средневѣковаго католицизма, и до сихъ поръ остающагося для него непререкаемымъ богословско-философскимъ авторитетомъ, „quinti ecclesiae doctoris jure merito angelici sancti", *Ѳомы Аквинскаго* (1225—1274). Свое экономическое міровоззрѣніе онъ развиваетъ и въ отдѣльныхъ трактатахъ (напримѣръ De regimine principum), но главнымъ образомъ въ основномъ своемъ трудѣ Summa theologica, гдѣ вопросы экономики [1]) изслѣдуются какъ частные вопросы прикладной этики или общаго ученія о справедливости [2]). Остановимся на нѣкоторыхъ вопросахъ, имъ здѣсь разсматриваемыхъ.

---

[1]) Въ Summa Theologica, secunda secundae, quest. 50. art. 3, III ставится слѣдующій характерный вопросъ: utrum oeconomica debeat poni species prudentiae? Conclusio гласитъ. Oeconomica est specimen prudentiae, media inter politicam et prudentiam quae ad unius regimen est ordinata,—мѣсто экономики опредѣляется посрединѣ между политикой, общественной областью и частной жизнью личности

[2]) Напримѣръ, вопросъ о собственности изслѣдуется въ Sum. Theol sec. sec., quaestio 66, такого общаго содержанія. De peccatis justitiae oppositis quae fiunt in rebus, et primo de furto et rapina, вопросы о торговлѣ и справедливой цѣнѣ тамъ же qu 77: De fraudulentia, quae committitur in emptionibus et venditionibus, вопросъ о ростѣ въ qu 78: De peccato usurae, quod committitur in mutuis.

О трудѣ. Хозяйственная дѣятельность основывается на томъ положеніи, что человѣкъ, въ отличіе отъ животныхъ, долженъ трудиться для своего существованія, причемъ трудомъ же обусловлено и развитіе его физическихъ и духовныхъ силъ. Обязанность труда существовала для человѣка и въ раю, но въ райскомъ хозяйствѣ трудъ составлялъ не тягость, а наслажденіе (S. th. 1, qu. 102, a. 3 c.). Дозволенные мотивы труда суть: пріобрѣтеніе необходимыхъ средствъ существованія, устраненіе праздности, умерщвленіе тѣла и возможность подавать должную милостыню (2, 2, q. 187, a. 3 c.).

Вслѣдствіе сложности человѣческихъ потребностей и невозможности удовлетворить имъ силами отдѣльнаго человѣка возникаетъ раздѣленіе труда и необходимость общественной его организаціи, поэтому человѣкъ есть „animal sociale et politicum“, и основаніе раздѣленія труда установлено божественнымъ провидѣніемъ, опредѣлившимъ всѣ необходимыя спеціальности, которыя бы производили нужное для жизни, и природой, распредѣлившей склонности людей соотвѣтственно нуждамъ, поэтому трудъ въ своей спеціальности есть богоугодное дѣло, „служеніе Богу“.

О рабствѣ. Трудъ физическій Ѳома обозначаетъ какъ рабскій (opera servilia), ибо онъ фактически выполняется рабами (т.-е собственно крѣпостными). Въ этомъ онъ чрезвычайно приближается къ Аристотелю, однако существенно и различіе съ нимъ [1]).

„Человѣкъ нуждается въ рабахъ“, которые суть „какъ бы инструментъ господина“. Свободный имѣетъ цѣль своихъ дѣйствій въ себѣ самомъ, рабъ же—въ волѣ господина: „servus qui non habet potestatem sui... domini est“. Однако въ то же время Ѳома рѣшительно утверждаетъ, что „въ своемъ духѣ рабъ свободенъ“, ибо онъ „дѣйствуетъ по своей свободной волѣ“, онъ повторяетъ формулу Сенеки, что „всѣ люди равны между собою“ [2]). Поэтому рабство распростра-

---

[1]) Ср. подробное разсмотрѣніе этого вопроса у *Max Maurenbrecher*. Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, гл. III, § 2, стр. 75—95 и сжатый, но содержательный очеркъ *F. Walter* Th. v. Aqu. (въ H. W. d. St.).

[2]) Сюда относятся: S. Th II, qu. 50, a. 2 c.: servus per imperium

няется собственно лишь на „opera servilia“ или, какъ мы сказали бы на языкѣ теперешней политической экономіи, на производительный трудъ (организаціей коего и была тогда личная зависимость, такъ же какъ теперь наемный трудъ), но никоимъ образомъ не на то, въ чемъ выражается собственно человѣческая или религіозная личность раба (и въ этомъ огромное отличіе отъ Аристотеля). Поэтому рабамъ принадлежитъ право распоряжаться свободно своимъ тѣломъ во всемъ, что касается удовлетворенія естественныхъ нуждъ, онъ свободенъ вступать въ бракъ или оставаться въ дѣвствѣ, семейныя связи его священны, и семья нерасторжима.

Въ виду равенства людей источникъ рабства нужно видѣть въ общихъ основахъ права (ius gentium), а не въ человѣческой природѣ, институтъ рабства можетъ быть оправданъ лишь его общественною полезностью [1]), притомъ онъ возникаетъ лишь въ состояніи грѣхопаденія, какъ его слѣдствіе. Первоначальное состояніе человѣка знало бы отношенія порядка и естественнаго подчиненія, но отнюдь не господства и власти надъ рабами [2]). Вопросъ объ отмѣнѣ рабства совершенно не ставится Ѳомою Аквинскимъ и, очевидно, лежитъ внѣ поля его зрѣнія: общая неподвижность соціальнаго уклада жизни, который истолковывается въ смыслѣ естественнаго состоянія, не даетъ для этого достаточнаго мотива.

О собственности. Вопросъ о *частной собственности*, разсматриваемый Ѳомой А. лишь мимоходомъ, въ отдѣлѣ о грѣхахъ воровства и грабежа, обсуждается имъ съ разныхъ сторонъ, въ соотвѣтствіи обычному методу его изложенія (по которому сначала приводятся доказательства *противъ* разсматривае-

---

movetur a domino et subditus a principante, aliter tamen quam irrationabilia et inanimata moventur a suis motoribus. homines servi. *agunt se ipsos per liberum arbitrium*“. S. th., II, qu 104, a. 5 c. „*omnes homines natura sunt pares*. S. th, II, qu. 132, a. 4: alia vero servitus est, qua homo servit homini, est autem homo alterius servus non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est, et ideo *opera servilia* secundum hoc opera corporalia, in quibus homo alteri servit.

[1]) Summa theol., II, qu 57, a. 3—ad 3.

[2]) S th. I, qu 96, a 4

маго положенія въ видѣ свидѣтельства авторитетовъ: Библіи, отцовъ церкви, языческихъ философовъ, преимущественно Аристотеля, затѣмъ такимъ же образомъ свидѣтельства *въ пользу* положенія, а за этимъ слѣдуетъ заключеніе автора съ разборомъ противоположныхъ аргументовъ). Сначала Ѳома ставитъ вопросъ [1]), „естественно ли для человѣка обладаніе внѣшними благами", и отвѣчаетъ на него въ томъ смыслѣ, что оно естественно „не столько въ отношеніи къ ихъ природѣ, сколько въ отношеніи къ ихъ употребленію (usum), которое допустимо согласно разуму и желанію къ пользѣ и выгодѣ человѣка". Далѣе мысль эта поясняется въ томъ смыслѣ, что „человѣкъ не долженъ называть чего-либо своимъ, что касается пользованія (quoad usum), однако нечестиво и ошибочно утверждать, что онъ не можетъ имѣть чего-либо въ собственности (proprium), что касается власти распоряженія и управленія. Въ качествѣ аргументовъ противъ такого пониманія Ѳома приводитъ авторитетъ естественнаго права, по которому „все является общимъ" [2]) и отцовъ церкви Василія В. и Амвросія, которымъ противопоставляетъ Августина. Положеніе естественнаго права онъ разъясняетъ однако въ томъ смыслѣ, что оно просто не даетъ никакихъ указаній относительно собственности, опредѣляемой поэтому человѣческими установленіями, которыя постольку и восполняютъ естественное право, но не отмѣняютъ его. Въ собственности Ѳома видитъ стимулъ къ труду, гарантію мирнаго сожительства людей и порядка въ хозяйственной жизни. Однако, принципіально считая пользованіе ею общимъ, а слѣдовательно, собственниковъ лишь какъ бы управляющими своимъ имуществомъ въ интересахъ общаго блага, Ѳома даетъ совершенно иное пониманіе института частной собственности, чѣмъ то, какое свойственно римскому праву, а также и новѣйшему. Его этическое пониманіе собственности, какъ налагающей обязанности благотворенія и общественнаго служенія, стоитъ гораздо ближе къ взглядамъ

[1]) Сюда относится главнымъ образомъ S th II, qu. 66, a. 1 и 2.
[2]) Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed *secundum jus naturale omnia sunt communia*, cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum" (S th, II, qu. 66, a. 2, 1).

отцовъ церкви, которые вѣдь тоже далеки были отъ коммунизма въ собственномъ смыслѣ этого слова [1]).

Оправданіе собственности слѣдуетъ видѣть въ благотворительности: раздавать избытки есть обязанность [2]) для собственника, а подъ избытками разумѣется то, что не требуется ни сейчасъ, ни въ ближайшемъ будущемъ, конечно, при разумной предусмотрительности [3]), для соотвѣтствующаго общественному положенію существованія его и его близкихъ. Притомъ требуется наличность подлинной нужды, а не профессіональнаго нищенства, и вообще благотворительность есть долгъ совѣсти, но не юридическая обязанность. Однако и право собственности связано лишь съ грѣховнымъ состояніемъ человѣка, полное освобожденіе отъ собственности было бы осуществимо только въ раю, въ состояніи первоначальной невинности человѣка (ср. сужденія Лактанція, Августина и др. церковныхъ писателей).

О торговлѣ

Нормальной хозяйственной единицей для Ѳомы является городъ съ округой, образующій автономную, замкнутую общину,—здѣсь нетрудно узнать средневѣковый городъ съ цеховымъ строемъ, съ ремесленнымъ раздѣленіемъ труда и ограниченнымъ обмѣномъ (но это не платоновско-аристотелевскій полисъ—государство). Торговлѣ въ этомъ городскомъ хозяйствѣ принадлежитъ необходимое мѣсто, но, подобно Аристотелю, и Ѳома различаетъ два ея вида: направленную къ удовлетворенію потребностей и имѣющую цѣлью наживу, причемъ считаетъ дозволительной только первую. Онъ подвергаетъ подробному разсмотрѣнію различные вопросы этики торговли [4]). Щепетильная совѣсть средневѣковаго моралиста видитъ трудности и опасности грѣха тамъ, гдѣ ихъ давно

---

[1]) Вопросъ о различіи ученія Ѳомы Аквинскаго о собственности отъ соотвѣтственныхъ ученій отцовъ церкви вызываетъ разногласія въ спеціальной литературѣ,—одни, преимущественно католическіе писатели (Вальтеръ, Шиллингъ, Ратцингеръ) его усердно сглаживаютъ, другіе, преимущественно протестанты (М. Мауренбрехеръ, Ш Зоммерладъ), его столь же усердно преувеличиваютъ

[2]) S th. 2, 2, q 32, a 5 ad 2.

[3]) S th. 2, 2, qu 32, a. 5 ad 3

[4]) Имъ посвящены почти цѣликомъ въ Summa theologica, 2, 2, вопросы 77 (de fraudulentia, quae committitur in emptionibus et venditionibus) и 78 (de peccato usurae, quae committitur in mutuis).

перестало ощущать меркантильное сознаніе современнаго „экономическаго человѣка“. Со всѣмъ тяжеловѣснымъ аппаратомъ схоластической учености, съ исчисленіемъ аргументовъ pro и contra, со ссылками на авторитеты, обсуждаются здѣсь вопросы, допустимъ ли обманъ въ торговлѣ,—въ видѣ ли поднятія цѣны выше стоимости, или утайки недостатка въ товарѣ,—въ какой мѣрѣ дозволительно взиманіе роста. При обсужденіи этихъ вопросовъ затрогиваются попутно и нѣкоторые принципіальные вопросы экономической теоріи, напримѣръ о цѣнѣ и цѣнности. Основное требованіе справедливости въ торговлѣ гласитъ [1]), чтобы мѣняющіеся товары были равноцѣнны (эквивалентны). „Количество полезныхъ вещей измѣряется цѣной, для чего изобрѣтены деньги“, и справедливость нарушается при несоотвѣтствіи денежной цѣны и дѣйствительной цѣнности. Послѣдняя различается въ зависимости отъ мѣста и времени, отъ спроса и предложенія, отъ особенной полезности даннаго предмета, въ числѣ этихъ условій указываются и затраты труда [2]). Вообще же говоря, „мѣры цѣнности (mensuras) товаровъ необходимо различны въ различныхъ мѣстахъ, благодаря различію въ изобиліи или недостаткѣ ихъ... Однако въ каждой мѣстности городское начальство должно установлять, каковы справедливыя оцѣнки (justae mensurae) товаровъ“ [3]).

О ростѣ на капиталъ.

Въ связи съ ученіемъ о справедливой цѣнѣ разсматривается и вопросъ о ростѣ на капиталъ. Общая точка зрѣнія Ѳомы выражается въ слѣдующихъ словахъ: „брать ростъ (usuram) за ссуду денегъ несправедливо само по себѣ, ибо здѣсь продается то, что не существуетъ, и благодаря этому установляется неравенство, противорѣчащее справедливости. Чтобы понять это, нужно знать, что есть вещи, пользованіе которыми состоитъ въ ихъ потребленіи; такъ, напримѣръ, мы потребляемъ вино, когда его пьемъ,—хлѣбъ, когда ѣдимъ. По отношенію къ такимъ предметамъ пользованіе вещью нельзя отдѣлить отъ самой вещи: тотъ, кто пріобрѣ-

---

[1]) S th, 2, 2, q 77, 1 a, c

[2]) S. th., 2, 2, a 4, ad 1: si enim rem in melius mutatam alius vendat, videtur *praemium sui laboris accipere.*

[3]) Ibid a 2, ad 2.

таетъ пользованіе вещью, пріобрѣтаетъ и самую вещь. При передачѣ вещей этого рода передаются всѣ права собственности на нихъ. Поэтому тотъ, кто желаетъ продать вино и пользованіе виномъ отдѣльно одно отъ другого,—или продаетъ вещь дважды или продаетъ то, чего не существуетъ. Такой человѣкъ, очевидно, нарушаетъ требованія справедливости и совершаетъ грѣхъ. По той же причинѣ несправедливо поступаетъ и тотъ, кто даетъ въ ссуду вино или зерно, а потомъ требуетъ *двойного* вознагражденія: отдачи равнаго количества самаго предмета да еще платы за пользованіе имъ, такъ называемой *usura* (роста). Но есть вещи, пользованіе которыми состоитъ не въ потребленіи ихъ; такъ, пользованіе домомъ заключается въ томъ, чтобы жить въ немъ... въ такихъ случаяхъ пользованіе и потребленіе вещи можно передать отдѣльно одно отъ другого... и вполнѣ согласно съ справедливостью будетъ получать плату за пользованіе домомъ и, кромѣ того, по истеченіи условленнаго времени потребовать возврата самаго дома. Но деньги, согласно Аристотелю („Philosophum"), изобрѣтены для производства обмѣна, и потому главное и первоначальное ихъ употребленіе состоитъ въ ихъ расходованіи или тратѣ, при которой онѣ расходуются на обмѣнъ (in commutationes), и потому непозволительно за ссужаемыя деньги брать особую плату, именуемую *usura*; и какъ все, несправедливо пріобрѣтенное, должно быть возвращено по принадлежности, также должны быть возвращены и деньги, полученныя въ качествѣ роста" [3]).

Каноническая доктрина.

Общее экономическое міровоззрѣніе среднихъ вѣковъ, его теорія и практика, отпечатлѣлись въ составляющей плодъ вѣковой коллективной мысли канонической доктринѣ и въ тѣсно связанномъ съ нею каноническомъ правѣ. Надъ выработкой этого міровоззрѣнія работали богословы, юристы и средневѣковые экономисты (въ числѣ ихъ особенной извѣстностью пользуется писатель XIII вѣка Николай Оресмій, но вообще литература эта еще недостаточно изучена). Какъ и въ ученіи Ѳомы Аквинскаго, религіозно окрашенная этика

[3]) S. th. 2, 2, qu 78, a. 1.

доминируетъ здѣсь надъ юридической и хозяйственной точкой зрѣнія. Приведемъ нѣкоторыя руководящія идеи этого мировоззрѣнія [1]).

Прежде всего предъ канонической мыслью стоялъ все тотъ же излюбленный вопросъ средневѣковья,—о ростѣ на капиталъ. Когда Римская церковь сдѣлала послѣдній шагъ въ направленіи запрещенія роста на Вьенскомъ соборѣ 1311 г., ему въ серединѣ 14 вѣка стало слѣдовать и свѣтское законодательство. Эти факты, въ связи съ симптомами надвигающагося новаго хозяйственнаго строя, усиленно будоражатъ мысль, и это выражается въ многочисленныхъ трактатахъ, посвящаемыхъ разнымъ сторонамъ экономической жизни, а равно и вопросамъ права.

О сословіяхъ. Каноническая доктрина 14—15 вѣковъ остается при прежнемъ отношеніи къ богатству, т.-е. осуждаетъ погоню за нимъ, если оно служитъ цѣли обогащенія, какъ низкое корыстолюбіе. Но все-таки допускается и даже принципіально оправдывается обыденная экономическая дѣятельность; пріобрѣтеніе средствъ существованія посредствомъ нея разсматривается на основаніи ученія о сословіяхъ и состояніяхъ. Согласно этому ученію, Богъ распредѣлилъ всѣхъ людей по извѣстнымъ разрядамъ и сословіямъ, изъ которыхъ каждое ведетъ присущій ему образъ жизни. Можно поэтому оправдать и прибыль, если только ее получаетъ опредѣленное купеческое сословіе и притомъ добывается ея въ стремленіи къ пріобрѣтенію средствъ существованія. Напримѣръ, извѣстный Уиклифъ, одинъ изъ предшественниковъ реформаціи, неоднократно возвращается къ развитію этого положенія, сравнивая людей съ членами человѣческаго тѣла [2]). И идея о классовыхъ обязанностяхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о классовыхъ правахъ провозглашается въ качествѣ рѣшающаго аргумента при обсужденіи всѣхъ вопросовъ, касающихся распредѣленія и обмѣна. Такъ, напримѣръ, ученый авторитетъ въ 14 вѣкѣ Ланген-штейнъ полагаетъ, что каждый можетъ опредѣлить для себя спра-

---

[1]) Наше изложеніе слѣдуетъ здѣсь *Эшли*, ц. соч., стр 673 слл.

[2]) „Три составныя части церкви“ онъ описываетъ въ одномъ мѣстѣ какъ священниковъ, дворянъ и рабочихъ, въ другомъ какъ „клириковъ, лордовъ и общины“ (Эшли, ц с. 685—6).

ведливую цѣну за товары, которые онъ продаетъ, высчитавъ просто, что̀ ему нужно для того, чтобы содержать себя такъ, какъ это свойственно тому положенію, которое онъ занимаетъ въ жизни. Слѣдовательно, доходъ какъ отъ прибыли торговой, такъ и отъ промышленной дѣятельности разсматривается имъ какъ родъ заработной платы, которая опредѣляется по standart of life, т.-е. соотвѣтственно жизненнымъ потребностямъ даннаго сословія. Обращаясь къ лордамъ-землевладѣльцамъ, онъ говоритъ, что единственное справедливое основаніе для полученія ренты заключается въ надлежащемъ исполненіи ими обязанностей, присущихъ ихъ классу,—въ справедливомъ управленіи подчиненными и въ защитѣ ихъ. Эта общая точка зрѣнія облегчаетъ и разрѣшеніе вопроса о торговлѣ. Правда, канонисты не устанавливаютъ особаго сословія торговцевъ или купцовъ, такъ далеко они не заходятъ въ оправданіи торговли. Міряне дѣлятся для нихъ на дворянъ и рабочихъ. Но и купецъ, получающій содержаніе отъ прибыли, можетъ быть причисленъ къ категоріи лицъ, трудомъ своимъ добывающихъ себѣ хлѣбъ. Сюда канонисты относятъ сужденіе Ѳомы Аквинскаго: „Торговля дѣлается дѣломъ дозволеннымъ, когда купецъ стремится къ умѣренной прибыли для того, чтобы имѣть возможность содержать свою семью или помогать нуждающимся, а также въ тѣхъ случаяхъ, когда торговлей занимаются въ видахъ общаго блага, чтобы снабдить страну предметами, необходимыми для жизни. И прибыль (lucrum) не является сама для себя цѣлью, но служитъ лишь платой за трудъ (quasi stipendium laboris“ [1]).

Земля и трудъ. Земля считалась послѣднимъ источникомъ всякаго богатства. Но, чтобы добыть изъ нея все, что она способна дать, нуженъ человѣческій трудъ. Поэтому ученіе о трудѣ и здѣсь получаетъ центральное мѣсто. Все богатство образовалось благодаря приложенію труда къ матеріалу, доставляемому природой. Пріобрѣтеніе богатства даннымъ лицомъ оправдывается только въ той мѣрѣ и въ такомъ случаѣ, если можно доказать, что въ достиженіи этого результата

[1]) Summa theologica, 2, 2, qu 77, a 4.

участвовалъ его трудъ. „Богъ и рабочій—выразился одинъ популярный богословъ—суть настоящіе владѣльцы (lords) всего того, что служитъ на пользу человѣка. Всѣ другіе являются или распредѣлителями, или нищими". И затѣмъ онъ разъясняетъ, что духовенство и дворянство суть должники землепашцевъ и ремесленниковъ, и признаетъ за ними право на болѣе почетное положеніе и болѣе высокое вознагражденіе постольку, поскольку они, въ качествѣ „правящихъ классовъ", надлежащимъ образомъ исполняютъ свои обязанности, сопряженныя съ большимъ трудомъ и большими опасностями. Нельзя не отмѣтить здѣсь сходства между соціалистической доктриной современности о преобладающемъ или исключительномъ значеніи труда въ созданіи цѣнности и въ установленіи права на участіе въ общественномъ продуктѣ и этимъ ученіемъ канонистовъ о трудѣ, какъ единственной основѣ собственности и единственномъ ея оправданіи. Въ эпоху зарожденія новой философіи и политической экономіи, именно у англійскаго философа и соціальнаго мыслителя *Дэк. Локка* мы уже встрѣчаемся съ трудовой теоріей собственности, съ подобною же попыткой обосновать ее на трудѣ.

Обходъ запрещенія роста.

Такимъ способомъ каноническая доктрина искусно лавировала между прямолинейнымъ антихозяйственнымъ аскетизмомъ и безпринципнымъ маммонизмомъ, по возможности идя навстрѣчу задачамъ экономической жизни съ ея потребностями, но не затрогивая, вмѣстѣ съ тѣмъ, установившагося мировоззрѣнія, а, въ частности, и воззрѣній на процентъ съ капитала. Дѣло въ томъ, что развивавшаяся торговля требовала, чтобы были признаны, хотя въ минимальной степени, потребности мѣнового хозяйства и денежнаго капитала (конечно, о промышленномъ капитализмѣ тогда не было еще и предчувствія), и поэтому передъ представителями канонической доктрины становился трудный вопросъ, какимъ образомъ, безъ отмѣны и нарушенія нормъ каноническаго права, помощью искусственныхъ конструкцій, была бы дана возможность полученія процента, этотъ главный первъ капитализма. Эта задача была разрѣшаема обходнымъ путемъ, посредствомъ приспособленія къ ссудамъ капиталистическаго характера нормъ и обычаевъ, возникшихъ въ области земель-

ныхъ отношеній,—путемъ „разъясненія“ процента въ качествѣ земельной ренты. Къ этому способу присоединился еще и второй,—взиманіе процента въ качествѣ вознагражденія за убытокъ или же неполученную прибыль. Этотъ юридическій маскарадъ на нѣкоторое время давалъ выходъ изъ жизненнаго противорѣчія. Процентъ подъ этой маской понимается не какъ доходъ, который можетъ быть полученъ владѣльцемъ капитала отъ должника по праву капиталовладѣльца, но какъ возмѣщеніе того, чего онъ лишается, благодаря отдачѣ своего капитала въ руки другого лица.

„Интересъ“. Въ основѣ допущенія роста на капиталъ канонической доктриной подъ видомъ интереса—лежитъ фикція, заключающаяся въ томъ, что самый капиталъ отдается будто бы безвозмездно, а если съ него и платится извѣстный ростъ, то онъ получается въ возмездіе того ущерба, который капиталистъ терпитъ, благодаря его отчужденію (lucrum cessans римскаго права). Безъ этой фикціи полученіе роста на капиталъ было бы затруднено. Разновидностью той же самой фикціи было превращеніе процента въ плату за рискъ (damnum emergens).

Происхожденіе этого воззрѣнія таково. По раннимъ варварскимъ кодексамъ, весьма суровымъ, неисправимый должникъ становится рабомъ своего кредитора, а продолжительность рабства опредѣляется сообразно съ долгомъ и срокомъ, на который онъ былъ взятъ. Въ позднѣйшее время, вмѣсто того, чтобы обращать должника въ рабство, его (или его представителей) садили подъ арестъ подъ надзоръ кредитора. Позднѣе, вмѣсто того, чтобы примѣнять эту суровую мѣру къ неисправнымъ должникамъ, стали включать въ самый долгъ сумму вознагражденія за убытокъ на случай неуплаты въ условленный срокъ, притомъ, очевидно, въ тѣмъ большихъ размѣрахъ, чѣмъ больше сумма долга, и чѣмъ продолжительнѣе время ссуды. Къ нему стали примѣнять терминъ изъ Юстиніанова кодекса *interest*, т.-е. то, что находится *между*, разница между даннымъ положеніемъ кредитора и тѣмъ, въ которомъ онъ находился бы, если бы обязательство было во-время исполнено (отсюда и названіе процента: англійское—interest, французское—l'intérêt, русское—инте-

ресъ). Уже Ѳома Аквинскій относится къ этому истолкованію роста гораздо снисходительнѣе, нежели къ другой его формѣ, именно допускаетъ damnum emergens, но осуждаетъ lucrum cessans [1]), и авторитетъ Ѳомы на нѣкоторое время былъ руководящимъ въ этомъ вопросѣ. Но впослѣдствіи отъ него освободились и стали разсматривать оба вида интереса какъ одинаково допустимые.

„Рента“. Другой формой взиманія процента на капиталъ явилась земельная рента. (Это отразилось и на теперешней терминологіи,—цѣнныя бумаги, приносящія проценты, называются иногда рентой, того же происхожденія нѣмецкій Zins отъ census, т.-е. рента). Взиманіе ренты съ земли не считалось недозволеннымъ и въ средніе вѣка, когда земля была чуть не единственнымъ источникомъ полученія дохода. Но когда стали играть роль и другіе источники, въ частности капиталъ,—тогда въ основу полученія и этихъ новыхъ видовъ дохода легли тѣ же начала, которыя были положены въ основу полученія дохода съ недвижимой собственности. Именно, имъ нерѣдко придавался такой видъ, какъ будто отчуждалась земля, дающая право на полученіе дохода, причемъ земля затѣмъ возвращалась прежнему собственнику, а продавалась лишь рента, т.-е. право на полученіе дохода.

Сначала такимъ образомъ продавалась дѣйствительная рента [2]), а потомъ стала продаваться и несуществующая или же неотчуждаемая. На область отношеній, регулируемыхъ рентнымъ договоромъ, каноническое запрещеніе роста не распространялось.

Покупка ренты, по мнѣнію Лангенштейна, является дозволительной, когда цѣль ея состоитъ въ обезпеченіи себѣ содержанія подъ старость или когда ею гарантируется вѣрный доходъ для лицъ, состоящихъ на службѣ церкви или государства. Грѣховной она становится лишь тогда, когда даетъ возможность людямъ знатнымъ жить въ роскоши и

---

1) S th 2, 2, qu 78, a 2. Въ послѣднемъ случаѣ, по мнѣнію Ѳомы, человѣкъ продаетъ то, чего не получилъ

2) Представляется вѣроятнымъ, что именно изъ практики рентъ вошло во всеобщее употребленіе брать процентное отношеніе при вычисленіи „интереса“ (Эшли, 707).

праздности, а представителямъ низшихъ классовъ оставлять занятіе честнымъ трудомъ, ибо въ такихъ случаяхъ нарушается божественная заповѣдь: „въ потѣ лица твоего будешь ѣсть ты хлѣбъ свой“. Онъ опасается лишь чрезмѣрной обременительности рентъ для имѣній, т.-е. выражаетъ сомнѣнія не этическаго, но экономическаго характера.

Папскій престолъ высказался опредѣленно по этому вопросу въ 1425 году. Значительная часть доходовъ церкви заключалась въ рентѣ, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ стали отказываться выплачивать ихъ подъ тѣмъ предлогомъ, что ренты эти носили ростовщическій характеръ. Папа Мартинъ V разрѣшилъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что взиманіе ренты не есть грѣхъ, покамѣстъ оно удовлетворяетъ извѣстнымъ условіямъ, именно—рента должна падать на такъ называемыя „bona stabilia“, т.-е. землю и другую недвижимую собственность, лица, платящія ренту, должны имѣть право выкупить ее, и рента не должна превышать 7—10% покупной цѣны. Это рѣшеніе, подтвержденное и еще разъ, легло въ основу послѣдующаго канонническаго права.

Условія, на которыхъ каноническая доктрина конца XV вѣка дозволяла покупку рентъ, были уже довольно свободны. Лицо, платящее ренту, должно было непремѣнно имѣть право выкупа, получающее же ренту не должно требовать покупной цѣны обратно помимо согласія плательщика [1]). Обложенію рентой подлежала лишь опредѣленная постоянная собственность, могущая быть источникомъ постояннаго дохода, причемъ сначала это была земля, а потомъ и дома и лавки, сдаваемыя внаймы; далѣе права на полученіе дохода, напримѣръ право на полученіе пошлины. Такимъ образомъ создавалась возможность кредита не только для землевладѣльца, но и ремесленника или купца, нуждающихся въ капиталѣ, лишь бы они могли уплатить санкціонированную судами норму [2]).

---

[1]) Здѣсь осуществляется такимъ образомъ рентный принципъ (Rentenprinzip), который въ 19 вѣкѣ получилъ горячаго защитника въ лицѣ Родбертуса: *Rodbertus von Jagetzow*. Zur Erklarung und Abhilfe der heutigen Creditnoth des Grundbesitzes 1868

[2]) Ср. Этли, 709—10.

ГЛАВА VII.

Соціальныя движенія въ средніе вѣка.

I. Соціальныя движенія сектантскаго характера.

Литература: Проф *Н. А. Осокинъ* Исторія среднихъ вѣковъ, т II. Казань. 1889. *Его же* Исторія альбигойцевъ, I—II *Его же.* Савонарола и Флоренція. *Каутскій* и др. Общественныя движенія въ средніе вѣка и въ эпоху реформаціи. Спб. 1901. *G. Adler.* Geschichte des Socialismus und Kommunismus. I (съ указателемъ литературы). *П Сабатье.* Жизнь Франциска Ассизскаго Проф. *В И. Герье.* Францискъ, апостолъ нищеты и любви. М. 1908. *С А. Котляревскій.* Францисканскій орденъ и римская курія. *Д. М. Петрушевскій.* Возстаніе Уота Талера. *Жебаръ* Мистическая Италія. *Циммерманъ.* Исторія крестьянскихъ войнъ. *П. Вилларн.* Дж Савонарола I. 1913 *П Хельчицкій* Сѣть вѣры (въ изд. „Посредника") —Соотвѣтственныя статьи въ Realencyclopadie fur prot Theol u Kir., hrsg. von Hauck und Herzog, 3-te Ausgabe.

Противорѣчія средневѣковой жизни.

Средневѣковая культура носила въ себѣ внутреннее, разъѣдавшее ее противорѣчіе, трагическое и неустранимое. Оно заключалось въ томъ, что церковь требовала отреченія отъ богатства, отъ собственности во имя церкви же, но чѣмъ въ большей степени осуществлялось это отреченіе, тѣмъ значительнѣе обременялась богатствомъ и собственностью, а потому и неизбѣжно обмірщалась та церковная организація, въ пользу которой отрекались, т.-е. правящая церковь или папская іерократія, папа и „князья церкви". Чѣмъ больше поднималось аскетическое настроеніе въ жизни, тѣмъ больше соблазновъ обмірщенія создавалось для этой власти. Когда на папскомъ престолѣ сидѣли такіе исключительные люди, какъ Григорій VII или Иннокентій III, они предназначали эти богатства на служеніе своей идеѣ, на утвержденіе папской власти, которая и получила въ ихъ рукахъ зловѣщій

оттѣнокъ. Но когда римскій престолъ занимали люди, не находившіеся на высотѣ своего положенія (что было, конечно, общимъ правиломъ), тогда это богатство становилось орудіемъ злоупотребленій.

Такимъ образомъ, папская іерократія и идеалы аскетизма находились во внутреннемъ конфликтѣ между собой, въ постоянной жизненной борьбѣ [1]). Поэтому средневѣковый католицизмъ отмѣченъ одновременнымъ соединеніемъ обоихъ полюсовъ: онъ знаетъ и такихъ святыхъ, какъ Францискъ Ассизскій и его монашескій орденъ съ полнымъ отрѣшеніемъ отъ всего, но въ то же время наблюдается роскошь римскаго двора и вообще высшаго клира. Это противорѣчіе, одновременно созданное и самой сущностью идеи, и слабостью человѣческой природы, является постояннымъ источникомъ движеній протеста, направленныхъ противъ римскаго престола. На протяженіи всего средневѣковья мы наблюдаемъ духовныя теченія, направленныя къ борьбѣ съ обмірщеніемъ Рима и церкви и стремящіяся возстановить въ церковной жизни высшія нормы, которыми считается общность имуществъ или хозяйственный коммунизмъ; этотъ идеалъ коммунизма обыкновенно усматривается въ жизни іерусалимской общины, описанной въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ. Эти такъ называемые средневѣковые еретики и коммунисты появляются весьма рано,—начиная съ X—XI вѣковъ. Наше знакомство съ экономическими воззрѣніями среднихъ вѣковъ было бы неполнымъ, если бы мы не остановили своего вниманія на этихъ представителяхъ средневѣковаго коммунизма. Внѣшнимъ толчкомъ къ этому движенію послужило впечатлѣніе отъ дѣятельности двухъ великихъ духовныхъ героевъ эпохи, которые не имѣли рѣшительно никакого отношенія ни къ коммунизму, ни къ экономическимъ вопросамъ вообще, и даже всей своей жизнью отрицали ихъ: Франциска Ассизскаго и Іоакима Флорійскаго. Лучезарный образъ Франциска Ассизскаго на всѣ времена тихой радостью свѣтитъ человѣчеству. Этотъ величайшій святой западной церкви „обручился“ съ

Св. Францискъ Ассизскій.

[1]) Это противорѣчіе съ особенной наглядностью, хотя и не безъ преувеличеній, вскрыто *Эйкеномъ*: Система средневѣкового міросозерцанія.

добровольной бѣдностью, избравъ ее своею „невѣстой“, и своею святой жизнью настолько возвысился надъ обычными условіями человѣческаго существованія, что бѣдность была имъ благодатно побѣждена, а тѣмъ самымъ достигнута полная свобода отъ хозяйства, имѣющаго источникъ въ бѣдности. Легко понять, насколько настроенію „бѣдняка Христова“ чужды были идеалы общей собственности и коммунизма: тому, кто проповѣдовалъ словомъ и дѣломъ полную свободу отъ собственности и даже отъ всякой хозяйственной заботы, остается совершенно чуждо стремленіе сдѣлать эту собственность общимъ достояніемъ. Но подобно тому, какъ хозяйственный строй іерусалимской общины, далекій отъ всякаго коммунизма, съ теченіемъ времени сталъ пониматься какъ примѣръ коммунистическаго устройства, такъ и по мѣрѣ удаленія отъ первоисточника, на историческомъ разстояніи, и Франциск Ассизскій получилъ значеніе соціальнаго реформатора, или, по крайней мѣрѣ, далъ толчокъ такого рода движенію. Это произошло чрезъ посредство основаннаго имъ полумонашескаго ордена—миноритовъ, или терціаріевъ. Франциск Ассизскій основалъ три ордена: мужской, женскій и третій орденъ, названный терціаріи, который представлялъ собой не столько монашествующій орденъ, сколько союзъ мірскихъ лицъ, ремесленниковъ, какъ бы городского пролетаріата. Этотъ третій орденъ выдѣлилъ изъ себя группу болѣе строгихъ „фратичелли“, называвшихъ другъ друга братьями и поддерживавшихъ завѣты Франциска Ассизскаго: добровольную бѣдность и общность жизни, а въ связи съ этимъ стоитъ движеніе беггардовъ и др., съ явно соціалистическимъ оттѣнкомъ. Но здѣсь присоединяется еще вліяніе и другого, болѣе ранняго ученія, именно аббата Іоакима изъ Фіори въ Калабріи (1141—1201 г.). Въ исторіи идей Іоакимъ извѣстенъ какъ родоначальникъ мистическихъ ученій, связанныхъ съ ожиданіемъ новаго откровенія, „третьяго завѣта“. Іоакимъ раздѣлялъ на три эпохи исторію человѣчества. Сначала было время, когда люди служили только плоти,— отъ Адама до Христа, слѣдующая эпоха, которая продолжается отъ Осіи и Елисѣя до самого Іоакима, когда люди служатъ плоти и духу. Въ новую же эпоху, со временъ св.

Іоакимъ Флорійскій.

Бенедикта, люди будутъ служить только духу. Это третье состояніе есть монашество. Если до сихъ поръ монастыри охватываютъ лишь часть человѣчества, въ этомъ будущемъ царствѣ, царствѣ духа, необходимо монастыри охватятъ все человѣчество [1]).

Подобно тому, какъ свобода *отъ* хозяйства и собственности, проповѣданная Францискомъ, превращена была въ проповѣдь свободы *въ* хозяйствѣ или коммунизма, такъ и мистическія идеи Іоакима о третьемъ царствѣ свободы и Духа оказались вскорѣ переведены на старый языкъ іудейской апокалиптики и социалистическаго хиліазма [2]). А впослѣдствіи къ этому присоединилось еще и убѣжденіе, что наступленіе тысячелѣтняго царства или земного рая должно быть подго-

---

[1]) Вотъ какими словами выражаетъ эту мысль Іоакимъ. „Первыя времена были временами познанія, вторыя—временами мудрости, послѣднія будутъ временами полнаго разумѣнія Первая эпоха была эпоха рабскаго подчиненія, вторая—сыновняго повиновенія, третья будетъ эпоха свободы. Первая была испытаніемъ, вторая—дѣйствіемъ, третья будетъ созерцаніемъ Первая—эпоха страха, вторая—вѣры, третья—любви Первая—вѣкъ рабовъ, вторая—вѣкъ сыновъ, третья—вѣкъ друзей Первая—время старости, вторая—юношества, третья—дѣтства. Первая эпоха протекла при блескѣ звѣздъ, вторая—при свѣтѣ зари, третья—въ сіяніи дня. Первая—подобна зимѣ, вторая—началу весны, третья будетъ подобна лѣту Первая несла съ собой крапиву, вторая—розы, третья принесетъ лилии Первая давала траву, вторая—колосья, третья—пшеницу. Первая—воду, вторая—вино, третья—масло Первая относится къ недѣлѣ о блудномъ сынѣ, вторая—къ недѣлѣ Православія, третья будетъ праздникомъ Пасхи. Первая эпоха относится къ Богу-Отцу, Творцу всего видимаго и невидимаго, вторая—къ Богу-Сыну, вочеловѣчившемуся, третья будетъ эрой Духа Святого, апостолъ котораго сказалъ „тамъ, гдѣ Духъ Господень, тамъ и свобода“.

Вмѣстѣ съ наступленіемъ эры религіозной истины, по мнѣнію Іоакима, „наступитъ возрожденіе совѣсти, Церкви и всего христіанскаго міра. Вѣчное Евангеліе будетъ читаемо мистическимъ разумомъ (mysticus intellectus), который только одинъ и способенъ подняться до разумѣнія Св Духа Поэтому тогда будетъ процвѣтать мистическая созерцательная церковь, церковь монаховъ, церковь, которая, освободившись отъ всѣхъ заботъ міра сего, живетъ только разумомъ и занимается исключительно молитвами и пѣснопѣніями“.. Монашество все будетъ охвачено Божественной любовью, какъ и Самъ Духъ Святой, символомъ котораго она является (Ср *Жебаръ*, цит. соч.)

[2]) Напомнимъ, что *хиліазмъ* (отъ слова χίλιοι—тысяча) тысячелѣтнее царство въ представленіяхъ іудейской апокалиптики (и въ противоположность христіанскому хиліазму въ *Апокалипсисѣ* св Іоанна)

товляемо и ускоряемо путемъ политической и соціальной революціи [1]). Такъ историческая парадоксія идей приводитъ къ тому, что мистическій созерцатель, исполненный покорности церковной власти и не оставлявшій монастырской кельи, оказывается родоначальникомъ революціонныхъ общественныхъ движеній, основывающихся на идеалахъ, совершенно ему чуждыхъ.

И Іоакимъ, и Францискъ, втянутые въ водоворотъ соціальной борьбы, прежде всего получили значеніе живой критики господствующаго порядка и особенно римской куріи. Ихъ собственные идеалы и глубочайшія настроенія отбрасывались, и усвоялись лишь отрицательные выводы, которые можно было сдѣлать для критики существующаго строя. Такимъ образомъ снова возрождается мечта о наступленіи земного рая, устрояемаго мессіей или единоличнымъ или же коллективнымъ (весь еврейскій народъ, или же пролетаріатъ въ современномъ соціализмѣ).

Послѣдователи Іоакима требуютъ возвращенія къ первымъ вѣкамъ христіанскаго міра, именно въ виду предполагаемой тамъ общности имущества, и обличаютъ римскую церковь за ея обмірщеніе и богатство. Отсюда выросло одно изъ раннихъ соціально-революціонныхъ движеній въ самой Италіи, почти подъ стѣнами Рима,—т. наз. *патареновъ* (оборванцевъ). Это движеніе полусектантскаго, полусоціалистическаго характера возникло въ 1158 году и исходило, какъ показываетъ и его названіе, изъ низшихъ классовъ населенія; оно было направлено противъ богатыхъ и дворянъ. Въ XIII вѣкѣ патарены получаютъ двухъ замѣчательныхъ вождей, первымъ изъ которыхъ былъ Джерардо Сегарелли. Онъ сначала просился въ орденъ францисканцевъ, но, получивъ отказъ (ок. 1260 г.), роздалъ все свое имущество и образовалъ собственную секту. Онъ скоро нашелъ многочисленныхъ приверженцевъ, особенно въ Ломбардіи. Всѣ они по примѣру пер-

Патарены.

---

[1]) Циклъ сродныхъ идей и настроеній, повторяющихся до извѣстной степени въ исторіи, въ наши дни воспроизводитъ Д. С. Мережковскій, начавшій приблизительно отъ Іоакима, но неуклонно приближающійся къ мировоззрѣнію Іоанна Лейденскаго и анабаптистовъ, особенно мельхіоритовъ.

выхъ христіанъ называли другъ друга сестрами и братьями, не имѣли личной собственности и никакихъ запасовъ на завтра. Если они были голодны, то просили милостыню у перваго встрѣчнаго, — и все, что имъ подавали, дѣлили между всѣми. Бракъ запрещался имъ, но каждый, кто этого желалъ, могъ брать себѣ сестру-помощницу, что, конечно, навлекало на нихъ нареканія со стороны лицъ, враждебно настроенныхъ къ сектѣ. Эти „апостольскіе братья", какъ они себя называли, были извѣстны и въ другихъ странахъ: Италіи, Франціи, Германіи. Въ этой стадіи развитія апостольскіе братья еще не становятся во враждебныя отношенія къ папскому престолу, скорѣе они хотятъ быть вѣрными католиками. Однако, они все-таки скоро навлекли на себя его недоброжелательство, и въ концѣ концовъ Сегарелли былъ схваченъ и сожженъ на кострѣ. На его мѣсто выступилъ несравненно болѣе отважный и рѣшительный агитаторъ, который ввелъ это религіозное движеніе въ революціонное русло, именно Дольчино. Онъ происходилъ изъ аристократической семьи. Сначала онъ поступилъ въ францисканскій орденъ, но затѣмъ ушелъ оттуда и примкнулъ къ апостольскимъ братьямъ; подругой его во всѣхъ его дѣлахъ и скитаніяхъ была нѣкая Маргарита, ранѣе тоже монахиня. Въ Ломбардіи, куда онъ бѣжалъ послѣ смерти Сегарелли, онъ быстро занялъ первое мѣсто. Познакомившись здѣсь съ идеями Іоакима, онъ сдѣлался его послѣдователемъ, съ той однако разницей, что уже совершенно не возлагалъ надеждъ на монастырскій укладъ жизни. Напротивъ, онъ считалъ, что монастыри уже достаточно испорчены, такъ же какъ и церковь. Поэтому, если хотятъ очистить церковь, нужно уничтожить монастыри. Въ вопросахъ хозяйственнаго строя руководящимъ идеаломъ для него является устройство іерусалимской общины, которую онъ, очевидно, понимаетъ, какъ чисто внѣшній хозяйственный институтъ. Такимъ образомъ, въ дѣйствительности онъ проповѣдуетъ идеи, приближающіяся къ новѣйшему соціализму, и постольку въ дѣйствительности разрываетъ съ тѣмъ чисто этическимъ пониманіемъ экономическихъ вопросовъ, которое было свойственно первымъ вѣкамъ христіанства.

Подобно Платону, для осуществленія своихъ идей искавшему удобнаго тирана, Дольчино сначала ищетъ лицо, которое было бы способно проникнуться его идеями. Онъ разсчитываетъ на Фридриха, сына Петра III, короля аррагонскаго, надѣясь, что Фридрихъ завоюетъ папскій престолъ, умертвитъ всѣхъ монаховъ и оставитъ въ живыхъ лишь послѣдователей апостольскихъ братьевъ. Но, конечно, Фридрихъ аррагонскій не исполнилъ надеждъ Дольчино, ибо, помирившись съ Римомъ, предоставилъ его собственнымъ силамъ. Въ дальнѣйшемъ дѣятельность Дольчино поглощается крестьянскимъ движеніемъ, тогда начинавшимся въ Италіи и имѣвшимъ въ разныхъ мѣстахъ различныя причины, которыя преимущественно коренились въ мѣстныхъ экономическихъ нуждахъ. Внѣшнія его проявленія были крайне рѣзкими и террористическими: разореніе рыцарскихъ замковъ, истребленіе имущества и под. Дольчино обнаружилъ талантъ полководца, сумѣвъ объединить полчища; однако, при столкновеніи съ обученными войсками, участь этого ополченія была рѣшена: Дольчино и Маргарита попали въ руки враговъ и были преданы жестокой казни, а остатки ихъ ополченія разсыпались по различнымъ странамъ западной Европы.

Послѣ пораженія „апостольскихъ братьевъ“ и разсѣянія ихъ по Европѣ, знамя возстанія противъ Рима переходитъ въ южную Францію, именно въ Альбигойскую провинцію.

Альбигойцы. Весьма рано, уже въ X—XII вѣкахъ ереси получили здѣсь настоящее право гражданства,—и имя „альбигойства“ становится даже нарицательнымъ названіемъ для теченій враждебно настроенныхъ къ церкви (какъ теперь слово „сектанты“). Альбигойское движеніе дало имя опустошительнымъ религіознымъ войнамъ, которыя привели къ разоренію всего юга Франціи. Вызванныя нетерпимостью папской власти, альбигойскія войны продолжались 30 лѣтъ, причемъ въ альбигойской провинціи впервые учреждена была въ XIII вѣкѣ инквизиція.

Подъ именемъ альбигойцевъ объединяются двѣ группы еретиковъ современно различнаго характера: мистическіе катары и раціоналистическіе вальденцы. Секта катаръ (очищенныхъ) славянскаго происхожденія, она идетъ отъ болгар-

скихъ богомиловъ, имѣющихъ связь съ ересью манихеевъ, которые, рядомъ съ добрымъ началомъ, признаютъ и злое начало, именно и сотворившее міръ, или злого бога, и совершенно отвергаютъ Ветхій Завѣтъ и ветхозавѣтнаго Іегову. Въ своей жизни катары отличались чрезвычайно высокимъ укладомъ и нравственной чистотой. Въ изслѣдованіи проф. Осокина мы находимъ такую ихъ характеристику: „Катары въ глазахъ самаго строгаго нравственнаго суда удовлетворяли тому названію, которое они возложили на себя. Только аскетическое подвижничество въ католической церкви могло представлять явленіе аналогичное съ тѣми, которыя составляли характеристику обыкновенныхъ послѣдователей альбигойства. Высшее совершенство выставлялось цѣлью земного существованія катара; тяжелый путь велъ къ достиженію его. Смертный грѣхъ представлялся вездѣ суровому ригористу альбигойскому. Эта секта смотрѣла на намѣреніе, какъ на преступленіе. Кодексъ ея воспрещалъ подъ страхомъ исключенія, вмѣстѣ съ убійствомъ, нанесеніе кровавыхъ ранъ, запрещалъ всякое обладаніе земными благами—этой ржавчиной души. Этотъ кодексъ предписываетъ умудреніе души возвышеннымъ созерцаніемъ. Отсюда законъ о совершенномъ нищенствѣ. И сектанты часто себя называли „нищими во Христѣ“. Запрещая убійство, альбигойцы запрещали всякое кровопролитіе, вообще войну. Даже убиваемые за ученіе „совершенные“ альбигойцы должны терпѣливо сносить раны и смерть и не поднимать руки въ свою защиту. Хотя бы и за самое святое дѣло проливалась кровь, она не угодна Богу. Совершенные считали себя непосредственными преемниками апостоловъ, свое призваніе они ограничивали распространеніемъ и проповѣданіемъ истинной вѣры, они отрѣшались отъ міра и общества, ихъ имущества принадлежали всей церкви и шли на ея цѣли, такъ же какъ и вклады, которые они получали отъ вѣрующихъ и отъ новообращенныхъ, удостоенныхъ утѣшенія (consolamentum) во время болѣзни или хотя бы въ минуту смерти. Ихъ жизнь была рядомъ аскетическихъ подвиговъ, они отрекались отъ семейныхъ и родственныхъ узъ и давали обѣтъ цѣломудрія и нищеты“... Число „посвященныхъ“ было около 4000, но число ихъ сторонниковъ было гораздо больше.

Можно сказать, что вся Франція была заражена ими; и понятна поэтому вражда и нетерпимость къ нимъ папской власти. выразившаяся въ опустошительной войнѣ.

„Вальденцы“ есть собирательное названіе для цѣлаго ряда различныхъ сектъ, они были ранними предшественниками протестантизма и имѣли въ своей средѣ оттѣнки разныхъ раціоналистическихъ сектъ. Имя имъ далъ купецъ Петръ Вальдусъ, носившій названіе „бѣдняка Ліонскаго“. Онъ роздалъ все свое имущество и посвятилъ себя проповѣди Евангелія и хозяйственнаго коммунизма, рѣзкой критикѣ римской церкви и проповѣди ея улучшенія въ духѣ реформаціи.

Для римской церкви эти оттѣнки между катарами и вальденцами имѣли второстепенное значеніе, такъ какъ отношеніе и тѣхъ и другихъ къ римской церкви было одинаково отрицательно. Въ то же время въ обоихъ группахъ, съ различной лишь интенсивностью, провозглашалась общность имущества и отрицалась частная собственность.

Послѣ истребленія альбигойскихъ еретиковъ, соціально-еретическія движенія временно скрываются съ исторической поверхности, спорадически обнаруживаясь однако то тамъ, то здѣсь, иногда почти сливаясь съ церковью, иногда непримиримо отъ нея обособляясь. Таковы, напр. беггарды, встрѣчающіеся на сѣверѣ Германіи, въ Нидерландахъ и на югѣ Франціи. Это были вначалѣ братства ремесленниковъ, преимущественно ткачей, ведущихъ сообща хозяйство („братья ткачи“, „братья совмѣстной жизни“). Но на сѣверѣ Франціи изъ нихъ выдѣлились „братья и сестры свободнаго духа“ или „амальриканцы“ (отъ имени нѣкоего Амальрика де-Бена), проповѣдовавшіе не только общность имуществъ, но и женъ. Они учили, что Богъ есть вездѣ, а потому есть и въ человѣкѣ, и поэтому чего хочетъ человѣкъ, того хочетъ и Богъ. Поэтому всякія самоограниченія должны быть откинуты, здѣсь проповѣдуется какъ бы полное самообожествленіе. Сродныя теченія мы наблюдаемъ и въ Испаніи, южной Франціи, Голландіи и Нидерландахъ.

Лолларды. Своеобразное движеніе соціальнаго характера мы наблюдаемъ въ Англіи 14-го вѣка подъ названіемъ *лоллардовъ*, т.-е. болтуновъ (даннымъ имъ, очевидно, ихъ противниками).

Ихъ движеніе связано съ началомъ реформаціоннаго движенія въ Англіи; представителемъ его былъ Виклифъ, который боролся не столько съ католической церковью, сколько съ папской властью. Онъ требовалъ отчужденія церковныхъ имуществъ и передачи ихъ свѣтской власти, но самъ онъ отнюдь не домогался отчужденія имуществъ вообще. Однако для широкаго соціальнаго движенія нуженъ былъ лишь толчокъ. Центромъ этого движенія было графство Норфолькъ, которое отличалось сравнительно бо́льшимъ достаткомъ, потому что въ немъ была развита шерстяная промышленность. агитаторами же движенія явились сначала монахи, которые назывались черными и сѣрыми монахами, а впослѣдствіи и „бѣдными священниками“ (poor priests). Отсюда расходилась по всей Англіи проповѣдь демократическихъ идей на религіозной основѣ, причемъ часто повторялось слѣдующее двустишіе: „когда Адамъ пахалъ, а Ева пряла, кто былъ тогда дворянинъ?“

Наиболѣе извѣстнымъ изъ проповѣдниковъ былъ Джонъ Болль изъ Норфолька (Онъ былъ отлученъ отъ церкви, и былъ отданъ приказъ объ его арестѣ). О томъ, какого характера была его проповѣдь, можетъ свидѣтельствовать слѣдующій отрывокъ:

„Возлюбленные мои,—дѣла въ Англіи не пойдутъ лучше, пока все не сдѣлается общей собственностью и пока не исчезнутъ какъ крѣпостные, такъ и дворяне, пока всѣ мы не сдѣлаемся равными, и господа—такими же, какъ и мы. Какъ они относятся къ намъ? Почему они держатъ насъ въ рабствѣ? Всѣ мы происходимъ отъ однихъ и тѣхъ же родителей, отъ Адама и Евы. Какъ господа могутъ доказать, что они лучше, чѣмъ мы? Развѣ тѣмъ, что мы добываемъ и обрабатываемъ то, что они истребляютъ? Они носятъ бархатъ, шелкъ и мѣха, а мы одѣты въ жалкую холстину. У нихъ —вино, пряности и прожное, у насъ отруби, и пьемъ мы только воду. Ихъ доля—бездѣлье въ великолѣпныхъ замкахъ, наша—забота и трудъ, дождь и вѣтеръ въ полѣ. И однако изъ нашей то работы и извлекаютъ они свою пышность! Насъ называютъ холопами и бьютъ насъ, если мы не безъ замедленія предлагаемъ имъ свои услуги. И нѣтъ у насъ короля, который хотѣлъ бы выслушать насъ или помочь намъ добиться своихъ правъ“.

Движеніе это съ теченіемъ времени принимаетъ все болѣе революціонный характеръ, утрачивая религіозный, и въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, какъ и движеніе Дольчино, вливается въ крестьянскія войны, которыя тогда начинались

въ Англіи, по разнымъ мѣстнымъ причинамъ. Во главѣ ихъ и становится Дж. Болль; а когда онъ былъ арестованъ и устраненъ отъ управленія, его мѣсто было занято другими лицами: Жакомъ Строу вмѣстѣ съ крестьяниномъ Уотомъ Тайлеромъ [1]). Это движеніе настолько усилилось, что имъ удалось овладѣть Лондономъ, и они были нѣкоторое время грозой для молодого 15-тилѣтняго короля, который долженъ былъ пойти на уступки, хотя и не исполнилъ обѣщаній. Уотъ Тайлеръ былъ убитъ, Болль сожженъ на кострѣ, и движеніе было подавлено.

Таборіты. Аналогичное движеніе въ Богеміи было также связано съ попытками реформаціи, именно его начало относится къ выступленію Яна Гусса, послѣ сожженія котораго начинаются гусситскія войны. При этомъ въ движеніи обозначилось нѣсколько партій: религіозная, политическая и экономическая. Болѣе умѣренная партія, къ которой принадлежали горожане и рыцарство, выдвигала чисто церковныя требованія, именно причащеніе подъ обоими видами (утраквисты отъ sub utraque, каликстинцы отъ calix—чаша) и др. Другая же группа, получившая названіе таборитовъ, требовала и общности имущества и вообще обнаруживала коммунистическія тенденціи. Названіе таборитовъ происходитъ отъ слова Θаворъ, городъ или укрѣпленный лагерь, основанный многочисленными бѣглецами и сторонниками этой секты. Они основали нѣсколько городовъ, къ числу которыхъ относятся Пиза, Водяны и др., наибольшую извѣстность получилъ именно Таборъ, гдѣ съ 1419 г. поселилась и укрѣпилась группа радикальныхъ агитаторовъ. Мало-по-малу сюда начали собираться сектанты и безпартійные и устраивали здѣсь свои собранія. Такимъ образомъ, здѣсь создалось сектантское укрѣпленіе, гдѣ происходили крестьянскіе митинги и собранія.

Община, поселившаяся въ городѣ Таборѣ, не только проповѣдовала, но и сдѣлала попытку осуществить коммунистическія начала въ предѣлахъ этого города. Объ общихъ принципахъ таборитовъ можно судить по тѣмъ пунктамъ, которые приводятся ихъ противниками въ качествѣ характе-

---

[1]) Объ этой эпохѣ см. вообще у проф *Д. М. Петрушевскаго.* Возстаніе У. Тайлера

ристики ихъ мнѣній. Одинъ изъ этихъ пунктовъ гласитъ: „не будетъ на землѣ ни королей, ни дворянъ, ни бѣдныхъ; прекратятся подати и налоги; и въ этомъ начало будущаго равенства; всѣ будутъ какъ братья и сестры“... Какъ въ городѣ Таборѣ нѣтъ моего и твоего, но все общее, такъ и въ будущемъ все должно быть общимъ, и ни у кого не должно быть отдѣльной собственности, а кто имѣетъ такую, повиненъ въ смертномъ грѣхѣ. Изъ этого они дѣлали также выводъ, что не подобаетъ впредь ни имѣть короля, ни выбирать такового, ибо теперь самъ Богъ хочетъ быть королемъ надъ людьми, правленіе же должно быть передано въ руки народа; нужно искоренять и уничтожать всѣхъ господъ, благородныхъ и рыцарей, какъ плевелы; должны быть уничтожены всѣ княжескія, земскія, городскія и крестьянскія права, какъ изобрѣтеніе людей, а не дѣло Божіе и т. д.

Практическое примѣненіе этого ученія было умѣреннѣе, чѣмъ можно было ожидать, вслѣдствіе естественныхъ трудностей, которыя встрѣчали эти стремленія. Въ каждой общинѣ была совмѣстная касса (кадь, кадка). Такъ какъ каждый членъ общины отдавалъ въ ея распоряженіе то, что называлъ своей собственностью, то и явилась необходимость въ такой общей кассѣ. Существуетъ упоминаніе о трехъ такихъ кассахъ: въ Пизѣ, Водянахъ и Таборѣ, куда всѣ братья и сестры приносили все, что выручали, къ ногамъ главнаго „апостола“ общины. Однако, эта общность имущества все-таки не заходила дальше общности потребленія или, вѣрнѣе сказать, пожертвованій для неимущихъ, но не была коллективной организаціей производства.

Среди таборитовъ выдѣлилась и болѣе крайняя группа, члены которой назывались адамитами, такъ какъ они считали себя въ состояніи Адама, т.-е. безгрѣшности и невинности. Говорятъ, что на свои собранія они являлись безъ одежды, хотя это и недостовѣрно, и что они жили въ общности женъ и мужей. Ихъ воззрѣнія, въ особенности на бракъ и на отношенія половъ, настолько не соотвѣтствовали первоначальной строгости таборитовъ, что возникла междуусобная война, въ которой адамиты были преданы знаменитымъ Яномъ Жижкой мечу и огню.

Послѣ пораженія адамитовъ, табориты приступили къ установленію извѣстнаго порядка, основаннаго на общности имуществъ. Такъ какъ табориты пользовались достаткомъ, вслѣдствіе высокаго нравственнаго уровня и связаннаго съ нимъ трудолюбія, то нужды въ чрезвычайныхъ пожертвованіяхъ у нихъ не было; особыя средства нужны были имъ только на содержаніе священниковъ, избираемыхъ изъ среды народа, и на устройство школъ, которыя, кстати сказать, были у нихъ многочисленны, несмотря на ихъ подозрительное отношеніе къ школьной учености.

Но съ теченіемъ времени начинается видоизмѣняться положеніе города, который являлся какъ бы островомъ въ чуждой средѣ. Не нужно забывать, что все это время тянутся жестокія войны, и часто таборитамъ приходится отстаивать свой укладъ жизни съ оружіемъ въ рукахъ, и одновременно быть между двухъ огней: съ одной стороны, нужно поддерживать установившійся порядокъ, съ другой— постоянно выдѣлять воиновъ для его защиты, представляя собой нѣчто вродѣ запорожской сѣчи, гдѣ всякій и всегда долженъ быть готовъ къ самозащитѣ. Благодаря этому имъ приходилось раскрывать ворота своего города гораздо шире, чѣмъ это соотвѣтствовало интересамъ процвѣтанія общины. Въ это время къ нимъ начинаютъ стекаться съ разныхъ концовъ Европы различные безпріютные элементы. Единомысліе, фундаментъ этой общины, не только ослабѣваетъ, но и исчезаетъ совершенно, потому что здѣсь собираются представители всевозможныхъ сектъ. Одинъ путешественникъ, посѣтившій Таборъ, изумляется множеству различныхъ сектъ, мирно уживающихся рядомъ. Они не всѣ единой вѣры— разсказываетъ онъ,—каждый въ Таборѣ можетъ вѣрить во что онъ хочетъ (какъ въ Запорожской Сѣчи, по извѣстному изображенію Гоголя въ *Тарасѣ Бульбѣ*). Тамъ есть также николаиты, манихеи, арменіане, несторіане, ліонскіе бѣдняки, но особеннымъ уваженіемъ пользуются вальденцы, главные враги римскаго престола.

Слѣдовательно, религіозная цѣнность общины уже была утрачена, а вмѣстѣ съ ней пришлось отказаться и отъ требованій извѣстнаго нравственнаго уровня отъ членовъ общи-

ны, приходилось принимать всякій сбродъ. „Въ 1430 г.— пишетъ Палацкій,—армія таборитовъ въ преобладающей части состояла изъ всякаго сброда и изъ подданныхъ всѣхъ народовъ“. Окончательно табориты были разбиты въ сраженіи при Липанахъ (1634 г.). Къ этому времени таборитская община была и внутренно уже окончательно надломлена. Коммунистическій строй ея превратился въ одно воспоминаніе; неравенство имуществъ было вопіющее, ее постигло внутреннее саморазложеніе.

Петръ Хельчицкій и богемскіе братья.

Другая протестантская группа въ Богеміи, ученіе которой представляетъ принципіальный интересъ и относится къ тому же времени, суть такъ называемые „богемскіе братья“, которые раздѣлялись, впрочемъ, на двѣ группы: одна чисто военная организація, другая же представляетъ родъ религіозной общины. Во главѣ послѣдней группы стоялъ Петръ Хельчицкій (родился въ 1390 г. близъ Водянъ). Въ своихъ сочиненіяхъ (на русскомъ языкѣ имѣется его „Сѣть вѣры“) онъ утверждаетъ, что истинно вѣрующіе не должны принимать никакого участія въ государствѣ, потому что оно есть грѣховное и языческое учрежденіе; онъ хочетъ вернуть общество къ равенству первыхъ вѣковъ христіанства. „Общественное неравенство,—говоритъ онъ,—состоянія, сословія и ранги созданы государствомъ и исчезнуть могутъ только съ нимъ. Но единственно христіанскій способъ уничтоженія государства заключается въ томъ, чтобы его игнорировать. Истинно вѣрующему запрещается не только принимать какую-либо должность въ государствѣ, но и обращаться къ государственной власти. Полиція и суды для него не существуютъ. Истинный христіанинъ самостоятельно стремится къ благу и не можетъ принуждать къ благу другихъ, такъ какъ Богъ требуетъ блага по свободному избранію. Всякое принужденіе есть зло. Въ существующемъ государствѣ и въ существующемъ обществѣ для истиннаго христіанина нигдѣ нѣтъ мѣста, кромѣ, какъ среди низшихъ слоевъ, которые только подчиняются и служатъ, а не повелѣваютъ и не господствуютъ. Всякое раздѣленіе на классы есть нарушеніе заповѣди братства и равенства. Христіанинъ не можетъ господствовать, не можетъ онъ и эксплоатировать. Поэтому

всякія торговыя дѣла запрещены для него, ибо они необходимо связаны съ обманомъ. Города—центры торговли—суть зло. Ихъ изобрѣлъ Каинъ, первоначальную простоту онъ превратилъ въ лукавство, изобрѣтя мѣру и вѣсъ, между тѣмъ какъ раньше народы вступали въ обмѣнъ, не измѣряя и не взвѣшивая. Но самымъ развращеннымъ и наиболѣе достойнымъ проклятія является дворянство".

Эти воззрѣнія поразительно напоминаютъ ученіе Л. Толстого, который, въ свою очередь, высоко цѣнилъ Хельчицкаго: тотъ же мирный анархизмъ, то же отрицаніе государства, городовъ и городской культуры.

Послѣдователи Хельчицкаго назывались по имени своего учителя хельчицкими братьями и составляли общины (на подобіе толстовскихъ). Они отличались весьма большой строгостью нравовъ, причемъ въ средѣ ихъ было два оттѣнка: одни совершенно упраздняли частную собственность, а другіе не исключали ея для отдѣльныхъ членовъ семьи, но подчеркивали сохраненіе равенства между братьями. Дисциплинарная власть принадлежала избираемымъ священникамъ и старшинамъ. Они много занимались литературнымъ трудомъ; въ частности ими впервые (на католическомъ Западѣ) была напечатана Библія на родномъ языкѣ.

Съ теченіемъ времени и эту общину постигла обычная судьба: она подверглась внѣшнему нападенію и опустошенію. Послѣ битвы на Бѣлой горѣ (1620) она постепенно хиреетъ и дѣлаетъ рядъ уступокъ, допуская участіе въ государствѣ, ограниченія въ общности имущества и т. д. Она продолжаетъ свое существованіе въ другой общинѣ—такъ называемой гернгутеровъ, названныхъ по имени имѣнія графа Цинцендорфа-Гернгутъ (1722 г.), гдѣ нашли прибѣжище остатки этой нѣкогда могущественной организаціи.

2. Теократически-соціальныя идеи Савонаролы.

Въ исторіи соціальныхъ идей среднихъ вѣковъ невозможно миновать молчаніемъ дѣятельность одного изъ великихъ героевъ духа въ западной церкви,—Савонаролы; хотя хронологически дѣятельность его относится къ концу 15-го

вѣка, къ разгару эпохи возрожденія, но въ немъ воплотился, какъ будто съ предзакатной силою, лучшій духъ средневѣковья, и мученику, посланному на костеръ недостойнымъ носителемъ папской тіары, дано было и жизнью и смертью своей показать жизненную мощь западной церкви, даже въ эпоху ея упадка.

Жизнь Савонаролы.

Джироламо Савонарола родился въ 1454 г. въ Феррарѣ и происходилъ изъ аристократической семьи (былъ третьимъ сыномъ въ семьѣ, состоявшей изъ пяти сыновей и двухъ дочерей). Съ дѣтства онъ отличался сосредоточенностью, аскетическимъ настроеніемъ, чуждался развлеченій, больше всего занимаясь религіозно-философскими книгами. Любимымъ его чтеніемъ были сочиненія Аристотеля и Ѳомы Аквинскаго. Ночью 23 апрѣля 1475 года онъ тайно бѣжалъ изъ родительскаго дома, въ который никогда уже больше не возвращался, и навсегда разстался съ нѣжно любимыми родителями, которыхъ больше такъ и никогда не видалъ, согласно своему монастырскому обѣту, хотя и велъ дѣятельную переписку съ ними, особенно съ матерью. Сначала онъ бѣжалъ въ Болонью въ доминиканскій монастырь. Въ письмахъ къ отцу онъ объяснялъ мотивы, побудившіе его къ такому поступку. Онъ говоритъ, что позорное положеніе общества, несправедливость людей, деспотизмъ, развратъ, разбойничество, гордость, идолопоклонство, ужасное святотатство, „все соединилось, чтобы заставить его бѣжать изъ такой зараженной и гніющей нравственно среды: нѣтъ человѣка, который бы дѣлалъ добро; добродѣтель поругана, пороку же воздается поклоненіе. Всякому сколько-нибудь честному человѣку остается одно: покинуть скорѣе этотъ вертепъ разврата и преступленія; остается жить одному, вдали отъ взора людского, какъ существу разумному, а не какъ животному, окруженному свиньями“. Черезъ годъ онъ былъ уже посвященъ въ монахи и посланъ во Флоренцію (въ 1485 году), гдѣ, послѣ нѣкотораго перерыва, когда онъ дѣйствуетъ въ Ломбардіи, онъ водворяется окончательно, и она становится его роднымъ городомъ. Въ 1493 году онъ былъ избранъ пріоромъ доминиканскаго монастыря св. Марка, гдѣ и провелъ всю остальную жизнь.

Суровый, безпощадный обличитель нравовъ, сколь бы ни было высоко положеніе обличаемаго, не останавливавшійся ни передъ кѣмъ, Савонарола не былъ отъ природы одаренъ внѣшними дарованіями оратора, напротивъ, онъ имѣлъ какой-то физическій недостатокъ рѣчи, отъ котораго освободился лишь съ трудомъ. И однако, если онъ сдѣлался первымъ человѣкомъ во Флоренціи, фактическимъ вождемъ и духовнымъ ея главой, то этимъ онъ обязанъ исключительно силѣ своего слова, обнаруживавшей титаническую мощь его духа. Какъ гражданинъ и защитникъ свободы Флоренціи выдвинулся Савонарола въ 1494 году. Флоренція, деспотически управлявшаяся извѣстнымъ родомъ Медичи (Лаврентій Великолѣпный и наслѣдникъ его Пьеро), сдѣлалась столицей просвѣщенія, но вмѣстѣ и развращенности, и поэтому представляла трудную и неблагодарную почву для воздѣйствія Савонаролы. Но послѣднему помогли чисто внѣшнія обстоятельства. Флоренція въ 1494 году изгнала своего правителя, герцога Пьеро Медичи, и за это подверглась опасности разгрома со стороны влятельныхъ его друзей, но въ то же время подъ стѣнами ея стояли войска чужеземнаго завоевателя, французскаго короля Карла VIII [1]). Савонарола отправился въ станъ къ Карлу VIII и такъ расположилъ его, что онъ вступилъ въ городъ не какъ завоеватель, но какъ освободитель отъ тирана, гарантирующій Флоренціи свободу, и подписалъ мирный договоръ на самыхъ льготныхъ условіяхъ для Флоренціи,—послѣ его удаленія Флоренція оказалась свободнымъ городомъ и приступила къ выработкѣ новой организаціи, которая совершается уже при непосредственномъ участіи и вліяніи Савонаролы. Согласно его предложенію (сдѣланному имъ въ одной изъ проповѣдей, какъ и всѣ вообще его политическія и соціальныя идеи высказывались имъ въ этой же формѣ), изъ 16 представленныхъ проектовъ избирается 4, а изъ нихъ окончательно избирается одинъ.

---

[1]) Нашествіе послѣдняго, кстати сказать, было предсказано Савонаролой, который вообще постоянно имѣлъ видѣнія, слышалъ голоса и пользовался репутаціей прозорливца, повидимому, и самъ считалъ себя таковымъ. Объ этомъ ср въ монографіяхъ Виллари и Осокина.

Соціальныя задачи. Савонарола указываетъ на тѣ потребности, которымъ должно быть посвящено наибольшее вниманіе: 1) стараться по возможности помочь стѣсненному положенію бѣдняковъ.—для этого Савонарола проектировалъ сдѣлать два сбора: одинъ съ городовъ, другой съ деревень и, если при всемъ томъ сумма окажется недостаточной, обратить въ постоянную монету церковныя вещи; 2) уменьшить налогъ съ неимущихъ классовъ народа, которые, если ничѣмъ не владѣютъ, то не должны ничего и платить; 3) дать занятіе бѣднымъ поденщикамъ, которые бываютъ лишены иногда дневного пропитанія (право на трудъ); 4) принять мѣры къ тому, чтобы въ судахъ не оказывалось лицепріятія въ ущербъ бѣднымъ. Савонарола требуетъ возможнаго соціальнаго равенства, которое, какъ политическій принципъ, полагаетъ въ основу своей конституціи. Онъ совѣтовалъ устроить правительство такъ, чтобы оно исключало возможность единодержавія, и всѣ граждане заботились бы о сохраненіи свободы, которую они получили отъ Бога. Всѣ высшія должности должны заниматься по выборамъ, причемъ въ основу флорентійской конституціи предположено положить Высокій Совѣтъ, состоящій изъ всѣхъ взрослыхъ равноправныхъ гражданъ. Ихъ 3200 человѣкъ, которые раздѣляются на три, отдѣльно собирающіяся части. Затѣмъ, въ виду громоздкости этого учрежденія, былъ избранъ Совѣтъ 80, имѣющій заниматься дѣлами управленія.

Теократія. Самъ Савонарола понималъ это республиканское устройство какъ непосредственную теократію, эту мысль развивалъ въ проповѣдяхъ. Господь хочетъ дать Флоренціи новаго владыку, говорилъ онъ однажды, „этотъ новый владыка—Іисусъ Христосъ, онъ хочетъ быть вашимъ царемъ“ [1]). Соотвѣтственная надпись значилась на соборной каѳедрѣ.

---

[1]) „Какъ въ былое время народъ израильскій,—говорилъ Савонарола, — такъ теперь управляешься ты, Флоренція У него долго не было ни царя, ни правителя; наконецъ, Богъ послалъ евреямъ пророка, который назывался судьей. Онъ не имѣлъ надъ народомъ никакой власти, никакого авторитета. Онъ не могъ ни казнить, ни даже произносить приговора, но когда у этого судьи потребуютъ совѣта о чемъ-нибудь, то онъ прежде возноситъ молитву къ Богу, а потомъ передаетъ народу то, что Господь вну-

Такая мысль, кажется, не выражалась еще въ средніе вѣка, и эта идея непосредственной теократіи, повидимому, чужда даже папской іерократіи, при которой непосредственнымъ главой церкви и государства считается папа, какъ земной намѣстникъ Христа.

Когда Савонарола и его партія добились вліянія во Флоренціи и благодаря ему восторжествовала свобода, они руководились отнюдь не идеаломъ земного рая, которымъ воодушевляется современный соціализмъ, они стремились воспитывать гражданъ въ христіанскихъ добродѣтеляхъ, въ праведности, и государственная организація разсматривалась, прежде всего, какъ воспитательное средство. Нельзя не вспомнить при этомъ о до-христіанскомъ предшественникѣ Савонаролы—Платонѣ, который въ основу своей государственно-экономической утопіи тоже полагалъ задачу воспитать гражданъ въ добродѣтели, а при разработкѣ этой идеи послѣдовательно проводилъ аскетическій идеалъ жизни. Если Платонъ правителямъ ставилъ задачу воспитанія прежде всего самихъ себя, а затѣмъ и управляемыхъ, то съ подобнымъ же увѣщаніемъ и Савонарола обращается къ правительству Флоренціи, ставя ему задачей не только разрѣшеніе политическихъ и соціально-экономическихъ задачъ, но и борьбу съ пороками [1]).

шилъ ему. Пока они слушали гласъ Божій, они были счастливы, когда же перестали слушать его, то испытали страшныя бѣдствія. Слѣдовательно, если правительство и было народное, такъ какъ народъ дѣлалъ, что хотѣлъ, а судьи ограничивались только совѣтами, тѣмъ не менѣе въ сущности своей оно представляло ту же монархію, потому что зависѣло отъ одного Бога, который голосомъ своего пророка управлялъ цѣлой массой Оно было также съ аристократическимъ элементомъ, потому что лучшихъ избранниковъ Богъ позволилъ облекать властью. Флоренція, обращается Савонарола, есть еще время, если ты найдешь себѣ вѣрнаго руководителя, у тебя будетъ лучшее правительство, какое только существовало на землѣ. Да просвѣтитъ тебя Богъ и навсегда избавитъ отъ зла Онъ дастъ тебѣ, кромѣ того, и вождя—царя, который будетъ управлять тобой. Этотъ царь, этотъ вождь—самъ Христосъ. Отдайся на волю и не гонись за другимъ царемъ, какъ дѣлаютъ евреи".

[1]) „Правители флорентійскіе (проповѣдовалъ Савонарола), я рѣшаюсь обратиться къ вамъ Карайте грѣхъ, истребляйте пороки, относитесь серьезно къ этому ужасному уклоненію отъ природы. Не старайтесь наказывать тайно, но дѣлайте это во всеуслышаніе всей Италіи. Начинайте съ одного, доберетесь послѣ до прочихъ.

Савонарола хотѣлъ, опираясь на правительство, распространить на всю Флоренцію ту дисциплину и строгость, которая существовала въ монастырѣ, но не нужно забывать, что онъ обращался съ этой проповѣдью къ Флоренціи 15 вѣка, гдѣ царило легкомысліе, эстетизмъ, привязанность къ утонченной жизни и удовольствію, однимъ словомъ, все то, что Савонарола бичевалъ въ своей проповѣди. Такая проповѣдь, казалось, обречена была на полную неудачу, и однако сила индивидуальности Савонаролы и его огненнаго слова была такова, что, хотя и на короткое время, онъ имѣлъ успѣхъ. „Внѣшняя физіономія города совсѣмъ измѣнилась. Женщины оставили свои богатыя украшенія, одѣвались просто и вели себя скромно, распущенная молодежь, какъ бы чудомъ какимъ-то, стала вдругъ воздержной и религіозной, карнавальныя пѣсни уступили мѣсто церковнымъ пѣснопѣніямъ. Въ часы отдыха рабочіе сидѣли въ мастерскихъ съ Библіей или трудами Са-

---

Если вы не исправите виновныхъ, то дадите возможность развиться грѣху. Наказывайте игроковъ Извѣстно ли вамъ, что игры до сихъ поръ еще продолжаются Прикажите, чтобы не играли, хотя на улицахъ, ни въ большую, ни въ малую игру Если вы застанете гражданина, играющаго на пятьдесятъ дукатовъ, велите передать ему: „община нуждается въ тысячѣ дукатовъ, внеси эти деньги“. Безъ состраданія вырывайте языкъ у богохульцевъ, запрещайте также танцы, теперь не время танцовать. Не дозволяйте давать балы ни въ городѣ, ни въ деревняхъ. Имѣйте своихъ агентовъ и наказывайте ихъ самихъ, если уличите въ потачкѣ. Наблюдайте, чтобы въ шесть часовъ вечера таверны закрывались. Этотъ приказъ повторялся много разъ, но объ немъ забыли и думать Притворяйтесь, что ничего не видите, а между тѣмъ хватайте преступниковъ и немедленно карайте ихъ. Я знаю, что лавки бываютъ иногда открыты по праздничнымъ днямъ. Но не надо допускать этого, велите закрывать ихъ. Только для аптекъ можно сдѣлать исключеніе. Въ праздники могутъ продаваться одни только медицинскія пособія. Если вы въ праздники захотите дать обѣдъ и вамъ понадобится свѣжее блюдо, то закажите съ субботы на воскресенье. Если васъ въ праздничные дни мучитъ зубная боль, то, конечно, не грѣхъ вырвать больной зубъ въ тотъ же день. Но тратить время на глазѣніе фигляровъ и на тысячи другихъ дурачествъ—вотъ зло. Вы, съ такой роскошью разрядившаяся молодежь, что будто хотите перещеголять женщинъ, бросьте эти тряпки. Отцы, заставьте вашихъ дѣтей сбросить эти блестящіе камзолы. Прикажите имъ одѣть другіе и не давайте денегъ на покупку новыхъ. Почтенные сеніоры, дозвольте должникамъ хоть въ праздничные дни свободно выѣхать изъ дома, чтобы они спокойно, не опасаясь ареста, могли сходить къ обѣднѣ или прослушать проповѣдь. Вотъ все, о чемъ я хотѣлъ просить правительство“.

вонаролы въ рукахъ. Всюду говорилась молитва, посѣщались церкви, раздавались щедрыя милостыни. Но особенно удивительно то, что банкиры и купцы изъ побужденій добросовѣстности возвращали суммы, пріобрѣтенныя ими неправильно" (Виллари, I, 262—3).

Однако, привлекая къ себѣ однихъ, своею суровостью и радикализмомъ Савонарола естественно отталкивалъ отъ себя другихъ, образовались двѣ партіи въ городѣ: сторонниковъ и противниковъ Савонаролы („плаксы" и „озлобленные"). Сторонниками Савонаролы естественно были представители демократіи, какъ непосредственно заинтересованные въ торжествѣ его вліянія, а вмѣстѣ съ тѣмъ, въ силу относительной бѣдности, некультурности и болѣе благопріятнаго въ этическомъ отношеніи соціальнаго положенія сравнительно застрахованные отъ тѣхъ соблазновъ, которымъ подвергалась вліятельная владѣльческая аристократія; они гораздо больше раздѣляли и аскетическое настроеніе и теократическій идеалъ Савонаролы, нежели аристократія. Напротивъ, буйная, своевольная, распущенная аристократическая молодежь, среди которой были и скрытые или открытые сторонники павшаго правительства Медичи, вела противъ Савонаролы оборонительную и наступательную, открытую и тайную борьбу. Можно разсказать цѣлый рядъ драматическихъ эпизодовъ изъ исторіи этой борьбы, гдѣ Савонарола проявлялъ всѣ героическія свойства и мощь своего характера, стѣны монастыря св. Марка, даже стѣны храма видѣли ожесточенную драку и орошались кровью противоположныхъ партій. Исторія сохранила намъ полулегендарный разсказъ, въ которомъ символизируется аскетическій характеръ вліянія Савонаролы, именно о такъ называемыхъ „кострахъ Савонаролы", на которыхъ во время карнавала будто бы уничтожены были не только предметы „суеты" (маски, карты и под.), но и драгоцѣнныя произведенія искусства и рукописи [1]).

---

[1]) Извѣстный историкъ ренессанса Бухгардтъ въ своемъ произведеніи „Культура Италіи въ эпоху возрожденія" такъ разсказываетъ объ этихъ кострахъ: „За годъ до сожженія Савонаролы, въ карнавалѣ, когда Флоренція бѣсновалась, устраивала уличныя шествія, развлеченія, однимъ словомъ, карнавалъ, кото-

Кончина Савонаролы

Положеніе вещей вело съ неизбѣжностью къ трагической катастрофѣ. Тотъ идеалъ, который властно ставилъ обществу Савонарола, до такой степени не соотвѣтствовалъ жизненному укладу средняго человѣка, что, очевидно, раньше или позже Савонаролѣ суждено было погибнуть въ неравной борьбѣ. Ни аристократія, у которой онъ вырвалъ бразды правленія въ руки народа, ни плутократія, которую онъ обложилъ въ пользу бѣдныхъ, ни общія стремленія этой эпохи къ утонченности жизни, къ роскоши и разнообразію, которыя онъ хотѣлъ связать аскетизмомъ, все это не могло надолго при-

---

рый и сейчасъ въ Италіи и въ другихъ странахъ принимаетъ широкіе размѣры, произведены были два большихъ ауто-да-фе на площади передъ синьоріей. Здѣсь возвышалась ступеньками пирамида, на подобіе тѣхъ, на которыхъ обыкновенно сжигали тѣла римскихъ императоровъ. Внизу въ основаніи пирамиды находились маски, фальшивыя бороды, маскарадные костюмы и такъ далѣе, въ слѣдующемъ ряду помѣщались книги, произведенія итальянскихъ и латинскихъ поэтовъ, въ томъ числѣ Микель Анджело, Боккачіо, Петрарка, а также цѣнные пергаменты и манускрипты съ миніатюрами. Далѣе шли женскія украшенія и туалетныя принадлежности, духи, зеркала, вуали и прически, затѣмъ лютни, арфы, шахматы, трикъ-тракъ, карты и т. д. Наконецъ, все это увѣнчивалось картинами, въ особенности портретами прекрасныхъ женщинъ, отчасти съ классическими именами Лукреціи, Клеопатры, Фаустины, отчасти современницъ, какъ прекрасной Венціани, Мореллы Вины и Маріи де Ленци. Здѣсь можно было видѣть собранными картины Бартоломео де-ла-Порте, который самъ приносилъ ихъ, а такъ же повидимому женскія головки работы знаменитыхъ древнихъ художниковъ. Когда былъ готовъ первый такой костеръ, присутствовавшій при этомъ первый венеціанскій купецъ предлагалъ за него синьоріи 22000 золотыхъ талеровъ, но ему отвѣтили, что могутъ написать его портретъ и присоединить къ той же грудѣ. Когда костеръ загорѣлся, вся синьорія вышла на балконъ, воздухъ наполнился пѣніемъ, трубными звуками, звономъ колоколовъ, затѣмъ толпа двинулась на площадь святого Марка, гдѣ начались танцы въ трехъ концентрическихъ кругахъ. Внутренній кругъ образовали монахи того же монастыря, смѣняясь мальчиками, представлявшими ангеловъ, затѣмъ слѣдовали молодые священники и міряне и, наконецъ, старики, граждане и священники, послѣдніе украшенные оливковыми вѣтвями". Тотъ же историкъ ренессанса, котораго нельзя заподозрить въ сочувствіи аскетическимъ идеаламъ Савонаролы, невольно прибавляетъ: „Никакая иронія восторжествовавшихъ потомъ противниковъ, несмотря на весь ихъ талантъ и достаточность поводовъ, не могла низвести память Савонаролы, и чѣмъ печальнѣе становилась судьба Италіи, тѣмъ свѣтлѣе выросталъ въ памяти пережившихъ его образъ великаго монаха и проповѣдника" Напротивъ, Виллари (Дж Савонарола и его время, I, кн. III. гл VI) значительно смягчаетъ и уменьшаетъ размѣры и значеніе „костровъ Савонаролы".

мириться съ режимомъ Савонаролы. Однако ему суждено было пасть не отъ мѣстныхъ враговъ (хотя и не безъ ихъ участія), онъ встрѣтился съ врагомъ гораздо болѣе сильнымъ и опаснымъ,—папой Александромъ VI Борджіа, соединившимъ въ себѣ всевозможныя преступленія—отъ убійства до кровосмѣшенія. Въ результатѣ неравной борьбы 23 мая 1498 года Савонарола съ единомышленниками взошелъ на костеръ и умеръ мученическою смертью праведника, не измѣнивши себѣ до конца, а уже черезъ нѣсколько лѣтъ послѣ его мученической кончины Рафаэль писалъ на стѣнахъ того Ватикана, въ которомъ жилъ папа, приговорившій Савонаролу къ сожженію, строгую его фигуру, а въ одной церкви, появился его образъ рядомъ съ наиболѣе чтимыми святыми; черезъ нѣсколько столѣтій въ католической церкви уже возбуждался вопросъ о признаніи его святымъ.

Савонарола представляетъ собой до извѣстной степени какъ бы историческій апоѳеозъ средневѣковаго идеала, онъ дѣлаетъ попытку построить жизнь цѣлаго города — государства на основѣ этого идеала. Въ его крушеніи вмѣстѣ съ нимъ на кострѣ погибаетъ не только его собственная личность, которой онъ и не щадилъ, но и его теократическій идеалъ, истиннымъ носителемъ котораго въ эту эпоху является онъ, а не папа, пославшій его на костеръ. И то, что наибольшее противодѣйствіе онъ встрѣтилъ со стороны именно главы католической церкви, больше всего показываетъ на то, что въ нѣдрахъ стараго быта не могла уже родиться эта созидающая сила. Въ жизни западно-европейскихъ народовъ подготовлялся кризисъ, постепенно приведшій къ переоцѣнкѣ цѣнностей во всѣхъ областяхъ жизни.

ГЛАВА IX.

Ренессансъ въ его значеніи для экономическаго міросозерцанія.

I. Значеніе гуманизма для экономической жизни.

Литература: *Онкенъ* Исторія политической экономіи *P. Wernle.* Renaissance und Reformation 1911 *Бергеръ* Культурныя задачи реформаціи *Я. Буркгартъ* Культура возрожденія въ Италіи I—II. *Ad Harnack.* Reden und Aufsatze I—II. *Th. Ziegler.* Geschichte der christlichen Ethik 1886 *W. Gass.* Gesch d. christl. Ethik. I—II 1881—7. *К. Фишеръ* Исторія философіи, т I. *Виндельбандъ* Исторія философіи, т I. *Pico de la Mirandola.* De hominis dignitate (нѣм. пер. „Von der Wurde des Menschen", 1905) *W. Sombart.* Die Juden und das Wirtschaftsleben. 1911. *Его же.* Современный капитализмъ, I—II.

Переходъ отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени осуществляется въ медленномъ, многовѣковомъ переломѣ жизни, который, начинаясь съ 13—14 вѣковъ, ощущается съ особенной напряженностью въ 15—16 вв. и, въ сущности, продолжается и до нашего времени. Общее духовное содержаніе этого историческаго процесса можетъ быть опредѣлено какъ *секуляризація* жизни, отрывъ отъ церкви и обмірщеніе всѣхъ ея идеаловъ, преобладаніе цѣнностей земныхъ, посюсторонних, надъ потусторонними, религіозными. Этотъ процессъ обмірщенія имѣетъ нѣсколько степеней: переходъ отъ средневѣковаго уклада жизни къ духовному строю новаго времени совершается чрезъ ренессансъ, реставрацію древняго язычества, и реформацію, „свѣтское христіанство", на верхнихъ же ступеняхъ стоятъ уже вполнѣ свѣтское „просвѣщеніе", философскій и экономическій матеріализмъ и „научное" міровоззрѣніе. Современный человѣкъ съ его запросами и понятіями зародился поэтому не въ 19-мъ вѣкѣ, но еще въ

Секуляризація жизни.

15—16-мъ вѣкахъ, въ частности въ эпоху реформаціи и возрожденія. И все то, что въ настоящее время получаетъ болѣе полное развитіе и выраженіе, какъ бы въ зернѣ содержится уже здѣсь. Это имѣетъ силу и въ вопросахъ экономическаго мировоззрѣнія. Поэтому намъ необходимо хотя бы кратко остановиться на этой эпохѣ наиболѣе стремительнаго перехода отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени и указать главные его моменты.

Начнемъ съ самаго простого и осязательнаго, именно съ событій экономическихъ. Въ жизни европейскихъ народовъ въ концѣ среднихъ вѣковъ происходитъ цѣлый рядъ глубокихъ экономическихъ перемѣнъ, которыя въ общемъ и цѣломъ сводятся къ расширенію обмѣна и постепенному созданію народнаго хозяйства, чрезъ посредство „территоріальнаго“, этой промежуточной стадіи между городскимъ и государственно-народнымъ хозяйствомъ, какъ и политически территоріи княжествъ посредствуютъ между феодальной раздробленностью и государственной централизованностью нашихъ дней. Могущественнымъ толчкомъ къ развитію и расширенію обмѣна послужили Крестовые походы. Хотя Крестовые походы были вызваны мотивами характера религіознаго или, по крайней мѣрѣ, они неизмѣнно выставлялись на знамени ихъ, однако значеніе ихъ въ исторіи было многосторонне. И, прежде всего, Крестовые походы имѣютъ огромное экономическое значеніе [1]).

Крестовые походы.

---

[1]) Вотъ какъ изображаетъ значеніе Крестовыхъ походовъ протестантскій историкъ реформаціи Бергеръ (см литературу), конечно, всецѣло проникнутый сознаніемъ превосходства новаго стиля жизни надъ старымъ. „Крестовые походы повлекли за собой не только расширеніе географическаго, духовнаго и экономическаго горизонта, но явились вмѣстѣ съ тѣмъ и переходомъ отъ напряженно-аскетической мысли къ міру дѣйствительному. Они дали рѣшительный толчокъ этому побѣдоносному росту матеріальной культуры, которая, казалось, должна была вполнѣ поглотить религіозно-идеальные интересы Со знаменемъ аскетизма вступило въ жизнь новое движеніе, но такой характеръ его удержался недолго, подъ щитомъ аскетическихъ заслугъ укрылось множество эгоистическихъ мотивовъ—стремленіе къ свѣтскому могуществу, національное соперничество, личное честолюбіе, страсть къ приключеніямъ и отважное искаше сокровищъ, короны и славы. Проснулась прежняя страсть къ кочеваніямъ, уже и до Крестовыхъ походовъ проявлявшаяся въ безчисленныхъ пилигримствахъ, во-

Экономическое вліяніе Крестовыхъ походовъ состояло въ томъ, что они установили связь западно-европейскаго міра съ Востокомъ, значительно расширивъ его кругозоръ и экономическія связи. Прежнее натуральное хозяйство оказывается несоотвѣтствующимъ нуждамъ новаго времени. Если одинокому пилигриму дѣлается почти невозможнымъ достичь Святой земли безъ извѣстныхъ денежныхъ затратъ, то тѣмъ болѣе рыцарь, собиравшійся на Востокъ, или князь, сопровождаемый безчисленной свитой, нуждался въ большихъ денежныхъ суммахъ для покрытія всѣхъ дорожныхъ расходовъ. Повсюду обнаруживается движеніе благодаря возникновенію торговыхъ сношеній съ востокомъ. Христіане завладѣли важнѣйшими портами Сиріи и Палестины; проѣзжія дороги стали безопаснѣе; компасъ умалилъ страхи океана; европейскіе купцы всѣхъ національностей основывали свои факторіи въ многолюдныхъ левантійскихъ гаваняхъ и оттуда поддерживали правильное сношеніе съ родиной. Рядомъ съ купцами приняли участіе въ этой многообѣщающей восточной торговлѣ рыцари, епископы, аббаты и всякій мелкій людъ, непосредственно или вложеніемъ капитала; коммерческій духъ предпринимательства охватилъ всѣ классы, заключались международные торговые договоры, и европейскія націи не только

ображенію, разгоряченному сказочными путешествіями, фантастическими бреднями, полными самыхъ невѣроятныхъ приключеній, или поэмами Шпильмана, востокъ представлялся не только святой землей, но и страной чудесъ, населенной рѣдко одаренными народами, невиданными звѣрями, растеніями и камнями, страною таинственныхъ магическихъ силъ и неисчерпаемыхъ сокровищъ. Ненасытная жажда приключеній манила въ Святую землю раньше всего неимущихъ, бродягъ, преступниковъ,—словомъ, людей, которымъ нечего было терять. Они брали крестъ, гарантировавшій имъ безнаказанность и открывавшій имъ надежду на богатую наживу. Страшныя неудачи движенія, поглотившаго такое безчисленное число ненужныхъ жертвъ,—безъ сомнѣнія, парализовали бы воодушевленіе, если бъ толпу влекли впередъ именно эгоистическія ожиданія. Въ „Рейнфридѣ Брауншвейгскомъ“ выводятся тѣ тайные стимулы, которые вели рыцарей въ Святую землю: одинъ идетъ ради приключеній, другой,—чтобы отличиться въ борьбѣ на копьяхъ, третій,—чтобы взглянуть на бѣлый свѣтъ, четвертый,—ради своей возлюбленной, пятый,—чтобы послужить Богу, шестой,—чтобы пострадать во имя Христа, седьмой,—чтобы избавиться отъ нищеты на родинѣ и пріобрѣсти денегъ и богатствъ, восьмой — ради пустого времяпрепровожденія, девятый— изъ честолюбія“.

находили на Востокѣ выгодный сбытъ своему оружію, доспѣхамъ, лошадямъ, своимъ полотнамъ, хлѣбу и другимъ предметамъ, но они въ большемъ количествѣ привозили на Западъ натуральные продукты и предметы роскоши Востока, способствовавшіе развитію потребностей роскоши и возбуждавшіе къ соревнованію въ искусствѣ и индустріи. Культивированныя растенія Востока, какъ сезамъ, сладкіе стручки, шафранъ, маисъ и рисъ, пріобрѣли право гражданства въ Европѣ, сахаръ, вино, масла, фрукты и овощи Юга стали массами ввозиться въ Европу, а также и шерсть, шелка, бархатъ, атласъ, кисея, ситцы, дамаскъ, ковры, одежды, мѣха, красильныя вещества, медикаменты, спеціи, зеркала, стеклянная посуда, кузнечное производство и тысячи разнообразнѣйшихъ предметовъ роскоши. То, что раньше принималось, какъ пріятное, стало постепенно предметомъ необходимости, образовалось множество новыхъ потребностей; въ модахъ, въ нравахъ общества, въ искусствѣ, даже въ культурѣ растеній, сказывалось вліяніе Востока [1]). Эта связь съ Востокомъ въ установленіи торговыхъ отношеній имѣла однимъ изъ многочисленныхъ экономическихъ послѣдствій перенесеніе экономическаго центра тяжести на Югъ, поближе къ Востоку. Естественно, что въ эпоху Крестовыхъ походовъ наиболѣе выдвигаются въ торговлѣ города, лежащіе вблизи Средиземнаго моря, особенно южно-итальянскіе и южно-французскіе города: Венеція, Пиза, Генуя, Амальфи, Мессина, Марсель, Тулонъ, Нарбонна и Монпелье, всѣ эти города принимаютъ огромное участіе въ торговлѣ, а расширеніе торговли привело неизбѣжно къ расширенію роли денегъ и вообще денежныхъ операцій, съ которымъ связано возникновеніе кредитно-вексельныхъ и банковыхъ предпріятій. Недаромъ торговое и вексельное право и банковое дѣло носятъ въ себѣ слѣды своего итальянскаго происхожденія (Наиболѣе употребительные термины, какъ въ бухгалтеріи, такъ и въ банко-

[1]) По *Бергеру* (см. литературу).—Вопросъ о значеніи роскоши въ исторіи происхожденія капитализма подвергнутъ систематическому обслѣдованію въ работѣ *Werner Sombart* Luxus und Kapitalismus 1913. (Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus, I.

вомъ и вексельномъ дѣлѣ, взяты изъ итальянскаго языка). Для урегулированія торговыхъ сношеній учреждаются консульства и посольства, вообще торговыя отношенія упрочиваются политическими отношеніями. Еще большее значеніе, чѣмъ Крестовые походы, имѣло по своимъ хозяйственнымъ послѣдствіямъ открытіе Америки, соединившее Европу съ новымъ міромъ, превратившее европейскую цивилизацію въ европейско-американскую. Значеніе открытія Америки въ экономической жизни народовъ въ сущности мы продолжаемъ переживать и до сихъ поръ. Наиболѣе непосредственно его вліяніе выразилось въ огромномъ наплывѣ благородныхъ металловъ, золота и серебра изъ Америки въ Европу, вызвавшемъ здѣсь такую революцію цѣнъ, равной которой не знаетъ исторія торговли: номинальныя (или денежныя) цѣны поднялись въ нѣсколько разъ (для нѣкоторыхъ товаровъ въ пять, шесть разъ). Въ увеличеніи количества золота и серебра, оказавшагося въ распоряженіи европейскаго хозяйства, лежитъ одно изъ условій возможности развитія европейскаго капитализма (связь между колоніальнымъ хозяйствомъ и капитализмомъ хорошо выясняетъ Зомбартъ). Сродное по послѣдствіямъ, хотя, конечно, и несравнимое по степени вліяніе оказало на европейское хозяйство и открытіе морского пути въ Индію.

Открытіе Америки.

При переходѣ отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени начинаютъ создаваться болѣе обширныя, хозяйственно-политическія единицы, при этомъ сыграли свою роль открытіе пороха и связанное съ нимъ образованіе постояннаго войска [1]). Городское хозяйство перерождается въ территоріальное, создаются огромныя самостоятельныя государства. Государство сознаетъ свою культурнополитическую мощь, и этому соотвѣтствуетъ новое пониманіе природы государства и особенно его отношенія къ Риму: въ противоположность средневѣковому воззрѣнію, по которому верховная власть принадлежитъ папѣ и только делегируется имъ императору, рядъ писателей, начиная съ Данте, стремится отстаивать самостоятельность го-

[1]) Значеніе войска въ исторіи капитализма подвергнуто спеціальному изученію *Зомбартомъ* въ его Krieg und Kapitalismus 1913 (Stud. z. Entwgesch. d. mod. Kapit., II).

сударства и его интересовъ, свѣтскую природу государства и необходимость его секуляризации. Особенно большое значение имѣетъ здѣсь литературная дѣятельность Макіавелли („О князѣ"), Гоббеса, Гуго Гроція и др.

Еврейство и капитализмъ.

Заслуживаетъ особаго упоминанія роль еврейства и еврейскаго капитала, выясняемая въ изслѣдованіи проф. Зомбарта. Мы уже знаемъ, что въ средніе вѣка, благодаря каноническому законодательству противъ роста, евреи стали естественными монополистами ростовщическаго капитала. Теперь, при расширеніи денежныхъ и торговыхъ оборотовъ, роль ихъ, какъ представителей денежнаго капитала, значительно выросла, и ихъ внѣшнія судьбы оказываются тѣсно связаны съ успѣхами народнаго хозяйства; даже перемѣщеніе центра тяжести хозяйственной жизни Европы стоитъ, повидимому, въ нѣкоторой связи съ переселеніями евреевъ, вызываемыми массовыми ихъ изгнаніями въ XV в.—изъ испанскихъ и португальскихъ, а затѣмъ изъ германскихъ городовъ, въ XVI же столѣтіи изъ итальянскихъ. Въ различныхъ предпріятіяхъ колоніальнаго хозяйства евреи принимаютъ также самое дѣятельное участіе, особенно при первоначальномъ заселеніи Америки [1]), сначала сѣверной, а затѣмъ и южной, особенно Бразиліи. Роль евреевъ въ развитіи банковаго дѣла и вообще коммерціализированіи хозяйственной жизни болѣе или менѣе общеизвѣстна. Такой исключительной приспособленности евреевъ къ капиталистическому хозяйству, благодаря которой приходится, вмѣстѣ съ Зомбартомъ, въ самомъ капитализмѣ видѣть въ значительной мѣрѣ созданіе еврейскаго духа, содѣйствовало и внѣшнее положеніе евреевъ среди европейскихъ народовъ, какъ духовно сплo-

---

[1]) „Amerika in allen seinen Theilen ist ein Judenland" —„Америка во всѣхъ своихъ частяхъ есть еврейская страна",—говоритъ Зомбартъ (Juden und das Wirtschaftsleben, 31) Онъ же приводитъ цѣлый рядъ интересныхъ фактовъ о роли евреевъ въ открытіи Америки: оба путешествія Колумба были финансированы на еврейскіе капиталы (вторая на деньги, экспропріированныя у еврейскихъ купцовъ) На кораблѣ Колумба (котораго тоже считаютъ за полуеврея) было нѣсколько евреевъ, и первый европеецъ, вступившій на почву Америки, говорятъ, былъ еврей (de Torres) Множество евреевъ, изгнанныхъ изъ Испаніи, хлынуло въ Новый свѣтъ, первые купцы здѣсь были евреи, первыя промышленныя предпріятія и плантаціи устроены ими же. Вообще духъ американизма Зомбартъ считаетъ еврейскимъ

ченной, но, въ то же время еще съ древнихъ временъ территоріально разсѣянной національной общины, націи безъ территоріи, ихъ полугражданское положеніе, заставлявшее чувствовать себя повсюду „колонистами", а равно и особенный психологическій складъ ихъ, вырабатываемый еврейской религіей, ученіемъ Ветхаго Завѣта въ талмудической обработкѣ. Рядомъ остроумныхъ сопоставленій Зомбартъ доказываетъ, что основныя черты религіозной морали еврейства вырабатываютъ, съ одной стороны, самодисциплину и энергію труда, но, съ другой, направляетъ ихъ въ сторону рационализированія жизни и, въ частности, хозяйственной предпримчивости, причемъ, по основному воззрѣнію этой морали, внѣшній успѣхъ, въ частности пріобрѣтеніе богатства, служитъ вѣрнымъ признакомъ богоугодности жизни и уже по тому одному во всякомъ случаѣ есть нѣчто желательное. Богатство есть благо, къ которому нужно стремиться, а не зло или соблазнъ, котораго надо бояться: въ этомъ основномъ пунктѣ еврейская мораль и христіанско-аскетическое мировоззрѣніе, господствовавшее въ средніе вѣка, діаметрально противоположны. И сближеніе между ними въ этомъ отношеніи совершается лишь на основѣ растущей секуляризаціи христіанской морали, общаго обмірщенія жизни европейскаго человѣчества въ новое время. Это сближеніе въ наибольшей степени осуществляется въ кальвинизмѣ и пуританизмѣ, этомъ „англійскомъ гебраизмѣ" (см. ниже).

Этотъ общій и, по конечному результату, единый процессъ имѣетъ два основныхъ русла: религіозное и свѣтское, гуманизмъ и реформацію. Тотъ духовный переворотъ, который выразился въ нихъ обоихъ, имѣетъ и первостепенное хозяйственное значеніе, образуя какъ бы духовный фундаментъ новой цивилизаціи, а, въ частности, и новѣйшаго хозяйства.

Сущность гуманизма.

Остановимся сначала на гуманизмѣ. Гуманизмъ, какъ показываетъ само названіе, стремится къ возстановленію правъ человѣческой личности отъ дѣйствительнаго или мнимаго ея угнетенія. Русскій историкъ гуманизма Корелинъ [1]) указываетъ

---

[1]) *М. С Корелинъ*. Ранній итальянскій гуманизмъ и его исторіографія, т. II, 1061.

„два существенныхъ признака, составляющихъ особенность гуманистической литературы: появляющійся въ немъ индивидуализмъ и глубокій интересъ къ классической древности. Гуманистическій индивидуализмъ характеризуется: 1) интересомъ человѣка къ самому себѣ, къ своему внутреннему міру, 2) интересомъ во внѣшнемъ мірѣ преимущественно къ другому человѣку, 3) убѣжденіемъ въ высокомъ достоинствѣ человѣческой природы вообще и въ неотъемлемомъ правѣ человѣка развивать свои способности и удовлетворять своимъ потребностямъ, 4) интересомъ къ окружающей дѣйствительности, поскольку она имѣетъ вліяніе на человѣка“. „Ренессансъ,—говоритъ Куно Фишеръ [1]),—въ корнѣ измѣнилъ человѣческія воззрѣнія на жизнь и на міръ, освободивъ ихъ отъ силъ, давившихъ въ средніе вѣка, и ставъ по отношенію къ этимъ силамъ въ такую оппозицію, которую церковь, сама охваченная въ началѣ духовнымъ движеніемъ времени, поощряла и даже ускоряла, помогая этому движенію, и распознала лишь впослѣдствіи. Основной темой среднихъ вѣковъ было возстановленіе и возвеличеніе „Civitas Dei“, т. е. божественнаго царства на землѣ, которое господствуетъ надъ міромъ въ неосязаемыхъ для чувствъ порядкахъ и связуетъ индивидуумовъ. Основная тема ренессанса исходитъ изъ вполнѣ противоположнаго направленія, она состоитъ въ проявленіи человѣка, его величія, его славы, она состоитъ въ культѣ человѣческой индивидуальности, его генія, его силъ, его натурально-естественной свободы. Если существовалъ когда-либо вѣкъ, который вѣрилъ въ человѣческій умъ, универсальный геній, человѣческое всемогущество и магію, который пропзвелъ духовно сильныхъ личностей и испыталъ ихъ очарованіе, обожествивъ человѣческій міръ въ природѣ, государствѣ, искусствѣ, то именно такимъ былъ вѣкъ ренессанса. Весь его интересъ сосредоточенъ на естественномъ, благодаря своей силѣ и дарованіямъ, безконечно возвышенномъ человѣкѣ“ [2]).

---

[1]) *К. Фишеръ.* Исторія новой философіи, т I, 76

[2]) Настроенія ренессанса получаютъ классическую формулировку въ сочиненіи одного изъ виднѣйшихъ итальянскихъ гу-

Итакъ, если средневѣковое міровоззрѣніе относилось къ человѣческой природѣ съ нескрываемымъ пессимизмомъ и требовало неусыпнаго самоконтроля, то гуманизмъ, напротивъ, относится къ человѣку, къ его естественнымъ силамъ съ полнымъ довѣріемъ, онъ легко забываетъ о порочныхъ наклонностяхъ человѣческой природы и о ея грѣховности, ощущавшейся съ такой остротой въ міровоззрѣніи среднихъ вѣковъ. Эту сторону гуманизма, съ точки зрѣнія христіанской этики, потому можно выразить такимъ сравненіемъ: если у Адама и Евы послѣ грѣхопаденія открылись глаза на свою наготу и они ощутили потребность въ одеждѣ,—въ охранѣ нравственнаго закона, постояннымъ самоконтролѣ, то въ гуманизмѣ, напротивъ, какъ будто снова закрываются ихъ глаза и люди перестаютъ видѣть свою наготу и нуждаться въ одеждѣ. Его пафосъ къ возрожденію классической древности есть реставрація язычества. По существу, какъ это съ полной ясностью выразилось въ дальнѣйшемъ развитіи гуманизма, въ эпоху такъ называемаго просвѣтительства, гуманизмъ связанъ съ растущимъ религіознымъ индифферентизмомъ, а позднѣе и враждой къ религіи, и это значеніе его лишь затемняется тѣмъ, что сначала онъ идетъ объ руку съ реформаціей и какъ будто поглощается ея потокомъ [1]).

манистовъ, Пико де ла Мирандолла: „Oratio de hominis dignitate“ „Рѣчь о человѣческомъ достоинствѣ“: „Посреди міра поставленъ ты затѣмъ, чтобы обозрѣвать все, что въ немъ есть,—говоритъ Пико де ла Мирандолла, обращаясь къ человѣку —Ни небеснымъ, ни земнымъ, ни смертнымъ, ни безсмертнымъ ты созданъ съ тѣмъ, чтобы, какъ свой собственный, свободный и самовластный творецъ и созидатель, ты создалъ себѣ форму, которую пожелаешь. Ты можешь выродиться въ тупое животное и ты можешь возвыситься до божественнаго существа силой всей твоей внутренней воли. О, возвышенная благость этого божественнаго Отца, о, величественная и удивительная миссія человѣка, которому дано добиться того, чего онъ пожелаетъ, и быть тѣмъ, къ чему онъ стремится. Животныя приносятъ съ собой уже изъ утробы матери все, чѣмъ они должны владѣть Небесные небожители были съ самаго начала тѣмъ, чѣмъ они становятся на всю вѣчность. Одному человѣку вселилъ Отецъ сѣмена всевозможной жизни, сѣмена, которыя слѣдуетъ развивать и которыя будутъ расцвѣтать въ немъ и приносить свои плоды“.

[1]) Различіе между гуманизмомъ и реформаціей отмѣчается и Т. Циглеромъ, и Гарнакомъ, и Вернле (см литературу).

Хозяйственная этика гуманизма.

Переоцѣнка цѣнностей, произведенная гуманизмомъ, оказала глубокое вліяніе на всѣ стороны жизни, а, въ частности, и на хозяйственную жизнь и нормы этики хозяйства. Христіанская, дуалистически-аскетическая этика хозяйства въ гуманизмѣ ниспровергается, и человѣкъ, внезапно увѣровавшій въ естественную чистоту своихъ побужденій и инстинктовъ, получаетъ какъ бы санкцію для свободнаго ихъ удовлетворенія. Сюда необходимо относится и область хозяйственнаго интереса и того экономическаго эгоизма, который провозглашенъ Ад. Смитомъ въ качествѣ нормы экономическаго поведенія. Современный экономическій аморализмъ, разрывъ связи между этикой и хозяйствомъ, новѣйшій „экономическій человѣкъ“ зарождаются, несомнѣнно, въ гуманизмѣ. Теоріи естественной свободы физіократовъ и Смита, экономическій матеріализмъ Маркса, какъ и другія вліятельныя экономическія ученія имѣютъ духовную родину въ гуманизмѣ и представляютъ собой варіаціи одного и того же ученія—о естественномъ человѣкѣ и его неповрежденности. Поэтому и политическая экономія, какъ наука объ естественной, себѣ предоставленной и руководимой хозяйственнымъ инстинктомъ или интересомъ экономической дѣятельности человѣка, хотя и появляется на свѣтъ вполнѣ осязательно лишь въ 18 вѣкѣ въ системѣ физіократизма, какъ вѣтвь общаго дерева „просвѣщенія“, духовно зачинается въ гуманизмѣ. Здѣсь же, въ гуманистической вѣрѣ въ естественнаго человѣка, въ неповрежденность человѣческой природы, лежатъ корни и современнаго соціализма, одинаково какъ системы Фурье, такъ и Маркса. Новѣйшій соціализмъ можно разсматривать лишь какъ разновидность гуманизма, какъ частное его приложеніе или переводъ на языкъ политической экономіи его общихъ ученій. И знаменательно, что уже въ 15-мъ вѣкѣ, въ расцвѣтъ гуманизма, мы имѣемъ и первую соціалистическую систему, стоящую вполнѣ на высотѣ современнаго соціализма, именно „Утопію“ Т. Мора.

2. Соціальные идеалы возрожденія (Т. Моръ, Т. Кампанелла).

Литература: *Томасъ Моръ* Утопія, пер. Генкеля. *Thomas Morus.* Utopia (Latein. Litteraturdenkm. d. XV. u. XVI. Jahrh., II Berlin. 1895). *Каутскій*, ц. соч. *G. Adler*, op. cit. *Кампанелла.* Государство Солнца, въ пер. Генкеля. *Квасала.* Кампанелла („Журн. Мин. Нар. Просв." 1906/7). *М. Ковалевскій* Бонеро и К. (Вопр. фил. и псих. 1896). *Kvačala.* Th. Campanella. 1909 (съ указателемъ литературы). *Виндельбандъ* Ист. нов. фил., I. *Kleinwächter.* Die Staatsromane 1891. *Щегловъ Д.* Исторія соціальныхъ системъ отъ древности до нашихъ дней, томъ I. СПБ. 1870 (о Т. Моръ и Кампанеллѣ).

Жизнь Мора

Томасъ Моръ (1477—1535) принадлежалъ по рожденію къ высшей буржуазіи, отецъ его былъ судьей верховнаго королевскаго суда въ Лондонѣ. Другъ Мора, извѣстный нѣмецкій гуманистъ Эразмъ, въ восторженныхъ чертахъ описываетъ его наружность и характеръ. Нравственное изящество Мора поразительно въ это необузданное время дикихъ страстей. Гуманистъ Колетъ называетъ Мора „единственнымъ геніемъ Англіи", хотя она обладала многими выдающимися умами. Въ Оксфордскомъ университетѣ, въ которомъ обучался Моръ, вмѣстѣ съ преподаваніемъ классическихъ языковъ въ значительной мѣрѣ пробивались новыя теченія. Англія была также охвачена гуманистическимъ ренессансомъ, но въ отличіе отъ италіанскаго, принимавшаго нерѣдко языческія формы, англійскій ренессансъ не терялъ связи съ религіозностью, этимъ отличался и Томасъ Моръ. Послѣдній сошелся особенно близко съ Колетомъ, ученикомъ Савонаролы, и чрезъ его посредство онъ проникался и духомъ Савонаролы. Другимъ любимымъ писателемъ Мора былъ Пико де-ла-Мирандола, италіанскій гуманистъ, который также отличался глубокой религіозностью. Его любимымъ авторомъ былъ и Платонъ.—Политейа была его настольной книгой. (Вліяніе Платона и его Политейи на Мора до такой степени велико и очевидно, что становится замѣтнымъ уже при первомъ знакомствѣ съ „Утопіей" Мора). Съ другой стороны, рядомъ съ Платономъ Моръ также прилежно изучалъ Августина, въ частности De Civitate Dei. Въ юности

Моръ серьезно подумывалъ о монастырѣ, однако вступленіе въ бракъ побудило его отказаться отъ этого плана. 26-лѣтній Моръ пріобрѣлъ въ Лондонѣ такую широкую популярность, что былъ избранъ въ члены парламента, и здѣсь онъ выдвинулся, отстаивая интересы народа передъ королемъ Генрихомъ VII, въ результатѣ чего Моръ былъ заточенъ въ лондонскую тюрьму Тоуэръ и присужденъ къ денежному штрафу. Однако, по смерти короля его положеніе опять возстановилось; онъ пріобрѣлъ такое довѣріе у лондонскаго купечества, что два раза ѣздилъ посломъ во Фландрію и Кале, между этими двумя путешествіями, въ 1516 году, и была написана „Утопія“. Практическая дѣятельность въ юридической области и путешествія, предпринятыя Моромъ, содѣйствовали тому, что Моръ, познакомившись съ экономическимъ положеніемъ страны изъ опыта, сдѣлался еще въ большей степени сторонникомъ политической свободы, нежели былъ раньше. Новый король Генрихъ VIII былъ болѣе просвѣщеннымъ государемъ, нежели его предшественникъ, и Томасъ Моръ быстро поднимался по ступенямъ государственной лѣстницы и, наконецъ, получилъ мѣсто въ государственномъ совѣтѣ, будучи назначенъ на должность лорда-канцлера. Такимъ образомъ, Моръ, авторъ соціалистическаго трактата, одно время былъ и какъ бы премьеромъ англійскаго правительства. При своей широкой юридической дѣятельности онъ посвящалъ не мало времени вопросамъ научнаго и философскаго характера и поддерживалъ близкія отношенія къ нѣкоторымъ представителямъ нѣмецкаго гуманизма (между прочимъ въ его домѣ была написана знаменитая „Похвала глупости“ Эразма). Подъ вліяніемъ Мора находился до извѣстной степени его современникъ Раблэ. Заслуживаетъ упоминанія, что Моръ былъ сторонникомъ женскаго равноправія, ученость женщинъ онъ считалъ благомъ высшимъ, „чѣмъ богатство Креза и красота Елены“, и даже, если женщина менѣе даровита, чѣмъ мужчина, нужно обрабатывать и неплодородную почву, „исправлять природу посредствомъ усидчиваго труда и упорныхъ научныхъ занятій“. Моръ сохранилъ до конца жизни искреннюю личную религіозность. Во время реформаціи Моръ велъ полемику съ Лютеромъ, ска-

чала отъ лица Генриха VIII, усерднаго приверженца папы: онъ выпустилъ книгу въ защиту 7 таинствъ, составленную другими лицами и лишь проредактированную Моромъ (впослѣдствіи эта книга послужила главнымъ пунктомъ обвиненія противъ Мора). Когда Лютеръ, по обычаю того времени, отвѣтилъ рѣзкими выраженіями по адресу Генриха VIII, Томасъ Моръ выступилъ съ книгой подъ заглавіемъ „Отвѣтъ Томаса Мора на оскорбленія, возведенныя М. Лютеромъ на короля Генриха VIII“, гдѣ Моръ соперничаетъ съ Лютеромъ въ рѣзкости тона и выраженій. Черезъ 5 лѣтъ Моръ выступилъ съ діалогомъ „О ересяхъ и религіозныхъ спорахъ“, гдѣ выражается мысль, что реформація есть анархія, полное освобожденіе личности отъ всѣхъ обязательствъ. По должности канцлера ему приходилось подвергать протестантовъ заключенію, какъ государственныхъ преступниковъ (а, говорятъ, и казнить ихъ). Правда, при этомъ онъ прибавлялъ: „Я ненавижу ихъ заблужденія, но не личности, и желаю первымъ уничтоженія, а вторымъ пощады“. Однако враги Мора и его принципіальные литературные противники обвиняютъ его даже въ безпощадности, что впрочемъ соотвѣтствовало духу времени, какъ это видно изъ примѣра Кальвина. Дальнѣйшій ходъ событій привелъ къ тому, что Моръ самъ получилъ смертный приговоръ именно въ качествѣ исповѣдника истинной вѣры, т.-е. католической церкви. Когда король былъ объявленъ главой церкви, согласно новому церковному строю, установившемуся въ Англіи, и была выработана новая присяга, обязательная для всѣхъ, Моръ отказался ее принести именно въ томъ пунктѣ, гдѣ король признается главою церкви, и онъ, бывшій канцлеръ короля, какъ ослушникъ государственной власти, былъ заключенъ въ Тоуэръ въ 1533 г. Онъ просидѣлъ здѣсь болѣе года. Была назначена комиссія для суда надъ нимъ, причемъ его обвиняли на основаніи книги „О семи таинствахъ“, въ составленіи которой онъ принималъ лишь косвенное участіе, и притомъ по порученію короля. Онъ былъ приговоренъ къ смертной казни, причемъ предписано было его четвертовать и на каждыхъ изъ четырехъ воротъ Сити выставить по части тѣла, голову же—на Лондонскомъ мосту. Король замѣнилъ этотъ приго-

воръ простымъ отсѣченіемъ головы (на что Моръ, говорятъ, воскликнулъ: „Избави Богъ моихъ друзей отъ подобныхъ милостей“). 6 іюня 1535 года Моръ былъ казненъ; онъ умеръ со смѣлостью и великодушіемъ, достойнымъ великаго человѣка, и на эшафотѣ заявилъ, что остается вѣрнымъ сыномъ церкви и вѣрноподданнымъ своего короля.

Утопія

Католическая біографія Мора, естественно, заставляетъ ожидать, что и въ Утопіи отразятся его католическія убѣжденія, а, въ частности, дуалистическое пониманіе человѣческой природы. Читатель Утопіи будетъ поэтому немало пораженъ, не видя въ ней ни малѣйшаго слѣда этихъ убѣжденій. Утопію могъ написать любой изъ наиболѣе язычествующихъ гуманистовъ, проникнутый вѣрой въ естественное совершенство человѣческой природы, или даже просто человѣкъ, никогда не слышавшій о христіанствѣ (если не считать мимолетныхъ упоминаній о немъ). Этотъ поразительный фактъ можетъ быть объясненъ лишь двойственностью самого Мора и всей этой эпохи, еще колебавшейся между двумя міровоззрѣніями и поочередно хватавшейся то за одно, то за другое. Полное заглавіе Утопіи таково: „Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optima reipublicae statu deque nova Insula Utopia authore clarissimo viro Illustri Thoma Moro etc.“, или „Золотая книжка, столь же полезная, сколь и занимательная о наилучшемъ состояніи государства и о новомъ островѣ Утопіи, составленная знаменитымъ мужемъ Т. Моромъ“. „Утопія“ написана въ формѣ діалога и состоитъ изъ двухъ частей; собесѣдники суть Моръ, его пріятель Эгидій и нѣкій Рафаэль Гитлодей, португалецъ, который разсказываетъ довольно правдоподобную исторію о томъ, какъ спутники Америго Веспучи попали на нѣкоторый неизвѣстный островъ, называемый Утопіей (οὐ τόπος, т.-е. несуществующее мѣсто). Однако замыселъ былъ до такой степени замаскированъ, либо то время было до такой степени легковѣрно, что выдумка не всѣми была понята, и иные склонны были искать Утопіи на географической картѣ.

Положеніе Англіи, изображенное въ Утопіи

Утопія состоитъ изъ двухъ частей, причемъ первая часть представляетъ изъ себя соціально-политическій памфлетъ, весьма большой рѣзкости и суровости; въ немъ

дается безпощадная критика соціальныхъ бѣдствій Англіи того времени, и однако эта часть, наиболѣе выстраданная и серьезная, привлекла наименьшее вниманіе современниковъ, которые преимущественное вниманіе обратили на вторую часть, гдѣ описывается соціалистическое государство, существующее на островѣ Утопіи. Такимъ образомъ, сказку предпочли горькой дѣйствительности, быль—небылицѣ. Для соціальнаго историка Англіи эта первая часть представляетъ собою документъ первостепенной важности. Здѣсь высказываются жалобы и сѣтованія на жестокое отношеніе къ бродягамъ и ворамъ, по отношенію къ которымъ примѣняется массовая смертная казнь, между тѣмъ какъ воровство и бродяжничество является неизбѣжнымъ при тѣхъ невыносимыхъ экономическихъ условіяхъ, въ которыхъ они живутъ. Эта невыносимость создается ихъ обезземеленіемъ, въ результатѣ такъ называемыхъ огораживаній, игравшихъ столь важную роль въ соціальной исторіи Англіи. Благодаря успѣхамъ шерстяной промышленности въ Англіи и Фландріи шерсть сдѣлалась самымъ доходнымъ предметомъ сельскаго хозяйства, и сельскія пастбища, отчасти даже поля, нерѣдко обращались въ пастбища для овецъ. Съ этимъ и были связаны захваты крупными землевладѣльцами общественныхъ земель, извѣстные подъ именемъ „огораживаній“.

„Бѣдствіемъ для Англіи являются, по мнѣнію Мора, безчисленныя количества овечьихъ стадъ, которыя теперь покрываютъ всю Англію Эти повсюду смирныя и нетребовательныя животныя у насъ оказываются до того жестокими и прожорливыми, что бросаются на людей и прогоняютъ ихъ съ насиженныхъ мѣстъ, домовъ, деревень Дѣйствительно, ко всѣмъ мѣстамъ, гдѣ собирается нѣжная и драгоцѣнная овечья шерсть, спѣшатъ благородные богачи и даже достопочтенные аббаты, чтобы оттягать себѣ участокъ земли. Ни привилегіи, ни доходы съ помѣстій, ничто не удовлетворяетъ этихъ жалкихъ людей и мало того, что они проводятъ жизнь въ полной праздности и удовольствіяхъ—въ тягость обществу и безъ пользы государству,—на протяженіи многихъ миль въ окружности они лишаютъ почву всякой обработки и превращаютъ ее въ пастбище Они сравниваютъ съ землею дома и цѣлыя деревни, оставляя только церкви, да и то съ тѣмъ, чтобы устраивать въ нихъ хлѣва для барановъ; самыя населенныя и прекрасно обработанныя земли превращаются, благодаря имъ, въ пустыни. Безъ сомнѣнія, они опасаются, что такимъ образомъ будетъ слишкомъ много садовъ и лѣса, и звѣри останутся безъ пастбища И вотъ такой жадный владѣлецъ окружается стѣной, пространствомъ въ нѣсколько тысячъ десятинъ земли; мѣстныхъ

крестьянъ выгоняютъ однихъ обманомъ, другихъ силой, въ лучшемъ случаѣ цѣлымъ рядомъ притѣсненій, волокитой, такъ что въ концѣ концовъ они принуждены бываютъ продавать свою собственность. И вотъ это семейство кочуетъ по полямъ и дорогамъ мужчины, женщины, вдовы и сироты, отцы и матери съ малыми ребятами. Съ плачемъ покидаютъ они ту кровлю подъ которой они родились, землю, которая ихъ кормила, и не знаютъ, гдѣ искать себѣ пристанища За безцѣнокъ они сбываютъ тотъ скарбъ, который могли захватить съ собой Когда и такой скудный источникъ исчерпывается, что, конечно, не заставляетъ себя долго ждать, что имъ остается дальше? Воровство, а затѣмъ висѣлица“ [1]) Поэтому для спасенія своего отечества отъ соціальнаго зла, онъ здѣсь предлагаетъ „заставить могущественныхъ разрушителей снова выстроить деревни и фермы, ими разоренныя, или по крайней мѣрѣ уступить земли такимъ людямъ, которые захотятъ возстановить развалины, обуздайте корыстолюбивый эгоизмъ богача, отнимите отъ него возможность накоплять богатство и присваивать себѣ доходы, изгоните праздность, дайте земледѣлію широкое поле дѣятельности, создайте фабрики для обработки шерсти и другихъ отраслей промышленности, чтобы дать полезное занятіе той массѣ людей, несчастная судьба которыхъ дѣлаетъ изъ нихъ бродягъ и воровъ или, что то же самое,— лакеевъ.

Собственность, какъ источникъ всѣхъ золъ

Гдѣ же выходъ изъ этого зла, какова основная его причина? При отвѣтѣ на этотъ вопросъ и раскрывается то, что можно назвать соціалистическимъ credo Мора. Причиной этихъ несправедливостей Моръ считаетъ существованіе частной собственности. „Теперь, дорогой Моръ (говоритъ Гитлодей), я хочу раскрыть передъ тобой всѣ тайники своей души и сообщить тебѣ сокровеннѣйшія мысли. Вездѣ, гдѣ существуетъ право собственности, гдѣ все измѣряется на деньги, о справедливости и общественномъ благополучіи не можетъ быть и рѣчи: можешь ли ты допустить, что самое драгоцѣнное сокровище находится въ рукахъ недостойныхъ, и можно ли назвать вполнѣ счастливымъ такое государство, гдѣ общественное достояніе служитъ добычей въ рукахъ горсти людей, ненасытныхъ въ наслажденіяхъ, между тѣмъ какъ масса гибнетъ отъ нищеты?“ Между тѣмъ достаточно устранить эту частную собственность, чтобы были устранены и всѣ злоупотребленія ею и всѣ несправедливости. На это Моръ высказываетъ свой скептицизмъ по отношенію къ осуществимости этого строя, именно указываетъ на противодѣйствіе этому строю дурныхъ сторонъ человѣческой природы.

[1]) Всѣ цитаты изъ Мора дѣлаются по переводу Генкеля

„Я далекъ отъ того, чтобы раздѣлять твои убѣжденія. Напротивъ, я держусь того мнѣнія, что въ странѣ, гдѣ будетъ заведена общность имущества, будетъ очень неудобно жить. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ она не будетъ испытывать самой крайней нужды? Каждый будетъ уклоняться отъ труда и переносить заботы о своемъ пропитаніи на головы другихъ. Допустимъ даже, что нужно будетъ подгонять лѣнтяевъ, но вѣдь тамъ законъ ни за кѣмъ не признаетъ права исключительнаго пользованія, поэтому ропоту и недовольству не будетъ конца, и убійство за убійствомъ будутъ обагрять нашу республику". „Какія узы наложите вы на анархію? Вѣдь власть пользуется у васъ авторитетомъ только по имени; она лишена того, что внушаетъ страхъ и уваженіе. Мнѣ вообще кажется, что никакая власть немыслима въ такой странѣ равныхъ людей, которые отрицаютъ какое бы то ни было превосходство надъ собою". На это Гитлодей отвѣчаетъ описаніемъ Утопіи, и составляющимъ вторую часть произведенія Мора.

Такъ какъ вымышленный характеръ этого разсказа не оставляетъ сомнѣній и для самого автора, то отсюда понятенъ вопросъ, который ставился относительно Утопіи и въ извѣстной степени остается не разрѣшенъ и сейчасъ: какъ самъ Моръ относится къ Утопіи: беретъ ли онъ ее въ серьезъ или же шутитъ? Видитъ ли въ ней надлежащій отвѣтъ на свои собственныя сомнѣнія или же лишь несерьезную отговорку?

Мы знаемъ, что для Платона, который былъ настольнымъ авторомъ для Мора, главнымъ условіемъ соціальной реформы было преобразованіе общественнаго воспитанія. Какъ начать этотъ новый строй? Какъ перейти отъ несовершеннаго строя къ совершенному? Но тщетно мы будемъ искать отвѣта на этотъ вопросъ у Мора, мы вовсе не находимъ у него и самаго вопроса, въ которомъ, между тѣмъ, заключается ключъ ко всему построенію, точно онъ пишетъ не соціальный трактатъ, а соціальную сказку.

Строй жизни въ Утопіи.

Содержаніе сказки такое. Островъ Утопія имѣетъ наибольшую ширину посрединѣ, по бокамъ онъ постепенно и симметрично суживается, такъ что имѣетъ видъ молодого

мѣсяца. На островѣ Утопіи насчитывается 24 обширныхъ и прекрасныхъ города. Языкъ, обычаи, учрежденія, законы въ нихъ одни и тѣ же. Всѣ 24 города выстроены по одному и тому же плану, въ нихъ одни и тѣ же общественныя зданія съ нѣкоторыми лишь приспособленіями къ нуждамъ каждой мѣстности. Самое малое разстояніе между городами 24 мили. Наиболѣе уединенные отстоятъ другъ отъ друга не болѣе, какъ на день пѣшеходнаго пути. Главный городъ острова называется Амаурота. Населеніе живетъ не только въ городахъ, но и въ деревняхъ, гдѣ занимается земледѣліемъ: съ этой цѣлью въ деревняхъ имѣются удобные дома, въ которыхъ находятся всякаго рода земледѣльческія орудія. Каждая земледѣльческая семья состоитъ, по крайней мѣрѣ, изъ 40 человѣкъ мужчинъ и женщинъ и двухъ рабовъ. Каждая группа въ 30 семей управляются „филархомъ“. Ежегодно въ городъ возвращается 20 земледѣльцевъ, совершившихъ двухлѣтній срокъ своей земледѣльческой службы. Эта постоянная смѣна населенія имѣетъ цѣлью, чтобы всѣ занимались земледѣліемъ и пользовались деревенской жизнью. Роковой вопросъ экономической жизни нашего времени, именно объ отношеніи между городомъ и деревней, нездоровыми условіями городской жизни и болѣе здоровыми, но зато болѣе тяжелыми условіями сельскаго труда, здѣсь разрѣшается просто этимъ постояннымъ обмѣномъ населенія.

Количество пищевыхъ продуктовъ, необходимыхъ для нуждъ каждаго города и его окрестностей, опредѣляется на каждый годъ очень точно. Несмотря на это, получается избытокъ, который сохраняется на слѣдующій годъ или же распредѣляется по сосѣдямъ. При наступленіи жатвы филархи земледѣльческихъ семействъ извѣщаютъ городскія управленія о числѣ необходимыхъ вспомогательныхъ рабочихъ, и въ назначенный срокъ приходятъ цѣлыя толпы косарей и при благопріятной погодѣ съ жатвой иногда управляются въ одинъ день.

Правительство организовано на выборномъ началѣ. 30 семействъ города выбираютъ одного правителя, который называется филархомъ, или (на старомъ языкѣ утопіи) сифогрантомъ; 10 филарховъ и 300 семействъ повинуются одному

транибору или протофилархy; наконецъ, сифограпты, числомъ 200, производятъ послѣдніе выборы. Они даютъ клятву подавать голоса лишь за лучшаго и способнѣйшаго гражданина и затѣмъ приступаютъ къ выбору князя изъ среды четырехъ гражданъ, предложенныхъ народомъ. Званіе правителя остается пожизненнымъ при томъ, однако, условіи, чтобы на него не падало подозрѣнія въ стремленіи къ единодержавію; траниборы же избираются ежегодно. Князь представляетъ собой скорѣе нѣкоторую политическую декорацію, такъ какъ никакихъ особыхъ правъ не имѣетъ. Такимъ образомъ, во главѣ Утопіи стоитъ правительство, представляющее собой нѣчто вродѣ совѣта старѣйшинъ,—отголосокъ идей Платона о правителяхъ-философахъ.

Всѣ жители Утопіи несутъ обязанность производительнаго труда, кромѣ обязательнаго участія въ земледѣліи, всѣ связаны съ какимъ-либо спеціальнымъ ремесломъ. Одни ткутъ полотно или шерсть, другіе дѣлаются каменщиками или горшечниками, третьи обрабатываютъ металлы или дерево: все это, прибавляетъ Гитлодей, самыя благородныя ремесла. Только шесть часовъ отводятся Моромъ на долю обязательнаго физическаго труда. Распредѣленіе времени здѣсь слѣдующее: три часа работы до полудня, затѣмъ обѣдъ, два часа отдыха, три часа вечерней работы и, наконецъ, ужинъ. Время между рабочимъ днемъ и сномъ каждый проводитъ по своему усмотрѣнію. Утопійцы далеки отъ того, чтобы проводить свой досугъ въ праздности или глупости, они стараются въ свободное время разнообразить свои занятія. Это достигается благодаря широкому распространенію публичныхъ лекцій, полной общедоступности образованія или благодаря упражненію въ спеціальныхъ ремеслахъ. Гитлодей спѣшитъ обезсилить напрашивающіяся сомнѣнія: „Ты скажешь, шесть часовъ ежедневной работы недостаточно для удовлетворенія общественныхъ нуждъ. Утопія должна быть несчастной страной. А на самомъ дѣлѣ какъ разъ 6 рабочихъ часовъ съ избыткомъ удовлетворяютъ всѣмъ потребностямъ и удовольствіямъ жизни и даютъ даже значительный остатокъ съѣстныхъ припасовъ“. Во-первыхъ, на Утопіи нѣтъ праздныхъ людей, а во-вторыхъ, и женщины привлечены здѣсь къ производительному труду.

Вопросъ о населеніи разрѣшается такъ: каждый городъ долженъ насчитывать 6000 семействъ, и каждая семья должна содержать отъ 10 до 12 мужчинъ зрѣлаго возраста, дѣти въ счетъ не идутъ. Когда семейство разростается свыше этой нормы, лишніе члены переходятъ въ менѣе населенную семью. Если число жителей города увеличивается сверхъ установленнаго числа, то лишніе переводятся въ менѣе населенный городъ. Наконецъ, въ случаѣ переполненія всего острова, предписывается выселеніе,—переселенцы основываютъ колоніи на материкѣ, причемъ однако колоніи управляются по утопическимъ законамъ. Очевидно, однако, что это недобровольное выселеніе въ дѣйствительности есть высылка, и это, конечно, не можетъ считаться удовлетворительнымъ рѣшеніемъ рокового вопроса о переселеніи. Какимъ образомъ разрѣшается вопросъ о распредѣленіи производительнаго труда такимъ способомъ, чтобы не производилось лишняго ни въ одной изъ отраслей раздѣленія труда, а равно и не было недостатка? Этотъ труднѣйшій вопросъ разрѣшается въ Утопіи со сказочной легкостью: каждый городъ раздѣляется на 4 равныхъ квартала, въ центрѣ каждаго изъ нихъ помѣщается рынокъ необходимыхъ продуктовъ. Сюда сносятся издѣлія всѣхъ семействъ и помѣщаются сначала въ складахъ, а затѣмъ сортируются и сохраняются въ соотвѣтствующихъ магазинахъ. Каждый приходитъ и беретъ нужное для себя даромъ. Такъ какъ все имѣется въ изобиліи, то не приходится бояться, чтобы кто-нибудь взялъ лишнее. Жадность и ненасытность живыхъ существъ проискаетъ, главнымъ образомъ, изъ боязни голода. Впрочемъ эти пороки имѣютъ еще и другую причину—тщеславіе, заставляющее щеголять передъ своими ближними богатствомъ и ослѣплять ихъ видомъ своихъ сокровищъ. Утопическія постановленія дѣлаютъ весь этотъ вздоръ ненужнымъ. Здѣсь существуютъ общественные обѣды. Именно на каждой улицѣ, на извѣстномъ разстояніи помѣщаются обширные дворцы, въ которыхъ живутъ сифогранты, здѣсь и обѣдаютъ тѣ тридцать семействъ, которыя имъ подчинены. Этими обѣдами завѣдуютъ особые экономы. Самыя трудныя кухонныя работы поручаются рабамъ; женщины варятъ кушанья, приправляютъ ихъ, накры-

ваютъ на столъ и убираютъ посуду. Онѣ смѣняются въ этой работѣ по семействамъ. Въ виду опасности отъ неурожая, островъ имѣетъ постоянные запасы хлѣба на два года. Излишекъ вывозится за границу. Къ предметамъ вывоза относятся: хлѣбъ, медъ, шерсть, ленъ, дерево, красильныя вещества, раковины, кожи, воскъ, мыло и скотъ. Седьмая часть этихъ товаровъ распредѣляется между бѣдными той страны, куда вывозятся товары; остальное продается по умѣреннымъ цѣнамъ. Благодаря торговлѣ, Утопія не только пріобрѣтаетъ все недостающее, главнымъ образомъ, желѣзо, но получаетъ также значительное количество золота и серебра. Съ того времени, какъ утопійцы ведутъ эту торговлю, они накопили невѣроятныя богатства, поэтому имъ безразлично, продавать ли за наличныя или въ кредитъ. Золото и серебро предназначаются здѣсь для издѣлій самаго низменнаго свойства: изъ нихъ дѣлаютъ ночныя вазы не только для общественныхъ дворцовъ, но и для отдѣльныхъ домовъ, выковываютъ цѣпи и оковы для рабовъ и отличительные знаки для преступниковъ, потерявшихъ честь. Гитлодей разсказываетъ и объ религіозномъ и моральномъ міровоззрѣніи утопійцевъ: основнымъ его понятіемъ является удовольствіе.

Мораль въ Утопіи

„Вотъ ихъ религіозный катехизисъ: душа безсмертна. Богъ, будучи самъ добрымъ, создалъ ее для того, чтобы она была счастлива Добродѣтель послѣ смерти награждается, наказаніе тамъ является удѣломъ преступленій Хотя эти догматы принадлежатъ религіи, однако, утопійцы думаютъ, что достаточно одного разума, чтобы вѣрить имъ и считать ихъ правильными Они не задумываясь опредѣляютъ, что человѣкъ былъ бы безуменъ, если бы не старался достичь наслажденія всѣми средствами. Тогда добродѣтель состояла бы только въ томъ, чтобы изъ двухъ наслажденій выбирать наиболѣе пріятное и напротивъ того избѣгать тѣхъ непріятныхъ, послѣдствія которыхъ хуже, чѣмъ доставленное наслажденіе. А упражняться въ суровыхъ и тяжелыхъ добродѣтеляхъ, отказываться отъ радости жизни, добровольно подвергаться изгнанію и смерти, не ожидая въ той жизни никакого вознагражденія, это, по мнѣнію островитянъ, явилось бы верхомъ глупости.

Излишне говорить, какъ далека отъ христіанства эта мораль. Далѣе Моръ, совершенно въ духѣ гуманизма, указываетъ, что добродѣтельной утопійцы считаютъ жизнь, согласную съ законами природы; человѣкъ, слѣдующій влеченіямъ природы, повинуется въ своемъ отвращеніи или въ своей любви только голосу разсудка, онъ учитъ насъ жить

весело и безобидно и стараться также устроить подобную жизнь и ближнему. Пріятная жизнь, т.-е. стремленіе сдѣлать радость цѣлью всѣхъ нашихъ поступковъ, представляетъ собой требованіе самой природы, и повиновеніе ея волѣ есть добродѣтель.

Рабство въ Утопіи.

Тѣмъ не менѣе въ Утопіи есть рабы, ими становятся военноплѣнные, взятые съ оружіемъ въ рукахъ, однако сынъ раба дѣлается свободнымъ, и чужой рабъ также освобождается, если вступаетъ на почву Утопіи. Рабство становится, далѣе, удѣломъ гражданъ, совершившихъ тяжелое преступленіе, и иностранцевъ, приговоренныхъ къ смерти. Послѣдній классъ очень многочисленъ. Утопійцы отыскиваютъ ихъ за границей и покупаютъ за ничтожныя деньги, а часто получаютъ ихъ даромъ, всѣ эти рабы приговариваются къ принудительнымъ работамъ и носятъ цѣпи. Однако со своими уроженцами въ Утопіи обходятся строже, чѣмъ съ иностранцами; ихъ считаютъ гнусными злодѣями, примѣромъ глубокаго нравственнаго паденія. Дѣйствительно, они воспитывались въ добродѣтели и имѣли возможность быть счастливыми и добрыми, и все-таки они не могли воздержаться отъ преступленія. (Нужно замѣтить, что если эту мысль развить далѣе и увеличить количество людей, не оправдавшихъ надеждъ и злоупотребившихъ своимъ положеніемъ, то это допущеніе опровергнетъ все построеніе Мора). Наконецъ, еще одинъ классъ рабовъ образуется изъ бѣдныхъ поденщиковъ изъ сосѣднихъ странъ, которые добровольно являются съ предложеніемъ своихъ услугъ, т.-е., которые считаютъ за честь быть рабами на Утопіи.

Бракъ въ Утопіи

Заслуживаютъ вниманія установленія о бракѣ. Здѣсь нѣтъ общности женъ, но бракъ не предоставляется и вполнѣ свободному усмотрѣнію, закономъ регулируется время вступленія въ бракъ, именно дѣвушка не должна выйти замужъ ранѣе 18 лѣтъ, а юноша жениться ранѣе 22. Лица обоего пола, обличенныя въ прелюбодѣяніи до брака, наказуются, бракъ запрещается имъ навсегда (развѣ только самъ князь проститъ имъ вину). Отецъ и мать того семейства, въ которомъ произошелъ подобный случай, считаются обезчещенными, потому что недостаточно слѣдили за поведеніемъ своихъ дѣтей. Если нарушается супружеская вѣрность, то виновные

подвергаются еще болѣе строгому наказанію вплоть до отдачи въ рабство. Многоженство запрещается, бракъ расторгается только смертью и заключается полюбовно. Уличенный въ нарушеніи супружеской вѣрности приговаривается къ рабству. Утопійцы думаютъ, что рабство для преступника болѣе страшно, чѣмъ смерть, и, кромѣ того, приноситъ пользу для государства. Работающій человѣкъ полезнѣе трупа, и примѣръ безконечнаго наказанія болѣе пугаетъ, чѣмъ сама смерть по закону, заставляющая виноватаго тотчасъ же исчезнуть. Когда осужденные рабы устраиваютъ возстаніе, ихъ убиваютъ подобно дикимъ звѣрямъ, такъ какъ для нихъ оковы уже не оказываются достаточно тяжелыми. Однако терпѣливые и покорные не лишаются надежды на лучшую участь.

Религія въ Утопіи

Особая глава въ сочиненіи Мора посвящена религіи утопійцевъ, въ ней менѣе всего сказывается исповѣдникъ католической вѣры. „Религіи Утопіи не только различны въ разныхъ провинціяхъ, но даже въ предѣлахъ одного и того же города. Одни почитаютъ солнце и луну или другое какое-нибудь свѣтило, иные высшимъ божествомъ признаютъ память человѣка, слава и добродѣтель котораго не имѣли себѣ подобнаго. Большинство населенія и въ то же время наиболѣе разумная часть его отказывается однако отъ такого идолопоклонства и вѣруетъ въ единаго, вѣчнаго, неизмѣримаго, неизъяснимаго и неизвѣстнаго Бога, который выше всякаго человѣческаго пониманія, который наполняетъ весь міръ своимъ могуществомъ, а не своимъ тѣлеснымъ протяженіемъ. Этого Бога они называютъ Отцомъ". Такимъ образомъ Утопія представляетъ собой государство, въ которомъ мы находимъ всѣ виды религіознаго культа, однако большинство все-таки отказывается отъ идолопоклонства и придерживается неопредѣленнаго деизма во вкусѣ раціонализма 18 вѣка.

„Всѣ утопійцы согласны въ томъ, что есть Высшее Существо, являющееся одновременно и Творцомъ, и Провидѣніемъ. Это Существо называется на общежитейскомъ языкѣ именемъ „Митры" [1]).

---

[1]) *Миѳра* — персидское божество, очень популярное среди войскъ около начала нашей эры; религія Миѳры по распространенію соперничала одно время съ христіанствомъ.

Разногласіе происходитъ отъ того, что „Митра“ не всѣмъ является однимъ и тѣмъ же Но какова бы ни была форма, въ которой каждый почитаетъ Бога, всѣ въ немъ чтятъ величіе и всемогущество природы, которой, по всеобщему соглашенію народовъ, приписывается безграничное господство надъ всѣми дѣлами міра Когда утопійцы узнали отъ путешественниковъ о Христѣ, они отнеслись къ Нему сочувственно, но тѣмъ не менѣе не измѣнили своего общаго настроенія Въ вопросахъ о вѣроисповѣдании утопійцы держатся широкой терпимости. Утопъ, устроитель государства, предоставилъ всѣмъ полную свободу мыслей и вѣрованій, тѣмъ не менѣе онъ во имя нравственности строго наказывалъ того, кто унижалъ достоинство своей природы ученіемъ, что душа умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, или будто бы міръ управляется безъ всякаго Провидѣнія, одной игрой случая Утопійцы вѣруютъ въ загробную жизнь, въ которой преступленіе наказуется, а добродѣтель вознаграждается. Они даже не признаютъ человѣкомъ того, кто отрицаетъ эти истины и ставитъ возвышенную сущность своей души на одну доску съ животнымъ тѣломъ Съ полнымъ правомъ лишаютъ они его званія гражданина, будучи убѣждены, что онъ сталъ бы топтать ногами въ грязь нравы и общественныя учрежденія, если бы только его не останавливала боязнь Кто усомнится, что такая личность, единственной уздой которой является законъ, а единственной надеждой его тѣло, не станетъ глумиться надъ законами страны, разъ это будетъ соотвѣтствовать его наклонностямъ и эгоизму? Впрочемъ, оставаясь вѣрнымъ правилу, что вѣра человѣка не зависитъ отъ его воли, ихъ не принуждаютъ ни къ какому наказанію, точно также не прибѣгаютъ ни къ какимъ угрозамъ, чтобы измѣнить ихъ убѣжденія. Единственно, что съ ними дѣлаютъ, это запрещаютъ публично выражать свои убѣжденія, но позволяютъ разговаривать съ мыслящими людьми, въ особенности со священниками Ихъ даже вызываютъ на такіе споры въ надеждѣ, что безразсудное мнѣніе ихъ измѣнится передъ голосомъ разума“.

„Заговоръ знатныхъ“

Въ заключеніе Моръ опять возвращается къ критикѣ существующаго строя, которому онъ противопоставляетъ Утопію. Онъ называетъ существующее государство

„заговоромъ знатныхъ, которые подъ фирмой своего громкаго имени и подъ вывѣской государства дѣлаютъ все, что только вздумается Эти заговорщики пользуются всякаго рода обманами, всѣми возможными средствами, чтобы достигнуть своей двойной цѣли Прежде всего они хотятъ обезпечить себѣ неограниченное право на собственность, доставшуюся имъ болѣе чѣмъ сомнительнымъ путемъ и, во-вторыхъ, они не хотятъ пользоваться нищетой бѣдныхъ для своихъ выгодъ и заставлять ихъ работать за возможно низкую плату. Въ Утопіи алчность немыслима, потому что здѣсь деньги не употребляются Какой обильный потокъ слезъ и заботъ высыхаетъ уже отъ одного того, что такая богатая жатва преступленій уничтожается съ корнемъ Кто не знаетъ, что обманъ, воровство, грабежъ, вымогательства, народныя возстанія, жалобы, неурядицы, убійства, предательства и отравленія, кто не знаетъ, повторяю, что всѣ эти преступленія, за которыя общество постоянно караетъ, не уничтожая ихъ, могли бы исчезнуть съ лица земли въ тотъ же самый день, когда будутъ уничтожены деньги, тогда прекратились бы страхъ и безпокой-

ства, заботы, невѣроятныя усилія и безсонныя ночи. Самая бѣдность, которая повидимому такъ нуждается въ деньгахъ, самая бѣдность исчезла бы вмѣстѣ съ деньгами".

Историческое значеніе Утопіи.

Обращаясь къ общей оцѣнкѣ „Утопіи" Томаса Мора, мы должны прежде всего сопоставить ее съ „Государствомъ" Платона, которымъ она, очевидно, навѣяна, и съ которымъ находится въ непосредственномъ сродствѣ. При всемъ сходствѣ и внѣшней близости между этими двумя произведеніями, мы должны признать „Утопію" произведеніемъ совершенно иного рода, нежели „Государство". Правда, у Платона мы встрѣчаемъ и элементы политической и соціальной сатиры, но основная его проблема религіозная и социально-философская, тогда какъ Моръ и самъ видѣлъ въ своемъ произведеніи скорѣе политико-экономическій памфлетъ, чуждый той грандіозной, глубоко задуманной задачѣ, которую ставилъ себѣ Платонъ. Въ сравненіи съ „Государствомъ" Платона „Утопія" Томаса Мора представляется произведеніемъ низшаго порядка. Но, если разсматривать его внѣ сравненія съ произведеніемъ Платона, а безотносительно, то нельзя не признать, что „Утопія" Томаса Мора есть произведеніе въ своемъ родѣ классическое: въ немъ впервые въ исторіи прозвучалъ извѣстный мотивъ съ такой рѣшительностью и опредѣленностью, что позднѣе, всякій разъ, когда будемъ встрѣчаться съ нимъ, мы будемъ вспоминать о произведеніи Мора,— „Утопія" дала даже свое имя произведеніямъ фантастическаго характера, въ которыхъ изображается идеальный соціальный строй. Болѣе того, „Утопія" уже на порогѣ новаго времени, въ 16 столѣтіи, даетъ въ идейномъ отношеніи законченное изложеніе основъ новѣйшаго соціализма. „Утопія" есть классическое произведеніе соціалистической мысли въ томъ отношеніи, что всѣ проблемы человѣческаго неустройства и человѣческаго зла сведены здѣсь исключительно къ отношеніямъ собственности и организаціи производства; и одолѣніе всѣхъ золъ и неустройствъ ожидается отъ реорганизаціи института частной собственности, причемъ совершенно игнорируется нравственная природа человѣка и самостоятельная проблема зла. Личность-ли опредѣляетъ учрежденія, или же наоборотъ, сама опредѣляется ими? Соціализмъ отвѣчаетъ

во второмъ смыслѣ, для него не существуетъ самостоятельной проблемы личности съ ея духовнымъ міромъ, о которомъ печется христіанство, онъ всецѣло и односторонне социологиченъ. Такова и Утопія. Но именно потому она остается такъ современна и теперь, хотя въ ней и есть нѣкоторыя устарѣвшія подробности (существуетъ институтъ рабства, ручное производство, отсутствуютъ машины), однако эти детали не имѣютъ принципіальнаго значенія, и дальнѣйшія утопіи, кончая Беллами, въ существенномъ воспроизводятъ Томаса Мора. Между Беллами и Томасомъ Моромъ разница только въ томъ, что рабы у Беллами замѣнены машинами, а ремесленный способъ производства—фабричнымъ. Но самая идея перестроить человѣчество путемъ реорганизаціи собственности настолько закончено выражена Томасомъ Моромъ, что и до настоящаго времени Утопія сохраняетъ силу какъ бы идейнаго завѣщанія, къ которому не сумѣлъ ничего существеннаго прибавить вѣкъ соціализма: идейное содержаніе 19-го вѣка здѣсь предвосхищено уже 16-мъ. Достаточно вспомнить такія вліятельныя теченія соціалистической мысли какъ теорія Р. Оуэна объ образованіи человѣческаго характера, или экономическій матеріализмъ, понимающій сознаніе личности лишь какъ рефлексъ хозяйства, чтобы увидать, до какой степени предвозвѣщены они въ Утопіи Т. Мора.

Рабле. Заслуживаютъ упоминанія соціальныя идеи современника Мора, французскаго сатирика Рабле (1483—1553), выраженныя имъ въ сатирическомъ романѣ „Гаргантюа и Пантагрюэль“ (ч. I, гл. 25—27). Если Моръ благодѣяніе своихъ утопійцевъ основываетъ на томъ, что они подчиняются своему мудрому правительству, то Рабле, наоборотъ, считаетъ глупымъ порядокъ, при которомъ живутъ по часамъ, и индивидуальная воля сдавлена правительственными распоряженіями. Онъ описываетъ жизнь „телемитовъ“ (отъ греческаго слова θέλω хочу, желаю), т.-е. людей свободной воли, которые живутъ какъ хотятъ, безъ всякаго порядка: когда хотятъ, ложатся спать, работаютъ, ѣдятъ и пьютъ, и, вслѣдствіе этой свободы, все совершается наилучшимъ образомъ. Полнѣйшая свобода приводитъ къ полной гармоніи.

Остановимъ вниманіе еще на одномъ коммунистическомъ про-

изведеніи, также находящемся подъ вліяніемъ Политеіи Платона, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, еще рѣзче, чѣмъ Утопія, отражающемъ новыя настроенія. Это произведеніе Томазо Кампанеллы—„Государство Солнца“ (Civitas Solis). Кампанелла, какъ и Савонарола, былъ доминиканскій монахъ. Имя Кампанеллы вписано въ исторію философіи, наряду съ именами мыслителей новаго времени: Джордано Бруно, Галилеемъ и др., въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ этотъ мыслитель предвосхищаетъ идеи новой философіи—Декарта и Канта.

Т. Кампанелла. Жизнь.

Кампанелла (1568—1639) родился въ бѣдной крестьянской семьѣ въ Калабріи и уже на 14 году добился принятія въ послушники въ доминиканскій монастырь, гдѣ слушалъ лекціи по философіи, увлекаясь особенно Ѳомой Аквинскимъ и философомъ-богословомъ Альбертомъ Великимъ, въ то же время занимался еврейскимъ языкомъ. Окончивши образованіе, онъ принялъ монашество и былъ посланъ въ монастырь св. Георгія, гдѣ познакомился съ сочиненіями одного изъ своихъ философскихъ предшественниковъ, монаха Телезія. Въ это время онъ уже возбуждаетъ большое къ себѣ вниманіе своими философскими и научными дарованіями и является однимъ изъ наиболѣе образованныхъ и даровитыхъ людей своего времени. На 30 году жизни онъ возвращается въ свою родную деревню. Здѣсь его занимаетъ планъ освобожденія Италіи отъ испанскаго владычества. Въ составленномъ имъ заговорѣ принимаетъ участіе до 300 монаховъ, но планъ былъ открытъ. Кампанелла былъ схваченъ и посаженъ въ неаполитанскую тюрьму, называвшуюся „яйцомъ“, гдѣ онъ былъ подвергнутъ ужаснымъ пыткамъ и оставался въ теченіе 26 лѣтъ. Послѣ первыхъ тяжелыхъ годовъ однако онъ получилъ письменныя принадлежности и въ тюрьмѣ писалъ свои сатиры, сонеты, философскіе, политическіе и экономическіе афоризмы, въ числѣ другихъ произведеній въ 1602 году написалъ „Civitas Solis“, т.-е. „Государство Солнца“. Въ 1626 году онъ былъ освобожденъ и получилъ отъ папы назначеніе директоромъ коллегіи и разрѣшеніе публиковать свои книги. Въ это время прибылъ въ Римъ Галилей. Противникамъ Галилея и Кампанеллы удалось возбудить противъ нихъ народную толпу, и

Кампанелла принужденъ былъ спасаться бѣгствомъ во Францію. Попавъ въ Парижъ, онъ былъ принятъ Людовикомъ XIV и сдѣланъ Ришелье членомъ Академіи наукъ. Здѣсь онъ и умеръ на 70 году жизни.

И внѣшняя біографія Кампанеллы представляетъ собою яркую драматическую иллюстрацію переходнаго времени, когда скрещивались самыя различныя настроенія и направленія, и „Государство Солнца“ еще болѣе, чѣмъ произведеніе Мора, отражаетъ на себѣ всю сложность и противорѣчивость этой эпохи и тѣхъ настроеній, которыя несъ въ себѣ Кампанелла. И, прежде всего, въ этомъ произведеніи доминиканскаго монаха меньше всего слѣдуетъ искать слѣдовъ христіанскаго міропониманія и настроенія: извѣстно, что въ эпоху, непосредственно предшествовавшую возстанію, отношеніе его къ христіанству было рѣзко отрицательнымъ и даже кощунственнымъ, а въ себѣ самомъ онъ видѣлъ новаго мессію. Незамѣтно, чтобы въ этомъ отношеніи произошелъ въ немъ переворотъ въ первые годы заключенія (хотя въ послѣднихъ своихъ сочиненіяхъ Кампанелла выступаетъ уже съ философской защитой какъ христіанскаго вѣроученія, такъ и правъ папскаго престола). Во всякомъ случаѣ не безъ основанія новѣйшій изслѣдователь (Kvačala) говоритъ объ языческомъ характерѣ „Государства Солнца“ [1]).

Внѣшняя композиція и характеръ изложенія ставятъ это произведеніе ниже „Утопіи“ Мора. Такъ же, какъ и въ послѣдней, разсказъ ведется въ формѣ бесѣды съ капитаномъ, возвращающимся изъ путешествія съ острова Тапробаны (Цейлона) и разсказывающаго, какіе порядки существуютъ въ находящемся здѣсь Государствѣ Солнца. Посрединѣ острова устроенъ большой городъ, раздѣленный на 7 круговъ, представляющихъ какъ бы 7 отдѣльныхъ крѣпостей. Посреди города дворцы, площади, водопроводы и, на вершинѣ холма, храмъ. Все это описывается съ увлекательными подробностями.

Управленіе Государства Солнца.

Во главѣ управленія этимъ островомъ стоитъ первосвященникъ, который называется Метафизикомъ. Всякіе споры и дѣла

[1]) *Kvačala.* Th. Campanella, ср. вообще главы I—II

передаются на его рѣшеніе. Вмѣстѣ съ первосвященникомъ управляютъ три князя, пользующіеся съ нимъ одинаковой властью и носящіе названія, которыя можно перевести какъ Могущество, Мудрость и Любовь, и воплощающіе эти качества. Первый изъ этихъ мужей, Могущество, вѣдаетъ вопросы мира и войны, является полководцемъ, завѣдуетъ военнымъ управленіемъ, интендантской частью, укрѣпленіями, осадой, боевыми машинами и вообще всѣмъ, что сюда относится. Слѣдующій изъ трехъ триумвировъ,—Мудрость, завѣдуетъ свободными искусствами, строительнымъ дѣломъ, науками, соотвѣтствующими имъ учрежденіями и учебными заведеніями. Этотъ же триумвиръ долженъ заботиться о томъ, чтобы преподаваемыя науки были по возможности общедоступны [1]). Наконецъ, третьему триумвиру—Любви, ввѣрена забота о продолженіи рода, о такомъ сочетаніи мужчинъ и женщинъ, чтобы получалось наилучшее потомство. „Граждане Государства Солнца насмѣхаются надъ нами за то, что мы прилагаемъ большія усилія для усовершенствованія породы собакъ и лошадей, а о собственномъ нашемъ человѣческомъ родѣ забываемъ“. Его же заботамъ ввѣряется воспитаніе новорожденныхъ, медицина, аптечное дѣло, сельское хозяйство, скотоводство, столъ, кухонное дѣло,—однимъ словомъ, все, что относится къ домашней жизни. Этотъ Метафизикъ и три триумвира и составляютъ собою правительственное ядро „Государства Солнца“. (Нетрудно видѣть здѣсь, наряду съ вліяніемъ идеи папской теократіи, и отголоски идеи Платона о философахъ въ качествѣ правителей).

Коммунизмъ въ Государствѣ Солнца.

Граждане ведутъ здѣсь общественный образъ жизни. У нихъ существуетъ не только общая собственность, но и общность женъ. Науки, почетныя должности и общественныя удовольствія являются общимъ достояніемъ въ такой

---

[1]) Однимъ изъ средствъ популяризаціи наукъ въ „Государствѣ Солнца“ является живопись. Всѣ стѣны города, наружныя и внутреннія, стѣны домовъ и всѣхъ зданій расписаны картинами и географическими изображеніями, относящимися ко всевозможнымъ отраслямъ знанія. Картины представляютъ собою прекрасное воспроизведеніе всѣхъ наукъ, и жители получаютъ, такимъ образомъ, доступныя и, конечно, безплатныя поученія во всѣхъ отрасляхъ знаній.

мѣрѣ, что никто ни у кого не въ состояніи ничего отнять. „Они говорятъ, что идея собственности у насъ возникла и продолжаетъ поддерживаться потому, что у насъ есть собственныя жены и дѣти. Отсюда получается эгоизмъ, который ведетъ къ тому, что мы дѣлаемся грабителями общественнаго достоянія для того только, чтобы помочь сыну стать богатымъ и пользоваться почетомъ и сдѣлать его наслѣдникомъ многихъ сокровищъ; кто родомъ знатенъ и богатъ, тому и бояться нечего, а кто слабъ, бѣденъ или низкаго происхожденія, тотъ становится жаденъ, вѣроломенъ и дѣлается льстецомъ. Стало быть, разъ этотъ эгоизмъ станетъ безцѣльнымъ, то остается одна лишь любовь къ обществу“.

Общественный строй „Государства Солнца“, основанный на отсутствіи эгоизма и взаимной любви, держится только согласіемъ и солидарностью людей между собой, главное наказаніе, которое здѣсь допускается, есть лишеніе общественнаго стола и участія въ общественной жизни.

Что касается воспитанія дѣтей, то, само собой разумѣется, при общности женъ и отсутствіи семьи, оно является общественнымъ и одинаковымъ для всѣхъ. Причемъ всѣ дѣти, какъ мужскаго, такъ и женскаго пола, обучаются земледѣлію, скотоводству, ремесламъ. Для всѣхъ существуетъ всеобщая повинность труда. Отъ правительства, и прежде всего Метафизика и тріумвировъ, а затѣмъ и остальныхъ правителей, требуется извѣстный научный цензъ и извѣстныя личныя качества. Въ особенности велики требованія, предъявляемыя къ Метафизику [1]). Имъ приходится изучать также пророковъ и астрологію (Кампанелла вообще астрологіи придаетъ очень большое значеніе, и самъ былъ ревностнымъ астрологомъ). Возможное опасеніе, что такой кабинетно-ученый человѣкъ можетъ оказаться недостаточно знающимъ

[1]) „Онъ долженъ быть силенъ въ богословіи и метафизикѣ, онъ долженъ знать происхожденіе, основы и доказательства всѣхъ наукъ, свойство и различіе вещей, необходимость, судьбу и гармонію міра, могущество, мудрость и любовь въ твореніяхъ Божіихъ, послѣдовательность существъ и ихъ связь съ явленіями на небѣ, на землѣ и въ водѣ, и съ идеалами Бога, поскольку, конечно, человѣческіи разумъ въ состояніи ихъ постичь“.

жизнь, устраняется такимъ соображеніемъ. Метафизикъ долженъ изучить большое количество наукъ и искусствъ, а для этого ему „нужно обладать обширнымъ разностороннимъ умомъ и потому особенно подходить къ дѣлу управленія. Мы отлично знаемъ, что тотъ, кто основательно изучитъ одну только науку, не сумѣетъ какъ слѣдуетъ разобраться ни въ ней, ни въ другихъ, и что тотъ, кто въ состояніи заниматься лишь одной отраслью знанія, почерпнувъ его изъ книгъ, не образованъ и не быстръ умомъ".

Въ „Государствѣ Солнца" существуетъ полная общность жизни настолько, что даже дома и жилища не отдаются въ постоянное пользованіе, а отводятся лишь на извѣстное время, и черезъ извѣстные промежутки производится обмѣнъ. Все составляетъ здѣсь общее достояніе. Мужчины и женщины получаютъ общее, одинаковое образованіе, и, если происходитъ извѣстное раздѣленіе труда, соотвѣтствующее силамъ пола, то это скорѣе можно объяснить физіологическимъ различіемъ, нежели различіемъ въ образованіи. Спеціальной обязанностью женщинъ является обязанность готовить обѣды, за которыми прислуживаютъ мальчики и дѣвочки. Во время обѣдовъ читаются произведенія научнаго и общаго характера для просвѣщенія обѣдающихъ.

Любопытно наблюдать ту прямолинейность, съ какой разсматривается вопросъ о размноженіи и дѣторожденіи. Кампанелла считается съ вопросомъ о народонаселеніи и о перенаселеніи весьма смѣло, оставляя позади даже Платона. Онъ подчиняетъ государственному надзору и разрѣшенію всѣ отдѣльные случаи дѣторожденій, причемъ допускается нѣчто вродѣ легальной проституціи или такого сожительства половъ, при которомъ не бываетъ дѣтей. Все это описывается съ разными реалистическими подробностями. Никто раньше 21 года не имѣетъ права приступать къ дѣторожденію, а за нарушеніе половой чистоты раньше этого возраста, наказываются смертной казнью, хотя она примѣняется лишь въ исключительныхъ случаяхъ.

Организація труда

Въ отличіе отъ Мора у Кампанеллы нѣтъ рабства; онъ просто обходитъ вопросъ о томъ, кѣмъ и какъ выполняются тѣ тяжелыя и непріятныя работы, для которыхъ Моръ пред-

назначалъ рабовъ. Продолжительность рабочаго дня у Кампанеллы еще меньше, чѣмъ у Мора, именно опредѣляется всего въ 4 часа. Онъ говоритъ такъ:

„Всѣ общественныя должности, искусства, ремесла и работы распредѣлены между всѣми, такъ что каждому отдѣльному лицу достается на долю менѣе четырехъ часовъ работы въ день Остальное время солярій можетъ проводить въ пріятныхъ занятіяхъ, диспутахъ, въ чтеніи, разговорахъ, писаніи, прогулкахъ, умственныхъ и физическихъ упражненіяхъ и всякаго рода удовольствіяхъ“ „Соляріи увѣряютъ также, что крайняя бѣдность дѣлаетъ людей низменными, хитрыми, лживыми, вороватыми, развиваетъ въ нихъ склонность къ обману, интригамъ, лишаетъ человѣка любви къ родинѣ, способствуетъ нарушенію присяги и т д. Однако и богатство дѣлаетъ людей беззастѣнчивыми, гордыми, невѣжественными, чванливыми, развиваетъ склонность къ предательству, хвастовству, порицанію другихъ, влюбленности въ себя, безсердечію и пр“ „Въ истинно же коммунистическомъ обществѣ всѣ одинаково богаты и бѣдны, богаты потому, что владѣютъ всѣмъ, что имъ нужно, бѣдны потому, что никто не владѣетъ ничѣмъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ не они служатъ вещамъ, а вещи служатъ имъ. Вотъ почему они восхищаются благочестивыми монахами христіанства, болѣе же всего преклоняются передъ жизнью апостоловъ“

Въ „Государствѣ Солнца“ большое вниманіе обращено на военное дѣло какъ въ цѣляхъ обороны, такъ и наступленія. Война представляется въ построеніяхъ Кампанеллы явленіемъ довольно обычнымъ. Въ международныхъ отношеніяхъ допускается обмѣнъ товаровъ на товары безъ денегъ, которыя не играютъ никакой роли. Драгоцѣннымъ металламъ и камнямъ дается такое же унизительное назначеніе, какъ и у Томаса Мора. Среди цѣлаго ряда болѣе или менѣе фантастическихъ подробностей заслуживаетъ еще упоминанія способъ устройства управленія. Всѣ лица, достигшія 20 лѣтъ, собираются въ Совѣтъ, обсуждаютъ общественныя дѣла и имѣютъ право жаловаться на правительство. Они собираются каждые 8 дней, а Метафизикъ и тріумвиратъ—ежедневно. Начальствующія лица могутъ быть смѣщены волей народа, за исключеніемъ четырехъ высшихъ, которые сами подаютъ въ отставку, предварительно посовѣтовавшись между собой.

Далѣе описывается ихъ религія, жрецы, молитвы, астрологія и т. д., но это представляетъ уже второстепенный интересъ. Религія представляетъ собой родъ раціоналистическаго

деизма, какъ и у Мора, и не имѣетъ отношенія къ христіанству [1]).

Такимъ образомъ, въ „Государствѣ Солнца“, появившемся почти черезъ 100 лѣтъ послѣ „Утопіи“ Томаса Мора, мы въ общемъ находимъ лишь повтореніе тѣхъ же мотивовъ, что у Мора, отчасти другую комбинацію ихъ. Такихъ новыхъ комбинацій было выдвинуто и выдвигается еще много, но всѣ онѣ остаются принципіально въ кругѣ идей „Утопіи“ Мора.

---

[1]) Въ числѣ изображеній различныхъ изобрѣтателей, законодателей, рядомъ съ изображеніями Моисея, Озириса, Юпитера, Меркурія, Ликурга, Помпилія, Пиѳагора, Магомета и др „на почетномъ мѣстѣ высятся изображенія Іисуса Христа и 12 апостоловъ, которыхъ они очень уважаютъ“

ГЛАВА X.

Реформація въ ея значеніи для экономическаго міросозерцанія.

Литература *Martin Luther's* Werke (общедоступное изданіе Бемера, 1907 г.) *Egel* Die Auschauungen Luthers vom Beruf. 1900. *Lommatsch* Luthers Lehre vom ethisch-religiosen Standpunkt aus. 1879. *С Булгаковъ.* Два града, II (очеркъ „Народное хозяйство и религіозная личность") *Max Weber.* Der Geist des Kapitalismus und die protestantische Ethik. (въ Archiv fur Socialw XX, XXI). *Schulze-Gävernitz.* Der britische Imperialismus und englischer Freihandel. *A. Bossert.* Iohann Calvin *A Baur.* I. Calvin. 1909 Статья „Calvin", „Puritanismus" въ Realenc f prot Th von Hauck und Herzog. *Ernst Tröltsch.* Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. *Gothein.* Renaissance und Reformation въ Handworterbuch der Staatswissenschaften *Г Вейнгартенъ.* Народная реформація въ Англіи XVII вѣка Москва 1901. *E Bernstein.* Socialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution 2-te Ausg 1908 (рус пер съ 1-го изданія: Общественное движеніе въ Англіи XVII вѣка СПБ. 1899) *G. Adler.* Geschichte des Socialismus und Kommunismus I *I. M. Кулишеръ.* Лекціи по исторіи экономическаго быта зап. Европы. 3 изд 1913 (съ подробной библіографіей ко всѣмъ главамъ курса).

I. Значеніе реформаціи для экономическаго міровоззрѣнія.

Реформація какъ секуляризація христіанства.

Реформація является крупнымъ шагомъ въ направленіи общей секуляризаціи жизни, да и само религіозное ея существо сводится къ секуляризаціи христіанства, при которой мотивы этическіе получаютъ рѣшительное преобладаніе надъ чисто религіозными, а самая этика ориентируется преимущественно на вопросахъ „свѣтской" дѣятельности, на интересахъ профессіональнаго труда [1]). Въ этомъ смыслѣ можно

[1]) Это различіе между христіанствомъ церковнымъ и протестантизмомъ неоднократно выяснялось въ соотвѣтствующей литературѣ. ср. напр. исторію этики Гасса, Циглера, ср. также *W. Dilthey.* Naturliches System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh. (Arch. f. Gesch. d. Philos., VI, 1893. стр. 513—14).

сказать, что реформація своимъ особымъ путемъ, именно въ области религіозной мысли, ведетъ къ тѣмъ же самымъ цѣлямъ, какъ и гуманизмъ, установляетъ довѣріе къ натуральному человѣку и религіозно-этическую правомѣрность разныхъ видовъ его дѣятельности, его мірскихъ интересовъ, мірского труда.

По ученію Лютера, человѣкъ искупается вѣрой, а не дѣлами, искупленный же человѣкъ освобождается отъ страха предъ грѣховностью своей природы, отъ боязни впасть въ грѣхъ, довѣрившись своимъ естественнымъ влеченіямъ. Онъ можетъ смѣло и свободно развивать свои естественныя силы, и въ этомъ состоитъ свобода христіанина („Freiheit eines Christenmenschen"). Въ связи съ этимъ стоитъ отрицаніе іерархіи и церкви, какъ организаціи сверхприродныхъ, іерархической преемственностью связанныхъ благодатныхъ силъ, осуществляющейся въ таинствахъ, а также и отрицаніе монашества, какъ противорѣчащаго лютеровскому ученію о человѣческой природѣ и объ искупленіи вѣрою. Не имѣя здѣсь возможности входить въ характеристику религіозной сущности реформаціи, скажемъ кратко, что, отвергая церковь какъ сверхприродную организацію человѣчества, реформація провозглашаетъ тѣмъ самымъ начала религіознаго индивидуализма. Съ этой стороны она представляетъ собой полную параллель гуманизму, который провозгласилъ тѣ же индивидуалистическія начала, хотя на иномъ языкѣ. Непосредственное значеніе для этики и психологіи хозяйственной жизни имѣетъ провозглашенная Лютеромъ принципіальная равноцѣнность различныхъ видовъ мірского, профессіональнаго труда, проистекающая изъ общаго отверженія разницы между духовнымъ и свѣтскимъ и отрицанія особой высоты монашеской жизни и аскетической морали. „Гражданская профессія, скромная дѣятельность въ домѣ и во дворѣ, въ предпріятіи и должности разсматриваются Лютеромъ не какъ отвлекающее отъ неба, но какъ дѣйствительно духовное занятіе" (Гарнакъ). „Работа, соотвѣтствующая долгу, есть для него наилучшее богослуженіе, и осуществляемая въ исполненіи своего профессіональнаго долга любовь къ ближнему стоитъ выше благотворительности" (Трёльчъ). Самъ Лютеръ говоритъ

Общая мораль реформаціи.

„Ап. Павелъ и все Писаніе учитъ лишь такимъ добрымъ дѣламъ, которыя на всѣхъ наложены Богомъ въ десятословіи, и должны совершаться въ обычной жизни и ея положеніяхъ, дѣламъ, которыя не имѣютъ блеска и ослѣпительности въ глазахъ міра и являются однако честными, цѣнными, добрыми и полезными дѣлами какъ передъ Богомъ, такъ и людьми, ибо что можетъ быть угоднѣе Богу и лучше для людей, какъ жить въ своей профессіи такъ, чтобы Богъ прославлялся этимъ, и своимъ примѣромъ поощрять другихъ любить слово Божіе и прославлять Его имя.. Гдѣ же можно дѣлать это лучше, нежели въ такихъ сословіяхъ, какія установилъ Богъ. Самоизбранная же, особая жизнь и монашеская святость нисколько не помогаютъ.. Христіанская жизнь не расторгаетъ порядка, созданнаго и установленнаго Богомъ, обычныхъ сословій и ихъ дѣлъ между людьми, власти отца, матери, сыновей, дочерей, господъ, господъ, слугъ, служанокъ, но утверждаетъ ихъ всѣ какъ добрыя дѣла и состоянія“ [1])

Поэтому „эмансипація государства и народнаго хозяйства отъ вліянія церкви составляетъ существенную часть жизненнаго дѣла Лютера, которое онъ совершилъ во имя церкви, а не государства, ибо въ господствѣ церкви надъ областью, чуждой ея существу, онъ видѣлъ препятствіе для религіи“ (Готтейнъ).

Хозяйственная мораль.

Въ соотвѣтствіи общему направленію своей этики, Лютеръ ввелъ въ употребленіе этическое понятіе „Beruf“ (и самое слово появляется лишь въ его переводѣ Библіи), призванія, въ которомъ выражена идея выполненія профессіональнаго долга, какъ религіознаго дѣла и этическаго служенія. И, конечно, къ числу богоугодныхъ „Berufe“ принадлежатъ и разные виды хозяйственнаго труда и хозяйственной предпримчивости. Хозяйственные интересы были тѣмъ самымъ не только освобождены отъ подозрѣнія, подъ которымъ всегда держала ихъ требовательная аскетическая мораль церкви, но и получили недоставшую имъ религіозно-этическую санкцію. Такимъ образомъ, „экономическій человѣкъ“ новаго времени, родившійся въ гуманизмѣ, свое крещеніе получаетъ въ протестантизмѣ, въ „свѣтскомъ христіанствѣ“. Эта связь протестантизма съ „духомъ“ новѣйшаго хозяйства, въ частности съ капитализмомъ, все яснѣе раскрывается въ экономической наукѣ (здѣсь проложили путь изслѣдованія М. Вебера).

---

[1]) *S. Lommatsch.* Luther's Lehre vom ethisch-religiosen Standpunkte aus und mit besonderer Berucksichtigung seiner Theorie vom Gesetze, 1879 Стр. 604—5.

Нужно однако сказать, что какъ ни многозначительна по своимъ послѣдствіямъ для хозяйственной психологіи была этическая точка зрѣнія лютеранства, у самого Лютера далеко еще не въ достаточной мѣрѣ обнаруживаются эти послѣдствія. При всемъ своемъ радикализмѣ въ вопросахъ церковныхъ,—изъ какихъ бы источниковъ онъ ни проистекалъ [1]).— въ остальныхъ отношеніяхъ самъ Лютеръ отличался скорѣе консерватизмомъ, который притомъ съ годами усиливался въ немъ; особенно подъ впечатлѣніемъ начавшихся крестьянскихъ войнъ и сектантски-соціальныхъ движеній въ немъ пробуждается опредѣленная антипатія къ демократіи, „Herr omnes“ [2]). Въ области же хозяйственной жизни и соціальныхъ отношеній опредѣляющимъ и для Лютера остается средневѣковый патріархализмъ: подчиненіе существующему порядку, въ которомъ усматривается воля Божія, требуется не только во имя неизбѣжности, но и нравственнаго долга [3]). Въ виду такого общаго настроенія Лютера нисколько неудивительно, что и въ вопросѣ о ростѣ на капиталъ онъ придерживается совершенно средневѣковыхъ воззрѣній и считаетъ взиманіе его безусловно предосудительнымъ. „Самъ разумъ говоритъ (писалъ онъ въ 1540 году), что ростъ противенъ природѣ и потому есть поистинѣ грѣхъ“. „Ссужающій не долженъ брать больше, чѣмъ онъ даетъ, иначе это не ссуда, но ростовщичество“ [4]).

Отношеніе Лютера къ росту.

---

[1]) Религіозная оцѣнка дѣла Лютера выходитъ за предѣлы нашего изложенія, но полагаемъ, что всякому, кто сталкивается съ этимъ вопросомъ, нужно познакомиться, наряду съ многочисленными протестантскими работами, и съ сильной критикой *Denifle*. Luther und Lutherthum. 2-te Ausg I—II. Mainz. 1904.

[2]) Ср. *Gothein*. Renaissance und Reformation въ H. W. S. Причину происхожденія государства Лютеръ, вмѣстѣ съ Ѳомою Аквинскимъ, видитъ въ грѣхопаденіи, по той же причинѣ, согласно трактату Von weltlicher Obrigkeit, не можетъ быть и истинно христіанскаго правительства. (Lommatsch. l c, 288).

[3]) Эта сторона лютеранства, его консервативныя тенденціи, выпукло обнаружена въ изслѣдованіи *E. Troeltsch*. Die Socallehren der christlichen Kirchen und Sekten, II, 551 слл.

[4]) Ср. *Jacobson* (+ *Sehling*). Wucher, kirchliche Gesetze darueber. въ Realencyclopädie fur prot Theol u. Kirche, 3-te Ausg, B. 21, 525. Здѣсь подобраны отрывки изъ проповѣдей Лютера противъ роста. Ср. также Эшли, ц с, стр 761 Снисходительнѣе Лютера относился къ проценту Меланхтонъ.

Кальвинизмъ.

Хозяйственныя потенціи, содержащіяся въ общихъ началахъ реформаціонной этики, но сравнительно дремлющія въ лютеранствѣ, были выявлены съ большей силой въ другой вѣтви реформаціи, именно въ кальвинизмѣ и сродныхъ съ нимъ движеніяхъ. Здѣсь восторжествовало начало „мірского аскетизма" (innerweltliche Askese, о которой такъ много говоритъ М. Веберъ), и, будучи направлено на хозяйственную предпріимчивость, развило огромную предпринимательскую энергію.

Кальвинъ въ Женевѣ.

Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить личныя особенности Кальвина, который является не только религіознымъ, но и экономическимъ и политическимъ реформаторомъ. Онъ стремился урегулировать всѣ стороны жизни на основѣ Библіи, и этотъ свой идеалъ библіократіи Кальвинъ осуществлялъ въ Женевѣ. Въ исторіи Женевской республики мы имѣемъ аналогію того, что наблюдаемъ въ Флорентійской республикѣ при Савонаролѣ. „Реформатскій папа" Кальвинъ обладалъ желѣзной волей и не останавливался для осуществленія своихъ идей ни передъ чѣмъ. Въ Женевѣ, послѣ того, какъ она сдѣлалась протестантскимъ городомъ, предъ торжествомъ кальвинизма, какъ и во Флоренціи предъ торжествомъ Савонаролы, царила всеобщая распущенность и деморализація. Слово свобода, которое было у всѣхъ на устахъ, служило только для того, чтобы оправдать эмансипацію плоти. Богатые и бѣдные, старые и юные увлекались такимъ образомъ понятой свободой, которая въ дѣйствительности вела къ распущенности и безнравственности. И большинство изъ иммигрировавшихъ бѣглецовъ также не были выигрышемъ для поднятія морали и порядка въ городѣ. При такомъ положеніи вступилъ въ городъ Кальвинъ, и упорной борьбой ему удалось преобразовать дезорганизованное общество и изъ республики, лишенной руководителя, создать quasi - теократію, главой которой въ дѣйствительности былъ онъ самъ. Для того, чтобы провести нравственную реорганизацію, ввести дисциплину и воспитывать народъ въ святости, каковая становится цѣлью теократическихъ учрежденій, онъ нуждался въ органѣ власти; таковымъ явилась учрежденная имъ консисторія, которая должна была осуществлять церковную дисциплину на основаніи т. наз. ордонансовъ. Члены ея должны были поклясть-

ся, что будутъ бороться съ безбожіемъ и богохульствомъ, распутствомъ и всѣмъ, что противорѣчитъ богопочтенію и евангелію реформаціи. Они были, прежде всего, надзирателями надъ жизнью членовъ общины и имѣли право увѣщевать и вразумлять погрѣшающихъ. Если это не помогало, то коллегія выступала какъ таковая, изъ надзирающаго учрежденія образовывалось судебное, которое имѣло право наказанія, а, въ случаѣ нужды, примѣняло изгнаніе. При этомъ происходило смѣшеніе компетенціи духовной и свѣтской власти. Послѣдняя должна была помогать церковной власти взимать денежные штрафы и осуществлять лишеніе свободы и даже смертную казнь. Кальвинъ, бывшій главой этой коллегіи, вмѣшивался въ самыя интимныя области жизни. Не только завѣдомые пьяницы или развратники подвергались строжайшему наказанію, но даже самыя невинныя удовольствія были воспрещены; театры и трактиры закрыты, танцы и игры всякаго рода были подъ запретомъ: даже воспрещена была фабрикація картъ, пѣніе легкомысленныхъ пѣсенъ, фривольныя или дерзкія выраженія; наказывались жестоко праздношатающіеся и принуждались къ работѣ; роскошь и дамскіе наряды также введены въ границы. При этомъ любопытно, что строгость нравовъ, введенныхъ въ Женевѣ, привела къ экономическому процвѣтанію этого города, оказалась экономически плодотворна.

Отношеніе Кальвина къ росту.

Знаменательна перемѣна въ отношеніи къ самому жгучему вопросу средневѣковой этики хозяйства, именно о ростѣ на капиталъ: Кальвинъ первый, — за нимъ послѣдовали и другіе реформаторы, — высказывается противъ принципіальнаго осужденія роста. Онъ считаетъ ошибочнымъ мнѣніе, будто процентъ безусловно осуждается въ священномъ писаніи, и предлагаетъ иное истолкованіе этихъ его мѣстъ. Онъ указываетъ также на нелѣпость мнѣнія о безплодіи денегъ и тѣмъ даетъ отставку этому Аристотелевскому аргументу, имѣющему почти 2-хъ-тысячелѣтній возрастъ. „Ученіе Кальвина явилось, такимъ образомъ, поворотнымъ пунктомъ въ исторіи европейской мысли“ [1]). Правда, Кальвинъ энергично оговари-

[1]) *Эшли*, ц. соч., 764. Другой изслѣдователь въ слѣдующихъ словахъ выражаетъ сродную же мысль: „Кальвинъ оставилъ чисто

вается, что, принципіально разрѣшая процентъ, онъ обставляетъ это разрѣшеніе цѣлымъ рядомъ ограниченій (онъ перечисляетъ ихъ семь, въ числѣ ихъ стоитъ запрещеніе взимать ростъ съ нуждающихся, съ пострадавшихъ отъ какого-либо бѣдствія и т. д.), но историческое значеніе получило это разрѣшеніе, а не эти ограниченія [1]).

Если Кальвинъ является, такимъ образомъ, въ извѣстномъ смыслѣ духовнымъ отцомъ новѣйшаго капитализма, то и исторически кальвинизму, особенно въ его англійской разновидности—въ пуританизмѣ суждено было сыграть выдающуюся роль въ исторіи капиталистическаго духа, быть его воспитателемъ.

Пуританизмъ и капитализмъ.

Какъ показалъ Веберъ, такая роль его находится въ связи съ основнымъ догматомъ кальвинизма, съ ученіемъ о предопредѣленіи, согласно которому вѣчная судьба каждаго человѣка, его спасеніе или гибель, напередъ предрѣшена. Изъ этого догмата, казалось бы, должно выводиться самое пессимистическое отношеніе къ жизни; фактически же оказалось, что этотъ догматъ оказался средствомъ выработки воли, образованія характера въ такой мѣрѣ, какъ ни одинъ изъ другихъ протестантскихъ догматовъ. Дѣло заключается въ томъ, что хотя никто не знаетъ своей окончательной судьбы, своего предопредѣленія, но каждый долженъ быть убѣжденъ, что онъ избранъ, и вести себя какъ избранникъ; для того, чтобы поддерживать въ себѣ эту увѣренность въ избраніи, отсутствіе которой является грѣхомъ, человѣкъ долженъ слѣдить за своимъ поведеніемъ, постоянно щупать у себя моральный пульсъ. Этимъ вырабатывается выдержка, методичность, самодисциплина, создаются тѣ желѣзные характеры, которыми изобилуетъ исторія пуританизма. Въ то же время кальвинизмъ освобождаетъ совѣсть отъ тревоги, связанной съ стремленіемъ къ богатству, и, наоборотъ, научаетъ видѣть въ обогащеніи естественную награду за трудъ, а богатство раз-

потребительскую точку зрѣнія предшествовавшей христіанской этики и призналъ производительную силу денегъ и капитала Онъ ощутилъ внутренную связь между хозяйственнымъ прогрессомъ и моральнымъ подъемомъ“ (*Tröltsch.* l. c. 708—9).

[1]) Соотвѣтствующія мѣста изъ сочиненій Кальвина см у *Sehling* Wucher, l. c. 529 Ср. *Эшли*, ц с. 763—5

сматривать какъ благо, подлежащее пріумноженію. Здѣсь возстановляется такимъ образомъ ветхозавѣтное, іудаистическое истолкованіе земного благоденствія какъ награды за праведность; пуританизмъ недаромъ получилъ названіе „англійскаго еврейства“ (english hebraism), и Зомбартъ справедливо указываетъ на сродство моральнаго облика и того и другого, чѣмъ объясняется и сходство ихъ роли въ исторіи капитализма. Эта особенность кальвинизма, т.-е связь его съ предпринимательской энергіей была настолько извѣстна въ тѣ времена, что выработалась даже поговорка: еретичество (т.-е. кальвинизмъ) родитъ промышленность. Нравственная сила предпринимателей этого типа заключается именно въ томъ, что называютъ теперь свѣтскимъ аскетизмомъ, который требуетъ данной дѣятельности не ради личнаго удовольствія, но во имя извѣстной идеи. Церковные аскеты стремятся въ монастырь, вслѣдствіе этого люди наиболѣе возвышенные по характеру и крѣпкіе волей удаляются изъ міра, между тѣмъ какъ кальвинизмъ вырабатываетъ типъ людей-аскетовъ въ міру, которые здѣсь подвергаютъ себя методической дисциплинѣ. Благодаря этому, изъ среды кальвинистовъ и вырабатываются первоначальные капиталисты, которые въ наибольшей мѣрѣ способны исполнять основное правило капитализма, именно служить накопленію ради накопленія, а не для удовлетворенія потребностей,—люди, которые смотрятъ на себя, какъ на орудіе накопленія, считая его своимъ религіознымъ долгомъ. Въ этомъ смыслѣ „аскетизмъ есть и гражданская добродѣтель, именно при возникновеніи настоящей крупной промышленности, когда новые капиталы фактически довольно часто возникаютъ путемъ сбереженія“ [1]). Изъ этого источника рождалось то этическое воодушевленіе, которое потребно было, чтобы заложить фундаментъ новаго народнаго хозяйства. Изъ этого же источника берутъ свое начало и тѣ настроенія, которыя выразились въ меркантилизмѣ, каковой, внѣ этого освѣщенія, получаетъ характеръ слѣпого національнаго

[1]) *Bernstein* Socialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution, 321 Ср значеніе пуританизма въ народномъ хозяйствѣ въ вступительной главѣ сочиненія *Шульце Геверница*. Der britische Imperialismus etc

эгоизма. Въ основѣ меркантилизма лежитъ идея національнаго мессіанизма, который усматривался въ распространеніи пуританской реформаціи по всему міру. Но для этой цѣли призванная къ этой миссіи страна сама должна быть сильна и богата и должна стремиться къ усиленію возможными средствами, которыя въ своей совокупности и образуютъ то, что называется меркантилизмомъ.

2. Соціальныя движенія на почвѣ реформаціи.

Цвиккауское движеніе.

Въ связи съ тѣмъ общимъ духовнымъ возбужденіемъ, которое порождено было реформаціей, поднимается новая волна соціальныхъ движеній, реформаціонное настроеніе сплошь и рядомъ переходитъ въ революціонное и соціалистическое. Раньше всего этотъ переходъ, естественно, совершается въ Германіи, и еще при жизни Лютера. На этотъ разъ ареной дѣйствія является Саксонія, а исходнымъ пунктомъ мѣстечко Цвиккау. Въ 1520 г. мы уже находимъ здѣсь общину людей, которые называли себя апостолами и ожидали тысячелѣтняго царства; ихъ главными сторонниками были подмастерья ткачей и горные рабочіе, а настоящей душой этого движенія становится Томасъ Мюнцеръ.

Въ Саксоніи еще въ концѣ XV вѣка стало ощутительно вліяніе таборитовъ: нѣкій Фридрихъ Рейзеръ, проповѣдовалъ здѣсь ученіе, приближающееся къ таборитамъ. Когда онъ былъ сожженъ, его преемникомъ явился Іоганъ Пфейферъ изъ деревни Никласгаузенъ (Pfeifer von Niclashausen), прозванный такъ потому, что былъ по профессіи музыкантъ-флейтистъ (Pfeifer). Въ 1476 году онъ началъ проповѣдовать Евангеліе равенства и возстанія, причемъ находилъ отзвукъ среди крестьянъ [1]).

---

[1]) Проф Muller въ своей Kirchengeschichte, Band II, 1902. стр. 198, разсказывая о революціонномъ настроеніи крестьянъ въ эпоху реформаціи, говоритъ: „Еще въ 1478 г. Pfeifer von Niclashausen выработалъ для крестьянскаго движенія программу и воспламенилъ весь югъ Мысли, которыя выражаются здѣсь и въ цѣломъ рядѣ подобныхъ же случаевъ, при всемъ различіи сходятся въ томъ, что отъ историческаго права онѣ обращаются къ божественному и естественному Не ограничиваются только требова-

Успѣхъ этой проповѣди былъ такъ великъ, что, какъ картинно разсказываетъ авторъ одной изъ хроникъ, „ремесленные подмастерья бѣжали изъ своихъ мастерскихъ, батраки бросали плугъ, батрачки серпы, никто не спрашивалъ позволенія мастера или господина; они скитались въ тѣхъ платьяхъ, въ которыхъ были, когда ихъ постигло бѣшенство; немногіе имѣли при себѣ харчи, но тѣ, у которыхъ они останавливались, снабжали ихъ пищей и платьемъ. Называли они другъ друга не иначе, какъ братья и сестры". Образовалось цѣлое народное движеніе, которое въ первое время существовало лишь въ формѣ тайныхъ союзовъ. Братья собирались на заброшенныхъ мельницахъ, пустыхъ дворахъ и т. п. мѣстахъ, куда сходились для богослуженія небольшими

ніемъ, чтобы старыя права и свободы крестьянъ были сохранены, возстановлены и урегулированы, но думаютъ о совершенномъ устраненіи всѣхъ мірскихъ и духовныхъ властей, всякаго имущества и собственности, и при этомъ ссылаются на божественное право, на божественный порядокъ, христіанскую свободу, которая освободила всѣхъ и которая не мирится съ правомъ собственности человѣка надъ человѣкомъ Крѣпостное право десятины и т. п. окончилось послѣ того, какъ Христосъ искупилъ насъ къ свободѣ... Революціонныя мысли этихъ круговъ обращались противъ всѣхъ властей, но прежде всего противъ духовенства. На презрѣніе высшихъ классовъ по отношенію къ народу изъ среды крестьянства отвѣтомъ была не только яростная ненависть, но и религіозное возвеличеніе крестьянскаго класса; земледѣліе есть единственное божественно-установленное производство, истинно дающій блаженство трудъ Христосъ самъ, какъ сѣятель и садовникъ, есть патронъ своего сословія; бѣдные люди простолюдины суть его любимцы, остальные—лѣнтяи и тунеядцы Подъ знакомъ креста съ набожнымъ пѣніемъ, со всѣми принадлежностями культа Богоматери и святыхъ, шли возставшіе крестьяне въ поле". Ученіе Пфейфера характеризуется слѣдующими словами, которыя ему приписываютъ историки того времени: „Императоръ злодѣй, а о папѣ нечего и толковать. Императоръ позволяетъ духовнымъ и свѣтскимъ князьямъ, графамъ и рыцарямъ собирать пошлины и налоги съ простого народа, эхъ вы, бѣдняки! Духовенство имѣетъ много дохода, этого не должно быть; оно должно имѣть лишь столько, сколько нужно отъ одного дня до другого. Но вотъ ихъ станутъ убивать, и скоро дѣло дойдетъ до того, что ыо - но прикрыли бы чѣмъ-нибудь свои тонзуры, чтобы не быть узнанными. Скорѣе я взялся бы исправить жида, нежели духовнаго или ученаго. Рыба въ водѣ и дичь въ полѣ должны принадлежать всѣмъ. Если бы духовные и свѣтскіе князья, графы и рыцари имѣли не больше, чѣмъ простые люди, то у насъ всѣхъ было бы всего довольно, это и должно совершиться. Настанетъ время, когда князья и государи принуждены будутъ итти на поденщину".

группами. Однако, послѣ неудачи папы и императора въ борьбѣ съ Лютеромъ, послѣ сожженія папской буллы, въ особенности послѣ Вормскаго сейма въ 1521 году, всѣ эти радикальныя секты вмѣстѣ съ реформаціей подняли голову. Въ Цвиккау образуется среди ткачей, суконщиковъ, вообще промышленныхъ рабочихъ, цѣлый рядъ организованныхъ общинъ, члены которыхъ обычно называются цвиккаускими утопистами. Давно ожидаемое тысячелѣтнее царство должно было, по ихъ ученію, немедленно наступить путемъ страшнаго кроваваго суда Божія, всесокрушающаго переворота. Вождемъ этого движенія былъ Николай Шторхъ. Движеніе это замѣчено было Лютеромъ и принято имъ довольно враждебно. (Его другъ и сотрудникъ Меланхтонъ относился, наоборотъ, съ симпатіей къ этому движенію).

Т. Мюнцеръ. Въ это время выступаетъ на историческую сцену Томасъ Мюнцеръ. Онъ родился въ 1490—93 году, получилъ высшее образованіе и рано сдѣлался католическимъ священникомъ. Въ 1520 году онъ проповѣдовалъ въ Цвиккау въ пользу реформаціи и стоялъ сначала за Лютера. Здѣсь онъ пользовался большимъ вліяніемъ среди суконщиковъ и подмастерьевъ. Послѣ возстанія ткачей въ 1523 году Мюнцеръ принужденъ былъ оставить Цвиккау, но затѣмъ опять возвращается въ Саксонію и нѣкоторое время дѣйствуетъ въ Альштеттѣ среди горныхъ рабочихъ. Здѣсь онъ занимается вопросами церковной реформаціи, въ частности переводомъ обѣдни на нѣмецкій языкъ. На этой почвѣ онъ вступилъ въ столкновеніе съ Лютеромъ, который препятствовалъ ему въ опубликованіи этого сочиненія. Постепенно Мюнцеръ переходитъ съ почвы реформаціонной на радикально-демократическую и дѣлается проповѣдникомъ радикально-демократическихъ реформъ на религіозной основѣ, вѣрнѣе, съ религіозной фразеологіей. Въ своемъ сочиненіи „Разоблаченіе ложной вѣры сего вѣроломнаго міра“ онъ въ самыхъ рѣзкихъ выраженіяхъ ополчается какъ противъ имущихъ классовъ и князей, такъ и противъ врага своего, Лютера. Здѣсь, между прочимъ, читаемъ:

„Ахъ, изъ-за чего это братъ „Sanftleben“ (мирнопрозябающій, т е. Лютеръ) и братъ „Leiseleiter“ (тихоходъ) такъ горячится и трезвонитъ? Да, ему кажется, что можно вести жизнь, полную

наслажденій, удержать за собой все великолѣпіе своихъ богатствъ и въ то же время обладать истинной вѣрой Но Сынъ Божій въ ясныхъ словахъ опровергъ такого рода ученыхъ книжниковъ. Вы не можете служить и Богу и богатству. Кто стремится къ почестямъ и богатству, тотъ будетъ оторванъ отъ Бога, какъ говоритъ Богъ въ 5-мъ псалмѣ: „ваще сердце суетно". Поэтому такіе насильники, себялюбивые люди должны быть изгнаны. Безбожные, безумные люди, управители и власти бѣснуются и неистовствуютъ противъ Бога и его помазанниковъ, да, многіе только теперь начали посылать своему народу палочные удары, мучить его, сдирать послѣднюю шкуру, выжимать послѣдніе соки, къ тому же они угрожаютъ всему христіанству, лицемѣрно истязаютъ и убиваютъ своихъ и чужихъ, такъ что Богъ не хочетъ и не можетъ болѣе терпѣть этотъ ужасъ въ рядахъ своихъ избранныхъ Богъ возлагаетъ на своихъ болѣе, чѣмъ они могутъ снести, но скоро все будетъ иначе

Князья—это плети, которыми Богъ наказываетъ міръ въ своемъ гнѣвѣ. Поэтому они просто палачи и живодеры, и въ этомъ все ихъ ремесло Не ихъ надо бояться, а Бога Но въ милости Божьей нельзя отчаяваться Для Бога нѣтъ ничего невозможнаго, не исключая и торжества угнетенныхъ братьевъ-утопистовъ. Да, многимъ людямъ кажется это неосуществимой мечтой Имъ кажется невозможнымъ начать и осуществить это дѣло, низвергнуть безбожниковъ и возвести униженный темный народъ. Невозможное стало возможнымъ Да, это высокая вѣра, и она еще принесетъ съ собой много добра Она образуетъ прекрасный народъ, о которомъ мечталъ философъ Платонъ и также Апулей въ „Золотомъ ослѣ"

Здѣсь слышится голосъ совершенно созрѣвшаго революціонера, который только ищетъ точки для приложенія своихъ силъ, и эта возможность дана была ему начавшимися крестьянскими войнами въ Германіи. Онъ становится ихъ естественнымъ вождемъ. И когда волна крестьянскаго движенія поднялась въ Тюрингенѣ, мы видимъ Мюнцера „съ мечомъ Гедеона" во главѣ войскъ.

Рѣшило судьбу Мюнцера и крестьянскаго движенія сраженіе при Франкенгаузенѣ, гдѣ Мюнцеръ былъ разбитъ, попалъ въ руки враговъ и подвергнутъ лютой казни.

Анабаптисты. Параллельно съ цвиккаускимъ движеніемъ развивалось еще другое революціонно-коммунистическое движеніе на почвѣ анабаптизма или перекрещенства. Эти сектанты учили, что крещенъ можетъ быть только взрослый и сознательный человѣкъ, и потому крещеніе младенцевъ недѣйствительно, а на этомъ основаніи они возвели въ правило снова крестить своихъ членовъ. Перекрещенцы 15—16 вѣка появляются въ разныхъ мѣстахъ Европы; первоначально мы встрѣчаемъ въ Швейцаріи, гдѣ всѣ свободныя теченія рефор-

маціи находили себѣ пріютъ. Здѣсь же ученіе перекрещенцевъ получило хиліастическій характеръ. Они вѣрили, что благочестивые люди, воскресши вмѣстѣ со Христомъ, будутъ тысячу лѣтъ царствовать на землѣ. „Иные полагаютъ, что царство это продолжится вѣчно. По ихъ мнѣнію, царство Христово будетъ здѣсь на землѣ, согласно буквальному смыслу пророчествъ, какъ понималъ ихъ Лактанцій, и какъ до сихъ поръ еще понимаютъ ихъ евреи". Многіе уже замѣчали признаки приближенія второго пришествія и въ виду этого расточали свое имущество. Нѣкоторые, какъ говоритъ историкъ, считаютъ себя святыми и чистыми. Они въ отличіе отъ другихъ имѣютъ всѣ вещи въ общей собственности; никто не говоритъ, что какая-либо вещь принадлежитъ ему, и всякая собственность считается у нихъ грѣхомъ. Другіе имѣютъ все общее въ томъ смыслѣ, что никого изъ своихъ они не допускаютъ терпѣть въ чемъ-либо нужду, во время нужды имущество каждаго принадлежитъ другому и никто не можетъ прятать его отъ другого, но долженъ держать свой домъ открытымъ. И тотъ, кто даетъ, долженъ сдѣлать это добровольно и съ полной готовностью, тотъ же, кто беретъ, долженъ быть умѣреннымъ, обходиться безъ помощи, насколько возможно, щадить своего брата и не обременять его непосильной тяжестью.

У перекрещенцевъ по вопросу о собственности мы находимъ также два теченія: болѣе крайнее, чисто коммунистическое, и болѣе умѣренное. Точно такое же различіе обнаруживается и въ вопросѣ о семьѣ: появляется болѣе крайняя секта, которая, по Платону, требуетъ общности женъ, однако другіе постарались замять это теченіе. Среди перекрещенцевъ выдѣлилась и такая группа, носившая названіе „свободныхъ братьевъ", которая приняла характеръ уже анархическій. Они не хотѣли подчиняться никакимъ законамъ, такъ какъ Христосъ сдѣлалъ ихъ свободными, учили, что не обязаны платить податей или десятины и подчиняться крѣпостной зависимости. Другіе, болѣе умѣренные, учили, что, хотя подобнаго рода обязанности по справедливости они могли бы и не исполнять, тѣмъ не менѣе слѣдуетъ платить язычникамъ, чтобы они не имѣли повода жаловаться и угне-

тать ихъ ученіе. Однако крѣпостничества, по ихъ мнѣнію, не должно уже существовать между христіанами. Всѣ перекрещенцы были единодушны въ томъ, чтобы какъ можно меньше имѣть дѣла съ государствомъ,—отъ рабства ему они думали освободиться путемъ его игнорированія.—Перекрещенцы въ Швейцаріи подверглись гоненію и жестокому истребленію отъ сторонниковъ реформаціи, тѣ же, которые уцѣлѣли, разсѣялись, и мы наблюдаемъ ихъ потомъ въ Богеміи, Голландіи и Сѣверной Германіи, гдѣ и разыгрался одинъ изъ самыхъ яркихъ эпизодовъ этого движенія, именно въ городѣ Мюнстерѣ.

Городъ Мюнстеръ былъ первоначально епископскимъ городомъ. Во время реформаціи, послѣ ряда колебаній, тамъ, наконецъ, восторжествовала реформаціонная партія, и епископъ былъ изгнанъ, причемъ произошла перемѣна правленія. Въ это время туда начинаютъ стекаться перекрещенцы. Сначала они остаются въ меньшинствѣ, но затѣмъ ихъ становится все больше и больше. Наконецъ, они достигаютъ такой численности, что свергаютъ прежнее правленіе, добиваются власти и составляютъ его исключительно изъ перекрещенцевъ. Въ Мюнстерѣ восторжествовало какъ разъ самое крайнее коммунистическое движеніе въ перекрещенствѣ, такъ называемые мельхіориты. Теченіе это зародилось въ Голландіи. Нѣкто Мельхіоритъ. Мельхіоръ Гофманъ проповѣдовалъ тамъ не только общность имуществъ, но, кромѣ того, онъ училъ, что тысячелѣтнее царство, которое, по мнѣнію мирныхъ перекрещенцевъ, наступитъ само собой, должно быть установлено на землѣ силою меча. Этой прибавкой первоначально мирное ученіе превращено было въ проповѣдь вооруженнаго возстанія. Нѣкто Янъ Матисъ, булочникъ изъ Гаарлема, былъ первымъ изъ мельхіоритовъ, защищавшихъ насильственный бунтъ. Ему удалось утвердиться въ Гаарлемѣ, и съ помощью посланій онъ пріобрѣлъ много сторонниковъ и внѣ своей общины. Число его сторонниковъ росло столь же быстро, какъ и секта мельхіоритовъ. Вскорѣ среди нихъ выступилъ человѣкъ, которому было суждено сыграть весьма замѣтную роль въ движеніи. Это былъ Іоаннъ Бокельзонъ изъ Лейдена. Онъ былъ сыномъ сельскаго старосты, а по профессіи портной. Учился онъ

мало, но недостатокъ школьнаго образованія возмѣщали его природныя дарованія. Онъ много путешествовалъ, жилъ въ Англіи и Фландріи, былъ приказчикомъ у одного купца, разбогатѣлъ, обанкротился, словомъ велъ жизнь, полную всякихъ приключеній. Онъ былъ поэтомъ, театраломъ, выдающимся ораторомъ, однимъ словомъ — незаурядным человѣкомъ, которому дано много, чтобы имѣть успѣхъ, если не прочный, то во всякомъ случаѣ шумный. Ему не было 25 лѣтъ, когда онъ примкнулъ къ Яну Матису.

Когда перекрещенцы въ Мюнстерѣ одержали верхъ, то Матисъ вмѣстѣ съ Іоанномъ Бокельзономъ оказались у власти и стали играть все большую роль. Одновременно съ этимъ начинается знаменитая мюнстерская трагедія. Когда восторжествовала реформаторская партія и епископъ былъ изгнанъ, многіе князья и государи послали свои войска для того, чтобы бороться съ вредной сектой, и Мюнстеръ былъ осажденъ. Но осада велась вяло, а вмѣстѣ съ подъемомъ у осажденныхъ были хорошіе вожди. Что происходило во время осады въ Мюнстерѣ, мы узнаемъ лишь отъ тѣхъ, которые были внѣ Мюнстера, потому что изъ мюнстерскихъ сидѣльцевъ не уцѣлѣлъ никто. Развитіе событій въ осажденномъ городѣ было таково: [1]).

Осада Мюнстера.

28-го февраля, когда перекрещенцы окончательно овладѣли Мюнстеромъ, они, разрушивъ и уничтоживъ, рядъ зданій и историческихъ памятниковъ, потребовали отъ тѣхъ, которые не раздѣляли перекрещенской вѣры, или креститься, или оставить городъ, а многихъ при этомъ и казнили, такъ что уже 2-го марта 1534 года въ городѣ не оставалось ни одного перекрещенца. Изъ среды перекрещенцевъ, кромѣ Матиса и нѣкоторыхъ другихъ, ранѣе признанныхъ пророками, постоянно выдѣлялись новые пророки, поддерживавшіе настроеніе и возвѣщавшіе, что они имѣли откровеніе и имъ обѣщана поддержка отъ другихъ городовъ. Была провозглашена общность имуществъ, жизненныя средства были переданы въ распоряженіе центральной власти. Для распоряженія общиннымъ имуществомъ были избраны распорядители, которые назывались діаконами (какъ въ Іерусалимѣ). Первоначальное населеніе Мюнстера принуждено было подчиниться пришельцамъ. Выступленіе Іоанна Лейденскаго связано со слѣдующимъ эпизодомъ. Судили одного скептика, выразившаго сомнѣніе въ правильности того, что происходитъ въ го-

---

[1]) Излагаемъ главнымъ образомъ по *Keller*. Geschichte der Wiedertaufer 1880.

родѣ. Пророкъ Матисъ велѣлъ ему отрубить голову безъ суда, когда раздались протесты противъ этого, то Іоаннъ Лейденскій заявилъ, что смерть его есть воля Отца Небеснаго и провозгласилъ себя пророкомъ, непосредственнымъ глашатаемъ воли Божества. Какъ разъ въ это время Матисъ въ порывѣ экзальтаціи внушилъ себѣ, что ему нужно совершить подвигъ Гедеона и самому съ небольшимъ количествомъ воиновъ разбить враговъ, съ этимъ намѣреніемъ онъ выступилъ за стѣны города и былъ убитъ, такъ что въ городѣ хозяиномъ положенія остался Іоаннъ Бокельзонъ. Онъ внушалъ общинѣ, что наступили апостольскія времена, и Мюнстеръ есть новый Іерусалимъ, о которомъ говорится въ Апокалипсисѣ; этотъ святой городъ является образцомъ для всего міра, и всѣ города прислушиваются къ тому, что происходитъ въ Мюнстерѣ. Управленіе въ городѣ должно быть таково, какъ въ Старомъ Израилѣ,—должны быть избраны двѣнадцать старѣйшинъ вмѣсто стараго совѣта съ бургомистромъ, и начертаны новыя скрижали закона Іоаннъ Бокельзонъ, опираясь на этотъ совѣтъ 12 старѣйшинъ, ему вполнѣ послушный, ввелъ законъ, который вызываетъ наибольшія нареканія, именно многоженство Трудно сказать, что это былъ за институтъ Законъ этотъ имѣлъ принудительную силу Всѣ женщины въ городѣ, какъ молодыя, такъ и преклоннаго возраста должны были имѣть мужей, а тѣ, которыя протестовали, подвергались даже смертной казни Это было 25 іюля 1534 г Къ концу этого года этотъ законъ оказался настолько тягостнымъ, что обязательность замужества была отмѣнена. Самъ Іоаннъ Лейденскій, по откровенію одного изъ пророковъ, былъ провозглашенъ королемъ, царемъ Давидомъ, владыкой не только Мюнстера, но и всего міра. Отсюда начинается феерическій періодъ этой эпопеи Іоаннъ Лейденскій окружилъ себя сказочной обстановкой, сдѣлалъ себѣ двѣ золотыя короны съ драгоцѣнными камнями, одна изъ которыхъ принадлежала ему, какъ мюнстерскому правителю, другая какъ царю міра, затѣмъ завелъ себѣ спеціальный шлемъ, мечъ, эмблему своей власти, свиту съ необычайными костюмами; одну изъ женъ, нѣкую Дивару, вдову покойнаго Матиса, онъ возвелъ въ санъ королевы. Устроилъ на площади тронъ, гдѣ разъ въ недѣлю самолично творилъ судъ и расправу и рубилъ головы собственнымъ мечомъ. У короля происходили часто пиры, иногда онъ устраивалъ угощеніе для тысячной толпы, пока это было возможно. Однако, положеніе дѣлъ становилось все тревожнѣе и тревожнѣе Осажденный городъ стягивался кольцомъ, начался голодъ. Была введена съ еще большей строгостью общность имущества, стали производиться обыски у гражданъ, у которыхъ предполагалось золото, слѣдили за тѣмъ, чтобы мука и хлѣбъ попадали на общія мельницы и общія пекарни съ цѣлью общественнаго распредѣленія ихъ. Пророки становились все экзальтированнѣе, видѣнія и голоса все чаще и необычайнѣе. Былъ установленъ новый календарь, новыя имена для рождавшихся. Странное настроеніе царило въ Мюнстерѣ. Наканунѣ смерти и уничтоженія города вели себя такъ, какъ будто бы готовились реформировать весь міръ. Надо отдать справедливость искусству Іоанна Лейденскаго. насколько легко было получить власть, настолько трудно было удержать ее. Въ концѣ концовъ неизбѣжное свершилось. защитники города терпѣли пораженіе за пораженіемъ и 25 іюля 1535 г. послѣдняя крѣпость пала; послѣ ожесточеннаго боя на улицахъ города всѣ уцѣлѣвшіе защитники города были истреблены, а Іоаннъ Лейденскій вмѣстѣ съ двумя ближайшими помощниками и

пророками были казнены, и ихъ трупы потомъ развозились по странѣ и показывались на устрашеніе другимъ

Соціальныя движенія въ Англіи.

Новая волна соціальнаго движенія поднимается въ связи съ англійской реформаціей, которая, какъ извѣстно, была одновременно и политической революціей. Въ рядахъ индепендентовъ, сражавшихся подъ начальствомъ Кромвеля, возникаетъ сначала радикально-политическое теченіе такъ наз. левеллеровъ (уравнителей), а затѣмъ и соціалистическое, т. наз. „истинныхъ левеллеровъ". Возрождаются и революціонно-хиластическія мечтанія анабаптистовъ (т. наз. квинто-монархисты, граждане пятой, уже хиластической монархіи). Въ средѣ истинныхъ левеллеровъ сначала обнаруживаются стремленія въ сторону „чернаго передѣла" и возвращенія крестьянству огороженныхъ общинныхъ земель, потому и первое выступленіе ихъ выразилось въ уничтоженіи изгородей и запахиваніи земельныхъ участковъ. Соціалистическія идеи получаютъ и литературное выраженіе въ рядѣ памфлетовъ и трактатовъ, въ которыхъ иногда предвосхищаются соціальныя идеи новаго времени, напр. кооперація (Плокбой, Беллерсъ). Столь же радикальнымъ настроеніемъ отличалась въ первые годы своего существованія и секта квакеровъ, оказавшая сильное вліяніе въ общественной жизни Англіи [1]).

---

[1]) Подробное изложеніе этихъ ученій принадлежитъ уже новой исторіи (ср мой литографированный курсъ по исторіи соціальныхъ идей въ XIX вѣкѣ).

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Введеніе. . . . . 1—13.

(Неизбѣжность спеціализаціи 1—Хозяйство и его смыслъ 3—Буддійская философія хозяйства 4.—Современный европейскій эпикуреизмъ 9.—Задачи курса 10).

Глава I Еврейскіе пророки и апокалиптики . . . . 14—34

(Теократія 14.—Соціальный строй Израиля 15.—Соціальная реформа 17.—Пророки 20.—Амосъ 22.—Осія 23.—Исаія 24.—Михей 25—Соціальное значеніе пророковъ 26.—Апокалиптики 27.—Историческое значеніе апокалиптики 28.—Апокалиптика и соціологія 29.—Апокалиптическія обѣтованія 30).

Глава II. Платонъ. . . . . 35—73.

I. Вѣкъ Платона (Аѳинская демократія 35.—Государственный соціализмъ 37.—Рабство въ Греціи 41.—Соціальные антагонизмы 42.—Софисты 45.—Сократъ 47).

II. Ученіе Платона (Жизнь Платона 48.—Ученіе объ идеяхъ 50.—Природа идеализма 53.—Общій характеръ соціальнаго міровоззрѣнія Платона 54.—Этическія основы государства 56.—Экономическія основы государства 57.—Правленіе философовъ 58.—Историческое значеніе діалога „Государство“ 65.—„Законы“, ихъ отношеніе къ „Государству“ 68.—Экономическія идеи „Законовъ“ 70).

Глава III Аристотель. . . . . 74—87.

(Жизнь Аристотеля 74.—Міровоззрѣніе Аристотеля 75.—Государство у Аристотеля 78.—Вопросъ о рабствѣ 79.—Вопросъ о трудѣ 80.—Виды хозяйства 81.—Торговля и ростовщичество 82.—Мѣновая цѣнность 83.—Критика платоновскаго коммунизма 84—Вопросъ о населеніи 85.—Нормальное государство 86).

Глава IV. Этическія ученія послѣсократовской эпохи. . . 88—96.

(Ксенофонтъ 88.—Киники 89.—Киренаики 91.—Стоики 92.—Эпикуръ 96).

Глава V. Экономическая мысль у римлянъ. . . . . 97—107.

(Римскіе писатели 97.—Экономическое развитіе римскаго государства 98—Аграрный кризисъ 99.—Рабство и его вліяніе 100.—Положеніе рабовъ 103.—Стоики и рабство 105.—Эпиктетъ о рабствѣ 106.—Сенека 106—Діонъ Хризостомъ 106).

Глава VI. Раннее христіанство (I—IV вѣкъ). . . . . 108—131.

(Соціальный составъ первохристіанскихъ общинъ 109.—Характеръ евангельской проповѣди 112—Проповѣдь братства 115.—Оцѣнка труда въ христіанствѣ 115.—Соціальные мотивы въ посланіяхъ ап. Іакова 116—Христіанство и рабство 117.—

Такъ назыв. первохристіанскій коммунизмъ 120—Формы благотворительности 121.—Вопросъ о собственности въ литературѣ ранняго христіанства 122.—Лактанцій 123—Св. Григорій Богословъ 124—Св Василій Великій 126—Блаж. Августинъ 127.—Способы пріобрѣтенія собственности 129.—Отношеніе къ росту на капиталъ 129).

Глава VII. Средніе вѣка (господствующее міровоззрѣніе). 132—159.

(Укладъ средневѣковой жизни 133—Деревня 134—Городъ 136.—Хозяйственное значеніе аскетизма 137—Значеніе монастырей въ заселеніи Европы 138—„Экономическій человѣкъ“ въ средніе вѣка 140.—Принципъ относительности 141.—Вопросъ о частной собственности 142—Этика торговли 144.—Церковныя запрещенія денежнаго роста 145.—Экономическое ученіе Ѳомы Аквинскаго 147—О трудѣ 148—О рабствѣ 148.—О собственности 149.—О торговлѣ 151.—О ростѣ на капиталъ 152.—Каноническая доктрина 153.—О сословіяхъ 154—Земля и трудъ 155.—Обходъ запрещенія процента 156.—„Интересъ“ 157—„Рента“ 158).

Глава VIII. Соціальныя движенія въ средніе вѣка . . 160—182.

I. Соціальныя движенія сектантскаго характера (Противорѣчія средневѣковой жизни 160—Св. Францискъ Ассизскій 161.—Іоакимъ Флорійскій 162.—Патарены 164.—Альбигойцы 165.—Лолларды 168—Табориты 170.—Петръ Хельчицкій и богемскіе братья 173).

II. **Теократически-соціальныя идеи Савонаролы.** (Жизнь Савонаролы 175.—Соціальныя задачи 177—Теократія 177.—Кончина Савонаролы 181).

Глава IX. Ренессансъ въ его значеніи для экономическаго міросозерцанія. . . . . . 183—215

I. Значеніе гуманизма для экономическои жизни (Секуляризація жизни 183.—Крестовые походы 184—Открытіе Америки 187.—Еврейство и капитализмъ 188.—Сущность гуманизма 189.—Хозяйственная этика гуманизма 192).

II Соціальные идеалы возрожденія. Т Моръ и Кампанелла (Жизнь Мора 193.—Утопія 196—Положеніе Англіи, изображенное въ Утопіи 196—Собственность какъ источникъ всѣхъ золъ 198.—Строй жизни въ Утопіи 199.—Мораль 203.—Рабство 204—Бракъ 204.—Религія 205.—„Заговоръ знатныхъ“ 206.—Историческое значеніе Утопіи 207—Раблэ 208.—Т. Кампанелла. Жизнь 209.—Управленіе Государства Солнца 210.—Коммунизмъ 211.—Организація труда 313).

Глава X. Реформація въ ея значеніи для экономическаго міросозерцанія. . . . . . 216—232.

I. Значеніе реформаціи для экономическаго міровоззрѣнія (Секуляризація христіанства 218.—Отношеніе Лютера къ росту 219.—Кальвинъ въ Женевѣ 220.—Отношенія его къ росту 221.—Пуританизмъ и капитализмъ 221)

II. Соціальныя движенія на почвѣ реформаціи (Цвиккауское движеніе 224.—Т. Мюнцеръ 226.—Анабаптисты 227.—Мельхіориты 229.—Осада Мюнстера 230.—Англійское движеніе 232).



КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ПУТЬ“

ГЛАВНЫЙ СКЛАДЪ:
Москва, Новинскій бул., д. 103.

Ближайшее участіе принимаютъ:
С. Н. Булгаковъ, Г. А. Рачинскій, Кн Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрнъ.

Отдѣлъ I.

ОРИГИНАЛЬНЫЯ ПРОИЗВЕДЕНІЯ.

С Н. БУЛГАКОВЪ. „Два града“. Изслѣдованія о природѣ общественныхъ идеаловъ Въ 2-хъ томахъ. Цѣна 3 р. за оба тома.

И. В. КИРѢЕВСКІЙ. Полное собраніе сочиненій Въ 2-хъ томахъ, съ портретомъ, подъ редакціей М О. Гершензона. Цѣна за 2 тома 4 р.

М. ГЕРШЕНЗОНЪ. Жизнь В. С. Печерина Цѣна 1 р. 50 к

Л. М. ЛОПАТИНЪ. Философскія характеристики и рѣчи. Цѣна 3 р.

ВЛ. ЭРНЪ. Борьба за логосъ. Цѣна 2 р

Н. А. БЕРДЯЕВЪ Философія свободы. Цѣна 2 р

С. Н. БУЛГАКОВЪ Философія хозяйства. Ч I. Міръ какъ хозяйство. Цѣна 2 р.

Свящ. ПАВЕЛЪ ФЛОРЕНСКІЙ. Столпъ и утвержденіе истины (Опытъ православной Ѳеодиціи въ 12 письмахъ) Печатается

Свящ С. ЩУКИНЪ Сборникъ статей. „Около церкви“ и другіе. Цѣна 1 руб.

Кн ЕВГ. ТРУБЕЦКОЙ. В С. Соловьевъ и его дѣло. Печатается.

ВЛ. КАРПОВЪ. Основныя черты органическаго пониманія природы. Цѣна 80 к.

Кн. В. Ѳ. ОДОЕВСКІЙ. Русскія ночи. Подъ редакціей С. А. Цвѣткова (съ дополненіями и поправками по рукописямъ). Печатается.

П. Я. ЧААДАЕВЪ. Собраніе сочиненій и писемъ, подъ редакціей М. Гершензона. Печатается.

Отдѣлъ II.

ПЕРЕВОДЫ.

ВЛАДИМІРЪ СОЛОВЬЕВЪ. Россія и вселенская церковь. Переводъ съ французскаго Г. А. Рачинскаго. Цѣна 2 р. 25 к.

ВЛ СОЛОВЬЕВЪ. Русская идея. Переводъ съ французскаго Г. А. Рачинскаго Цѣна 75 к.

ВЛ. СОЛОВЬЕВЪ. Владиміръ святой и христіанское государство. Переводъ съ французскаго Г. Рачинскаго. (Впервые на русскомъ языкѣ). Цѣна 75 к.

ДЮШЕНЪ. Исторія древней церкви. Переводъ съ французскаго подъ редакціей проф. И. В. Попова и проф. А. П. Орлова. Томъ I. Цѣна 2 руб.

ЗЕЙПЕЛЬ. Хозяйственно-этическіе взгляды отцовъ церкви. Переводъ съ нѣмецкаго, съ предисловіемъ С. Н. Булгакова. Цѣна 2 р.

Э. ЛЕРУА. Догматъ и критика. Переводъ съ французскаго. Печатается.

Готовится къ печати: АВГУСТИНЪ — Исповѣдь. **ВЕНДЛАНДЪ.** — Эллинистическо-римская культура въ ея отношеніи къ еврейству и христіанству. **ДЮШЕНЪ** —Исторія древней церкви. Томъ II.

Отдѣлъ III.

РУССКІЕ МЫСЛИТЕЛИ.

А С. ХОМЯКОВЪ. Н Бердяева. Ц. 1 р. 60 к.
Г. С. СКОВОРОДА. (1722—1794). Вл. Эрна. Ц 2 р.
А. А. КОЗЛОВЪ.—С. АСКОЛЬДОВА Жизнь и философія. Ц. 1 р. 50 к.
Готовится къ печати: А. И БУХАРЕВЪ. (арх Ѳедоръ) С. С. Розанова.—**Н В ГОГОЛЬ.** В. В. Зѣньковскаго.—**К. Н. ЛЕОНТЬЕВЪ.** В. В. Бородаевскаго.—о. **СЕРАП МАШКИНЪ.** Св. П. А. Флоренскаго.—**М. М СПЕРАНСКІЙ.** А. В Ельчанинова.—**Ѳ. И. ТЮТЧЕВЪ.** Вячесл. Иванова.

Въ дальнѣйшемъ предполагаются монографіи о М. Ѳ Достоевскомъ, Е. В. Кирѣевскомъ, Н. И. Новиковѣ, Вл. Соловьевѣ, Л. Толстомъ, кн. С. Н. Трубецкомъ, П. Я. Чаадаевѣ, Б. Н. Чичеринѣ, Н. Ѳ. Ѳедоровѣ.

Отдѣлъ IV.

СБОРНИКИ.

СБОРНИКЪ ПЕРВЫЙ. О ВЛ. СОЛОВЬЕВѢ. Ц 1 р. 50 к Статьи: С. Н. Булгакова, В. Иванова, кн Евг. Трубецкого, Александра Блока, Н. Бердяева, Вл. Эрна
СБОРНИКЪ ВТОРОЙ. О РЕЛИГІИ Л ТОЛСТОГО. Ц. 1 р. 70 к. Статьи: С. Н. Булгакова, В. В. Зѣньковскаго, кн. Евг. Трубецкого, В. И. Экземплярскаго, Андрея Бѣлаго, Н. А. Бердяева, А. С. Волжскаго, Вл. Эрна.

Отдѣлъ V.

ФИЛОСОФСКІЕ КЛАССИКИ.

Готовится къ печати: БААДЕРЪ Избранныя сочиненія.—Намѣчаются переводы избранныхъ произведеній: Плотина, Эригены, Фихте, Шеллинга, Гегеля и др.

Книгоиздательство высылаетъ свои изданія всѣмъ, выписывающимъ непосредственно изъ склада (Москва, Новинскій бул., д. 103), принимая почтовые расходы на свой счетъ; расходы по наложенію платежа заказчики принимаютъ на себя (до 5 р.—10 к., свыше—по 2 к. съ рубля).

За границу отправка изданій производится на тѣхъ же условіяхъ, но по полученіи полной оплаты заказа (наложеніе платежа не допускается).

Издательница ***М. К. Морозова.***

БИБЛІОТЕКА Коммунистической АКАДЕМІИ